

1994/1-2

HARMINCNYOLCADIK ÉVFOLYAM

14

0 1220

Magyar

Filozófiai

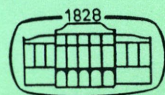
Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

VIDRÁNYI K.: IMITATIO CHRISTI • SOMOS R.: ÓRIGENÉSZ  
ÉS NUMÉNIOSZ • KENDEFFY G.: DIAPHONIA • SCHMAL D.:  
SZENT ÁGOSTON AZ IGAZSÁGOS HÁBORÚRÓL • BETEGH  
G. HÉRAKLEITOSZRÓL • MORÁLIS TÖREKVÉSEK A  
MAGYAR VALLÁSOSÁGBAN

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézetének támogatásával

## SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)  
KENDEFFY GÁBOR  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerkesztő)

## A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA  
SÁNDOR, ERDÉLYI ÁGNES, FEHÉR MÁRTA,  
MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI TAMÁS, PRÖHLE  
KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE, SZIKLAI  
LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

## 1994/1–2 TARTALOM

VIDRÁNYI KATALIN: Imitatio Christi. A különböző krisztológiai fölfogásokból adódó etikai problémák . . . . .	1
SCHMAL DÁNIEL: Szent Ágoston az igazságos háborúról . . . . .	11
SOMOS RÓBERT: Órigenész és Numéniosz . . . . .	33
KENDEFFY GÁBOR: Diaphonia. Egy szkeptikus érv az egyházatyáknál a második-harmadik században . . . . .	47
BETEGH GÁBOR: A Nap és a láb. Hérakleitosz a Derveni papiruszban	71

---

A szám elkészítésében részt vettek:

DIÓSZEGI MIKLÓSNÉ (szervezés és adminisztratív feladatok)  
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)  
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)  
A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella,  
Nyistyár Erzsébet

---

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:  
1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 111-5443, 131-2795  
A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487  
Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest

## DOKUMENTUM

SZENT ÁGOSTON: A hitről és a Hitvallásról – A Hitvallásról (Heidl György jegyzeteivel) .....	85
--	----

## TÁJÉKOZÓDÁS

*Morális törekvések a magyar vallásosságban – retrospektív körkép  
a nyolcvanas évekről*

BODA LÁSZLÓ: Morális törekvések a katolikus sajtóban .....	119
RÉDLY ELEMÉR: Morális törekvések a katolikus hitoktatásban .....	141
KIRÁLY ERNŐ: Morális törekvések a katolikus kisközösségekben és missziókban .....	153
ADORJÁN JÓZSEF: Morális törekvések a református igehirdetésben és katekézisben .....	169
ZALATNAY ISTVÁN: Morális törekvések a református egyház ifjúsági munkájában és lelkigondozásában .....	189
GYŐR SÁNDOR: Morális törekvések az evangélikus igehirdetésben ..	207
NAGY ISTVÁN: Morális törekvések az evangélikus ifjúsági és szeretetmunkában .....	229
ORBOKNÉ SZENT-IVÁNYI ILONA: Morális törekvések az unitárius egyházban .....	249
LÁSZLÓ IMRE: Morális törekvések a baptista egyházban .....	261
SZIGETI JENŐ: Morális törekvések a szabadegyházakban .....	277
TAMÁSSY GYÖRGYI: Morális törekvések az izraelita felekezetben ...	297

## SZEMLE

KISS ENDRE: Amerikai Posztmodern (Vay Tamás: A posztmodern Amerikában. Tematikus napló) .....	309
Beérkezett filozófiai kiadványok .....	317
Kaján Tibor rajzai .....	319

## MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

### A XXXVIII. évfolyam (1994) tartalomjegyzéke

	Szám	Oldal
<b>Vidrányi Katalin</b> : Imitatio Christi. A különböző krisztológiai fölfogásokból adódó etikai problémák .....	1–2	1– 10
<i>Schmal Dániel</i> : Szent Ágoston az igazságos háborúról .....	1–2	11– 32
<i>Somos Róbert</i> : Órigenész és Numeniusz .....	1–2	33– 46
<i>Kendeffy Gábor</i> : Diaphonia. Egy szkeptikus érv az egyházatyáknál a második—harmadik században .....	1–2	47– 70
<i>Betegh Gábor</i> : A Nap és a láb. Hérakleitosz a Derveni papiruszban ...	1–2	71– 84
<i>Székely László</i> : Filozófiai és fizikai tér-idő (Palágyi Menyhért tér-idő elmélete és az Einstein—Minkowski-féle relativitáselmélet) .....	3–4	323– 342
<i>Szegő Katalin</i> : Somló Bódog értékelmélete .....	3–4	343– 364
<i>Molnár Tamás</i> : A palota, a templom és a civil társadalom .....	3–4	365– 376
<b>Fehér Ferenc</b> : A remény helyzete a század végén .....	3–4	377– 388
<i>Z. Karvalics László</i> : Léleknek békéje... (Harmóniateremtő technikák a világvallásokban .....	5–6	591– 616
<i>George F. McLean</i> : A filozófiai és vallási tradíciók sokfélesége — a szabadság és a béke alapelvei .....	5–6	617– 632
<i>Szombath Attila</i> : A halál metafizikája .....	5–6	633– 670
<i>Kiss Endre</i> : A fölvilágosodás fogalma Friedrich Nietzsche filozófiájában .....	5–6	671– 684
<i>Pethő Bertalan</i> : Derrida Husserl-konfrontációjáról .....	5–6	685– 710
<i>Balázs Zoltán</i> : Egy értelmezés értelmezései (Leo Strauss Locke-ról) ...	5–6	711– 748
<i>Aleš Erjavec</i> : A posztmodern és az avantgárd művészeti irányzatok ...	5–6	749– 758

### DOKUMENTUM

<i>Szent Ágoston</i> : A hitről és a Hitvallásról — A Hitvallásról (Heidl György jegyzeteivel) .....	1–2	85– 118
<i>Medveczky Frigyes</i> : A magyarországi filozófiai törekvések történetéhez (Hell Judit utószavával) .....	3–4	389– 420
<i>Zan Patočka</i> : Negatív platonizmus. A metafizika keletkezéséről, problematikájáról és pusztulásáról, valamint arról, tulélheti-e a filozófia a metafizikát (Kiss Szemán Róbert jegyzetével) .....	5–6	759– 790

## TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Boda László</i> : Morális törekvések a katolikus sajtóban .....	1–2	119– 140
<i>Rédly Elemér</i> : Morális törekvések a katolikus hitoktatásban .....	1–2	141– 152
<i>Király Ernő</i> : Morális törekvések a katolikus kisközösségekben és missziókban .....	1–2	153– 168
<i>Adorján József</i> : Morális törekvések a református igehirdetésben és katekézisben .....	1–2	169– 188
<i>Zalatnay István</i> : Morális törekvések a református egyház ifjúsági munkájában és lelkigondozásában .....	1–2	189– 206
<i>Győri Sándor</i> : Morális törekvések az evangélikus igehirdetésben .....	1–2	207– 228
<i>Nagy István</i> : Morális törekvések az evangélikus ifjúsági és szeretetmunkában. ....	1–2	229– 248
<i>Orbókné Szent-Iványi Ilona</i> : Morális törekvések az unitárius egyházban .....	1–2	249– 260
<i>László Imre</i> : Morális törekvések a baptista egyházban .....	1–2	261– 276
<i>Szigeti Jenő</i> : Morális törekvések a szabadegyházakban .....	1–2	277– 296
<i>Tamássy Györgyi</i> : Morális törekvések az izraelita felekezetben .....	1–2	297– 308
<i>Guido Küng</i> : Üdvözet a világ filozófusaitól .....	3–4	421– 422
<b>Nyíri Tamás</b> : Bevezető. A filozófia haszna .....	3–4	423– 430
<i>G. Havas Katalin</i> : Eötvös nyomában (Megnyitó előadás) .....	3–4	441– 442
<i>Ladislav F. Juhasz</i> : Mítosz, logosz és episztémé az ókori Görögországban .....	3–4	443– 448
<i>Kádár Zoltán</i> : A görög filozófia az élőtermészetről a múlt magyar gondolkodásának tükrében .....	3–4	449– 456
<i>Egri Károly</i> : Comenius eszmerendszerének vallásfilozófiai alapjai .....	3–4	457– 462
<i>Soproniné Nemes Ilona</i> : „Minden igaz és hasznos Böltséggnek Szép rendbe foglalása” (Aktualitásparadoxon Apáczai Csere János műveire) .....	3–4	463– 468
<i>Molnár M. László</i> : Bessenyei György és a német fölvilágosodás .....	3–4	469– 474
<i>Darai Lajos Mihály</i> : A korai magyar Kant-recepció értékeléséhez .....	3–4	475– 480
<i>Békés Gellért</i> : Az újkori kultúra és a vallás .....	3–4	481– 486
<i>Sztranyiczki Gábor</i> : A filozófiai ész korunkban .....	3–4	487– 494
<i>Békés Vera</i> : A „Hiányzó Paradigma” tudományfejlődésmodell néhány tulajdonságáról .....	3–4	495– 502
<i>Staller Tamás</i> : Ökológia és tudományfilozófia .....	3–4	503– 508
<i>Szabó Tibor</i> : Abbagnano pozitív egzisztencializmusa .....	3–4	509– 514
<i>Kunszt György</i> : Szabó Lajos gondolkodásának jelentősége .....	3–4	515– 520
<i>Leslie A. Muray</i> : Bibó István politikai gondolkodása .....	3–4	521– 528
<i>Váriné Szilágyi Ibolya</i> : A moralitás köz- és magánszférája a totalitáriánus és a demokratikus államokban .....	3–4	529– 536
<i>Andrássy György</i> : Emberi jogok és erkölcsi nevelés az iskolában .....	3–4	537– 542
<i>Vereczkei Lajos</i> : Az ember kettős természetéről .....	3–4	543– 548

<i>John Biro</i> : Hogyan ne tegyünk különbséget performatívumok és konstati- vumok között? .....	3–4	549– 552
<i>Horváth Tibor</i> : A megértés hermeneutikája .....	3–4	553– 562
<i>Klaus Vieweg</i> : Kis elbeszélések és „gondolkodó megemlékezés” — Hegel kapcsolatai Magyarországgal .....	3–4	563– 574
<b>Fehér Ferenc</b> 1933—1994 (Kardos András) .....	3–4	575– 576
<i>Raymond Klibansky</i> : Jan Patočka .....	5–6	791– 808
<i>Paul Ricoeur</i> : Tiszteletadás Jan Patočkának .....	5–6	809– 816
<i>Heinrich Beck</i> : Az ontológia hozzájárulása a népek értelmes és békés rendjének megalapozásához .....	5–6	817– 824
<i>Ulrich Duchrow</i> : A világbirodalmak és Isten Országá, mint az európai egyházak és csoportok mai cselekvésének bibliai vonatkozási kerete ..	5–6	825– 848
<i>Herbert Schnädelbach</i> : Morbus hermeneuticus. Tézisek egy filozófiai betegségről .....	5–6	849– 854
<i>Walter Christoph Zimmerli</i> : A teóriátlan filozófiatörténet garázdálkodása — ideológia helyett eklekticizmus .....	5–6	855– 858
<i>Lou De Vos</i> : Filozófia Belgiumban .....	5–6	859– 864
<i>G. Havas Katalin</i> : „Fordulóponton az emberiség” (XIX. Filozófiai Világkongresszus, Moszkva 1993) .....	5–6	865– 868
<i>Mario Bunge</i> : Holotechnodemokrácia: a kapitalizmus és szocializmus egy alternatívája .....	5–6	869– 876
<i>Richard Rorty</i> : Filozófia és jövő .....	5–6	877– 884
<b>Nyíri Tamás</b> 1920—1994 (Endreffy Zoltán) .....	5–6	885– 886

## SZEMLE

<i>Kiss Endre</i> : Amerikai posztmodern (Vay Tamás: A posztmodern Ameriká- ban. Tematikus napló) .....	1–2	309– 316
<i>Egyed Péter</i> : Az elfelejtett filozófia (Tibor Hanák: Geschichte der Philo- sophie in Ungarn. Ein Grundriß) .....	3–4	577– 582
<i>Darab Tamás</i> : A megkérdőjelezett fejlődés (Szokolczai Árpád: A fejlődés megkérdőjelezése. A gazdasági fejlődés modern mítosza és valós alap- jai) .....	5–6	887– 892



σ 1220

## IMITATIO CHRISTI. A KÜLÖNBÖZŐ KRISZTOLÓGIAI FÖLFOGÁSOKBÓL ADÓDÓ ETIKAI PROBLÉMÁK\*

VIDRÁNYI KATALIN

A keresztény evidens kötelessége az *imitatio*. Persze kit követ és miben? Kicsoda Krisztus?

Egy alexandriai típusú krisztológia fő veszélye: az isteni természet úgy szippantja föl az emberit, mint a tenger egy csöpp ecetet. *Ergo*, mi az *imitatio Christi*? A kontemplatív önfölszippantatása (a végeredmény) tulajdonképpen már Kappadókiában is valami hasonló, de ott még – legalábbis Nyszainál – jól érződik ebben a korredempció motívuma, a bizonyos értelemben aktív apokatasztasisz. Ebből lesz a mono- vagy kvázi-monofizitizmus (neokalcedonizmus).

Nézzük a dyofizitizmust. Két alapvető variációt kínál: cselekedni (aktív *imitatio*), vagy szenvedni (passzív *imitatio*).

Az első az antiokhiai megoldás. Jézus szabad emberként dönt, választ és cselekszik. Kövesd! Cselekedeteivel megváltotta a világot. Kövesd ebben is! Ilyen értelemben az antiokhiai krisztológia valóban nem inkarnacionalista, de sikerül elkerülnie a szenvedéscentrizmust és az egyoldalú keresztmisztikát. A világot nem megváltani kell, hanem rendbe rakni. Ami persze megváltásnak is nevezhető, de nem a latin *redemptio* juridikus értelmében.

Rossz dyofizitizmus: pl. a Kempisé és a Juan de la Cruzé. Ezek számára Jézus elsődleges attribútuma a *kenósizis*, az önmegszüntetés az Atyaisten akaratában. Jó alaposan pucold ki magadból önmagadat és ami benned emberi (a *juani „éjszaka”*), s hordozd a keresztet, szenvedj és sanyarogj. Ez a passiócentrizmus. Jézusban csak az Istennek való önálárendelést képes fölfogni, és azt, hogy meghalt a keresztfán. Persze hogy meghalt, és persze hogy azt is tanította, hogy ha szenvedni kell, szenvedni fogok, s ebben is kövess! Sőt: a világ rendbehozatala

---

\* Legutóbbi számunkban már megemlékeztünk Vidrányi Katalin haláláról. Jelen számunkban közölt írása hagyatékából került elő. Az ezt követő tanulmányokat és fordításokat szerzőik illetve a fordító az ő emlékének ajánlják.



nem megy szenvedés nélkül. De a lényeg nem a szenvedésben van. Krisztus nem tanít *an und für sich* sanyargatást, és nem tanítja a szenvedés *an sich* megváltó funkcióját (a vér, mely sokakért kiontatik, nem azt jelenti, hogy a vérömlés a kardinális történés, hanem azt, hogy aki a világért él és cselekszik, az a világért is hal meg).

Keresztes Szent János nagy misztikus és nagy költő, de embertelenül rossz teológus, mint ahogy minden keresztmisztika és *theologia crucis* rossz teológia. Eretnesség vagy legalábbis perverzió.

Íme:

„Mindenekelőtt legyen meg benned az a habituális kívánság, hogy mindenben Krisztust kövesd; fontold meg életét, hogy követni tudd, s mindenben úgy cselekedhess, ahogy ő cselekedett volna. Ha ehhez tartod magad, akkor ha érzéseid számára bármiféle kellemesség kínálkozik, mely nincs tisztán és kizárólag Isten dicsőségére, mortifikálnod kell magad s a lemondást gyakorolnod a Jézus Krisztus iránti szeretetből, aki földi élete során nem ismert más kívánságot, mint Atyja akaratát tenni, s ezt nevezte táplálékának. Példa: ha alkalom kínálkozik arra, hogy tetszéssel hallgassak olyan dolgokat, melyek nem vonatkoznak Isten szolgálatára, úgy nem keresem ott tetszésemet, sőt meg sem hallgatom. S ha örömet lelném olyan dolgok látásában, melyek nem visznek egyenes úton Istenhez, úgy kerülöm ezt az örömet, s nem nézek az ilyen dolgokra.” (Carmel I. 13.)

S a folytatás: részletes felsorolás arról, hogy ne a könnyűt, hanem a nehezet, ne a vigaszt, hanem a vigasztalanságot, ne a jót, hanem a rosszat keressük és válasszuk minden körülmények között, röviden: tegyük mindig az ellenkezőjét annak, amit szeretnénk. És ebben még csak nem is a végső felsorolás a fő baj. Utóvégre esendő az emberi természet és igencsak hajlamos az elkényelmesedésre, igazán nem bűn tehát kordában tartani. A baj előbb van. Ti. itt jobban elkülönül egymástól Krisztus isteni és emberi természete, mint akár szegény Nagy Babáinál. Mert Krisztus teológiailag mégiscsak a két természetben együtt van. Egyszerre valóságos isten és valóságos ember. Tisztán emberként persze hogy az Atya akaratát követi (bár Lázárt például nem az Atya dicsőségére, hanem emberi szeretetből támasztja föl). De isten is. Márpedig „úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte”. Az Atya akarata, Isten akarata a *világ* megváltása, helyrerázása, üdvözítése (mindegy, melyik kifejezést használjuk).

De ezek a jámbor sanyargásmisztikák ezt teljesen elfelejtik. Itt csak siralomvölgy van és kereszthordozás. És *nem* a világért, a világ iránti szeretetből. Dehogy, isten őrizz; az egész teremtett világ az ördög incselkedése, amitől a léleknek jó gyorsan meg kell szabadulnia és tüzes parázon ülve kontemplálnia Krisztust mint vőlegényt. Ez így elég förtelmes kereszténység – elsősorban riasztó individualizmus sőt egoizmus miatt.

Krisztusban a két természet dogmatica összemoshatatlan, de szétválaszthatatlan is. Olyan nincs, hogy egyrészt szereti a világot mint Isten, másrészt utálja mint

ember. A világ elég rossz. Persze. Épp azért kell megváltani. És épp azért lényeges, hogy Isten szereti, és meg akarja váltani.

Az *imitatio Christi* természetesen a szenvedés vállalása is. De nem azért, hogy a világtól lelkemben megszabadulva minél gyorsabban eljussak az *unio mysticába*. S még csak nem is pusztán Isten iránti engedelmességből, hanem mindenekelőtt a világ iránti szeretetből. Az Isten iránti engedelenség ugyanis a világ iránti aktív szeretetet jelenti; Istent nem szerethetem, ha nem szeretem teremtését, s a világot is persze Istenben kell szeretni, olyan értelemben, hogy a cél: a teremtés visszavezetése Istenhez.

\* \* \*

Nézzük meg e keresztniszta és passiócentrizmus teológiai fundamentumát.

Röviden úgy nevezhetném, hogy latin avagy nyugati típusú neokalcedonizmus, más szóval neokalcedoniánus krisztológia augusztiniánus antropológiával és hamartiólógiával kombinálva.

Lássuk részletesebben.

A. A görög tradícióban hol kimondva, hogy kimondatlanul jelen van két – a nyugati hagyományban igencsak elvétve jelentkező – gondolat:

Az egyik: az eikon mint participáció;

a másik: az emberi természet közössége minden emberben (ez világosan következik a participációból).

Ennek korrekt következménye egy olyan krisztológia, mely hangsúlyozottan inkarnacionalista. Az inkarnáció pusztá ténye már valamilyen módon megszenteli az egész emberiséget. A Logosz azt az emberi természetet asszumálja, melyben mindannyian együtt vagyunk, mely mindannyiunk természete. Ugyanakkor: ha az emberi természet valamiképpen participansa az isteninek (sőt, helyenként majdnem emanátuma), akkor teljesen tiszta és megengedett dolog úgy vélekedni, hogy a legszebb, ami az emberi természettel történhetik, az, hogy visszazippantódik Istenbe. E gondolkodás számára az individualitás meglehetősen másodlagos dolog, élesen fogalmazva: a bűnbeesés valahol az individuáció, az ember magamegkülönböztetése. Ily módon tehát a neokalcedonizmus hiposztázis-fölfogása végső soron immanensen korrekt. Krisztológia és antropológia jól rímelnek egymásra. Ugyanez a kegyességben: a szerzetesi aszkézis és világtól való elfordulás is sajátos értelemmel bír. Az ember önmagától-való megszabadulása, a világ mindama dolgaitól való elfordulása, melyek táplálják és artikulálják individualitását, nem pusztán a maga üdvösségén való aggódó ügyködés. Hanem a közös és átfogó emberi természet részleges megszentelése, a közös participált természet jóvoltából minden jó egyéni cselekedet üdvtörténeti jelentőségű. Az aszkézis és imádság *imitatio Christi* – egyrészt mert Krisztus is imádkozott, de azért is, hogy az individualitásába zárt emberi természet kitörjön rossz individualitásából, rehiposztazálódjék Istenbe, ami Krisztus esetében a Logosz által

ment végbe. Persze *imitatio* az irgalmasság és emberszeretet minden cselekedete is.

Ez tehát a görög típusú neokalcedonizmus. Lehet szeretni és nem szeretni, de a maga módján elég konzekvens dolog.

B. Mi az ezzel szemben, amit latin típusú neokalcedonizmusnak nevezek? Amit így nevezek, az tulajdonképpen az augusztiniánus tradíció. Magának Ágostonnak még nem a tulajdonképpeni krisztológiájával van baj, hanem antropológiájával és kegyelemtanával. Ám amint ezzel tisztában vagyunk, nyilvánvalóvá válik, hogy második lépcsőben valahol a krisztológiával is bajnak kell lennie. S ha erre még ráárakjuk az isteni enhiposztazist a későbbiekben, akkor kereszténység címszó alatt szörnyűségek jönnek elő.

Ágostonnál elég sok görög elem van jelen, részint Plótinoszékból, részint a görög atyákból, hála Ambrusnak, aki olyan szorgalmasan fordította és popularizálta őket. Kiindulásként így megvan az emberi természet közössége is. (Zárójelben gyorsan szögezzünk le valamit: természetesen minden kereszténységben megvan az emberi nem közössége az istenképmásiságban, de ez nem föltétlenül azonos a mintegy hiposztazált, minden egyén által participált általános emberi természettel. A nem-platonikus tradícióban pl. nincs hiposztazált emberi természet, Ágostonnál van, s ennyiben a görög vonalban marad, de hogy hogyan van, attól áll fejre az egész.) Tehát megvan ez a közösség, de aktualiter a tiszta negativitásban, a fundamentális és egyetemes bűnösségben. Az eredeti bűn itt annyira radikális, hogy az egész emberi természetet mint olyat teljesen megrontotta. Bármifajta isten–ember viszony az így létrejött iszonyú szakadék okából csakis Istenből kiindulva, mint *gratia gratis data* lehetséges. A görögök számára *physzisz* és *khárisz* szorosan összetartozott. Itt, a természet teljes megromlásával: *conceptiones oppositae*. Itt minden, ami emberi, bűn. A kegyelem állapota nem a kiteljesedett, hanem a megtagadott természet.

Második lépcső: mi egy ilyen hamartiológia és gratiológia krisztológiai következménye? Ha Krisztus valóban valóságos ember is, ha az Ige felöltötte a tényleges emberi természetet, akkor két megoldás lehetséges.

(a) „Mindenben hasonlatos volt hozzánk a bűn kivételével.” Tehát az eredeti emberi természetet, a bűnbeesés előttit öltötte föl. Ez esetben természetesen irreleváns számunkra az egész, *um dieses Geld* akár maradt volna talpig és kizárólag isten, hiszen az eredeti emberi természetet az aktuálistól ugyanolyan végtelen hiátus választja el, mint az istenitől, sőt még nagyobb. (Hogy adott esetben ebből még ráadásul aftartodoketizmus is lehet, mint Draguet éleselméjűen kimutatta Julianosz Halikarnasszosz apropójából, az további nyálankság.) Ez a variáns eleve zsákutca.

(b) Az Ige az aktuális, tényleges emberi természetet öltötte föl, a jelen kondíciónak megfelelően lett emberré, tehát képesen és hajlamosan a bűnre, csak éppen nem vétkezve. Mit jelenthet ilyen körülmények között Jézus ember volta? Semmi egyebet, mint radikális önmegtagadást, önküiritést, önmegszüntetést. Krisztus valóságos ember volta itt nem jelenthet mást, mint az ember voltáról való

tökéletes lemondást. (És akkor merő toleranciából még bele sem kötöttünk abba a vaskos képtelenségbe, amit itt a természet bűn nélküli fölvétele jelent: Ágostonnál ugyanis annyira radikális az ember bűnössége és az emberi természet romlottsága, hogy, ha leveszem belőle a bűnt, már rég nem azonos a természet.) Mely *kenószisz* kulminációja a kereszt? Bármilyen cselekedet csakis az Ige cselekedete, hiszen az embert kenotizálni kell, ahol Krisztus ember, az csak a getszemáni kert és a kereszt. Krisztusból Jézusnak csak a szenvedés jut.

Ha ugyanehhez a további etapokban hozzágondoljuk a neokalcedonizmust, azaz az isteni enhiposztáziszt, akkor ráadásul elkerülhetetlenül jön a theopaszkitizmus is, ami ugyan nem *ab ovo* szörnyetenség, de elég ijesztő következményei lehetnek. (Hogy a teopaszkitizmus nem *ab ovo* eretnecség, arra ott a jánosi passzus: úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta érte. Ha az Ige emberré lett, az ember szenved, de az Ige az, mely emberré lett – tehát teológiailag bizonyos értelemben védhető állításról van szó –, förtelmessé akkor válik, amikor a szent vér és egyebek adorációjába torkollik.) A keresztben való kulmináció persze elsődlegesen nem a neokalcedoniánus típusú hiposztatikus unió fölfogásból következik, hanem az eredeti bűn ágostoni radikalizálásából (a bizánci keresztmisztika más káposzta). Amihez ráadásul hozzájárul a latin juridikus motívum: ha bűn, akkor Isten meg van sértve, ha meg van sértve, akkor haragszik, ha haragszik, ki kell engesztelni, s a víg *talio*-elv alapján az engesztelés egyetlen akceptábilis formája a *satisfactio – et hoc nos dicimus theologiam ac mysterium crucis*.

De mindenesetre látjuk, hogy két – eredetileg egymástól teljesen független – vonal: az ágostoni és a neokalcedoniánus hogyan találkozik össze valami elég csúnya förtelemben, melynek első és legfontosabb alapműve a *Cur Deus homo*.

Mi ennek az egésznek a tanulsága dióhéjban?

Krisztus ember volta az emberlét és emberi természet állandó és principiális megtagadása. Tehát az *imitatio*: az önmegszüntetés, kilépés a gonosz emberi természetből, annak megtagadása Istenért – tehát fundamentaliter iszonyúan individualista, mondhatni egoista. Ti. az emberi természet közössége a negativitásban van. Ha bármi Istennek tetszőt teszek, akkor ez, logikusan végiggondolva, nem a romlott természet részleges helyrebillentése, hanem kilépés abból. *Gratia tollit naturam*. Az Isten örök és bölcs végzéséből elkárhozandókat pedig hadd egye ott a fene, a keresztelektenül meghalt csecsemőkkel együtt. Itt tulajdonképpen minden idők egyik legembertelenebb elmélete van jelen kereszténységnek álcázva.

A fentieket illusztrálandó íme egy kis dialektikus florilégium:

*görög hagyomány*

*Ps-Dionysios* (Cael. hier. III. 34.)

„A világ szent rendjében valamennyi résztvevőnek megvan a maga tökéle-

*latin hagyomány*

*Augustinus* (Sermo 26. 4,4)

*Minden emberben közös a természet, de nem a kegyelem.*

tessége, ami abban áll, hogy képességeihez mértén felemelkedik Isten utánzására, és mindennél istenibb módon, ahogy az Írás mondja, Isten munkatársává válik, s felmutatja önmagában, amennyire lehetséges, az isteni tevékenység ragyogását."

*Maximos Confessor* (Cent. de charitate I. 71.)

A tökéletes szeretet nem szakítja szét a minden ember egy természetét az emberek különböző vélekedése és beállítottsága alapján. *A tökéletes szeretet mindig erre az egységre tekint, s ezért egyaránt szeret minden embert, a buzgókat barátokként, a romlottakat ellenségekként, amennyiben jót tesz velük, gonoszszásaikat türelmesen viseli, sőt, ha alkalom kínálkozik, szenved is értük... Urunk, Jézus Krisztus is így szeretett minket, az egész emberiségért halt meg, s mindenkit megajándékozott a föltámadás reménységével, bár mindenki maga teheti magát méltóvá a megdicsőülésre avagy a büntetésre.*

*Juan de la Cruz* (Avisos 15.)

Mindenekelőtt arra kell gondolni, hogy csakis azért jöttél a kolostorba, hogy mind az ottlévők dolgozzanak rajtad és igazítsanak. Hogy ment lehess mindama tökéletlenségtől és zűrzavartól, melyet rendtársaid jelleme és bánásmódja okozhatna, *s hogy hasznot húzhass mindabból, ami történik, arra kell gondolnod, hogy a kolostorban lévők mind eszközök (s valóban azok is), melyek megmunkálásodra szolgálnak.* Az egyik dolga, hogy szavakkal munkáljon meg téged, a másiké, hogy cselekedetekkel, a harmadiké, hogy gondolatokkal, melyeket ellened gondol; engedelmeskedj mindannyiuknak, mint *valamilyen kép, melyet az egyik metsz, a másik fest, a harmadik bearanyoz.* Ha erre nem ügyelsz, nem győzheted le sem az érzékiséget, sem az érzékenységet, s kolostori társaiddal sem fogsz kijönni, nem élvezheted a szent békességet, és nem tarthatod távol magad számos ballépéstől.

A becsületesség okán meg kell mondani, hogy az Areopagita kijelentését Juan is ismeri, sőt idézi is. De ez a rendszeren nemigen hagy nyomot, kegyes kijelentés, melynek ebben a teológiában nem adható pozitív értelem. Ahol az embertárs eszköznek tekinthető, még ha pedagógiai célzatú is a fogalmazás, ott már régen baj van. Aki úgy kezdi a tökéletesedést, hogy társait eszközként fogja föl, az sohasem juthat el az *omnium diviniusig*, az végzetesen be van zárva önmagába, a maga nyavalyás üdvösségébe — *pereat mundus*.

Ez a szabályos nyugati szerzetesi-misztikus tradíció, amelynek az egoizmusán túl egyéb súlyos baja is van. Gondoljuk csak végig! Vegyük alapul Juan de la Cruz idézett tanácsát kezdő szerzeteseihez. *A prima facie* egoizmust demonstrálta a felebarát, a szerzetestárs eszköznek-tekintése. Azaz: azzal, hogy örvend a rugásnak, nemcsak azt mondja, hogy ez is hasznára van (ami más kontextusban még rendben is lehetne), hanem azt is, hogy aki rúg, az csak láb. De ami még sokkal rosszabb: eszébe sem jut Juannak (de más szenvedni-szeretőnek, pl. Assisi Szt. Ferencnek sem), hogy a másik ezzel, ha oktanul, vagy túlzó módon teszi,

igen nagy bűnt követ el, melyben inkább megakadályozni lenne keresztényi dolog, hogysem a saját épülés és békesség kedvéért vígan túrni, sőt kívánni. S most, még ha az augusztinizmust ki is kapcsoljuk, itt áll előttünk minden szenvedésre-hegyezett attitűd mély kontra-kereszténysége. Aszkézis? Jó. Túrni a bajokat, együtt-szenvedni a szenvedőkkel? Jó, sőt szép. De keresni a szenvedést? Az nem más, mint szinte bántásomra ösztönöznom embertársaimat, csalogatnom őket a bűnre. Szenvedésért és megvettetésért imádkozni? Ez annyi, mint azért fohászkozni, hogy mások, lehetőleg minél többen, igazságtalanságokat kövessenek el ellenem, tehát vétkezzenek. Ugye milyen csudajó kereszténység? (S ezen az sem javít sokat, ha önmagamat olyan gonosznak tartom, hogy rengeteg szenvedést tartok szükségesnek megjobbulásomhoz: Mert a szenvedés okozása akkor is bűn, tehát aki szenvedést okoz, akkor is vétkezik, ha személyemben e szenvedésre *coram Deo* rászolgáltam is – a fundamentális önzés mindenképpen nyilvánvaló.) Aztán esetleg hálából a farbarugásért hajlandó leszek imádkozni az engem bántalmazókért? Hm. Előbb azért imádkozom, hogy vétkezzenek, utána azért, hogy Isten ne vegye bűnükül? Ez nem *imitatio*. Ez álszentség – vagy skizofrénia.

Krisztus egyetlen egyszer imádkozik magáért. Nagycsütörtök éjszakáján a getszemáni kertben. És ott nem szenvedésért imádkozik, dehogy. Azért imádkozik, hogy Isten ne mérje rá a riasztó szenvedést. Ha muszáj, legyen meg az Atya akarata, de retteg. Épp azért, mert meg sem fordul a fejében, hogy neki jó, ha szenved. Tudja, hogy a világért fogja vállalni a halált, és vállalja, de minden porcikájában iszonyodik tőle. Ő tiszta lélekkel imádkozhatik kínzóíért, hiszen *nem* imádkozta őket bele a bűnbe.

Ugyanakkor a szenvedés-teológiának van egy legitim hajtása is. Ebben az Augustinusszal át- meg átítatott nyugati tradícóban, ahol Isten és teremtménye között végső fokon végtelen úr tátong, sőt ha úgy tetszik, egyre végtelenebb (hiszen a bűnös természet csak bűnözni képes, tehát kumulálja a gyalázatot, a kegyelem pedig gyakorlatilag kiemelés a természetből, tehát azon mit sem lendít), igencsak otthon érzi magát minden történelemfilozófiai pesszimizmus.

Először szétválik Isten és világ, utána a világ is atomjaira szakad, hiszen a szakadatlan bűn dezintegrál, a maradék közösség a rossz, a bűn irracionális közössége. A cselekvésnek mint olyannak nincs semmiféle értelme, mert a természetet nem lehet helyrerakni. Az egyetlen adekvát cselekvés a nem-cselekvés, az individuális elkülönülés és kegyelemlesés. Különösen, hogy az isteni enhiposz-tázis jóvoltából mint *imitatio*-lehetőség amúgy is csak a szenvedés és az imádság marad.

Ez a szabályos nyugati szerzetesi misztikus tradíció, mely mellett azonban jelen van egy ritkábban jelentkező, de annál szebb másik is. Az, amely ugyan az emberi természet közösségét éppoly tragikusan fogja föl, mint a stringens augusztinizmus, mégsem lát semmiféle erkölcsi alapot arra, hogy kívül helyezze magát ezen a természetben. S ilyenkor, ha az imádság és a szenvedés a világ egészére akar vonatkozni, nagyon sajátos helyzet áll elő: a *resignatio ad infernum* paradoxona. Az imádság vagy a vezeklés csak úgy vonatkozhatik a világ egészére, ha az

imádkozó vagy vezeklő vállalja ezt a közösséget. Ha vállalja a többiekért való imádságot, az értük- vagy velük-szenvedést, a velük való közösséget, e *communio*t csak a rosszban, az Istentől való elvetettségben találhatja meg, tehát a szeretet vagy részvét ez aktusával *per definitionem* kívül helyezi magát a kegyelem rendjén, tudatosítja magában elkárhozandó voltát. Ehhez persze végtelen aktuális és világtörténelmi pesszimizmus kell, következőképpen valamilyen formában a hit válsága; olyan *fides*, mely önnön egyetlen jogosult formájának a *charitast* tartja, de a *spes*szel immár nem tud mit kezdeni. Ez a fajta imádság és aszkézis ugyanakkor nem azonos a helyettes szenvedéssel (nem tulajdonít önmagának megváltó funkciót), ez egyszerűen együtt-szenvedés, s mint ilyen, nehezebb, mert kevesebb helyet enged az egyéni *superbiá*nak. Ez az *imitatio* Krisztus végső magárahagyatottságának *imitatio*ja, a személyére szóló kegyelem, sőt a meghallgattatás reménye nélkül. Valószínűleg ennek a szituációnak a kifejezése Reinhold Schneider nagyon szép gondolatsora: „Az embernek imádkoznia kell, még ha nem tud is. Nagyon jól tudok imádkozni másokért, a papokért, kutatókért, államférfiakért, a népekért, a teremtett világért, a földért, a betegekért mindenekelőtt – mint ez természetes –, és a halottakért. Mély szükségét érzem az imádságnak, ez az, ami megtart, ami reggelenként a templomba szólít. Imádkozni a hiten túlig, a hit ellen, a hitetlenség ellen, önmagunk ellen, mindennap rossz lelkiismerettel – önmagunk és tudásunk ellenére – a templomba lopakodni: amíg érezzük ezt a kényszert, a kegyelem van jelen; van olyan hitetlenség, mely a kegyelem rendjében áll. Ez bemenetel Jézus Krisztus kozmikus és történelmi elhagyatottságába, sőt, talán részesedés abban.”

## SOMMAIRE

*Imitatio Christi*. Doctrines christologiques diverses et leurs conséquences éthiques.

L'auteur de cet essai met en lumière la différence entre deux traditions christologiques, notamment, entre le type latin et le type grec de la doctrine néo-chalcédonienne. L'une se fonde sur une anthropologie, laquelle, tout en affirmant l'unité du genre humaine, présente la chute de l'homme, qui néanmoins porte en soi l'image de Dieu, essentiellement comme une individualisation. Selon cette tradition, le Christ incarné sanctifie tout le genre humain, et imiter le Christ, c'est surtout dépasser l'individualité, par le moyen de la prière et de bonnes œuvres. Quant à l'autre

tradition, elle se fonde sur une anthropologie plus pessimiste, élaborée par saint Augustin, selon laquelle la distance entre l'homme et Dieu, à cause du péché originel, est extrêmement immense. Par conséquent, la nature humaine dans la personne de Christ ne peut pas comprendre rien de positif. Christ l'homme, selon cette tradition, est caractérisé exclusivement par la Passion. D'où résulte que l'imitation de Christ est présentée aussi comme une passivité: imiter le Christ, c'est, avant tout, souffrir. L'auteur, en opposant une à l'autre les deux traditions christologiques étudiées,

qualifie d'égoïsme la deuxième, représentée par exemple par saint Augustin et Juan de la Cruz, parce qu'elle a une tendance de regarder l'autrui, et même le

péché commis par lui, comme un moyen pour obtenir la souffrance, et, en conséquence, le salut individuel.





## SZENT ÁGOSTON AZ IGAZSÁGOS HÁBORÚRÓL\*

SCHMAL DÁNIEL

A 303-as nagy üldözés után a milánói ediktum, majd a kereszténységet államvallássá emelő intézkedések nem egészen száz év leforgása alatt olyan radikális változást eredményeztek a keresztények életében, ami rövid időn belül a vallás etikai tradíciójának, az egyház identitásának és az államhoz való viszonyának fokozatos újraértelmezéséhez vezetett. Az az egyház, mely Krisztus küszöbönálló második eljövételét várva a földi állam gondjait eddig a legnagyobb idegenséggel szemlélte, hogyan munkálkodhatna most e földi állam jólétén és megszilárdításán? Hogyan lehetséges a kereszténység radikális etikai elkötelezettségét a reálpolitika megalkuvásokra és kompromisszumokra kényszerülő keretei közé illeszteni; hogyan alakítható a kereszténység belső tanítása külső, konstruktív, társadalmat irányító erővé? E kérdésrendszerbe illeszkedik vizsgálódásunk tárgya, az igazságos háború problémája is. Nincs még egy kérdés, melyben ennyire kézzelfoghatóan csapna össze az erőszaknélküliség evangéliumi gondolata és az állam fönntartása során elkerülhetetlen erőhasználat. Ágoston gondolkodói életútja e probléma-horizont felemelkedésének jegyében indult, a kidolgozott válaszok pedig évszázadokra irányt szabtak minden állam- és társadalomfilozófiai vizsgálódásnak. A háborúhoz való jog és a háborúban való jog eseteinek rendszerezése később alapját képezte minden középkori háborúelméletnek.

Dolgozatunk e rendszerezés hátterét kívánja megvizsgálni. Szemügyre fogjuk tehát venni azokat a szempontokat, melyek alapján az igazságos háború eseteinek egy egységes, morálisan és praktikusán egyaránt kielégítő elmélete kiemelhető

---

\* Dolgozatom jegyzeteiben Ágoston műveit a következő munka konvenciói alapján idézem: *Studia Ephemeridis, Augustinianum* 26., Congresso Internazionale Su S. Agostino nel XVI centenario della conversione, Roma Institutum Patristicum „Augustinianum” 1987. így: *beata v.* = De beata vita; *c. Faust.* = Contra Faustum; *cat. rud.* = De catechizandis rudibus; *civ.* = De civitate Dei; *div. qu.* = De diversis quaestionibus 83; *doctr. chr.* = De doctrina Christiana; *en. Ps.* = Enarrationes in Psalmos; *ep.* = Epistolae; *exp. prop. Rom.* = Expositio quarumdam propositionum ex Epistola ad Romanos; *lib. arb.* = De libero arbitrio; *pecc. mer.* = De peccatorum meritis et remissione; *qu.* = Quaestiones in Heptateuchum; *s.* = Sermones

Ágoston írásaiból. Az anyag elrendezése során azonban olyan jelenségekkel találjuk szembe magunkat, melyek lehetetlenné teszik egy szisztematikus megoldás kidolgozását: sem a szövegek retorikai szituáltsága, sem pedig azok az immanens problémagócok, melyek elsősorban a keresztény katona helyzetéből erednek, nem teszik lehetővé, hogy a megadott szempontok szerint megnyugtató leírását adjuk az ágostoni háborúelméletnek. Elsősorban az igazságtalan parancs kérdése az, mely a fölmerült nehézségek törésvonala mentén elindít a probléma mélyebb megértése, a háborúk okainak vizsgálata felé.

Ezek az okok – mint azt dolgozatunk második fele taglalja majd – a hagyományos és felszínes megállapításoktól kiindulva az emberi agresszivitás egyre mélyebb és mélyebb forrásait tárják fel. Azt mondhatjuk tehát, hogy az a szint, amelyen a klasszifikáció eddigi szempontjait kívántuk megfogalmazni, korántsem a legmélyebb rétege a problémának. A háborúelmélet sodrása a háború külső jelenségétől egy belső, a lélek történetében értelmezett háború-fogalom talajáig vezet. Így jutunk el az *Enarrationes in Psalmos* keserű megállapításáig: „A test ellenkező irányba vágyakozik, mint a lélek, (...) súlyos háború ez is, s annál terhesebb, mivel belül dül.” Megpróbáljuk tehát végigjárni azt a metaforikus *utat*, melyen a háború fogalma részesedik a lélek mozgásában, a testtől az Isten felé fordulásban. Csak e mozgás vállalása teszi lehetővé Ágoston számára az etikai ítéletet, hiszen éppen *ez az*, ami az etika alapja: a megtérés és felemelkedés útja. Erről a pontról pedig elhibázottnak fog tűnni az a kísérlet, hogy a háború problémáját statikusan, e folyamat egészéből kiragadva próbáljuk meg leírni. *Minden olyan vizsgálódásnak, mely Ágoston háborúelméletét veszi célba, szembe kell néznie azzal a jelenséggel, hogy a „bellum iustum” kérdése Ágoston kezében elsősorban teológiai kérdés: anyaga – számos gyakorlati vonatkozása ellenére –, mint speciálisan a háború kérdését érintő anyag Ágoston írásaiban megfoghatatlan, hiszen valamennyi gyakorlati eleme megállíthatatlanul gravitál a bűnbeesés/megváltás teológiai középpontja felé.* Ahhoz, hogy e kérdéseket filozófiailag mégis hozzáférhetővé tegyük, e teológia metafizikai előfeltevéseire kell rámutatnunk. Nem lehet tehát az ágostoni háborúelméletet egy külső etikai szabályrendszerre gyúrni: belülről kell fölmutatni azokat a többé vagy kevésbé sikerült megoldási kísérleteket, melyekkel a gyakorlati problémákkal való párbeszéd során Ágoston megpróbálta megközelíteni teológiai gondolkodásának konzekvenciáit – e gondolkodás valamennyi immanens feszültségével együtt. Dolgozatunk utolsó részében két ilyen kísérletet szeretnénk bemutatni a *De catechizandis rudibus* illetve a 302. sermo alapján.

## I.

### A klasszifikáció lehetősége és alapfogalmai

A háborúk egységes klasszifikációját Donald X. Burt egy tanulmánya az ágostoni etika alapelveire vezeti vissza, kimutatva, hogy Ágoston teljes következetességgel alkalmazza a „iustitia” metafizikai elméletét a gyakorlati élet morális kérdéseinek megoldására.<sup>1</sup> Az Ágoston által elfogadott premisszákból szilárd logikával következnek az egyes kérdésekre adott válaszok, mind a háborúelmélet, mind az önvédelem, akár a büntetésvégrehajtás terén. Azok az ágostoni szövegek, melyeket a középkor a háborúelmélet kidolgozása során a háborúhoz való jog (ius ad bellum) és a háborúban érvényes jog (ius in bello) fejezetei alá csoportosított,<sup>2</sup> bizonyos rétegüket tekintve valóban egy rendszeres osztályozás irányába mutatnak. Ágoston a támadó háborúk két igazságos fajtáját különbözteti meg<sup>3</sup>: az isteni parancsra kivitelezett háborúkat, melyek a skripturális történelem részét képezik, illetve a legitim világi hatalom által elrendelt háborúkat az askripturális, szekularizált történelemben.<sup>4</sup> A második tovább osztható: „Igazságos háborúként pedig azokat szokták meghatározni, melyek gaztetteket torolnak meg, ha a háborúval megtámadandó nép vagy állam valamiképpen elmulasztotta volna, hogy elégtételt adjon az övéi által elkövetett gaztettekért, vagy visszaadja, amit elvettek.”<sup>5</sup> Az adott helyzet mérlegelésének súlya a törvényes uralkodó vállára nehezedik: „A halandók békéjéhez igazított ‚természeti’ rend azt követeli, hogy a

---

<sup>1</sup> D. X. Burt: „Augustine on the Morality of Violence: Theoretical Issues and Applications”, in: *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 26., III., 25–54. o.

<sup>2</sup> Ágoston és a középkori háborúelmélet kapcsolatáról, illetve az idevágó legfontosabb szövegekről: J. Barnes: „The Just War”, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg), Cambridge UP 1982, 771–784. o. A kérdés középkori tárgyalásai közül kiemelkedik a Szt. Tamás-féle kidolgozás *ST IIa IIae* qu 40, illetve a *Decretum Gratiani* ca. 23.

<sup>3</sup> A kérdés a *c. Faust.* 22. 75. szerint a következő: „Interest enim, quibus causis, quibusque auctoribus homines gerenda bella suscipiant.” Az Isten által elrendelt háborúhoz: „Sed etiam hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas et novit quid cuique fieri debeat.” Vagy: „bellum autem, quod gerendum deo auctore suscipitur recte suscipi dubitare fas non est.” Mindezek a háború önmagában vett jogosságának kérdését érintik. Ágoston nem is említi az intenció szempontját.

<sup>4</sup> A skripturális/askripturális megkülönböztetéséhez: R.A. Markus: „Victorinus and Augustine”, in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (ed. A. H. Armstrong) Cambridge UP 1969, 406 sk. o.

<sup>5</sup> *qu.* 6. 10.: „Iusta autem bella ea definiri solent quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est vel reddere quod ablatum est.” A „ius in bello”-ra vonatkozó megfontolások alapjai is itt találhatóak, ezeket azonban külön nem tárgyaljuk, hiszen ezek lényegében a „ius ad bellum” függvényei.

háború kezdeményezését illető döntés joga (auctoritas atque consilium) az uralkodó kezében legyen.”<sup>6</sup> De vajon milyen premisszák alapján lehetséges koherens háborúelméletet létrehozni egy keresztény etikában? Burt egy cselekedet moralitásának megítélésében három tényezőt különböztet meg Ágoston nyomán: magát az *aktust*, a cselekvő személy *intencióját*, s az aktust alátámasztó *auktoritás* kérdését.<sup>7</sup> Az erőszak kérdése magát az aktust tekintve nem föltétlenül immorális: igazolásra szorul. Amennyiben egy nagyobb erőszakot akadályoz meg, vagy retributív jellegű, végső soron az univerzumban fönnálló rend megszilárdítása felé mutat. Az intencionalitás és a legitimáció követelménye azonban bonyolultabb kérdés elé állít bennünket. Ágoston gondolkodásának alappillére az a Cicero *Hortensius* című dialógusából vett gondolat, melyet egyik legkorábbi művében minden további vizsgálódás alapjaként idéz: „Mindannyian boldogok akarunk lenni.”<sup>8</sup> A boldogság elérésének célja pedig hierarchikus rendbe állítja mindazokat a javakat, melyek többé vagy kevésbé boldogságot adnak. Egyetlen olyan van csak azonban, mely tökéletes és véget nem érő boldogságot jelent, ez pedig maga a legfőbb jó. Minden más jót érte kívánunk, önmagát pedig nem valami másért, hanem pusztán önmagáért, hiszen ő maga Isten, akiben egybeesik lét, jó és igaz. Ez a jó olyan kell hogy legyen, melyet akaratumk ellenére nem veszíthetünk el. „Ha pedig ez így van, mi más a boldog élet, mint valami örök dolog megismerés általi birtoklása? Örök dolog ugyanis az, melyről egyedül helyesen hisszük, hogy míg szeretjük, nem vehető el tőlünk.”<sup>9</sup> A jó cselekedetben a lélek – Ágoston korai korszakában az intelligibilis boldogság kizárólagos alanya – e legfőbb jó felé törekszik, a rossz cselekedetekben azonban olyan dolgoktól teszi létét függővé, *melyeket akarata ellenére elveszíthet*. Elszakadva a lét egyetlen forrásától, helytelen törekvésével (appetitus) önnön létét fokozza le egy alacsonyabb szintre. Az intelligibilis boldogság elérésének célja tehát a létezők hierarchiája szerint egy teleologikus viszonyrendszerbe (ordo) ágyazza a lelket.<sup>10</sup> Ha pedig jó és rossz kritériuma a helyes appetitus, akkor az igazat és a bűnöst egyazon faktum

---

<sup>6</sup> *c. Faust.* 22. 75.: „ordo tamen ille naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principem sit”.

<sup>7</sup> Burt 35–37. o.

<sup>8</sup> „Beatos nos esse volumus”, *beata v.* 2. 10., *Cic. Hort. frag.* 36; Müller. *Tusc.* V. 28. A *De beata vita* és a *De libero arbitrio* idézésekor Tar Ibolya fordítását használom: Szent Ágoston: *A boldog életről – A szabad akaratról*. Európa, Budapest 1989. A kérdés szisztematikus kifejtése Burt: 31–32. o.

<sup>9</sup> *div. qu.* 35. 2.: „Quae cum ita sint, quid est aliud beate vivere nisi aeternum aliquid cognoscendo habere? Aeternum est enim de quo solo recte ficitur quod amanti auferre non potest.” *Vö. lib. arb.* 1. 31.; Burt 33. o.

<sup>10</sup> E hierarchikus rend szerepéről Ágoston korai társadalomelméletében F. E. Cranz: „The Development of Augustine's Ideas on Society Before the Donatist Controversy”, *Harvard Theological Review* 46 (1954. 09.), 255–316. o.; illetve Burt 33–34. o. és különösen a 7. pont.

esetében csak a helyes vagy helytelen intenció különítheti el.<sup>11</sup> *A rossz sohasem önmagában egy tett vagy egy dolog, hanem a lélek rendezetlen appetitusa*: az a hibás intenció, mellyel a dolgok természetes rendjét fölrúgva, önmagánál alacsonyabb létezőhöz tapad szeretetével. Ha pedig az erkölcsi ítélet kritériuma az univerzum rendjének (ordo), s a lélek appetitusának metafizikai terminusaiban ragadható meg, magát a háborút is csak olyan fogalmak látják el az értékelés igazi indexével, melyek a lélek és Isten kapcsolatában kapják meg tulajdonképpeni jelentésüket. „Mi kárhoztatható ugyanis a háborúban? Talán, hogy meghalnak, akik egyszer úgyis meg fognak halni? (...) Az ártani vágyás (nocendi cupiditas), a bosszúállás kegyetlensége, a lélek csillapíthatatlan békétlensége (impacatus, atque implacabilis animus), a visszavágás vadsága, az uralomvágy (libido dominandi), s ha még vannak ehhez hasonlók, ezek azok, amelyek joggal kárhoztathatók a háborúban.”<sup>12</sup> A lélek rendezetlen törekvéseire utaló kifejezések (libido, cupiditas) világosan mutatják, hogy a háború önmagában tekintett fogalma egyfajta semlegességbe húzódik vissza a szövegek ezen rétegében: az etikai szempont a lélek történetéhez tartozik; a háborúk hadszíntere a lélek belső harcának hadszínterévé válik maga is. A háború önmagában nézve a bűn jegyeit hordozza, ám aki helyesen katonáskodik, csupán azt teszi nyilvánvalóvá, hogy mindez számára sem nem jó, sem nem rossz, mert általa a lélek sem jobbá, sem rosszabbá nem válik.<sup>13</sup> Dolgozatunk második részében a klasszifikációnak éppen ezt az elemét fogjuk szemügyre venni, hogy ami itt egy egységes osztályozás háttérébe simul, az később problematikus voltával kiemelkedjen e keretből és utat mutasson a háborúelmélet mélyebb értelmezése felé. Most azonban lássuk a Burt által felsorolt szempontok harmadik elemét.

Ha az „igazságos” és „igazságtalan” jelzőket kizárólag a lélek számára tartanánk fenn, a helyes appetitusnak nem volnának gyakorlati konzekvenciái. Korántsem erről van szó. Bár a *iustus/inustus* kategóriák inkább a lélekhez tartoznak, a lélek függetlensége a háború jogos vagy jogtalan voltától mégsem válik a dolgokat pusztán zárójelező magatartássá. Éppen itt kapja meg, mintegy megszorításként, jelentőségét a harmadik tényező, a legitimáció követelménye: az Isten által sugalmazott háborúk esetében igazság és jog a maga közvetlenségében jelenik meg Istenben, aki maga az Igazság, s így forrása létnek és jognak. A második esetben azonban a legitimitás követelménye kapcsolja össze a háborúk jogosságának

---

<sup>11</sup> Jól szemlélteti ezt az elképzelést az az elmélet, melyet Ágoston az „uti/frui” fogalompár köré csoportosít: a lélek appetitusa csak Istenre irányulhat, hogy egyedül őt élvezze (frui), minden más csupán eszköz lehet, melyet a lélek célja eléréséhez használ (uti). Vö. *doctr. chr.* 1. 4. 5. 22.

<sup>12</sup> c. *Faust.* 22. 74.: „Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri (...) ? Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus, atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi et si qua similia, haec sunt, quae in bellis iure culpantur.”

<sup>13</sup> Vö. *lib. arb.* 1. 113.

kérdését a tulajdonképpeni jog Istenben megalapozott eszméjével. A *De civitate Dei* első könyvének egy helye minden legitim erőszakot Istenre vezet vissza, hiszen Isten parancsa alól („ne ölj!”) csak Isten adhat fölmentést – akár úgy, hogy személyesen ad megbízatást, akár úgy, hogy a *töle* kapott törvény szólít emberölésre (*data lege*)<sup>14</sup>. Minden jog forrása Isten (*fons iustitiae*), elmondható tehát: „Az ugyanis nem maga ő, aki a végrehajtás szolgálatával tartozik a parancsot adónak, miként a kard segédeszközként használójának; s ezért korántsem tettek ama parancs ellenére, mely kimondja: „Ne ölj!”, azok, akik Istentől indítva (*Deo auctore*) háborút viseltek, avagy akik az államhatalom képviselőjeként az ő törvénye, a legigazságosabban megalapozott parancs szerint a bűnösöket halállal büntették.”<sup>15</sup>

Faktum, intenció, legitimitás. Burt megállapítása szerint e három tényező elégséges szempontot ad valamennyi morális probléma kielégítő megoldásához. Ezt azonban maga Ágoston aligha gondolta így. Ha ugyanis eddig áttekintettük egy lehetséges klasszifikáció fő pontjait és azt az elméleti hátteret, mely egy ilyen klasszifikáció konzisztenciáját biztosíthatná, pusztán azért tettük, hogy rögtön kérdéseket tegyünk fel és kételyeket támasszunk – nem e rendszer érvényességével szemben, hiszen ennek vizsgálata nem történeti kérdés –, hanem azzal szemben: Ágoston valóban *ebben* az egységben gondolta-e el a háborúk keresztény elméletét? Lássuk tehát a kérdéseket:

1. Noha Burt rekonstrukciója valóban egységes alapra állítja az Ágostonnál föllelhető passzusokat, már a szövegek első, felületesebb olvasása is nyilvánvalóvá teszi, hogy Ágoston ugyanazt az elméletet más és más hangsúllyal, a lehető legeltérőbb szándékkal fogalmazza meg különböző műveiben. A háború szenvedéseivel szembeni teljes érzéketlenség, majd épp e szenvedések együttérző kiemelése, a háború automatikus elfogadása, majd az erőszaknélküliség igénye, az állam Istentől kapott regulatív szerepének nagyraértékelése illetve a földi állam lebecsülése és egy egészen másfajta társadalom eszméje hogyan fér meg egy egységes elmélet keretein belül? Hiszen nem véletlen, hogy írásai – amint R. A. Markus írja – „évszázadokon át kimeríthetetlen kincsesbányául szolgáltak, melyben legkülönbözőbb nézeteikhez találhattak igazolást mindazok, akik véleményt nyilvánítottak a középkori és a későbbi kereszténységet foglalkoztató kérdésekben”.<sup>16</sup>

2. Ugyanennek a kérdésnek a másik oldala: ha Ágoston háborúelméletét a klasszifikáció keretein belül kívánjuk megérteni, szembenéztünk-e azzal a

---

<sup>14</sup> *civ.* 1. 21.

<sup>15</sup> Uo.: „non autem ipse occidit, qui *ministerium* debet iubenti, sicut *adminiculum gladius utenti*; et ideo nequaquam contra hoc praeceptum fecerunt, quo dictum est: *non occides* qui Deo auctore bella gesserunt aut *personam gerentes publicae potestatis* secundum eius leges, hoc est iustissimae rationis imperium, sceleratos morte punierunt.”

<sup>16</sup> Marcus 419. o.

paradoxonnal, hogy minden klasszifikáció egy szisztematikus rend perspektívájából mutatja azt, ami eredetileg korántsem egy egységes, teoretikus rendszer része?<sup>17</sup> Amint H. A. Deane írja, „Ágoston életének hetvenhat éve alatt egyetlen olyan nyugodt, békés szakasz sem volt, amikor – eltűnően az egyház összes ellensége – nekiállhatott volna megírni egy nem polemikus, szisztematikus értekezést, kifejtven teológiájának egészét, s elképzeléseit az emberi természetről, a társadalmi és politikai rendről”.<sup>18</sup> Noha gondolkodása életének minden korszakában egy filozófiai háttérbe illeszkedő, megbonthatatlan egész, mint püspök a gyakorlati élet közvetlen kihívásaira fogalmazta meg műveit: a retorikai kifejezőmód hozzátartozik filozófiai mondanójához, tehát a lényeg károsodása nélkül leválaszthatatlan róla. Ha pusztán a történeti körülmények szerencsétlen következményének tartanánk a föllelhető passzusok töredékes voltát, s megpróbálnánk elvégezni azt az egységesítő munkát, melyre Ágostonnak „nem volt ideje”, meghamisítanánk a szövegek eredeti intencióját.<sup>19</sup> Ha tehát megpróbálnánk kiküszöbölni a retoricitás kérdését, azt a lehetőséget, hogy az eltérő kontextusok mérlegelésével tegyük vizsgálat tárgyává az ágostoni háborúelméletet, nem néztünk szembe a szóban forgó probléma történetiségével.<sup>20</sup>

3. Van azonban egy pont, mely belülről teszi kérdéssé a fönti elméletet. Láttuk, hogy a Burt által kidolgozott szempontok első eleme, a faktum önmagában vett jogossága a második, a helyes intenció, illetve a harmadik, a legitimitás függvényévé válik: a legitimitás kérdése mintegy megszorításként funkcionál egy korlátlan érzület-etika következményeivel szemben. Hogyan alkalmazható azonban az elv annak a katonának az esetére, aki törvényes uralkodója parancsára igazságtalan háborúban kénytelen részt venni?<sup>21</sup> Vajon arról van-e szó ez esetben, hogy a tett „önmagában” jogtalanra válik? Ágoston sorait olvasva úgy tűnik, aligha ez a helyzet. A szakirodalomban vita folyik arról, hogy a „*personam gerentes publicae potestatis*”<sup>22</sup> kifejezés hogyan értelmezendő: a katona a háborúban mint büntetésvégrehajtó morálisan közömbös, mintegy *tárgyi* eszköze az államhatalom döntéseinek? A tét ez esetben nem kevesebb, mint az, hogy Ágoston végképp megszünteti-e a katona morális felelősségét. Úgy tűnik, az ellenség megölése nem tartozik azon tettek közé, melyek *ipso facto* immorálisak,

---

<sup>17</sup> Vö. G. R. Evans: „Augustine on Justification”, in: *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 26., III., 275–289. o.

<sup>18</sup> *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, Columbia UP 1963, 356. o.

<sup>19</sup> Vö. Baynes 304. o.

<sup>20</sup> A háborúelmélet interpretációjának problémáihoz: J. P. Szura – R. J. Dodaro: „Augustine's Understanding of Jo. 8, 3–11: Application to Just War Thinking and Nonviolence”, in: *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 26., III., 19–23. o.

<sup>21</sup> A kérdés explicit fölvetése: *en. Ps.* 124. 7.; de ugyanez a kérdés rejtőzik a *c. Faust.* 22. 75. problematikus fejezetében.

<sup>22</sup> A jóindulatúbb fordítás: „az államhatalom képviselőjeként”. A szigorúbb változat: „az államhatalom álarcát viselve” illetve „az államhatalom álarca mögé bújva”.



így – meglévén a kellő auktoritás – a háború etikai súlya kizárólag a lélek érzületére tevődik át. Fölvetődik tehát a kérdés, egyetértett volna-e Ágoston a „parancsra tettem” jól ismert kifogásával? L. J. Swift egy írásában<sup>23</sup> H. A. Deane és R. S. Hartigan értelmezéseivel szemben a katona morális felelőssége mellett foglal állást, kimutatván, hogy Ágoston szövegei megengedik a parancsmegtagadás lehetőségét. Szerinte Ágoston a föntiekben specifikusan a büntetésvégrehajtóra gondol, nem pedig a katonaságra, kizárva annak lehetőségét, hogy a háborút büntetésvégrehajtásnak tekintsük. A *Contra Faustum* 22. 75.-ben Ágoston – úgy tűnik – valóban meghagyja a parancsmegtagadás elvi lehetőségét, ennek realizálása azonban (s itt a probléma) nehézségekbe ütközik. *Ki ítél egy parancs jogosságáról*? Ha a megítélés kétséges, helyesebb, ha engedelmeskedik a katona „(...) úgy, hogy az uralkodót esetleg vád alá helyezze a parancs igazságtalansága, a katonát viszont ártatlanak tüntesse fel a szolgálat rendje (ordo)”<sup>24</sup> A szöveg tágabb kontextusba illeszkedik: ha az emberi viszonyok között, ahol egy parancs igazsága megkérdőjelezhető, az engedelmesség stratégiája a megfelelőbb, mennyivel inkább megfelelő Isten parancsaival szemben, ahol az igazság kérdése föl sem vehető. Ágoston nagyobb veszélyt lát tehát a parancs megtagadásában, mint az engedelmisségben. Többször világosan kifejti, hogy az uralkodók speciális helyzetüknél fogva olyan perspektívából irányítják alattvalóikat, amit a katona a gőg kockázatása nélkül nem vindikálhat magának, ugyanakkor a felelősség is őket, nem pedig alattvalóikat terheli.<sup>25</sup> Hogyan rendelkezhetne tehát egy alárendelt kétségtelen tisztánlátással katonai kérdésekben? Swift az *Enarrationes in Psalmos* 124.-ben leírt világos esetre hivatkozik, a Julianus Apostata alatti parancsmegtagadás esetére, ez azonban nem mutat mást, mint azt, hogy olyan kérdésekben, melyekben a világi uralkodó nem kompetens, a katona megtagadhatja a parancs végrehajtását: a bálványimádás egyértelműen nem katonai természetű parancsot érint. Keresve sem lehetne azonban jobb szöveget találni annak bizonyítására, hogy ami *katonai* természetű parancs, abban az igazságtalan és istentelen uralkodó felhívása is követendő. Így – noha nem zárható ki a megtagadás lehetősége – joggal vetődik föl a kérdés, hogy nem egy nehezen realizálható elméleti lehetőségéről van-e szó csupán. Ha az aktus semlegessége és a helyes intenció esetén minden felelősség a legitimitás kérdését érinti, vajon e három tényező alapján tisztázható-e Ágoston a „parancsra tettem” vagy – Swift vitairatának szavaival – az „Eichmann-mentalitás” vádja alól?<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> L. J. Swift: „Augustine on War and Killing – Another View”, *The Harvard Theological Review* 66 (1973. 07.), 369–383. o. A kritizált szöveg: R. S. Hartigan: „St. Augustine on War and Killing: The Problem of the Innocent”, *Journal of the History of Ideas* 27. (1966) 195–204. o., illetve Deane idézett műve.

<sup>24</sup> c. *Faust*. 22. 75.: „(...) ita ut fortasse reum regem faciat iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi.”

<sup>25</sup> Vö. Burt 51. o.

<sup>26</sup> Swift 373. o. Azt Swift is elismeri, hogy a katonai természetű parancsmegtagadás száma

Véleményem szerint azok a problémák, melyeket a háborúelmélet egy komplex etikai, metafizikai rendszerben fölvet, nem oldhatók meg a klasszifikáció deskriptív szintjén. Csak a szövegek *széthúzó* jellegének megértése és e jelenség filozófiai háttérének vizsgálata segíthet hozzá a háborúelmélet egy mélyebb, ám a klasszifikációs kísérletektől elhatárolódó megértéséhez.

## II.

### A háborúk jelenségének oka és teológiai gyökerei

A továbbiakban vegyük szemügyre azokat a jelenségeket, melyeket Ágoston a háború okaiként jelöl meg műveiben: a háború eredete Ágoston írásaiiban mindig a kényszerű szükségletek (*necessitas*) szintjén jelenik meg, s szinte minden esetben egyfajta *necessitas*-ból eredeztethető, ez a terminus azonban esetenként különböző jelentéseket vesz föl.<sup>27</sup>

1. A szövegek egyik rétegében a háború az emberi züllöttség következménye. Ágoston a Horatiusok és Curiatiusok istentelen harcát idézi példaként a *De civitate Dei* 3. 14-ben. Az erkölcsi romlottság, az uralomvágy (*cupido atque libido regnandi*) az ok, amely háborúra kényszeríti a népeket. A romlott erkölcsökkel szükségszerűen együttjáró hanyatlás képe Sallustiuszt idézi. A háború okainak föltárása itt a római történetírás klasszikus elméletébe illeszkedik bele, a válasz e ponton nem mutat tovább a háborúk mélyebb okaira, saját történeteszemléletüket fordítja a rómaiak ellen.

2. „Más eset a hatalomból származó kényszerű kötelesség (*necessitas*). A bíró ugyanis gyakran kénytelen kardhoz folyamodni és lesújtani vele, még ha nem is akarja. Amennyiben ugyanis rajta áll, szeretné úgy megőrizni lelkiismeretét, hogy ne szennyezze vér, de mégsem engedheti, hogy csorbát szenvedjen az államrend. Az ő hivatalára, az ő hatalmára, az ő kötelességére (*necessitas*) tartozik ez.”<sup>28</sup> A szövegek e másik rétegében tehát a háború a világ rendjének fenntartásához kell. Ez az a szint, mely leginkább megfelel a háborúval kapcsolatos klasszifikációs törekvéseknek. Az egyház és az állam egymást segíti az élet megszervezése terén. Az egyik spirituális síkon a tanítás és a szentségek kiszolgáltatása révén, a másik

---

lehet gyakorlatilag nulla, mégis filológiaiilag kimutatható, hogy Ágoston nem értett volna egyet az Eichmann-mentalitással. A kérdés csak az, hogy egy ekkora horderejű etikai gondolkodó esetében mire megyünk e pusztán elméleti lehetőség filológiai tényével.

<sup>27</sup> A „*necessitas*”-fogalom jelentőségére ebben az összefüggésben ugyancsak J. Swift hívta föl a figyelmet. 382 sk. o.

<sup>28</sup> s. 302. 18. 16.: „*Alia est potestatis necessitas. Nam iudex plerumque cogitur eximere gladium, et ferire nolens. Quantum enim ad ipsum pertinet, volebat servare sententiam incruentam: sed perire noluit forte publicam disciplinam. Pertinuit ad eius professionem, ad eius potestatem, ad eius necessitatem.*”

a földi élet síkján a félelem és erőszak eszközeivel is olykor. Ez a *necessitas* beleillik az isteni rendbe. Az állam büntető funkcióját azért adta Isten, hogy lehetővé tegye a bűnbeesés utáni földi életet, ezért ennek eszköze, a háború néha jó és orvosló szerepet is kaphat. Ágoston nem győzi figyelmeztetni olvasóit: „Rend van az államban. *Mindaz uyanis, ami van, Isten által van elrendezve* (Róm 13. 1–4). Figyeljétek meg, hogy a hatalmat képviselők rendjében is csak az ítélheti halálra azt, akit kard fenyeget, akinek ez a feladata.”<sup>29</sup> A *De civitate Dei* 4. 15. szerint senkinek sincs oka örvendezni a birodalom nagyságán, hiszen csak a szomszédok jogtalanságai és az ezt követő háborúk folytán lett ilyen nagy. Ha minden nép békében élt volna, nem lett volna szükség arra, hogy az egyik nép leigázza a másikat: *annyi állam lett volna, ahány ház egy városban*. „Ezért háborút viselni s a népek leigázása árán kiterjeszteni a birodalmat: a gonoszoknak szerencse, a jóknak kényszerűség (*necessitas*).”<sup>30</sup> A Római Birodalom növekedése Isten engedélyével történt, s nem a rómaiak kiválósága folytán: a *De civitate Dei* 5. 13. szerint Isten megengedte, hogy miután hosszú ideig Kelet volt uralmon, most Nyugat nőjön nagyra, elnyomván a kisebb, bűnös népeket. A rómaiak ugyanis legyőztek magukban minden vétket, de nem az egy Isten, hanem a dicsőség szeretetéért (*amor laudis*): „Ettől még nem mindjárt szentek, legfeljebb kevésbé gyalázatosak.”<sup>31</sup> Itt a háború oka még a szomszédok igazságtalansága, a növekedés szükségyszerűsége azonban már sok szempontból a *necessitas* harmadik rétege felé mutat.

3. A fogalom harmadik értelme szintén a birodalmi expanzióval van összefüggésben, e növekedés oka azonban nem egy rendfenntartó és igazságszolgáltató hatalom diadalútjában, hanem a *bűnös világ* tehetetlenségében keresendő. A *De civitate Dei* 15. könyve a háború jelenségét nem az erkölcsökből, nem a szomszédok gátlatlanságából, sem bármely más külső okból, hanem a földi társadalom *lényegi* berendezkedéséből – azt mondhatnánk, ontológiai szerkezetéből – származtatja. A földi társadalom földi javakat élvez. Ezek végesek és szűkölködés marad utánuk, s ez *szükségképpen* a javakon való marakodáshoz, háborúhoz vezet. Még ha alázatos is a győztes – ahogy egy keresztény uralkodótól ez elvárható –, ez a győzelem földi győzelem csupán. Itt a gőg, mely az első pontban a háború okaként tűnhetett fel, már csak következménye lehet a győzelemnek és a háborúnak. *Az igazi ok az a szükséghelyzet (necessitas), melyet a javak véges és korlátozott voltából származó áldatlan ínség (infelix egestas) teremt.* A javak véges volta – mint már annyiszor – ismét tág spektrumát

---

<sup>29</sup> s. 302. 14. 13.: „Ordinata est respublica. *Quae enim sunt, a Deo ordinatae sunt* (Rom XIII. 1–4). (...) Considerate in ipsis ordinibus potestatum destinatum supplicio et damnatum, cui gladius imminet, non licere fieri, nisi ab illo qui ad hoc militat.”

<sup>30</sup> *civ.* 4. 15.: „Proinde belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum malis videtur felicitas, bonis *necessitas*.”

<sup>31</sup> *civ.* 5. 13.: „non quidem iam sancti, sed minus turpes sunt”.

nyitja meg az értelmezésnek. Valóban beszélhetünk itt Ágoston szavainak szociális vonatkozásairól, ugyanakkor e fejtegetések lényegük szerint a *civitas terrena* és a *civitas Dei* közötti ontológiai különbségtétel irányába mutatnak. A földi „város” lényegét épp azoknak a földi javaknak az élvezete adja, melyek ontológiailag a végesség bélyegét viselik, szembeállítva azzal az örök, intelligibilis valósággal, mely lehetővé teszi, hogy egyszerre élvezzük valamennyien, anélkül, hogy elfogyra, vagy bármilyen károsodást szenvedne. A társadalom ágostoni definíciója szerint valódi társadalmi közösséget csak a legfőbb jó közös élvezete jelenthet; minden más olyan társulás, melynek törekvése alacsonyabb javak megszerzésére irányul, a végesség kérdésével kell hogy szembenézzon, s így *per se* háborúhoz vezet. A „*De civitate Dei*” könyveiben a háború elsősorban nem a földi élet empirikus ténye, hanem a földi társadalom ontológiai lényegét fölfedő metafora. Ebből a rétegből visszatekintve pedig az a *iustior causa* (igazságosabb ok illetve jogosabb álláspont), melynek alapján a háborúk klasszifikációja elvégezhető volna, mintegy visszahúzódik ama közös emberi sors elől, mely az embert mint olyant az említett *infelix egestas*: a léttől és a jótól való elválasztottság fogalmában mutatja fel. Ennek a háborúnak mindnyájan részesei vagyunk, függetlenül attól, hogy kinél van éppen a „*iustior causa*”.<sup>32</sup>

A *necessitas* harmadik értelmét talán a 22. könyv Saguntum-példázata domborítja ki legjobban: Cicero a *De re publica* 3. könyvében a következőket írja: „Az eszményi állam kizárólag adott szavának megtartása vagy önnön fennmaradása érdekében kezd háborút.”<sup>33</sup> Ágoston e cicerói háborúelmélettel állítja szembe Saguntum esetét. Saguntumot, e hispániai várost a punok – mint Róma szövetségesét – a második pun háború idején elpusztították (vö. Livius 21. 6–15.). A saguntumiak világosan kellett hogy lássák: vagy megtartják szövetségüket és odavesznek – hiszen Róma nem tud a távolból segítséget adni –, vagy megőrzik épségüket, megszegve azonban a Róma iránti hűséget. Saguntum dilemmájában a *fides* mint eskü, hűség illetve szövetség áll szemben a *salus*-szal (épség, fennmaradás, politikai integritás), így az egész probléma szembefordítható a cicerói megfogalmazással. Itt a földön az állami vagy személyes szuverenitás sokszor csak esküszegéssel tartható fenn, ellenkező esetben az adott szó megtartása pusztuláshoz vezet. E világ „*homo homini lupus*” törvényei állítják Saguntumot a választás kényszere (*necessitas*) elé. Az áldatlan inség világa sokszor a létfenntartás vagy a becsület közötti választás útjára kényszerít. A cicerói tétel felülvizsgálata az igazságos háború minden elméletére érvényes: Ágoston tisztában van azokkal az ellentmondásokkal és dilemmákkal, melyek egy háborúelmélet velejárói. A konfliktus elméleti belátása azonban nem vezet a igazságos háború alapelveinek egyoldalú, machiavellista alkalmazásához, ami valóban a „parancsra tettem” problémájához vezetne; ellenkezőleg: a *De civitate*

<sup>32</sup> A „*iustior causa*” körüli szerteágazó problémákhoz lásd Baynes 293–294. o.

<sup>33</sup> *cív.* 22. 6.: „*nullum bellum suscipi a civitate optima nisi aut pro fide aut pro salute*”.

*Dei* könyveiben a háború oly rendkívüli jelentőségre tesz szert, mely azt mutatja, hogy e kérdés nem rögzíthető statikus, gyakorlati problémaként, hanem *állandó mozgásban van*, ellenállva minden deskriptív megközelítésnek, klasszifikációs kísértésnek. Ha a *necessitas* második értelmében („fenn kell tartani a társadalmi rendet”) meg is adhatók bizonyos szilárd elvek, melyek eligazíthatnak a háború kérdésében, *ezek lényegükönél fogva a „necessitas” mélyebb értelmeire utalnak. Ágoston a metaforaképződésnek arra az útjára kíván minket ráállítani, mely a társadalom alapelveit a civitas Dei révén az Istennel együttlakó lélek létmódjaira vezeti vissza.* A cicerói mondat ugyanis tulajdonképpeni értelmét csak ott kaphatja meg, ahol a *fides* és a *salus* sohasem kerülhet szembe egymással. Ez a hely pedig az Isten „városa”, ahol a *fides* – és itt a szó Isten iránti hűséget illetve hitet jelöl – valamint a *salus*, mely e „város” viszonyai között üdvösséget jelent, szorosan összetartozik. Amit néhány sorral följebb a metaforaképződés útjának neveztem, éppen ebben érhető tetten. A két *civitas* szétválasztása tulajdonképpen nem más, mint annak megmutatása, hogy a hétköznapi nyelvben test szerinti értelemben használt „*civitas*” szó olyan belső feszültségeket tartalmaz, melyek lehetetlenné teszik, hogy fogalmának teljesen megfeleljen. Csak a lélek szerinti értelem adja meg a *civitas* lényegi jelentését, *civitas Dei*ként, ahol a fogalom összetevői (például *fides*, *salus*) szintén megkapják tulajdonképpeni jelentésüket, mely immár mentes a becsület vagy fönnmaradás e világi dilemmájától. A fogalmak metaforikus rétegekre bontása és polarizálása az, ami megmutatja a látszatok mögötti szilárd létalapot, s ennél fogva a megértés (lélek szerinti látás) illetve megtérés párhuzamos *útként*<sup>34</sup> kínálja magát. Jól mutatja ezt a folyamatot a *Contra Faustum* „*impacatus*” szava, ahol eredeti jelentéséhez (tartományok katonai erővel való „megbékítése”) egy új, a belső emberre vonatkoztatott, átvitt értelmet kapcsol az író, hogy így *a háború jelenségeit a lélek létmódzataiként valóságosabb értelemben mutassa fel.*<sup>35</sup>

4. A *necessitas* és a *bellum* egyre mélyülő jelentésrétegei is hasonló metaforikus útként mutatkoznak. A metaforaképződésnek ezt az útját követve találjuk meg a *necessitas* és egyben a háborúelmélet legmélyebb rétegét. Az a közös emberi sors, melynek részese az emberi társadalom minden népe és egyede, a bűnbeesés teológiájában mutatja meg igazi természetét.

Ágoston a rómaiakhoz írt páli levelet kommentálva négy részre osztja az ember üdvtörténeti állapotait. A fölosztás a bűn, a törvény és a megváltás viszonyait vizsgálja. A bűn lényege, mint azt már korábban láttuk, a magasabb és alac-

---

<sup>34</sup> Az „út” szóval dolgozatomban nem valamely állam vagy társadalom történelmi fejlődésére, hanem egy teleologikus rend ontológiai útjára, s kiemelten a léleknek a testi világból Istenig vezető vertikális mozgására utalok.

<sup>35</sup> Vö. Szura–Dodaro 20 skk. o.: a bűnövé tétel e metaforikus útja azonos a házasságtörő asszony esetében Jézus által megkövetelt magunkba fordulás útjával, mely az „*infirmis communis*” belátásáig vezet.

sonyabb helyes rendjének (ordo) fölborítása a lélek helytelen intenciója által. A *törvény* a világrend normatív erejét állítja szembe az ember fonák rendezetlenségével, hogy e kontraszt által világossá tegye és elmélyítse azt a szakadékot az isteni rend s a bűnbe esett ember rendezetlensége között, melyet csak a *kegyelem* képes áthidalni. Az üdvtörténet első szakaszában, a „törvény előtt” hiányzott a tiltás, s a lélek elmerült a magánál alacsonyabb dolgok élvezetében. A második szakasz, amikor az ember a „törvény alatt áll”, a bűn a törvénnyel szembesítve nyilvánvalóvá válik. Beindul az a sajátos kumulatív folyamat, amelyet a bűn és a törvény kölcsönhatása eredményez. A léleknek a törvény által rálátása van saját bűneire: tudja, mi a jó, de nem képes tenni. Az ember egysége újra és újra a bűnben valósul meg: a lélek egyetért a bűnnel, mely annál súlyosabb, mivel most már a törvény megszegésének terhét is hordoznia kell. A testi vágyak és a jó ismeretének *harca* több irányba feszíti a lelket. Innét a tagjainkban érzett szenvedés, mikor a lélek a törvény uralma alatt mindannyiszor alulmarad, fogolyként adva beleegyezését a bűnhöz. E fogság végpontja a kétségbeesés, s a kegyelemért való könyörgés. A harmadik szakasz a kegyelem szakasza, melyben már nem adjuk beleegyezésünket a bűnhöz, hanem Krisztusban megszabadulva újjászületünk a szabadságra. Itt azonban még nem szűnik meg a harc a testi vágyakkal, a változás csupán annyi, hogy a lélek többé nem találja gyönyörűségét a bűnben, Istenhez fordul, bár érzi még a test szenvedéseit, s elkövet bűnöket is. *E harmadik szakasz tisztázza a keresztények e világi helyzetét: azt az ambivalenciát, melyből a megváltottság ténye mellett „világosan kiderül, hogy amíg ebben az életben vagyunk, nem szűnnek meg sem a halandó test okozta kellemetlenségek, sem a testi gyönyörök bizonyos ingerkedései”.*<sup>36</sup> Ágoston a Római levél „test” szavát testi vágyként, azaz a lélek helytelen appetitusára visszavezetett viszonyfoglalomként értelmezi. A test, mely a dráma negyedik fölvonásában maga is új életet kap, világosan elhatárolódik tehát a rossz princípiumától, mindazonáltal amíg e harmadik korszakában él, a legközvetlenebbül viseli a bűn jegyeit. Amikor a lélek, megvalósítva a helyes rendet, a testtől Isten felé fordul, s többé nem az időleges dolgok élvezetében leli gyönyörűségét, akkor a test mégis ugyanaz a halandó test marad. Elkerülhetetlen, hogy ontológiailag véges dolgokra irányuljanak szükségletei, hiszen amíg halandó, addig olyan, hogy „(...) testi szükségletekkel zaklatja a lelket és bizonyos, magukból e szükségletekből származó indulatokkal bujtogatja, hogy a földi dolgok felé törekedjen”.<sup>37</sup> Bár appetitusa Istenre irányul, a test és a testi szükségletek révén a keresztény ember mintegy „*bele van tartva*” ebbe a világba, mely a szükségleteket koordináló államiság keretei között jelenik meg számunkra. „Mivel ugyanis *testből és lélekből*

---

<sup>36</sup> *div. qu. 66.*: „satis apparet, quamdiu in hac vita sumus non deesse molestias per mortalem carnem, neque titillationes quasdam delectationum carnalium”.

<sup>37</sup> *div. qu. 66. 6.*: „(...) indigentia rerum corporalium molestet animam, et quibusdam motibus ex ipsa indigentia venientibus, ad appetenda terrena sollicitet.”

állunk, s – míg ez időnek kitett élet részesei vagyunk – időbeli dolgokat használunk életünk védelmére, szükséges, hogy *azon részünk tekintetében*, mely erre az életre vonatkozik, alá legyünk vetve a hatalom képviselőinek (azoknak az embereknek, akik emberi ügyeinket bizonyos tisztség birtokában irányítják). *Amma másik rész* tekintetében azonban, mellyel Istenben hiszünk és az ő országába vagyunk meghíva, senkinek, aki épp azt akarja bennünk felforgatni, amit Isten az örök élettel megajándékozni méltóztatott, nem kell alávetnünk magunkat.”<sup>38</sup>

Test és lélek a bűnbeesés után. A *necessitas* legmélyebb értelme arra a hasadtságra mutat tehát rá, mely az emberi nem antropológiai vonása. Itt értük el a háború metaforikus használatának legmélyebb pontját. Ez az a réteg, amely a külső, államok közti történelem eseményeit a lélek belső történetére vonatkozó metaforikus struktúra mozgásának végső irányát megadja; itt találjuk meg azt a legvégső, egyetemes okot, melyből valamennyi háború eredeztethető: „A test ellenkező irányba vágyakozik, mint a lélek, (...) *súlyos háború* ez is, s annál terhesebb, mivel belül dúl.”<sup>39</sup>

A továbbiakban összegezzük röviden azt a bonyolult struktúrát, mely a *necessitas* többféle jelentése alapján a háború-fogalom konkrét és metaforikus jelentésrétegeit szétválaszthatatlanul egymásra vonatkoztatja:

A háború mint jelenség lényegileg a bűnbeesés utáni bűnös világhoz tartozik, így az egész kérdés a bűnbeesés mint teológiai középpont köré rendeződik. A bűnbeesés után az emberi lét egyfajta *necessitas* uralma alatt áll, Isten gondviselő szeretete azonban még így sem hagyja magára az embert. Az ember a megváltáson keresztül Isten felé tart a történelemben. A háború formailag (a „*iustum*” kifejezést ez esetben a háborúhoz értjük inkább) az Isten felé tartó földi élet külső keretei közé tartozik, s így a földi élet uralkodói alá van vetve. Ha azonban tartalmilag nézzük a háború jelenségét (a „*iustus*” jelző így inkább a lelket illeti meg), akkor mindez a lélek történetéhez kapcsolódik: a megváltás által fölszabadultunk a testi vágyak uralma alól, bár jelenlétük még nem szűnt meg. Mint testben-élők viseljük a bűn következményeit, aktívan vagy passzívan háborúk részesei vagyunk. Formai és tartalmi oldal, gyakorlati tett és intenció, időbeni és örök törvény problematikus voltát a keresztény katona felelősségének kérdésében vettük szemügyre, majd a háborúk okainak föltárásában bemutattuk azt a viszonyt, melyben e kikerülhetetlen feszültség a két oldal *metaforikus egymás-*

---

<sup>38</sup> *exp. prop. Rom. 64 (72.), 2–13.*: „Cum enim constemus ex anima et corpore, et quamdiu in hac vita temporalibus sumus, etiam rebus temporalibus ad subsidium degendae huius vitae utamur; oportet nos *ex ea parte* quae ad hanc vitam pertinet subditos esse potestatibus, id est hominibus res humanas cum aliquo honore administrantibus. *Ex illa vero parte* qua credimus Deo et in regnum eius vocamur, non nos oportet esse subditos cuiquam homini idipsum in nobis evertere cupienti quod Deus ad aeternam vitam donare dignatus est.”

<sup>39</sup> *en. Ps. 143.*: „Caro concupiscit adversus spiritum (...) et hoc grave bellum et quod est molestius internum.”

*raulaltságában* egyfajta *útként* kívánja láttatni magát. Ez az út, akár a képmáselméletben, akár a világrend elméletében jeleníti meg a platonista ontológiai hagyomány kérdéseit, ha csak a kegyelem révén is, de mindenképpen a fölemelkedés útja. Láttuk, hogy éppen *salus* és *fides* hétköznapi összeegyeztethetlensége az, ami útnak indít a két fogalom kompatibilis és tulajdonképpeni jelentése illetve az *igazi* „civitas” fogalma felé. Olyan út ez, mely *egy deskriptív etika problematikus pontjait a maguk feszültségében és paradoxitásában teszi a felemelkedés hajtóerejévé*, ahogy ez az Erósz platóni genezisleírásában a mitológia nyelvén kanonizálódik. Ezeket a feszültségeket, melyek végső magyarázata az ágostoni gondolkodás legtágabban értelmezett metafizikai háttérében rejlik, semmilyen klasszifikáció nem tudja kikerülni anélkül, hogy azt a szemléleti háttérrel, mely ez osztályozás alapját képezi, a maga feszültségében magáévá tenné. E bonyolult metaforikus viszony, mely a *bellum iustum* kérdését artikulálja, Ágostonnál lehetetlenné teszi azt a törekvést, hogy e *lényegileg mozgásban lévő fogalom* jelentésstruktúráinak pusztán egy szeletét tegyük vizsgálat tárgyává. Ebben az esetben ugyanis megrekedünk azon a szinten, hogy a parancsmegtagadás eseteinek szövegszerű lehetőségei alapján vádoljuk, vagy mentjük föl Ágostont az „Eichmann-mentalitás” alól.

### III.

#### A „bellum” mint az apológia egy központi eleme

A továbbiakban mintegy kiegészítésképpen szeretnék rámutatni néhány elméleti tényezőre, mely Ágostonnál lehetővé teszi, hogy a háborúelmélet formainak és tartalmának nevezett oldala és e kettősség okozta feszültség a praktikus cselekvés szintjén egymásra vonatkozzon. Az eddigiekben ugyanis pusztán arra hívtuk fel a figyelmet, hogy az ágostoni háborúelmélet nem rendezhető statikus szabályrendszerbe, az elmélet feszültségeit felszínre kell hozni, illetve hogy épp e feszültségeknek van központi szerepük a *civitas terrena* ontológiai jellemzésében – most azonban vissza kell térni a praxis konkrét területére: mi módon hidalhatók át mégis a keresztény etikai gyakorlatban ezek a feszültségek, milyen elvek mutathatók fönnumaradás és becsület ellentmondásának e világi kezeléséhez? Hiszen Ágoston, mint láttuk, a földi állam ontológiai lefokozása mellett magára veszi a „keresztény állam” teremtette feszültségek megoldásának terhét. Sőt, ha a földi állam funkcióját pusztán a fegyelmezésben állapítja is meg (így a „keresztény állam” tekintetében sem túl optimista), a keresztények, mint egyenként megtért individuumok közössége némi reménnyel tölti el az állam lehetőségeit tekintve is.

Először az engedelmesség fogalmára térünk vissza. A följobbvalónak való engedelmesség olyan evidencia Ágoston írásaiban, mely bibliai passzusok magyarázatához is elégséges érvként szolgál. A *De civitate Dei* első könyvében



Ágoston az öngyilkosságról beszél és az engedelmesség (oboedientia) fogalmában találja meg azt a tényezőt, mely helyessé, etikailag pozitívvá avatja Sámson öngyilkosságát: „Hiszen a katona is, amikor egy hatalomnak engedelmeskedve – bármely hatalmat képviselő személy alá rendelték is törvényesen – embert öl, államának egyetlen törvénye sem vádolja gyilkossággal (sőt ha nem tette volna, akkor vádolnák dezertálással és parancsmegtagadással), ha azonban magától és önhatalmúlag tette volna ezt, emberi vér kiontásának vádját vonta volna fejére.”<sup>40</sup> Ugyanígy az engedelmesség magyarázza a törvény megszegését az Ószövetségben található gyilkosságok, háborúk esetében is. Az Istennek való engedelmesség előbbre való a törvény betartásánál, hiszen a törvénynek is Isten a szerzője. Az engedelmesség azokban a kérdésekben, melyek természetüknél fogva a világi uralkodók kompetenciájába tartoznak – úgy tűnt –, még akkor is fölmenti az állampolgárt, ha a parancs, melyet végrehajt, esetleg igazságtalan. Ágoston nemcsak azt követeli meg azonban a keresztényektől, hogy kövessék a hatalmasok utasításait, hanem azt is, hogy *ne csak színleg engedelmeskedjenek*. Ha az *oboedientia* kiemelt szerepét vizsgáljuk, a szó előfordulási helyei alapján rögtön kitűnik, hogy e fogalom eredetét is a paradicsomban álló végzetes fa körül kell keresnünk. Ellentéte, az *inoboedientia*, egyike azoknak a vétkeknek, melyekben Ágoston az ősbűn lényegét próbálja megfogalmazni, a legmagasabb erénnyé emelve ezzel az oboedientiát: „Szolgáltak tehát az Istennek azzal az engedelmes tisztelettel (pietate oboedientiae), mely szigorúan meg lett nekik hagyva, s mely egyedüli útja az istenszeretetnek”, vagy máshol: „(...) az engedelmisséget (oboedientia) kapták parancsba, hiszen ez az erény valamiképpen szülője és őre minden erénynek az értelemmel bíró teremtményben.” *A De civitate* Derben pedig ezt olvassuk: „Egyedül az engedetlenséggel (inoboedientia) vétkeztek.”<sup>41</sup> Ágoston írásértelmezése szerint a tiltás fája nem gyümölcsét tekintve volt rossz – hiszen semmi sem rossz, amit Isten teremtett –, sem más kézzelfogható oka nem volt annak, hogy miért ne egyenek róla, pusztán annyi, hogy Isten ezt parancsolta. „Sehogy sem tudta Isten teljesebben megmutatni” – olvassuk az *Enarrationes in Psalmos*-ban –, „hogy mily nagy jó az engedelmisség, mint hogy olyan dologtól tiltott el, ami nem volt rossz.”<sup>42</sup> *A paradicsom fája az a hely, ahol Isten és ember*

---

<sup>40</sup> *civ.* 1. 26.: „Nam et miles cum oboediens potestati, sub qualibet legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidii, immo nisi fecerit reus est deserti imperii atque contempti; quod si sua sponte atque auctoritate fecisset crimen effusi humani sanguinis incidisset.”

<sup>41</sup> *pecc. mer.* 2. 21. (35.): „Serviebant igitur deo vehementer sibi commendata pietate oboedientiae, qua una colitur Deus”; *civ.* 14. 12.: „(...) oboedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodam modo est omnium custosque virtutum”; *civ.* 13. 20.: „sola inoboedientia peccabatur”.

<sup>42</sup> *en. Ps.* 70. 2. 7.: „Non potuit Deus perfectius demonstrare quantum sit bonum oboedientiae, nisi cum prohibuit ab ea re quae non erat mala.”

kapcsolata manifesztálódik, e fa szimbóluma annak a rendnek, melyet még nem bontott meg az ember „perversitas“-a. Ha az igaz tett lényege a világegyetemben rejlő hierarchikus renddel való összhangban rejlik, akkor az oboedientia az az erény, mely legközvetlenebbül realizálja ezt a rendet Isten és ember között. „Egyedül az engedelmesség győz ott, s az engedetlenség szül büntetést. Jó (a fa), ne érintsd! Ha ugyanis nem érinted, nem halsz meg”, illetve: „Szolga! Először hallgassál urad parancsára, s csak azután ismerd meg a parancsoló szándékát! Jó a fa, mégse érintsd! Miért? Mert én úr vagyok, te pedig szolgál. Ez minden ok.”<sup>43</sup> Ha pedig az engedelmesség ennyire központi jelentőségű a teológiában, fölmerül a kérdés, milyen összefüggés van a teológiai „oboedientia“-fogalom és az állampolgári engedelmesség között. A kettő nyilvánvaló összefüggéséről tanúskodnak azok a szavak, melyeket Ágoston a szolgálatról ír: „Amikor ugyanis Krisztus parancsára embernek szolgálsz, nem neki szolgálsz, hanem annak, aki ezt parancsolta.”<sup>44</sup> Úgy tűnik, az engedelmesség is egyike azon fogalmaknak, melyek – a rétegeket szigorúan egymásra vonatkoztatva – a jelentés széles spektrumát nyitják meg a fogalom konkrét, tárgyi jelentésétől egészen a teológiai értelemig. Milyen konzekvenciákkal jár azonban ez az engedelmesség egy konkrét aktusát tekintve? Az engedelmesség aktusa konkrét valóságát tekintve egyszerre szól a földi rendnek és az uralkodónak, illetve, ha helyes intenció járul hozzá, az univerzális rendnek és Istennek.<sup>45</sup> De mit jelent itt a helyes intenció? Nem egy korlátlan érzület-etika meghirdetését, hanem a lélek Isten felé fordulását, az ontológiailag helyes rend „conversio” általi rekonstruálását. Az így értelmezett engedelmesség a bűnbeesés előtti rendet hozza létre a bűnbeesés utáni világ káoszában. Látni kell azonban, hogy e „conversio” fogalmát, s ezáltal a keresztény etikát Ágoston épp ezen a ponton hagyja megvilágítatlanul. E lelki „irányváltoztatás” pontos, a keresztény katona számára mértékadó gyakorlati követelményei nincsenek tisztázva, így morális elvnek ez meglehetősen sovány, s az állampolgári engedelmesség nem választható le teológiai háttéréről. Ezt természetesen nem hibaként, hanem az ágostoni gondolkodás egy figyelmen kívül nem hagyható sajátosságaként kell megérteni. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a keresztényektől megkövetelt engedelmesség így a lehető legtávolabb kerül a „parancsra

---

<sup>43</sup> en. Ps. 70. 2. 7.: „Sola ibi oboedientia tenet palmam; sola ibi inoboedientia invenit poenam. Bonum est; nolo tangas. Non enim non tangendo mortuus es.” Illetve: „(...) Serve, audi prius Domini iussum, et tunc iubentis disce consilium. Bona est arbor; nolo tangas. Quare? Quia Dominus sum, et servus es. Haec tota causa est.”

<sup>44</sup> en. Ps. 124. 7.: „Cum enim Christo iubente servis homini, non illi servis, sed illi qui iussit.”

<sup>45</sup> Az engedelmességnek ez a kettőssége párhuzamos az Isten illetve a felebarát iránti szeretet konvertibilitásával. Vö. T. J. van Bavel: „The Double Face of Love in St. Augustine. The Daring inversion: Love is God”, in: *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 26., III., 67–80. o.

tettem" engedelmisségétől, hiszen ahhoz, hogy etikailag egyáltalán megítélhető legyen, épp a világegyetem bűnbeesését megelőző rend abszolút mércéjéhez kell igazodnia. Ennyit és nem kevesebbet jelent Ágostonnál a fölszólítás: ne színleg szolgáljatok!

A 302. Sermóban egy új társadalom képe rajzolódik ki ezek alapján: a két „város” tana lehetőséget nyújt arra, hogy az állampolgári kötelezettségek a mennyei „város” formációiban kaphják meg tulajdonképpeni értelmüket. Ez azonban elválasztja a keresztények életét a földi állam gondjaitól és céljaitól. Az állam vezetése Isten által van elrendezve, s nem volna helyes, ha a keresztények annak gondjait is magukra vennék, ami nem őket illeti. Ágoston teljesen kivonja tehát a keresztényeket az állam irányításának terhe alól, egyedül a püspököknek hagyja meg azt a lehetőséget, hogy tanácsokat adjanak, illetve figyelmeztessék az előljárókat. A két „város” polgárai földi életük során olyan kevert közösséget (Ágoston szavaival *corpus mixtumot*) alkotnak, melyben szentek és gonoszok az emberi megismerőképesség bűn általi hitványsága miatt szétválaszthatatlanul együtt élnek. A keresztények számára nem kompetenciájuk korlátozásáról van szó akkor, amikor az állam vezetésének minden terhét az ezzel megbízott tisztviselőkre hagyják – ellenkezőleg, ez nem más, mint megszabadulás attól a tehertől, melyet a bíró állapotának paradoxona hordoz: a belső igazság megismerésének ontológiailag korlátozott lehetőségeit kénytelen a napi igazságszolgáltatás igényei szerint gyakorlati döntésekké átfordítani.<sup>46</sup> Mindez azonban nem jelentheti a keresztények teljes kivonulását az államból, hiszen amíg itt élnek e száműzetés földjén, otthonokat kell építeniük (akárcsak a zsidóságnak a babiloni fogság idején), imádkozni kell földi uraikért, s nem mutathatnak közömbösséget a szociális élet problémáival szemben. A száműzetés illetve a fogság képe azt a – teológiai gyökerű – kettős helyzetet szimbolizálja, amely a keresztények *világban-létét* és hitük által való *kiemelkedését* egyként tételezi.<sup>47</sup> Itt vannak, de máshol van az otthonuk. Hogyan realizálható azonban e *függetlenség* és *felelősség* egy ember konkrét állampolgári gyakorlatában? A 302. Sermo utolsó fejezetei e „független felelősség” gyakorlati lehetőségeit dolgozzák ki. A városok nagy részében a lakosság többségét keresztények alkotják, s alig van ház, ahol ne élnének keresztények; mindenki éljen Isten szeretetében, s látván az emberek gonoszságát, ahelyett, hogy politikai tevékenységbe kezdene, a gyökerénél próbálja meg orvosolni a bajt, ha gonosz szándékú emberrel találkozik: „Amennyire csak képesek vagytok” – mondja Ágoston – „(...) ki-ki a saját házában és saját szomszédságában azzal együtt, akivel összeköti a barátságnak, vagy a szeretetnek bármilyen köteléke, figyelmeztessétek, győzzétek meg, tanítsátok, dorgáljátok, még

---

<sup>46</sup> Lásd még *civ.* 19. 6.

<sup>47</sup> Az engedelmisség-fogalom kettősségéhez lásd még R. A. Markus: *The End of Ancient Christianity*, Cambridge UP 1990, 21 skk. o.

bizonyos fenyegetések árán is tartásuk vissza ekkora bajtól.”<sup>48</sup> *Egy, a felső hatalomtól független társadalom képe dolgozik itt, mely az oboedientia kettős értelmét nem pusztán az aktus egységében, de a bűnbeesés előtti rend, s a teljes keresztény etika intencionális követelményeinek újra vállalásában realizálja.* Nem nehéz észrevenni, hogy ennek a társadalomnak a képe éppen ellentétes utat jár be, mint a *De civitate Dei* 19. 7.-ben kifejtett expanzió-elmélet társadalma. Míg az állam igazgatása a bűn terjedését követve ház, város, ország, birodalom formáiban egyre szélesebb szervezeteket fog át, addig a keresztényektől megkövetelt „állampolgári felelősség” a „ház” és a „szomszédság” területére húzódik vissza, hogy amennyire lehetséges, már itt a földön Isten városának illetve a bűnbeesés előtti társadalomnak az állapotát rekonstruálja.<sup>49</sup> Ha minden állampolgár *ezzel* a megtérésen keresztülment engedelmességgel fordulna az állam felé, maradnának ugyan bűnök, ezek azonban rejtett és semmiképpen sem nyílt, publikus gaztettek lehetnének. Ez a szokatlanul optimista hang mégsem válik társadalmi utópiává, hiszen lényegénél fogva megmarad a száműzetés és a bűnbeesés teológiai képei között. Világossá teszi azonban annak képtelenségét, hogy az állam szerepét és az igazságos háború kérdését a legitimitás és isteni szentesítés fogalmai között tárgyaljuk.

Látjuk tehát, hogy az ágostoni háborúelmélet praktikus szabályai megállíthatatlanul gravitálnak a háború fogalmának mélyebb, teológiai középpontja felé, szétfeszítve eközben minden klasszifikációs törekvést. A kérdés teológiába ágyazott mivolta mint a megtérés praktikus tisztázatlan, ugyanakkor a tetteket a legszigorúbb etikai mérce elé állító követelménye hat vissza a háborúzás gyakorlatára. Ez a körbenforgás azonban nem *circulus vitiosus*. Nehézsége ugyanis, hogy a konkrét tett egy olyan etikai mércének kell, hogy megfeleljen, mely éppen erre a tetre vonatkozóan nem ad biztos fogódzókat, lehetőséget ad ugyan bizonyos irányelvek temptatív lefektetésére (mint például az „engedelmesség” preferálása), egyszersmind azonban meghagyja az igazságos háború elméletét a maga konstruktív kibogozhatatlanságában. Azok a szilárd elvek, melyeket később a szövegösszefüggésükből kiragadott passzusok jogi olvasatából hámoztak ki, épp az ágostoni háborúelmélet lényegét teszik tönkre, hiszen a klasszifikálás lehetetlensége Ágostonnál nem kudarc, hanem a földi „város” lényegi jegye, mely útnak indít a *bellum* lényegibb és mélyebb rétegei, illetve a *civitas Dei* felé. Nem

---

<sup>48</sup> s. 302. 23. 21.: „(...) quantum potestis, quisque in domo sua et vicina sua, cum eo cum quo habet alicuius necessitudinis et charitatis vinculum, moneatis, suadeatis, doceatis, corripatis; comminationibus etiam quibuslibet a tantis malis coerceatis.”

<sup>49</sup> Vö. Baynes 293. o.: „(...) Augustine's theory of State is essentially individualistic: the State is not for him an entity in itself: the State is the human beings of which it is composed, its character is determined by the character of its citizens (...)” (Baynes 293. o.). Ezért preferálja Ágoston a ház családi kötelékét a társadalom szerveződésében, lásd még Baynes 301–302. o.

véletlen, hogy az igazságos háborút érintő egyik legfontosabb szöveghely, a *De civitate Dei* 19. könyvében, éppen a „legfőbb jó” végső filozófiai és teológiai kérdésének tárgyalása közepette bukkan föl. A legfőbb jó lehetséges területeit egyenként véve jutunk a társadalmi élet vizsgálatához az 5. fejezetben. Az előző lehetőségekhez képest (virtus stb.) ez már sokkal közelebb áll a legfőbb jó valódi lényegéhez – mondja Ágoston. Isten „városa” – a szóban forgó mű tárgya és a keresztények reménye – valóban a szó igazi értelmében vett közösségi életet képviseli. Ezért a földi lét síkján értelmezett *socialis vitát*, mely a tökéletlenség valamennyi jegyét magán viseli, el kell határolni a *civitas Dei*től, melyben elképzelhetetlenek a bűnbeesés utáni ember társadalmának ellentmondásai.<sup>50</sup> A legfőbb jóról szóló gondolatmenetnek úgyszólván érdeke, hogy a háború és a társadalom elméletét ne lehessen egy egységes, mindenre kiterjedő rendszerbe besorolni, ne lehessen megadni a háborúban való részvétel etikai kódexét, hiszen a földi társadalom e hasadtság révén kapja meg a mennyei várostól való függőségét, a keresztény pedig ezzel párhuzamosan a kegyelemre való ráutaltságot. A *bellum* kikerülhetetlensége azonban, mely a maga jelképszerűségében a földi lét nyomorúságának (huius vitae misera conditio) *par excellence* kifejezője, csak bevezetője a béke gondolatkörének. Ez lényegileg mindig megelőzi a háborút, hiszen „még azok is, akik háborút akarnak, semmi másra nem törekszenek, mint a békére, a dicsőséges békét kívánják elérni tehát a háborúval is”.<sup>51</sup> Az átvezetés szerepét a 12. fejezet tölti be, mely a háború konkrét jelentését a béke fogalmával mint az emberi természet közös vágyával kapcsolja össze, úgy azonban, hogy mindez az emberi természet végső telosza, a béke, azaz a legfőbb jó felé mutasson, melynek a háború így metafizikai ellenpárjává válik. A békére és nyugalomra irányuló vágy nemcsak az emberi természet lényegét meghatározó elv, nemcsak a társadalom létfeltétele, hanem minden élet elengedhetetlen alapja. Föltéve egy olyan létező létét, mely a békét a maga egészében minden területen elutasítja, világossá válik, hogy a béke nem pusztán fegyvern nyugvás, nemcsak az emberi természet és az állati élet alapja, hanem *magának a létnek a lényege és szinonimája*, hiszen még a legnagyobb fölfordultságban is minden testi és szellemi entitás a saját helyére törekszik az univerzumban, hogy ott az *ordo* helyes fokán elérje nyugalomát, létét és békéjét. A béke tehát a világ hierarchikus rendjének megtestesítője, melyet a végidők perspektívájából tekintve semmi sem tud megbontani, hiszen csak annyiban van bármi is, amennyiben e rendben a neki megfelelő helyet foglalja el. Így a béke a maga módján alapja minden kifordultságnak és háborúnak

---

<sup>50</sup> *civ.* 19. 5.: „De ki tudná megszámlálni vagy ki volna képes megbecsülni, mily sok és mily nagy bajokkal van tele az emberi társadalom a halandó élet e nyomorúságában?” („Sed in huius mortalitatis aerumna quot et quantis abundet malis humana societas, quis enumerare valeat? quis aestimare sufficiat?”)

<sup>51</sup> *civ.* 19. 12.: „(...) et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt; ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire.”

is, amennyiben nem pusztá semmiként határozzuk meg e jelenségeket. A béke legkövetkezetesebb elutasítója sem nélkülözheti ennek bizonyos elemi szintjét, aminek példája a haramiák közötti összetartás, a szálláshely nyugalma, vagy akár a test különböző részeinek összerendezett működése. A mindezekben munkáló telosz azonban a maga teljességében csak a mennyei Jeruzsálemben lesz láthatóvá a választottak számára.<sup>52</sup> Ez a keresztényeknek adott ígélet indokolja a 302. Sermo optimizmusát, ami nem a földi lét realitására, hanem egy olyan ígéletben adott lehetőségre vonatkozik, amely alapját képezi mindenféle társadalmi létnek, bármily lefokozott értelemben is használjuk a „társadalom” kifejezést.

Röviden összefoglalva a következőket mondhatjuk tehát: a klasszifikációs kísérletek kudarcra szoros összefüggésben áll azzal a metafizikai funkcióval, melyet a háború mint jelenség a két *civitas* elkülönítésében betölt. A gyakorlati elvek bizonytalansága, mely korábban az ágostoni gondolkodás apologetikus töredezettségeként jelent meg, itt a háborúval jellemzett e világi élet lényegi jegyeként tűnik föl. A földi „város” ezért maga a testet öltött háború – amennyiben a szót a legmélyebb teológiai értelmében használjuk –, s a világi állam semmilyen eszkatologikus funkciót nem tölthet be. Ennek szerepe a világ összetartásának negatívumaiban merülne ki, ha a keresztény ember, mint individuum, nem ismerné azt a békét, mely a háborúnak is alapját képezi. A háború konkrét vizsgálatának nehézsége a háború-fogalom szimbolikus értelméhez, a keresztény katona problémája pedig a keresztények általában tekintett szerepéhez vezetett. Egyedül a keresztények látják ugyanis azt a *iustitiát*, mely – noha alapja minden földi jognak és igazságnak – csak a léleknek a testtől való elfordulásában, a megismerés és a megtérés egylényegű tetteiben mutatja meg magát. Részei így a keresztények a bűnös világnak, de ki is emelkednek belőle. E kiemelkedés „közömbössége” által azonban nemcsak hogy nem okai Róma és az állam pusztulásának – mondja Ágoston a pogányokkal vitázva –, hanem ellenkezőleg, épp ők azok, akik lényegénél fogva *valóságos létben* tartják az emberi társadalom üres formáit. Nem annyira a fölülről történő legitimáció, mint inkább a valódi léthez forduló, s így ontológiai szilárdabb alapot nyújtó keresztény lélek adja az állam igazi stabilitását, mert csak a megváltozott lélek találhat biztos pontot e romlás szélén álló és teljes fölfordulással fenyegető földi államban. Mindent elmerítene – írja Ágoston a 138. levélben – „az emberi nem borzalmas hiábavalóságának áradata, ha Krisztus keresztje nem volna mintegy tekintélyének súlyánál fogva oly kimagaslón és erősen letűzve, hogy ennek fáját megragadva szilárdan állhassunk – nehogy a rosszra buzdítók vagy rosszra csábítók roppant e világi örvénye magával ragadva elnyeljen minket”.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> A városnév etimológiája Ágoston szerint: a béke látása („visio pacis”), lásd *civ.* 19.9.

<sup>53</sup> *ep.* 138.: „...fluvius iste horrendae nequitiæ generis humani, nisi crux Christi tanta velut mole auctoritatis eminentius, firmiusque figeretur; cuius apprehenso robore, stabiles essemus, ne male suadentium, vel in mala impellentium, tam vasto mundi huius gurgite

## SUMMARY

### *St Augustine on Just War*

The author's aim is to investigate the so-called 'bellum justum' (just-war) theory in St Augustine's works. St Augustine never wrote a systematic treatise on war, so we can find only tentative approaches and texts sometimes uncoherent. Being this so, the paper wants to improve that uncoherency is not only due to the troublesome times of the 4–5<sup>th</sup> centuries. During the interpretation of the theory we are not entitled to make the ideas more coherent, supposing a remote and sufficient theory of which – unfortunately – only fragments are available.

After making some critical points on this endeavour common both to most of the medieval and modern commentators we argue that the tensions of the just-war theory are explicable by the very fact that the moral questions of killing in a

Christian state and society are essentially insoluble and this fact is one of the most excellent features of this earthly being after the original sin.

The responsibility of the soldier, the question of obedience and freedom of the Christian personality, while induce the Christian living in a state to find the solution of the problem, can not be reduced in a compact and watertight system. This lack of consistency compel Christian people to be in quest of an other world where this consistency in regard to the social problems can be attained by the aid of divine grace.

So the insufficient character of this worldly obedience helps us to find the real meaning of such conceptions effectually in their own theological connotations.

# ÓRIGENÉSZ ÉS NUMÉNIOSZ

SOMOS RÓBERT

Dolgozatomban két gondolkodó egymáshoz való viszonyát kívánom vázolni, pontosabban arra a kérdésre szeretnék válaszolni, vajon kimutatható-e a II. század közepe táján élt apameai származású görög filozófus, Numéniosz hatása Órigenész egyházatya teológiájában. A kérdés fölveti Órigenész és a filozófia, illetve tágabb értelemben keresztény teológia és hellén bölcsélet viszonyának meglehetősen szerteágazó problematikáját. Ez utóbbival kapcsolatban e helyütt csak néhány előzetes tézist fogalmazok meg.

A kiindulópont, hogy Órigenész, magától értődő módon, nem görög filozófus, hanem keresztény gondolkodó. Teológiájának kiindulópontja a rögzített apostoli tanítás illetve a kinyilatkoztatás: Krisztus tanítása, ahogyan azt a Szentírásban és a hagyományban találjuk. A keresztény tanok szisztematikus bemutatásakor az apostoli tanítás axiómákként kezelt tételeit értelmezi egy szentírás-interpretációs módszer valamint az ész használati szabályainak segítségével. Ennek alapján a filozófia és általában a hellén tudományosság jelentősége Órigenész számára a következőkben foglalható össze:

1. Minthogy a szentírás-interpretáció metodológiáját csak részben örökli keresztény elődeitől, kézenfekvő lesz számára az alexandriai hellén filológiai és allegorikus módszerek alkalmazása.

2. A hellén filozófiában a kinyilatkoztatott igazságoknak bizonyos elemeire bukkan, így ezeket a gondolatokat hasznosítani igyekszik.

3. Ha pedig teológusunk a hitre érdemes illetve homályosabb értelmű szövegeket racionális vizsgálat alá kívánja venni, s egyszersmind rendszeres teológia megteremtésére vállalkozik, nem nélkülözheti a hellén intellektualizmus, az *episztémé* örökségét. Ennek legfőbb módszertani jegyei a koherenciára való törekvés, a tudományos módszeresség illetve rendszeresség, a problémaérzékenység és a tárgyilagosság. Ami a tartalmi elemeket illeti, elsősorban néhány alapvető elvi különbségtételre kell utalnunk: ilyen a princípiumok és a princípiumokból származó létezők megkülönböztetése, a testi és a testetlen, a szubsztanciális és az akcicens, valamint az örök és az időbeli valóságok közötti disztinkciók. Ezek Órigenésznél alapvető funkciókkal bírnak, egyértelműen azt jelzik tehát, hogy teológusunk bizonyos filozófiai mintákat tudatosan adaptált illetve spontán módon követett. Utóbbi kitételünket egyrészt azért kell hangsúlyozni, mert e minták egy nyelvi-gondolkodási rendszer, egy világlátási mód elemei, s nem azonosíthatók



egy *ad hoc* fölhasznált filozófiai motívummal, másrészt pedig azért, mert meg kell különböztetnünk egymástól két dolgot: azt, ahogy Órigenész a görög filozófiáról nyilatkozik, és azt, hogy ténylegesen melyek azok a filozófiai jegyek munkáiban, amelyek lényeges szervezőlemeivé válnak gondolkodásának. A filozófiai minták nem a levegőben lógnak, a hellén filozófiai irodalom terméseiben vannak jelen.

Ezek az előzetes tézisek azt voltak hivatottak leszögezni, hogy egyfelől nem értelmetlenség Órigenész filozófiai forrásainak kérdését fölvetni a filozófusokról szóló nyilatkozatainak keretén túl is, másfelől ez nem jelentheti azt, hogy ilyen forrásokra akarnánk visszavezetni teológusunk gondolatait<sup>1</sup>.

Ami a filozófiai hatások megítélésének problémáját illeti, az irodalomban általánosan elterjedt nézet szerint a középső platonizmus, illetve a középplatonikus iskolafilozófia az, ami Órigenészre egyértelműen hatott. Ez azonban nem jelenti azt, mintha bárki igazolni tudta volna – néhány jelentéktelen kivételtől eltekintve – egy-egy középplatonista szöveg és valamely órigenészi szöveg direkt kapcsolatát. A tény magyarázata egyrészt az iskolafilozófiai művek anonim karakterében, másrészt Órigenész messzemenően szintetizáló gondolkodói mentalitásában rejlik. Annyit azért nyugodtan állíthatunk, hogy teológusunk a régi bölcselők mellett ismeri a középplatonikus filozófiai irodalmat.

Tézisem a következő: Jóllehet Órigenész otthon van a középplatonista iskolai filozófia szellemi világában, számára nem ez a leglényegesebb, mert az ő szemében ez a tradíció teológiai szempontból kevés relevanciával bír. A középplatonikus iskolafilozófiai tradícióba csak félig-meddig besorolható újpythagóreus-protoneoplatonista Numéniosz az, akinél több hasznosítható elképzelést talál. E tézis bizonyítása komoly akadályokba ütközik, először is Órigenész már említett, erősen szintetizáló adaptációs módszere miatt, mely szinte lehetetlenné teszi a teoretikus kapcsolat exakt filológiai igazolását. Másodsor, Numéniosztól csak töredékeink vannak, amelyek interpretációra szorulnak. Harmadszor, Numénioszt már a közvetlen utókor sem érti egészen, aminek föltehetően ő maga volt az oka. Porphyriosz a „Vita Plotini” című munkájában említi, hogy „bizonyos, Görögországból jött férfiak azt állították, hogy Plótinosz Numéniosz tanítását tünteti fel a sajátjaként”<sup>2</sup>. A továbbiakban pedig az ezen vád

---

<sup>1</sup> J. Danielou (*Origène*, Paris 1948) és H. Crouzel (*Origène et la philosophie*, Paris 1962) mindenképp Órigenész megnyilatkozásaiból indulnak ki, amikor a görög filozófia és Órigenész viszonyát vizsgálják. Kiindulópontjuk szerint a diametris opozíció az, ami elsősorban jellemzi e viszonyt. E – nem kielégítő – megítélés részben jogos reakció Hal Koch művére (*Pronoia und Paideusis*, Leipzig 1932), ami kétségtelenül máig a legalaposabb földolgozás Órigenész és a filozófia viszonyáról, ugyanakkor Órigenészt olyan gondolkodóként ábrázolja, akinek rendszerében az isteni gondviselés és a szabad akarat filozófiai problémái jelentik a centrumot, és szinte tudomást sem vesz arról, hogy keresztény szerzőről van szó.

<sup>2</sup> V. P. 17. (Horváth J. és Perczel I. fordítása), in Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, Budapest 1986, 370. o.

ellen írásban válaszoló Amelioszt idézi, aki miután elnézést kér azért, hogy csak emlékezetből van módja Numénioszt citálni, a következőképp nyilatkozik: „Elnézőnek kell lenned irántam, már csak azért is, mert nem mindig könnyű megérteni, mit akar mondani ez a férfiú, akinek tanait egyesek a miénkkel rokonították, mivelhogy úgy tűnik, ugyanazokról a kérdésekről máshol másként vélekedik.” Longinosz a pontosság (akribéia) hiányát veti Numéniosz szemére Plótinosszal szembeállítva. A töredékesen ránkmaradt, számunkra tehát még nehezebben érthető anyag alapos interpretációt követel, nem csoda hát, ha bölcselőnket a filozófiatörténeti kutatás jeles képviselői egymással gyakran homlokegyenest ellentétesen ítélik meg. Egyesek az antiintellektualisztikus orientális szellemi irányzatok – például a gnózis – szálláscsinálójának vagy éppenséggel zsidó szerzőnek tartják,<sup>3</sup> mások szerint pedig a racionalista hellén tradíció folytatója, aki csupán érdeklődik a keleti barbár bölcsélet iránt, akárcsak sok más filozófus<sup>4</sup>.

Az említett nehézségekre való tekintettel nem elegendő azt a köztudott tényt alapul vennünk, hogy Órigenész ismeri, meg is nevezi és dicsérően említi Numénioszt. Ahhoz, hogy igazoljam az apameai bölcselő Órigenészre gyakorolt jelentős teoretikus hatását, először a terminológiai rokonságot igyekszem kimutatni teológiai szövegeik között, másodszor pedig egy lényeges, gondolatrendszerük egészét érintő tartalmi hasonlóságra hívom föl a figyelmet. Ami az utóbbit illeti, elsősorban az Atya – Fiú reláció Órigenésznél föllelhető úgynevezett emanatorikus megközelítésére kell gondolnunk, ami, mint látni fogjuk, kapcsolatba hozható a neoplatonikus illetve protoneoplatonikus hiposztázis-tannal, s amelynek meglétét igazolni igyekszünk Numéniosz töredékeiben. Végül néhány más diszciplínához tartozó tanítás párhuzamos numénioszi és órigenészi jelenlétére hívjuk föl a figyelmet.

Mit tudunk Numénioszról? Keveset, de mindenesetre nagyságrendnyivel többet, mint pl. Attikoszról vagy Tauroszról, akiknek Órigenészre gyakorolt hatását Hal Koch – sikertelenül – megpróbálta igazolni.<sup>5</sup> Művei nem maradtak fenn: az utókor mintegy hatvan töredéket és testimoniumot hagyományozott ránk, ezeknek fele keresztény forrásokból származik. Életéről annyi információnk van, hogy virágkora 150 körülre tehető, az észak-szíriai Apameából származott, valószínűleg ott is kezdett tanítani, majd más városokban, talán Rómában is működött. Két művéből maradt fenn több töredék, az egyik egy dialógusformában írt értekezés „A Jóról” (Peri tagathu), a másik „Az Akadémia Platón iránti hűtlenségéről” (Peri

---

<sup>3</sup> Ch. Bigg: *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1913, 300. o.; H. Ch. Puech: „Numénios d'Apamée et les théologies orientales au second siècle”, in *Mélanges Bidez*, 1934.

<sup>4</sup> R. Beutler: *Numenius, Paulys Realenc*, Suppl. 7 (1940) és A.-J. Festugière a *La révélation d'Hermès Trismégiste* III. és IV. kötetében (Paris 1953–4).

<sup>5</sup> I. m., 268–276. o.

tész tón akadémiaikon prosz Platóna diasztaszeósz) címet viseli. Pythagorasz és Platón követőjének tudja magát, egy olyan tradíció folytatójának, amelynek gyökerei még messzebb, egészen a „barbár” bölcsek, köztük Mózes istentől-  
inspirált tanításaihoz nyúlnak vissza. Fölfogása szerint Pythagorasz, Szókratész és Platón ugyanazokat a tanokat vallották, az akadémiai tanítványok azonban félreértették mesterük tanítását.

Pregnáns numénioszi gondolatnak tarthatjuk a három isten koncepcióját. A mindenség hierarchiájának csúcán az első isten áll, aki önmagában koncentráldik, egyszerű, oszthatatlan, nem vesz részt a kozmosz teremtésében, maga a jóság, első ész (núsz), egy, király. Jóllehet mozdulatlan, szilárdsága egyfajta belső mozgás, amelyből a kozmosz rendjét és örök megmaradását nyeri. A második isten, mely azonos a platóni démiurgossal, szintén ész, noha az észen kívül más lelki képességek is vannak benne. Minthogy részesedik az első Jóságban, maga is jó. Az első istennel szemben mozog: annak utánczója, s vele ellentétben megismerhető. A harmadik isten mibenléte igazi *crux interpretatorum*. „Poiémának”, „műnek” nevezi, tehát valószínűleg a kozmoszról van szó, amint azt Proklosz, Timaiosz-kommentárjában, tanúsítja<sup>6</sup>, s amikor Órigenész a „Contra Celsum” V.7 részében arról beszél, hogy egyesek harmadik istennek tartják a világot, minden bizonnyal Numénioszra utal. Valamilyen módon azonban ez „egy a második istennel”. Hogyan lehet a démiurgosz egy a kozmoszsal? Hogyan lehet sajátja a kozmosznak a diszkurzív gondolkodás (dianoia), az egyetlen attribútum, amellyel a numénioszi töredékekben a poiéma-harmadik isten rendelkezik? Legelfogadhatóbb magyarázatnak az tűnik, hogy a harmadik isten kozmosz-világrend illetve világlélek együttese, s a világlélek bizonyos tekintetben – de nem az identitás értelmében – egy a démiurgossal, azaz messzemenő rokonságban áll vele.

Az anyag meghatározatlan kettősség (aorisztosz dyasz), keletkezés nélküli, örök, önmagában minőség nélküli, megismerhetetlen, nem-létező; nem indifferens, hanem rossz. Ez a meghatározatlan és mérték nélküli kettősség nem az Egyből származik, ahogy azt egyes pythagóreusok vélik. Az első isten és az anyag dualizmusa megjelenik a kozmoszban és az egyes emberben, az anyag rendezetlen mozgása preexisztens a démiurgosz anyagot-elrendező tevékenységéhez képest. A rossz világlélek a rossz anyag rendezetlen mozgását okozza, s állandó harcban áll a jó világlélekkel, mely utóbbinak Numéniosz uralkodó szerepet tulajdonít, akárcsak Platón a „Törvények”-ben vagy Plutarkhosz az „Izisz és Ozirisz” című értekezésében. Az emberben az ész az, ami az istenekkel rokon, alsóbb lélekrészünk pedig az anyagi világlélekkel áll kapcsolatban. Tulajdonképpen nem is beszélhetünk lélekrészekről, két különálló lélek van bennünk, egy jó és egy rossz. A tökéletesebb lélek preexisztens, isteni lehelet, matematikai köztes entitás az intelligibilis és szenzibilis létezők között. Testbe-kerülése, amit Numéniosz egyértelműen rossz dologként értékeli, bírói döntésre vagy kozmikus szükségszerű-

---

<sup>6</sup> 21. töredék: E. des Places: *Numenios. Fragments*, Paris 1973.

ségre vezethető vissza, más töredékei pedig arra utalnak, hogy asztrális determinizmus következménye.

A numénioszi két-lélek elmélet orientális hatásról árulkodik. Erre vall még a szerző vallásos enthuzianizmusa, a hermetikusan íratott és a „Káld orákulumok” nyelvére emlékeztető stílusa, akárcsak az a tény, hogy a filozófiai tradíció gyökereit barbároknál keresi. Másfelől rendkívül jellemzőek töredékeire az olyan, a hellén bölcelet intellektualizmusára visszavezethető formai és tartalmi elemek is, mint a kozmosz istenítése, a mély erudíció, a kifinomult argumentációs készség, vagy a hellén filozófiai iskolák egymás ellen irányuló invektíváinak stílusjegyei. Hogy nem közepes tehetségű, a tudós irodalomból mellőzhető gondolkodóval van dolgunk, mutatja az a tény is, hogy Ammóniosz és Plótinosz iskolájában tananyag volt, s valószínűleg az athéni iskolában is; de még inkább az, hogy magát Plótinoszt is Numéniosz plagizálásával vádolták. Mindenesetre a három-isten koncepció és az emanáció-gondolat illetve az ebből kiinduló megközelítés két legfontosabb eleme a plótinoszi filozófia legközvetlenebb előfutárává avatja az apameai bölcset. Ezek közül az első a forrást-nem-csökkentő önközlés eszméje, a második pedig az a gondolat, miszerint mindenben minden benne van, a befogadó karakterének megfelelően.

Órigenész a „Kelszosz ellen” írott munkájában többször is hivatkozik Numénioszra: „Mennyivel fölötte áll Kelszosznak a pythagóreus Numéniosz, aki rengeteg bizonyosságot nyújtott igen nagy hozzáértéséről, amikor több tanítást is megvizsgálva számos forrásból összegyűjtötte azokat, amik igaznak tűntek számára. A Jóról’ szóló műve első könyvében azokról a népekről beszélve, akik az Istent testetlenként határozták meg, a zsidókat is közéjük sorolja, és nem habozik fölhasználni írásában a próféták szavait, s azokat allegorikusan értelmezi.”<sup>7</sup> Még részletesebben a negyedik könyvben: „De tudok arról is, hogy a pythagóreus Numéniosz, aki messze a legjobb Platón-magyarító és a pythagóreus tanokban a legjáratosabb férfiú, írásaiban több helyütt is idézi Mózes és a próféták könyveit, s igen hihetően allegorizálja azokat, mint például a ‚Búbosbanka’, ‚A számokról’ és ‚A helyről’ című műveiben. A Jóról’ harmadik könyvében előad egy történetet Jézusról, neve említése nélkül, és allegorikusan magyarázza. Hogy sikeresen avagy sem, más alkalommal lehet róla beszélni. Továbbá történetet mond Mózesről, Jannészről és Jambrészről is.”<sup>8</sup> Az V. 57 részben említi még az apameainak a „A lélek romolhatatlanságáról” írott művét.

Milyen információkat nyerhetünk ezekből a közlésekből? Először is bizonyítják Órigenész masszív Numéniosz-ismeretét. Másodsorban, „a legjobb Platón-magyarító és a pythagóreus tanokban legjáratosabb férfiú” értékelés azt jelzi, hogy a hellén bölcelet legjelentékenyebb reprezentánsáról van szó. Nem árt idéznünk Hieronymust, aki az órigenészi Sztrómateisz kapcsán így ír: „[...] a keresztények

---

<sup>7</sup> CC. I. 15.

<sup>8</sup> CC. IV. 51.

és a filozófusok állításait egymással összevetette, és vallásunk összes tanítását Platón, Arisztotelész, Numéniosz és Kornútosz alapján igazolta.”<sup>9</sup> Harmadszor, az elismerés elsősorban annak szól, hogy Numéniosz a zsidó-keresztény hagyományt nagyra értékelte. Erre korábban már Alexandriai Kelemen is fölfigyelt, aki a következőket idézi Numéniosztól: „Ki más Platón, mint attikaiul beszélő Mózes?”<sup>10</sup> Negyedszer, Numéniosz az Ó- és Újszövetséget egyaránt interpretálja, méghozzá olyan módon allegorizálva, ami megfelel Órigenész szemléletének. Tehát nem gnosztikus értelmezéssel él, akkor ugyanis a prófétákat föltehetően figyelmen kívül hagyáná, s ez aligha kerülne el teológusunk figyelmét. Ötödször, Numéniosz az istenről először azt szögezi le, hogy testetlen, ugyanúgy, ahogy Órigenész a „Peri Arkhón” elején.

Órigenész és Numéniosz kapcsán messzemenő azonosságok mutathatók ki az első és második isten illetve az Atyaisten és a Logosz között. Vonatkozik ez mind relációik megközelítésére, mind azokra az attribútumokra, amelyekkel a két istent jellemzik. Tehát Órigenésznél nem egyszerű szimpátiáról van szó a keleti – többek között a zsidó és keresztény – teológiai tradíciót megbecsülő apameai iránt.

Ezt az állításunkat erősíti meg azoknak a terminusoknak az összevetése is, melyeket a pogány és a keresztény gondolkodó a két isten megjelölésére használ. Kezdjük a legfőbb istenre vonatkozó megállapításaik vizsgálatával.

1. Mindketten használják az „autoagathon” (maga a Jóság) kifejezést, amely egyáltalán nem közhasználatú megjelölése a legfőbb istennek. Numéniosz: „Tehát ha valóban jó a keletkezés alkotója, akkor a létezés alkotója maga a Jóság lesz, amely rokontermészetű a létezéssel.” („Eiper de ho démiurgosz ho tész geneszeosz esztin agathosz, é pú esztai kai ho tész úsziasz démiurgosz autoagathon, szymphyton té úszia”: Fr.16., továbbá Fr.20.) Órigenésznél: „principalis bonitas” (*De principiis* I.2.13), azaz „autoagathon”.<sup>11</sup>

2. Mindketten „első istennek” tartják. Numéniosz: „Az első isten, aki önmagában van, egyszerű, mivel teljesen önmagában koncentrálódik és oszthatatlan.” (Fr. 11–13. stb.) Órigenész több helyütt nevezi „második istennek” a Fiút (CC. V. 39, VI. 61, VII. 57, *Comm. Joh.* II. 10. 70, VI. 29. 202, vö.: *De principiis* I. 3. 5).

---

<sup>9</sup> Epist. 70. 4. Porphyriosz, Platón után, elsőként Numénioszt nevezi meg azok közül, akiket Órigenész olvasott (Euszebiosz: *Egyháztörténet* VI. 19. 8.). Több mint föltűnő, hogy az állítólagos újplatonikus Órigenész kapcsán leggyakrabban fölmerülő másik név a Numénioszé. Úgy tűnik, a legújabb időkig szinte általános konszenzusnak örvendő „két Órigenész” elmélet egyre kevésbé népszerű – jó érvek szólnak az egyetlen Órigenész léte mellett.

<sup>10</sup> *Stromata* I. 22. 150. 4.

<sup>11</sup> Órigenésznél továbbá: „agathotész”; *Comm. Joh.* VI. 57. 37. 295, XIII. 25. 153; 37. 234; *De principiis* III. 1. 16; vö. Justinianus: *Ep. ad Mennam* 6. fr.

3. Az első isten egy, illetve egység. Numéniosz itt Platónra hivatkozik; „A Jó egy” („to agathon ... esztin hen”, Fr. 19.), egy másik, Calcidiusnál olvasható töredék szerint pedig Pythagorasz a *monász* nevet adta istennek („singularitas”, Fr. 52.). Órigenész: „monász és henász” (*De principiis* I. 1. 6).

4. Az előbbi, 19. töredék egyben azt is jelzi, hogy Numéniosz – Órigenészhez hasonlóan – nem a plótinosi „to hen” terminust alkalmazza. Mindkettejüknél a legfőbb isten leggyakoribb megjelölése az „ész” (nús), esetenként „prótosz nús” (Numéniosz, Fr. 17, 2o.).

5. Értelemszerűen a „prótosz nús” mindkettejüknél „arkhé”, „aitia”, „patér”, egyszerű és oszthatatlan.<sup>12</sup>

6. Az Atya maga a létezés, vagy túl van a létezésen. Órigenész nem kívánja eldönteni a kérdést. A „Kelszosz ellen” VI. könyvében helyeslően idézi pogány ellenfelét: „Az Isten nem részesedik a létezésben”, s a következőképp kommentálja szavait: „De a létezésben sem részesedik az Isten. Inkább részesít, semmint részesül, és azok miatt részesít, akikben megvan Isten lelke. És Megváltónk sem részesedik az igazságosságban, mert lévén igazságosság, az igazak miatt részesít. Hosszadalmas és nehezen érthető a létezésről szóló tanítás, különösen a szoros értelemben vett létezéssel kapcsolatban, ami állandó és testetlen. Úgyhogy nehéz választ nyerni arra a kérdésre, vajon az Isten túlszárnyalja-e a létezést méltóságával és erejével (Platón: *Állam* 509 B), miközben megadja a létezést azoknak, akik Logoszában részesülnek illetve magának a Logosznak; vagy pedig ő maga is létezés, jóllehet természete szerint láthatatlannak kell mondani...”<sup>13</sup> Hasonlót tapasztalunk Numéniosz esetében is. A már idézett 16. töredékben a „létezés démiurgosza” ugyanakkor „rokontermészetű a létezéssel” (szymphyton té úszia). Ugyanitt szó van arról, hogy „ha a létezés és az idea szellemi valók, s ha egyetértünk abban, hogy az ész ezeknél korábbi és okuk is egyben, akkor egyedül őt találjuk a Jónak.” A 13. töredékben így nevezi, valószínűleg nem függetlenül a Septuagintától: „aki van” (ho ón). A 17. töredékben „maga a lét” (autoon).

Ezek után vizsgáljuk meg a második isten kapcsán is a hasonlatosságokat Numéniosz és Órigenész megfogalmazásai között.

1. Ez mindkettejüknél „jó” (agathosz), de nem „maga a Jóság”, hanem részesedik az első Jóságban.

2. Az előbbinél is fontosabb párhuzam, hogy „a második isten” jellemzésekor mindketten az emanáció logikájából indulnak ki, amit más középplatonikus, illetve a középplatonizmushoz kapcsolódó szerzőnél nem tapasztalhatunk. „Deuterosz theosz”-ról Philón is beszélt, és Alkinoosz (Albinosz) is szembeállított egy észt (nús) az „első istennel”. Ha azonban a kifejezés tartalmát tartjuk szem előtt, láthatjuk: Órigenész „logosának” igen közeli rokona Numéniosz „második

---

<sup>12</sup> Numéniosz: Fr. 11, 12, 16, 52; Órigenész: *De principiis* I. 1. 6; 2. 5; 3. 7; 8. 3; II. 2. 1; *Homil. Num.* 12. 1., *Comm. Joh.* I. 17. 102; 19. 116–120.

<sup>13</sup> CC. VI. 64.

istene". Philónnál ugyanis a „logosz” sok mindent jelent, „Tóra”, „angyal”, „isteni értelem”, „világlélek”, s nem egyértelműen önálló szubsztanciális létező az isteni értelem, amely az ideákat tartalmazza. Ami pedig Alkinooszt illeti, a szubsztanciális önállóság és transzcendens létezés egysége nála is hiányzik a második isten fogalmából. A Didaskalikosz X. részében az első isten, a mozdulatlan mozgató azzal a nússzal áll kapcsolatban, ami az égi ész, azaz a világlélek fölső, attól el nem választható része: „[...] az első isten, az ok, amely a teljes egész éghez tartozó ész örök tevékenységét biztosítja.”<sup>14</sup> „Atya is [ti. az első isten], mert a mindenség oka, és ő rendezte el önmagának illetve saját gondolatainak megfelelően az égi ész és a világlélek. [...] fölébresztette a világléleket és önmaga felé fordította. Ő a világlélekben lévő ész létoka.” (X. 3). Hasonlóképpen Attikosznál sem fogalmazódik meg a legfőbb isten és a világlélek közötti létstátust betöltő „teremtő ész” létezése, szerinte nincs lélektől külön ész. Ezzel szemben Numéniosz második istene teremtő ész, s a harmadik istentől, a világlélektől, ami aktuálisan azonos lehet a kozmosszal, mint teremtményétől különbözik, még ha természetük rokon is egymással.

Órigenész ugyancsak emanatorikus megközelítéssel él a két isteni személy kapcsán. Ezen a megközelítésen a következőt értem: Az ész megismerőképességét fölülmúló isteni rendet nem értelmezhetjük az „ok” vagy a *tekhné*kéből ismert „létrehozás” fogalmaival, hanem csupán metaforákkal közelíthetjük meg. Az „emanatorikus megközelítés” egyfajta gyűjtőfogalma ezeknek a kéttagú relációkat megjelenítő metaforáknak. A kéttagú reláció természetére nézve aszimmetrikus, amennyiben van egy tökéletesebb és egy kevésbé tökéletes tagja, s a két tag kapcsolata időtlen, örök. A két tag természete a legmesszebbmenőig hasonló egymáshoz, az emanatorikus megközelítés tehát egyszerre hangsúlyozza ezt a szoros egységet és a létrendben elfoglalt helyük különbözőségét. A tökéletesebb tag kiárasztja magából jóságát, ez nem okoz létsökkenést benne, s a kiáradás időtlen módon önálló létezővé hiposztazálódik. Néhány fontosabb órigenészi szövegrészlet:

„Megváltónk és Urunk az Atyához s a mindenség Istenéhez való viszonylatában nem egy test, sem nem egy szellem (pneuma), hanem – ami magasabb rendű a testnél s a szellemnél is – egy Isten. Mert úgy illet, az egymással összeforrott emberek esetére a ‚test’ szó szolgáljon, az igaz ember Krisztussal való összeforrására a szellem kifejezés, Krisztusnak az Atyával való egyesülésére azonban sem a test, sem a szellem, hanem a mindezeknél becsesebb Isten szó... Amikor imádkozunk, bizonyos kifejezések segítségével ügyelünk a kettősségre, ugyanakkor mások révén jelezzük az egységet...” („Órigenész dialektói proz Hérakleidén kai tusz szyn autó episzkopusz” 3–4, ed. J. Scherer, Paris 1966.)

---

<sup>14</sup> X. 1. A számozás P. Louis kiadása szerint (Albinus: *Epitomé*, Paris 1945).

„Az Atya képe formálódik ki a Fiúban, aki belőle született, és úgy született belőle, ahogy az akarat származik az értelemről.”<sup>15</sup>

„Ha tehát a láthatatlan Isten képmása az összes teremtmény elsősülöttje, princípiuma (arkhé) az Atya. Hasonlóképpen Krisztus is princípiuma az Isten képére teremtett lényeknek. Ha az emberek képmás-szerintiek (kat eikona), akkor Krisztusnak a mi szerinti (kath ho) princípiuma az Atya, az embereké pedig Krisztus...” (*Comm. Joh. I. 104–5*)

„Az Egyszülött Fiú tehát ennek a világosságnak a kisugárzása és elválaszthatatlan attól, mint a fényből kiáradó sugár, s megvilágítja a teremtett mindenséget... A halandók gyöngé szemének szelídebben és lágyabban mutatkozik e sugárzás, fokozatosan neveli és szoktatja őket a világosság fényének elviselésére... s így képessé teszi őket a dicsőség fényességének befogadására, s ezáltal is közvetítő.” (*De principiis. I. 2. 7.*) „Isten világosság. Világosságának ragyogása pedig Bölcsessége, nemcsak annyiban, amennyiben világosság, hanem amennyiben örök világosság, Bölcsessége tehát örök és örökkévalóság kisugárzása. S ha ennek teljes értelmét felfogjuk, világosan azt jelenti, hogy a Fiú léte az Atyától származik, de nem időben, s nincs egyéb kezdete és forrása, mint maga az Isten.” (I. 2. 11.)

Ez a megközelítés Numéniosznál meglehetősen jól kitapintható. A forrást nem csökkentő kiáradás gondolata a legegységesebb formában a 14. töredékben jelenik meg. „Mindaz az adomány, amiben része van annak, aki kapja az adományt, s az adakozótól származik – például a gondoskodás, vagyon, vert, feliratos pénz –, mindezek a javak halandó és emberi dolgok, azok ellenben, amelyek isteniek, s onnan ide kerültek, nem fogynak el onnan, amikor hasznára vannak az adományt kapónak, az adományozóban pedig ez nem okoz csökkenést... Tehát ez a szép kincs, ez a szép tudomány, amely javára van annak, aki kapja, nem szenved csorbát az adományozóban. Olyan ez, mintha azt látnánk, hogy az egyik fáklya meggyújtja a másikat, s annak így fénye lesz, s közben az előbbié nem csökken, ellenkezőleg, a benne lévő anyag fellobbantja a másik tüzét. Ilyen a tudomány kincse is ...”

Az első két isten viszonyát a részesedés elve határozza meg. Mindkettő ész (nusz), tehát természetük bizonyos értelemben azonos, ugyanakkor a második isten csak részesedik magából a Jóságból: „Mert ha a második nem önmaga által jó, hanem az első révén, hogyan ne lenne a jó az, amiből részesedve jó...?” (Fr. 19.) „Ezeket a tanokat Platón az alkalomnak megfelelően különféleképp mutatta be. A *Timaios*ban a világalkotót „jónak” írta le a szó elterjedt használatának megfelelően: jó volt! Az *Államban* viszont a jót a Jó ideájának! mondta, mert a Jó a világalkotó ideája, ami számunkra az első és egyetlen jóból való részesedésnek látszik. [...] nyilvánvaló: [...] a világalkotó az első jóban való részesedés révén jó [...]” (Fr. 20.) Numéniosz azáltal, hogy az első istent „atyának” (Fr. 12), a

---

<sup>15</sup> *De principiis. I. 2. 6.* A *Peri Arkhón* I. könyvét Vidrányi Katalin kéziratos fordításában idézem.



másodikat „ivadéknak” (engonosz) nevezi (Fr. 21) a természetbeli hasonlóságot és különbséget egyszerre jeleníti meg, akárcsak azzal, hogy az utóbbit „utánzó”-ként (mimétész) is jellemzi (Fr. 16, vö.: Órigenész: *De principiis* I. 1. 12). Ennek kapcsán Numéniosz arról is szól, hogy az első isten a létezés (úszia) démiurgosza, míg a második a keletkezése (geneszisz), létezés és keletkezés viszonyát pedig a „képmás” (eikón) terminussal jelöli. A két isten „tevékenysége” egyszerre hasonló és mégis különböző Numéniosznál. Az első isten mozdulatlan, de mégis van belső mozgása, míg a második isten mozog. Ugyanakkor az első isten belső mozgása áthatja a mindenséget. „Az első és a második isten élete ilyen lesz: Tudniillik az első isten rendíthetetlen (hesztósz), a második ellenben mozog. Amíg az első a szellemi létezőkkel áll kapcsolatban, addig a második a szellemiekkel és az érzékiekkel is. Ne csodálkozz, hogy ezt mondtam, hisz még sokkal csodálatosabbakat fogsz hallani. Szemben ugyanis a második lényegéhez hozzátartozó mozgásával azt állítom, hogy az első lényegéhez hozzátartozó nyugalom (sztaszisz) benső mozgás (kinészis szymphytosz), ahonnan a világ rendje, örök megmaradása származik, s amelyből kiárad mindenek üdve.” (Fr. 15.) Hasonlóképpen: „Amilyen arányosság van a földműves és a magot elültető között, ugyanaz kiváltképp az első isten és a démiurgosz között. Az, aki van, elhinti az összes lélek magvát mindazok számára együttesen, akik részt nyernek tőle, a törvényhozó pedig elülteti, szétosztja és átülteti mindannyiunkba egyenként, amit onnan korábban nyert.” (Fr. 13.) Az első isten tehát bizonyos értelemben tevékeny, tökéletességét kiárasztja magából. Amikor Numéniosz az első illetve második istenről beszél, mindig analógiájukat, benső kapcsolatukat állítja előtérbe, ami a szövegekben úgy jelenik meg, hogy a kettőt mindig egyszerre, az egyiket a másikkal való kölcsönös összevetésben jellemzi, egyfajta sajátos, oszcilláló gondolatmozgással. Ilyet sem a középplatonikus szerzőknél, sem Plótonnál nem látunk, mert ők statikusan tárgyalják a princípiumokat: istent, ideákat, anyagot; illetve nem ismerik a világlelken kívüli, azon túli két *nűsz*-természetű istent. Ez a numénioszi stílusjegy majd Plótonosznál válik szervezőelemmé, de Órigenésznél is föllelhető. A numénioszi Atya és Fiú transzcendes szellemi létező, az előbbi pontszerű, az utóbbiban megvan a sokaság mozzanata, ahogy Órigenésznél is. Nincsenek azonban támpontjaink arra nézve, hogyan képzelhette el Numéniosz a második isten létrejöttét. Csak gyanítható, hogy – két változatlan, tisztán szellemi létezőről lévén szó, relációjukat pedig atya–fiú viszonytal jeleníti meg – aligha lehet másról szó, mint örök születésről, a Jónak örök kiáradásáról. Az órigenészi Fiú örök születésének tana föltehetőleg nem volt idegen Numéniosz számára, jóllehet a töredékekben nem találjuk. A legközvetlenebb párhuzam Plótonos V. 1. *Enneasza*, ahol az emanációs processzus híres leírását olvashatjuk. Ez Plátón *Timaiosza* (27 c, 48 d) nyomán imával kezd: „A következőképpen mondhatjuk el ezt, miután magát az Istent hívtuk segítségül, nem hangos szóval, hanem lélekben imára terjesztve felé önmagunkat...” Az Egyből annak minden mozgása nélkül időtlenül születik meg az Ész. „Hát ez hogyan lehetséges? S miként gondoljuk el azt a valamit, amely ott marad Őkörülötte? Mint egy

sugárkört, ami Belőle lép ki, miközben Ő változatlan marad. Mint azt a ragyogást, amely a Nap körül van és szinte körül táncolja és szakadatlanul születik belőle, miközben Ő változatlan marad. Minden létező, mindaddig, amíg fennáll, a benne rejlő képességénél fogva szükségképpen kibocsát önnön lényegéből önmaga köré és önmagán kívülre egy őhozá kötődő másik létezőt, amely, mint valami ősképre, arra hasonlít, amiből kisarjadt. [...] Minden, ami beteljesedik, szül valamit, ami pedig öröktől fogva teljes, öröktől fogva s örökkévalót szül (aei kai aidion genna), de olyat, ami kisebb őnál. És melyik a legtökéletesebb? Róla mit mondjunk? Nem születhet Belőle más, csak az, ami őutána a legnagyobb. Őutána pedig legnagyobb az Ész, és ez a második.”<sup>16</sup> Órigenésznél a Fiú örök születésének gondolata legszebb formájában a 9. Jeremiás-homíliában található: „Ha tehát figyelmedet a Megváltó irányába fordítom (azt mondom), hogy az Atya nem szülte meg a Fiút, s az Atya nem bocsátotta el őt születésétől távolra (apo tész geneszeosz auton), hanem örökké szüli őt (all' aei genna auton), s ugyanezt állítom az igazról. S lássuk, ki a mi Megváltónk; 'dicsőség kisugárzása' (Zsid. 1. 3.). A dicsőség kisugárzása azonban nem egyszer született meg, s aztán nem születik, hanem ahogy a fény a sugárzás okozója, ugyanúgy születik az Isten dicsőségének sugara...”<sup>17</sup>

Amikor Euszebiosz a *Praeparatio Evangelica* XI. könyvében Numénioszt idézi, akkor az apameai ugyanezt az imaformulát használja (11.tör.), mint Plótinosz, s utána szintúgy az emanációs processzusról van szó (11-15.tör.), ahol az első isten önmagában-való koncentrációja, mint benső mozgás nyer értelmet, továbbá Atya és Fiú viszonya, a fáklyahasonlat és a tökéletesség nem-csökkenő kiáradása a főbb gondolati elemek. Joggal feltételezhetjük tehát, hogy Numéniosz a második isten örök születéséről is beszélt.

A második isten egyfajta közvetítő az első isten és az alsóbb létezők között. Ez megvalósul a teremtésben, a gondviselésben és abban, hogy a második istenen keresztül juthatunk el csak az első istenhez. „Míután segítségül hívtuk istent, hogy saját maga tolmácsa legyen s logosza révén feltárja gondolatai kincseskamráját, a következőképp kezdjük: először imádkozni kell, s azután megkülönböztetni.” (Fr. 11., vö.: Fr. 2., 14.)

Az emanatorikus megközelítés elemei tehát jól kitapinthatók Numéniosznál. Egy lényeges ponton azonban különbözőséget látunk az órigenészi teológia és Numéniosz gondolatai között. Órigenész teremtő istene az Atya és nem a Fiú. Tiltakozik az ellen a fölfogás ellen is, amely szerint a Fiú úgy utánozza az Atyát, mint tanítvány a mesterét, s azt cselekszi az anyagi világban, amit az Atya a szellemi világban (*De principiis* I. 1. 12). Márpedig Numéniosznál egyértelműen a második isten a démiurgosz: „Hamármost a teremtőről vizsgálódunk és azt

---

<sup>16</sup> V. 1. 6; id. kiadás 231–232. o. A plótinوسي „núsz”-t az idézett magyar fordítás „Szellem” terminusa helyett az „Ész” kifejezéssel adom vissza.

<sup>17</sup> *Hom. Jer. IX.*, GCS. III. 70. 14. és köv.

állítjuk, hogy a korábban fennállónak különösképpen teremtenie kellene, valószínűleg így szólna beszédünk. Ha viszont nem a teremtőről van szó, hanem az elsővel kapcsolatban vizsgálódunk, akkor tartózkodnánk attól, hogy ilyet mondjak, s vegyük úgy, mintha nem is mondtam volna, és álljunk odébb, máshol keresve megfelelő kifejezést. Ez előtt a keresés előtt azonban állapodjunk meg valami hallatlan dologban: hogy az első isten mindenféle tevékenységtől ment (argosz) és király (baszileosz), míg a teremtő isten az égen át vezérel.” (Fr. 12.)

Órigenész szerint a teremtés az Atya és a Fiú közös műve. A Gen. 1. 26 többes száma rájuk utal, a szellemi létezők tehát együttes teremtésük eredményei. Ugyanakkor van bizonyos tevékenységmegosztás közöttük, a zsoltároknak a bibliai teremtéstörténet Istenéről szóló szavai; „azt mondta és lettek, megparancsolta és létrejöttek” (Zsolt. 32. 9, 148. 5), Órigenész szerint azt fejezi ki, hogy „a világ közvetlen alkotója (proszekhósz démiurgosz) és úgymond a világ munkása maga Isten Logosza, Fia, míg a Logosz Atyja, minthogy a Logosznak, Fiának megparancsolta a világ teremtését, az első alkotó”. (CC. VI. 60.) A testi létezőket a Logosz sem közvetlenül teremti, angyalok és személytelen erők „segítenek” neki. Mindazonáltal az Atya mégiscsak teremtő, a numénioszi és az órigenészi álláspont nem azonos. Ezért megkockáztatható a föltevés, hogy az újplatonikus Órigenésznek tulajdonított, „Az egyedüli alkotó a király” c. mű teológusunk Numéniosz-ellenes polémiáját tartalmazta.

Az eddigiek alapján levonhatjuk a konklúziót. Az első és második isten kapcsán a személyeikre utaló kifejezések, mind az emanatorikus megközelítés föltűnően hasonló Numéniosz és Órigenész esetében. Órigenész adaptációs módszere nem teszi lehetővé azt, hogy filológiailag minden kétséget kizárva bizonyítsuk az átvétel tényét, ehhez hosszabb passzusok párhuzamosságát kellene kimutatnunk, márpedig ilyenek nincsenek. Mégis, aligha tudunk más magyarázatot adni a hasonlóságokra, mint azt, hogy Órigenész szűkebben vett teológiai kérdésekben támaszkodott Numénioszra, – esetleg Plótinossal közös, mestere, Ammóniosz Szakkasz közvetítésével is, akinek a filozófiájáról azonban semmit nem tudunk – s nem csupán azért bír szemében jelentőséggel az apameai, mert érdeklődéssel fordult a zsidó-keresztény tradíció felé.

Végezetül még néhány, a közvetlen hatást már nem bizonyító, mégis figyelemre méltó párhuzamra mutatok rá, főként a lélektan területén. A lélek természetesen Numéniosz szerint is halhatatlan és preexisztens, s azon sem lepődhetünk meg, ha mindkettejüknél megtaláljuk azt a kijelentést, miszerint a lélek táplálkozik, nem testi értelemben, hanem a tanulás révén (Fr. 4. B, *De principiis* I. 1. 6–7, *Comm. Joh. XIII.* 34. 219). Abban is megegyeznek, hogy a lélekről mint szubsztanciálisan testetlen létezőről beszélnek, amely azonban akcidens módon kiterjedéssel bír (Fr. 4. B). Hasonlóképpen osztoznak főnntartásaikban a platóni hármas lélekfölosztással kapcsolatban: „Mások, köztük Numéniosz is, nem egy lélek három vagy két részét – az értelmest és értelem nélkülit – tulajdonítják nekünk, hanem úgy gondolják, hogy két lelkünk van.” (Fr. 44.) Órigenész ellenérzése a platóni lélekfölosztással szemben azon alapszik, hogy szerinte ez az elmélet nem

támasztható alá a Szentírás tekintélyével (*De principiis* III. 4. 2.). A motívumok tehát különbözök. Órigenész elismeri a két-lélek-doktrína létjogosultságát, mint ami nem mond ellen az Írásoknak, de úgy átértelmezi, hogy ezáltal épp a doktrína lényege – tehát hogy ontikus értelemben van két lélek, az egyik az észhez, a másik az anyaghoz kapcsolódik – vész el. Itt tehát egyedül az jelenthet hasonlóságot Órigenész és Numéniosz között, hogy a „pszikhé” fogalmához (az anyag esetében) negatív asszociációk is fűződnek.

További párhuzamot jelenthet, hogy a lélek megtestesülése bírói döntés eredménye, tehát amennyiben a megtestesülés rossz – márpedig Numéniosznál egyértelműen rossz (Fr. 35., 48.) és Órigenésznél is a szellemi létezők *negligentiája* vonja magára a pedagógiai célzatú isteni büntetést – valamilyen vétek előzhetette meg. Ennek mibenléte Numéniosznál nem világos, Jamblikhosz épp azt veti a szemére, hogy nem különbözteti meg a lelkek testbe-kerülésének okait (Fr. 48.). Az a gondolat, miszerint a lélek lényegét tekintve ész, azt sugallja, hogy valami hasonlót gondolt a lélek megtestesüléséről, mint Órigenész: „[...] a lélek, legalábbis egész lényege (úszia) szerint, semmiben sem különbözik az észről (nusz), az istenektől és a magasabb rendű nemektől.” (Fr. 41.) „Úgy tűnik, Numéniosz védelmezte azt a felfogást, miszerint a lélek és annak elvei (arkhai) között egység, azonosság és elkülönítetlenség van.” (Fr. 42.) Nála mindenesetre a lélek romlásának valamilyen módon az anyag az oka (Fr. 43, 52.), ami ismét csak különbséget jelent közte és Órigenész között. Hogy milyen értelemben oka a rossznak az anyag, nem teljesen világos a töredékekből. Úgy tűnik, túlzás az az állítás, miszerint valamilyen kozmikus determinizmus idézné elő Numéniosznál az eredetileg *nusz*-jellegű individuális lélek anyaggal való találkozását. E látszatnak talán oka az is, hogy Numéniosz a lélek égi utazását asztrológiai spekulációkkal köti egybe (Fr. 34, 35.). Nem árt utalni rá: az *apokatasztaszisz* kapcsán Órigenész is beszél a lélek égi útjáról, s jöllehet a korábbi keresztény irodalomra hivatkozik, mint forrásra, mégis nyilvánvalóan fölhasznál olyan motívumokat (*De principiis* II. 3. 1–5), amelyek ősforrása Platón *Államának* zárómítosza, a pamphüliai Ér látomása, amivel Numéniosz részletesebben is foglalkozott, s amire Porphyriosz is erősen támaszkodott a „Nimfák barlangjáról” írott művében.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Az *apokatasztaszisz*-gondolat órigenészi „kozmológiai elmélete” egy harmadik interpretáció a testi illetve testetlen vég lehetőségét tárgyaló értelmezések mellett. Véleményem szerint a kozmológiai szellemű interpretáció a testetlen végről szóló elméletbe beépíthető, s éppen arra a fokozatosságra utal, mely a lélek kozmikus utazása során nyilvánul meg. Mindez természetesen nem jelenti azt teológusunknál, hogy valamiféle asztrális determinizmus érvényesülne a világban, de tegyük hozzá, Numéniosz esetében sem igazolható ennek nyilvánvaló megléte. Erről részletesebben Somos R.: „Az órigenészi apokatasztaszisz kérdéséhez”, *Theologiai Szemle* 1991/3. 150–157. o.

Ha tehát látunk is lélek-tanaik között bizonyos hasonlóságokat, közvetlen teoretikus hatás Numéniosz részéről nem mutatható ki, s ennek egyik oka az, hogy a rossz anyag, a rossz világlélek numénioszi fogalma ellentétes az órigenészi teológia lényegi törekvéseivel.

Hogy ezzel szemben mennyire jelentős Numéniosz-hatást mutat Órigenésznek az Atyaistenről és a Logoszról, valamint kettejük viszonyáról kifejtett tanítása, azt remélhetőleg jelen dolgozatomban sikerült érzékeltetnem.

## RESÜMÉE

### *Origenes und Numenios.*

Origenes ist ein christlicher Denker, er baut sein theologisches System auf die „*traditio apostolica*“ und äussert sich nicht zu optimistisch über die Möglichkeiten der Anwendung der griechischen Philosophie. Wir finden bei ihm jedoch viele Elemente, die den Tatbestand bezeugen, daß er ein allgemeines, philosophisches Normensystem und spezifisch platonische Ideen adaptierte. Zwischen den Richtungen der platonischen Philosophie ist für Origenes nicht die mittelplatonische Schulphilosophie die wichtigste, sondern der Protoneuplatoniker Numenios von Apameia. Origenes lobt Numenios in seinem Buch „*Contra Celsum*“ wegen seiner Sympathie für die jüdische Religion und Moses mehrmals, aber diese Bemerkungen beweisen auch, daß er die Schriften des Numenios sehr gut kannte und daß Origenes den Philosophen als „... einen ausgezeichneten Erklärer der platonischen Schriften“ und als „einen tüchtigen Vertreter der pythagoreischen Lehren ...“ bewertet. Origenes verwendet die Lehre des Numenios in der Theologie in engerem und in seiner Seelenlehre. In dieser Hinsicht ist besonders das Verhältnis

zwischen Vater und Sohn bzw. die Beziehung zwischen dem ersten und zweiten Gott wichtig. Mehrere Termini sind identisch, und die Gedankenstrukturen der zwei Beschreibungen der Relation zwischen Vater und Sohn sehen auffallend ähnlich aus. Man kann seitens Origenes und Numenios über eine „emanatorische Annäherung“ sprechen, welche folgende Merkmale hat: Der Mensch kennt diese Relation nicht richtig, weil der Vater unbekannt und unerkennbar ist; er ist Sein, „*nous*“ oder „*epekina tés ousias*“, punktförmig „*monas*“, „*henas*“, „Quelle“.

Wir gewinnen Kenntnis von Ihm durch seinen Sohn, und die Relation zwischen Ihnen drücken wir durch Metaphern aus. Die Metaphern zeigen, daß die Relation asymmetrisch und zeitlos ist, daß die Glieder der Relation transzendente, korrelative, geistige Wesen sind. Die beiden göttlichen Wesen sind verschieden, der Sohn ist dem Vater untergeordnet, aber von gewissem Gesichtspunkt aus sind sie fast Eines. Am allermeisten Numenios und Origenes verwenden die dynamische Struktur durchsetzende Licht-Metaphern.

## DIAPHONIA

*Egy szkeptikus érv az egyházatyáknál a második – harmadik  
században*

KENDEFFY GÁBOR

Az egyházatyáknak a különböző filozófiai iskolákhoz való viszonyáról, akárcsak az egyes irányzatok rájuk gyakorolt hatásáról, napjainkig már számos monográfia született. Ez alól egyetlen bölceleti áramlat, a szkepticizmus képez kivételt. Hiányérzetünk persze csak akkor lehet indokolt, ha ilyen viszonyról valamint ilyen hatásról valóban beszélhetünk. Tanulmányomban ezt kívánom igazolni azáltal, hogy nyomon követem a véleménykülönbségen alapuló szkeptikus argumentum, az úgynevezett diafónia-érv fölbukkanásait három görög egyházatyánál: Jusztín mártírnál, Alexandriai Kelemennél és Órigenésznél. Bizonyítani igyekszem, hogy az átvétel legalábbis a két utóbbi szerzőnél mindenképpen tudatos, azaz tisztában voltak vele, hogy a szkeptikus hagyományból merítenek. Továbbá megpróbálom érzékeltetni, mennyire nem elhanyagolható az az apologetikai funkció, amit az érv ezeknél az atyáknál ellát. Emellett mindhárom egyházatyánál a szkepticizmus iránti bizonyos affinitásra szeretném fölhívni a figyelmet, amit részben forrásaik magyaráznak, részben pedig bizonyos tudáskritikai attitűd, azaz egyfajta távolságtartás az iskolafilozófiák deklarált racionalitásával szemben. S ha dolgozatom az említett célkitűzésnek megfelel, akkor egyszersmind arról a sajátos kettősségről is sikerült képet adnom, ami a tárgyalt egyházatyáknál – de akár folytathatnánk is a sort – a szkeptikus hagyományhoz való viszonyt jellemzi.

### 1. A diafónia-érv legfontosabb megfogalmazásai

Diafónia- vagy latinosan disszenzió-érvnek szűkebb értelemben azt az argumentumot nevezzük, mely a filozófiai véleménykülönbségek fölmutatásával igyekszik az ítéletek fölfüggesztését, az epokhét alátámasztani. Mind pyrrhónista, mind akadémikus forrásokból ismert számunkra, bár a kutatás erősen hajlik rá, hogy kimunkálását a Középső Akadémia vezetőjéhez, Arkesziláoszhoz kösse.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Lásd G. Striker: „Über den Unterschied Zwischen den Pyrrhonäern und den Akademi-

Az órá visszavezethető megfogalmazás Cicero *Academica Priorá*jának II. könyvében olvasható.<sup>2</sup> Ennek zárófejezeteiben a szerző az értelmi hozzájárulással (*assensio*) foglalkozik,<sup>3</sup> s hogy ennek fölfüggesztését alátámassza, a filozófia mindhárom altudományában sorra fölillantja a különböző, egymással ellentétben álló nézeteket. Ezt azonban nem leíró módon és statikusan teszi, amint azt majd pyrrhónista forrásainknál látni fogjuk, hanem egy dramaturgiai helyzet időnként fölvillogó háttere előtt. Ez a filozófiák közötti választás helyzete, melyben a kezdő bölcselő találja magát, aki elhatározza, hogy filozófiával akar foglalkozni, s tudja, hogy ennek érdekében először is tanítót kell választania, de mert ebből seregnyi ajánlkozik a legkülönbözőbb tanításokkal, most zavarodottan torpan meg. Rögtön az érv indításakor Cicero saját dialógusának egyik szereplőjeként a következő szemrehányást teszi az Antiokhosz nézeteit képviselő Lucillusnak: jöllehet tiltja a nem ismert állításhoz való értelmi hozzájárulást (*cum me incognito adsentiri vetes*), mégis elvárja tőle, hogy teljes egészében fogadja el az általa kifejtett filozófiai rendszert, miközben ezzel az elvárásával egyáltalán nincs egyedül, hiszen mindegyik iskola képviselője ezt követeli (*neque vero tu solus sed ad suam (sc. disciplinam) quisque rapiat*).<sup>4</sup> Erre a kiinduló helyzetre emlékeztet egy kicsivel később: „Képzeld magad elé valakit, aki még nem bölcs, hanem csak most válik azzá. Vajon melyik véleményt, melyik tanítást fogja választani? Ámbár akármelyiket is választja, még ostoba állapotában választja. De tegyük fel: isteni elmével bír. Melyik lesz az az egyetlen természetfilozófus, akinek a tanait elfogadja?”<sup>5</sup>

Az idézett mondatok, illetve a megannyi hasonló tartalmú kitétel és fordulat első látásra talán nem mond sokat. Ha azonban a könyvet záró részt összevetjük a könyvet nyitó fejezetekkel, az egybeesések egy ismeretelméleti problémafelvetéshez és egy már-már tudásszociológiai esetleíráshoz vezetnek el bennünket. A dogmatizmust általánosságban bíráló 3. fejezet éppen a diafónia képével indul, utalva a különböző iskolákra, melyek a saját tanításukon kívül egyetlen másikat sem helyeselnek. „Ez [ti. az ő bírálatuk] súlyosabban érintene minket, ha volna egyáltalán olyan filozófus, aki bármely tanítást helyeselné azon az egyen kívül, amit ő maga követ.”<sup>6</sup> Kicsivel később pedig a dogmatikusok iskolaválasztását és az iskolák önreprodukcióját így jellemzi: „A többiek ugyanis először is még jóval

---

kern”, *Phronesis* 26 (1981), 156 skk. o.; A.–M. Ioppolo: „Doxa ed epoche in Arcesilao”, *Elenchos* 5 (1984), 36, 41. o.

<sup>2</sup> Lactantius a *Divinae Institutiones* III. 4.-ben könyvében Arkesziláoszra hivatkozik az argumentumnak a Ciceróéhoz hasonló találása közben.

<sup>3</sup> *Akademica Priora* II. 117.-től.

<sup>4</sup> *Ac. Pr.* II. 26. 114–115. o.

<sup>5</sup> 36. 117.: „Finge aliquem nunc sapientem fieri, nondum esse; quam potissimum sententiam eliget et disciplinam? Etsi quamcumque eliget, insipiens eliget; sed sit ingenio divino, quem unum e physicis potissimum probabit.”

<sup>6</sup> 3. 7.: „Quod gravius ferremus, si quisquam ullam disciplinam probaret praeter eam quae ipse sequitur.”

azelőtt elkötelezik magukat valamely tanítás mellett, mintsem képesek lennének megítélni, hogy melyik is a legjobb, másodszor pedig – akár valamelyik barátuk ösztönzésére, akár a legelőször meghallgatott szónok előadásának hatása alatt – egészen éretlen korban számukra ismeretlen dolgokról kezdenek ítéleteket alkotni, és amelyik tanításhoz mintegy a forgószél erejétől hozzácsapódtak, abba mint valami sziklába, úgy kapaszkodnak.”<sup>7</sup> Az iskolaválasztásnál ezek szerint a valóságban többnyire külsődleges és esetleges mozzanatok játszáka a vezető szerepet, s nem a racionális mérlegelés. De nyomban azt is megtudjuk, hogy ez törvényszerű, nem is történhetne másként: „Azt mondják ugyanis, hogy annak hisznek, aki megítélésük szerint bölcs volt. Egyet is értenék, ha ezt valóban meg tudnák ítélni kezdő és tanulatlan állapotukban. Hiszen annak megállapítása, hogy ki a bölcs, talán a leginkább bölcshez illő feladat.”<sup>8</sup> Tehát az irányzatválasztás szükségszerűen esetleges jellege, valamint az iskolaképződés irracionális volta arra a korábbi idézetben is föllelhető ismeretelméleti paradoxonra vezethető vissza, miszerint a bölcsességet csak a bölcs tanítótól sajátíthatjuk el, ez utóbbit azonban az önjelöltek tömegéből csak akkor ismerhetjük föl, ha a bölcsességnek magunk is birtokában vagyunk – következésképp ahhoz, hogy bölccsé válhassunk, már előzőleg bölcsnek kell lennünk. Ha tehát a diafónia-érvnek a mű végén olvasható kifejtését kiegészítjük az ezzel mind tematikájában, mind problémafelvetésében összecsengő, imént idézett résszel a könyv bevezetéséből, akkor a diafónia-érvnek egy olyan dinamikusabb és historizáló megfogalmazását kapjuk, mely az említett ismeretelméleti paradoxonból kiindulva az irányzatok sokféleségét „alulnézetből”, a közöttük választani kívánó újonc szemszögéből mutatja be. Ily módon az olvasó jobb rálátást kap az irányzatválasztásban, s egyszersmind magában a tanulási folyamatban rejlő irracionális mozzanatokra, s ugyanezeket fedezheti föl az iskolaképződés folyamatában is.<sup>9</sup> Hogy ez a kiegészítés nem légből kapott, azt az

---

<sup>7</sup> 3. 9.: „Nam ceteri, primum ante tenentur adstricti quam quid esset optimum iudicare potuerunt, deinde infirmissimo tempore aetatis aut obsecuti amico cuiquam aut una alicuius quem primum audierunt oratione capti de rebus incognitis iudicant et ad quamcumque sunt disciplinam quasi tempestate delati ad eam tamquam ad saxum haerescunt.”

<sup>8</sup> Uo.: „Nam quod dicunt omnino se credere ei quem iudicent fuisse sapientem, probarem, si id ipsum rudes et indocti iudicare potuissent (statuere enim qui sit sapiens vel maxime videtur esse sapientis).”

<sup>9</sup> Ami a cicerói megfogalmazás eredetét illeti, szembetűnő a párhuzam a Platón *Menón*jából ismert problémával, miszerint az igazság kereséséhez már valamiképpen ismernünk kell azt, hiszen másképpen nem tudnánk, merre kell keresnünk, s nem is ismernénk föl, ha rátaláltunk. De ez az idézett kifejtésnek csak az egyik oldalát tartalmazza. A másik oldal, miszerint maga a bölcs személye fölismerhetetlen, Diogenész Laertiosznál bukkan föl (IX. 20.), akinek Xenophanész-életrajzában az eleai filozófus Empedoklésszel ért egyet abban, hogy „a bölcs megtalálhatatlan” („... ὅτι ἀνευρετός ἐστιν ὁ σοφός”), mivel „annak, aki a bölcslet föl akarja ismerni, magának is bölcsnek kell lennie” („... σοφὸν γὰρ εἶναι δεῖ τὸν ἐπιγνώσομενον τὸν σοφόν”).



említett összecsengéseken kívül maga az érv keresztény pályafutása is igazolni látszik.

A pyrrhónista hagyományban az érvet ugyanebben a korlátozottabb, a filozófiai nézetkülönbségekre leszűkített értelmezésében, Sextus Empiricusnál és Diogenész Laertiosznál találjuk meg Agrippa 1. troposzaként,<sup>10</sup> s dolgozatomban az egyszerűség kedvéért ennek a troposznak a megjelölése alapján (ἀπὸ τῆς διαφωνίας) nevezem diafónia-érvnek a szóban forgó argumentumot. Ugyanezen szerzők tágabb értelmezésben is ismertetik: Aineszidémosz 10. (Sextusnál) vagy 5. (Diogenésznél) troposzaként szerepel<sup>11</sup>, akárcsak legkorábbi forrásunk, az alexandriai Philón „A részegségről” című művében.<sup>12</sup> A 10. aineszidémoszi troposz Sextus-féle kifejtése szerint a különböző életvezetési szabályok (ἀγωγαί),<sup>13</sup> szokások (ἔθνη), törvények (νομοί), mítikus hiedelmek (μυθικαὶ πιστεῖς) és dogmatikus állásfoglalások (δογματικαὶ ὑπολήψεις) egyrészt már a saját nemükön belül is eltérők, másrészt egymással is ellentmondásban állnak. Így például a cinikus Diogenész javallotta magatartásformák szembenállnak az Arisztipposz által ajánlottakkal, ahogy a Spártában bevezetettek az Itáliában elfogadottakkal,<sup>14</sup> s hasonlóképpen a filozófusoknak a lélek halhatatlanságára vagy megsemmisülésére vonatkozó dogmatikus állásfoglalásai is ellentmondanak egymásnak. Philón az érv kifejtése során a mítikus hiedelmekről nem beszél, s különösen nagy figyelmet szentel a filozófiai véleménykülönbségeknek.

## 2. Az érv Jusztínosznál

A *Párbeszéd a zsidó Tryphónnal* elején olvasható híres önéletrajzi visszatekintés, melyben Jusztínosz fölidézi megismerkedését az egyes filozófiai irányzatokkal, a platonizmus melletti választását, majd találkozását azzal az öregemberrel, aki meggyőzte őt a keresztény tanítás igazságáról, a szkeptikus diafónia-érv gondolatmenetébe ágyazódik.<sup>15</sup>

A dialógusban foglalt beszédét rögtön ezeknek a nézetkülönbségeknek a fölillantásával indítja, mondván: „Hogy micsoda a filozófia és mivégre kapták

---

<sup>10</sup> Sext. Emp. *Hyp.* I. 164–166.; Diog. Laert. IX. 88.

<sup>11</sup> Sext. Emp. *Hyp.* I. 145–163.; Diog. Laert. IX. 83.

<sup>12</sup> *De ebrietate* 193–202. Az itt felsorolt nyolc szkeptikus érv között az utolsó. A kifejtés összevetését Sextus és Diogenész ismertetésével lásd J. Annas–J. Barnes: *The Modes of Scepticism. Ancient Text and Modern Interpretations*, London–New York–New Rochelle 1985, 158 skk. o.

<sup>13</sup> Philónnál a szó inkább „nevelési rendszert”-t jelent.

<sup>14</sup> Sext. Emp. *Hyp.* I. 150.

<sup>15</sup> Erre először H. Chadwick mutatott rá, anélkül hogy a szövegrészlet részletesebben elemezte volna (*Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, 20–21, 132. o., 56. j.)

meg azt odafentről az emberek, az többségük számára ismeretlen. Másképp nem volnának platonikusok is meg sztoikusok is, és peripatetikuskok meg theoretikusok (Θεωρητικοί) meg pythagóreuskok, miközben a tudomány egy és ugyanaz (μιάς ούσης ταύτης ἐπιστήμης).<sup>16</sup> (Ami a „theoretikusok” elnevezést illeti, ez minden bizonnyal magukra a szkeptikusokra utal.<sup>17</sup>) A következő lépésben Jusztínosz történeti magyarázatát adja annak, hogyan alakulhatott ki a filozófiának ez a „sokfejű” (πολύκρανος) állapota. „Úgy esett – írja – hogy a legelsőkhez, akik ezzel foglalkozni kezdtek, majd ily módon hírnevet szereztek maguknak (ἐνδόξοις γενομένοις) a későbbiek már nem azért csatlakoztak, mintha bármiféle kutatásokat végeztek volna az igazságra vonatkozóan, hanem egyszerűen csak megrendítette őket azok kitarása és mértéktartása (καταπλαγέντας δὲ μόνον τὴν καρτερίαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐγκράτειαν), valamint tanaik újszerűsége (καὶ τὸ ξένον τῶν λόγων), s emiatt ki-ki amit a mesterétől tanult, igaznak fogadta el...”<sup>18</sup> Jusztínosz itt szemmel láthatóan nemcsak abban követi a Cicerónál tetten ért hagyományt, hogy a diafónia-érvet a filozófiai irányzatok illetve mesterek közötti választás helyzetéhez köti, hanem abban is, hogy ennek a szituációnak az általánosításával ad magyarázatot maguknak az iskoláknak az önreprodukciójára. Sőt, ez a hagyomány nála némiképp radikalizálódik, mivel a magyarázatot kiterjeszti az iskolák kialakulására. Ezt, mint láttuk, olyan külső ismérvekkel hozza kapcsolatba, amilyen az iskolaalapítók hírneve, erkölcsi kiválósága, tanaik illetve kifejezőmódjuk (λόγοι) újszerűsége.

Az iskolák közötti választás helyzetének egy másfajta történeti kivetítésével találkozhatunk néhány fejezettel később, ahol Jusztínosz a saját bölcséleti tapogatózásait idézi föl. Itt előkerülnek ugyanazok az ismérvek, mint amelyeket korábban említett, s az erkölcsi értékek mellett különösen nagy hangsúlyt kap a megbecsültség és a hírnév szempontja: a sztoikus és a peripatetikus tanítóban csalódva egy „jónevű” (εὐδοκίμων) pythagóreushoz fordult, majd miután az számon kérte rajta a szabad tudományok terén szerzett előképzettséget, a platonikusok közül választott mestert magának, mert „azoknak is nagy volt a híruk” („πολὺ γὰρ καὶ τούτων ἦν κλέος”).<sup>19</sup>

<sup>16</sup> *Dialogus cum Tryphone* 2.: Τί ποτε δὲ ἐστὶ φιλοσοφία καὶ οὐ χάριν κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς πολλοὺς λέλην· οὐ γὰρ ἂν Πλατωνικοὶ ἦσαν οὐδὲ Ἐπικουροὶ οὐδὲ Περιπαθητικοὶ οὐδὲ Θεωρητικοὶ οὐδὲ Πυθαγορικοὶ, μιάς ούσης ταύτης ἐπιστήμης.

<sup>17</sup> Vö. Gellius: *Noctes Atticae* XI. 5.: „...consideratores, qui in quaerendo semper considerandoque sunt et nihil decernunt, nihil constituunt.”

<sup>18</sup> Uo.: „Συνέβη τοῖς πρώτοις ἀψαμένοις αὐτῆς καὶ διὰ τοῦτο ἐνδόξοις γενομένοις ἀκολουθῆσαι τοὺς ἔπειτα μηδὲν ἐξετάσαντας ἀληθείας πῆρι, καταπλαγέντας δὲ μόνον τὴν καρτερίαν αὐτῶν καὶ τὴν ἐγκράτειαν καὶ τὸ ξένον τῶν λόγων ταῦτα ἀληθῆ νομίσαι ἃ παρὰ τοῦ διδασκάλου ἕκαστος ἔμαθεν...”

<sup>19</sup> Uo.

Az iskolák közötti választás motívuma és a diafónia-érv azután lép újra az elbeszélés előterébe, hogy a platonikus tanításban végül megnyugvást találó Jusztinoszt az a bizonyos öregember kimozdította elégedettségéből, föltárva előtte a keresztény tanítást, pontosabban annak egy, a platonizmussal erősen átítatott változatát. Az újra bizonytalan filozófus-hallgató az előadás meghallgatása után ezt a kérdést teszi föl: „Kit válasszon akkor tanítójául az ember és honnan kaphat segítséget, ha ők [ti. a platonikusok] sincsenek az igazság birtokában?”<sup>20</sup>

Az öreg válasza: az igazi tanítók a próféták, hozzájuk kell fordulnia annak, aki el akarja sajátítani az igazi filozófiát.<sup>21</sup> Az indoklásból megintcsak bizonyos ismérvek bonthatók ki, melyeket azonban a szerző és a szereplő immár csalhatatlannak tart. Ezek részben újak, részben erős hasonlóságot mutatnak a korábban a pogány filozófusok kapcsán említettekkel, igen nagy részben pedig hangsúlyozottan ellentétesek velük. Az első típusba tartozik az ősiség: a próféták korábban tanítottak (παλαιότεροι), mint az említett bölcselők. Az erkölcsi nemesség szempontját már azoknál bevezette, így a prófétákra alkalmazva részint az erények nagyobb fokára mutat rá, részint pedig eltérő lényegükre. A próféták erényessége (δικαιοί) ugyanis szorosan kapcsolódik Isten iránti odaadásukhoz (θεοφιλεῖς), sőt, mint a megfogalmazás sejteti, összefügg szavaik isteni sugalmazásával (θεῖω πνεύματι λαλήσαντες). Ez az erkölcsiség tehát nem pusztán az emberi képességekben gyökerezik, ily módon ennek méltatása már nem pusztán a pogány és a keresztény tanítók azonos szempontok szerinti „versenyztetését”, hanem egyszersmind szembeállításukat is szolgálja, kiemelve a megítélésüknél alkalmazott szempontok gyökeres különbözőségét. Ez a szembeállítás még egyértelműbbé válik, amikor Jusztinosz öregembere a prófétáknál a pogány bölcselők kapcsán említett egyik ismérvnek éppen az ellenkezőjét emeli ki. A hírnév ismérvéről van szó. A próféták – olvassuk – „nem illetődnek meg senkivel szemben (μήτ' εὐλαβηθέντες), nem félnek senkitől (μήτε δυσωηθέντες τινά), és nem fegyverzi le őket a hírnév (μὴ ἡττημένοι δόξης)”.<sup>22</sup> Az itt használt kifejezések félreérthetetlen kontrasztot alkotnak azokkal, amelyeket a szerző részben a különböző iskolák kialakulásának leírásakor, részben pedig saját bölcséleti útkeresésének fölidézésekor használt („καταπλαγέντας”; „ἐνδόξοις”; „εὐδοκίμων”; „κλέος”). A próféták tehát, akik Jusztinosz szemében az igazi filozófusok, a pogány bölcselőkkel ellentétben nem a tekintély alapján fogadták el az általuk hirdetett tanítást; pontosabban: nem emberi, hanem isteni tekintély alapján. Ily módon a keresztény kortársak számára a próféták tanainak elfogadása sem ugyanolyan tekintély-szempontokat követ, mint ahogy az a leírás szerint a

---

<sup>20</sup> 7.: „Τίνι οὖν, ... ἐπι τις χρήσαιτο διδασκάλῳ ἢ πόθεν ὠφεληθεῖη τις, εἰ μὴδὲ ἐν τοῦτοις τὸ ἀληθὲς ἐστίν...”

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> Uo.

pogány irányzatoknál történik. A próféták tekintélyét ugyanis az isteni tekintély alapozza meg, szemben a pogány bölcselők iskolaalkotó renoméjával.

Mint láttuk, az apologéta abban a „historizáló” megfogalmazásban alkalmazza az argumentumot, mely – miként Cicero *Academicájában* is megfigyelhető – az irányzatok közötti különbségeket a filozofálni éppen csak elkezdő újonc szemszögéből vizsgálja. Emellett a historizálás nála még nagyobb léptéket vesz föl, kiterjedve egészen az iskolák kialakulásának vizsgálatáig. A historizálásnak már az első fokozatát is arra használja föl, a másodikat pedig különösen, hogy az irányzatválasztás illetve iskolaképződés irracionális mozgatói közül különös hangsúlyt helyezzen a hírnév, más szóval a tekintély szempontjára. E szempont fölvetése közben pedig csöpp illúziót sem kelt abban a tekintetben, hogy ennél racionálisabb eszközök is segítenék az irányzatválasztást és egyáltalán a filozófiai megismerést. Ilyenek híján a tekintély szempontja természetszerűen vetődik föl, de csak azért, hogy előkészítse saját meghaladását, azaz a próféták tanításának dicséretét, mely tanítás hitelét ugyancsak egyfajta tekintély, de immár az isteni tekintély adja meg. A szkeptikus diafónia-érvet tehát arra használja föl, hogy – az általában racionálisnak tartott tanulási folyamatban rejlő ellentmondásokra rávilágítva – a hitet kézenfekvőnek, a tekintély mozzanatát kikerülhetetlennek mutassa be, ám a csalóka emberi tekintély helyett az isteni tekintélyt ajánlja. Természetesen az argumentum ebben a funkcióban már nemcsak a dogmatikus iskolák, hanem a szkepticizmus ellen is irányul, hiszen Jusztinosz, magától értődően, ennek épp arra az elemére helyezte a legnagyobb hangsúlyt, melynek továbbvitele egy új dogmatizmus megalapozásához segítette hozzá.

Úgy gondolom, a szkeptikus érv használata itt nem pusztán egy apologetikus technika, hanem egy olyan tudáskritikai érzékenységet is tükröz, ami a világ bölcsességének szelíd megmosolygásából fakad, s ami kedvez bizonyos affinitásnak a szkepticizmussal szemben. Ez az érzékenység, persze, találkozott egy olyan értelmiségi életérzéssel, amilyen a szkepszissel közismerten szimpatizáló Lukianosz egyes műveiben is megragadható,<sup>23</sup> akinél egyszersmind a diafónia-érvnek eddig vizsgált cicerói–jusztinoszi megfogalmazását is megtaláljuk. A *Hermetimosz* című dialógus gondolatmenetének vezérfonalát, miként azt az alcím (*A filozófiai irányzatokról* [Περὶ αἰρέσεων]) is sejteni engedti, éppen ez az argumentum adja. A dialógusban a szerző véleményét közvetítő Lykínosz ezt használja föl annak érdekében, hogy végleg elvegye Hermetimosz kedvét a filozófia tanulmányozásától, aki kezdőként egy sztoikus mester tanításától várja a beavatást az igazi boldogsághoz segítő tanokba. Lukianosz a filozófiai nézetek

---

<sup>23</sup> A most tárgyalandó *Hermetimoszon* kívül például a *Halászban* (6.) és a *Kenipposzban* (3 skk.). A két szerző között ebből a szempontból a leghangsúlyosabban H. Chadwick von párhuzamot, aki azonban Lukianoszt inkább csak Jusztinosz ellenpárjaként hozza föl, s kevesebb súlyt helyez a rokon elemekre. (*Early Christian Thought and the Classical Tradition*, i. k., 20–21, 132. o., 56. j.)

közötti különbözőségekre az irányzatok közötti választás helyzetében, mégpedig a kezdő optikájából mutat rá, ahogy azt Cicerónál és Juszttinosznál láttuk, s teszi ezt ő is azért, hogy rávilágítson az iskolaválasztás és az iskolaképződés irracionális módjára. Ezek legfőbb mozgatóit ugyanis egyfelől azokban a sztereotípiákban látja, melyekkel a közvélemény az egyes iskolákat minősíti – ilyen például a sztoikus változat szerint az epikureusok állítólagos hedonizmusa („γλυκύθυμοι καὶ ἡ φιληδονοί”), a peripatetikusok kapzsisága és logikai szemfényvesztése („φιλόπλουτοι καὶ ἐριστικοί τινες”), a platonikusok föl-fuvalkodottsága és dicsőségvágya („τετύφονται καὶ φιλοδοξοὶ εἰσι”), vala-mint a sztoikusoknak az emberisége („ἀνδρώδεις”)24. A motivációk másik típusát Lukianosz érvelése szerint az egyes filozófusokra alkalmazott olyan külsődleges ismérvek alkotják, mint az életkor (ἡλικία), a hírnév (δόξα) vagy a ruházat (σχήμα), melyek közül, mint láttuk, a hírnév Juszttinosznál is szerepel.25

Chadwick szerint Juszttinosz a szóban forgó helyen éppen a Lukianosz-féle érveléssel vitázik. A főntiek alapján ezzel egyfelől egyetérthetünk, másfelől viszont úgy gondolom, hogy Juszttinosz emellett a diafónia-érvet alkalmazza is, az alkalmazás módjában pedig jó darabon a Lukianosz által is képviselt hagyományt követi.

Lukianoszon kívül, mint az várható, Philónnál is találhatunk bizonyos, kissé lazább párhuzamokat, akinek a már említett művén kívül még számos írásában szerepel a szóban forgó argumentum.26 Ő ugyan nem él a historizálás módszerével, s igazából az alulnézeti megközelítést sem fedezhetjük föl nála, a különböző filozófiai álláspontok védelmezésének irracionális jellegét azonban szintén hangsúlyozza. Meglátása szerint azért olyan éles az eszmei küzdelem a különböző irányzatok között, mert valamennyi bölcseld „saját gyermekeiként védelmezi a saját lelkében fogant véleményeket”27. A Mózeset meggyőzni próbáló és egymással elkeseredetten vitázó khaldeus és egyiptomi asztrológusokat „szektások”-nak (αἰρεσιόμαχοι) minősíti, akik egyaránt „a saját maguk által hirdetett tanokat védelmezik, bármilyenek is azok, s nem kutatják, hogy kiállják-e az alapos

---

<sup>24</sup> 16. (755) Hasonló címkék öltenek egyéni formát a Juszttinosz által földidézett peripatetikus és platonikus alakjában, csak az utóbbinál fordított előjellel. Az ősiséget mint a Sztoával szemben a peripatetikusok „javára” szóló ismérvet hozza szóba Lykínosz ironikusan (30. [771.]: „...πρεσβυτέρων ὄντων παρὰ πολὺ”).

<sup>25</sup> 64. (805.)

<sup>26</sup> A szkeptikus gondolatok jelenlétéről Philónnál lásd főként V. Nikiprowetzky: *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie* (thèse), Lille 1974, 196–213. o.; J. Mansfeld: „Philosophy in the Service of Scripture: Philo's Exegetical Methodes”, Pt. 2, in: J. M. Dillon–A. A. Long (eds.): *The Question of Eclecticism* (Berkeley, Ca. 1988), 89 skk. o. Mindkét szerző elismer bizonyos szimpátiát Philónnál a szkepticismus iránt, amit azonban Mansfeld jóval korlátozottabbnak ítél.

<sup>27</sup> „...ἀμυνομένων ὡς ὑπὲρ οἰκείων ἐκγόνων ὧν ἔτεκεν αὐτῶν ἢ ψυχῆ δογμάτων”, *De fuga et inventione* 240.

vizsgálatot”.<sup>28</sup> S minthogy Mózes a szabad tudományok képzési szakaszában, mintegy kezdőként – ha nem is fölvértezetlenül – szembesül e két, egymással irracionális motivációk alapján perlekedő irányzattal, az utalt helyen egyszersmind az irányzatok közötti választás motívuma is megjelenik, ha nem is olyan kiélezetten, mint azt Cicerónál és különösen Lukianosznál és Jusztínosznál láthatjuk. Ugyancsak rokon vonás, hogy Philón is az isteni kinyilatkoztatástól várja az egymással ellentétes nézetek közötti ingadozás föloldását,<sup>29</sup> amiképpen az is, hogy a szkeptikusok nála ugyancsak saját kedvenc érveknek esnek áldozatul: a megismerhetőség kérdésében dúló viták egyik szereplőiként tűnnek föl,<sup>30</sup> és mint a többi iskolafilozófus, ők is a „szofista” minősítést kapják.<sup>31</sup> Végül a felsorolt hasonlóságokból már az is leszűrhető, hogy Philón, Jusztínoszt megelőzve, példát adott a szkeptikus érvek nem szkeptikus célú alkalmazására. Mindkét szerző szükséges, de ideiglenes állomásnak tekinti a bölcseleti kételyt, Philón az istenismeret felé vezető exegézis, Jusztínosz a keresztény apologetika útján, még ha az előbbinél jóval erősebb szimpátiát is észlelhetünk a szkepticizmus iránt.

### 3. Alexandriai Kelemen

A *Sztrómateisz*nek már pusztán számos doxográfiai kitételéből is tudhatjuk, hogy Kelemen mindkét szkeptikus irányzatról számottevő kézikönyv-tudással rendelkezett.<sup>32</sup> Ezen túl a szkepticizmushoz való tudatos viszonyulásáról és a diafónia-érv meggondolt kezeléséről árulkodik említett munkájának VII. könyvében a 15. fejezet, ahol szerzőnk éppen ennek az argumentumnak a zsidó és pogány ellenfelek által a kereszténységre alkalmazott változatát igyekszik cáfolni.<sup>33</sup> Témánk szempontjából nem is az a legfontosabb, hogy Kelemen az érvet visszafordítja alkalmazóira, akik szintén sok irányzatra oszlanak,<sup>34</sup> hanem inkább az, hogy keresztényként vállalja föl a vélemények különbözőségét, a diafóniát, mint ami minden komolyabb kutatásnak a szükségszerű velejárója, anélkül azonban, hogy az igazság megtalálását eleve kérdéssé tenné. Hivatkozik az orvosok példájára, akik ugyancsak több konkurens iskolát követnek, mégis mindegyikük gyógyít, s egészségünk érdekében kénytelenek vagyunk választani egyet közülük,<sup>35</sup> majd a keresztény vallási irányzatokra térve át, a korinthusziak-

---

<sup>28</sup> „...τοῖς προτέεσι δόγμασιν ὅποια ἂν τύχη βοηθοῦσιν οὐκ ἐξετάζοντες, εἰ δοκιμα...”, *De vita Mosis* I. 24.

<sup>29</sup> Id. mű, II. 228.

<sup>30</sup> *Quis rerum divinarum heres*, 246.

<sup>31</sup> *De fuga et inventione*, 209 sk.; *Quaestiones et solutiones in Genesis*, III. 33.

<sup>32</sup> *Sztrómateisz* I. 14, 63–64.; II. 21. 127.; VII. 16, 101.; VII. 4, 25. 33.

<sup>33</sup> 15, 89.: „...μή δεῖν πιστεύειν δια τὴν διαφωνίαν τῶν αἰρεσῶν”

<sup>34</sup> VII. 15. 89.

<sup>35</sup> VII. 15, 90.: „μή τι οὖν κάμων τις τὸ σῶμα καὶ θεραπείς δεδομένος οὐ

hoz írott első levél híres helyére (11,19.) utal a következő szavakkal: „az irányzatok a kipróbáltakért vannak”.<sup>36</sup> A „αἴρεσις” szót Kelemen, noha más helyütt alkalmazza pejoratív jelentésben is, itt legalábbis semleges, de inkább pozitív értelemben fogja föl, s legtöbbször ugyanígy használja mind a megelőző fejtegetésben, mind művének más helyein. Amikor nem a morális választásra illetve törekvésre használja a „φυγή” („kerülés”, „elvetés”) ellentétéként,<sup>37</sup> akkor vagy bizonyos állásfoglalások iránti előszeretetéként (πρόσκλησις δογμάτων) definiálja<sup>38</sup>, vagy, mint itt is látjuk, az azonos nézetekkel, s így azonos „előszere-tettel” bíró személyek csoportját érti rajta, hiszen nemcsak a pyrrhónizmus és általában a hellenisztikus filozófiák szóhasználatához, hanem az újtestamentumi és páli fölfogáshoz is.<sup>39</sup> A szóban forgó helyen, éppen az apostolt értelmezve, a kereszténységen belüli megosztottság pedagógiai szerepét abban határozza meg, hogy az az előzetes hit megléte esetén a megismerés szintjén segít kibontakoztatni az amúgy természetből fogva bennünk lévő képességet, vagyis az igaznak a hamistól való megkülönböztetésére, s ekképpen „kipróbálttá” tesz.<sup>40</sup>

Tehát Kelemen, a diafónia ingét mondhatni magára véve, éppenséggel elhatárolja magát a szkeptikusoktól, s teszi ezt azért is, mert az irányzatként fölfogott αἴρεσις-hez a legnagyobb hangsúllyal a morális tanítást köti. A helyes irányzat szerinte a „Hogyan kell élni?” (πῶς ἀκριβῶς βιωτέον) és a „Milyen az igazi vallásosság?” (τις ἡ ὄντως οὐσα θεοσεβεία) kérdéseire adja meg a helyes választ.<sup>41</sup> Ezért fölfogása szerint morálisan feddhető az, aki ezekben a napi cselekvést is mélyen érintő kérdésekben szkeptikus elméleti alapokon húzódozik az „irányzatosság”-tól. Sőt, a szkeptikusok, akik tagadják az érzékelés igazságát, s így nem ismerik el a bizonyítás lehetőségét,<sup>42</sup> Kelemen ítélete szerint szándékosan becsapják a többi embert, s az igazságot, amitől ők maguk elfordultak („οἱ ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἐκτρεπόμενοι”), „meggyőző” (más szóval: valószínű)

---

προσίεται ἰατρὸν διὰ τὰς ἐν τῇ ἰατρικῇ αἰρέσεις.”

<sup>36</sup> Uo.: „να μὴν »διὰ τοὺς δοκίμους« φησὶν »αἱ αἰρέσεις«.”

<sup>37</sup> Pl. a később vizsgálandó VIII. 7. (22.)-ben.

<sup>38</sup> *Strom.* VII. 4, 16. – Vö. *Sext. Emp. Hyp.* 16–17.

<sup>39</sup> J. Glucker a „αἴρεσις” kifejezés előfordulásait nyomon követve kimutatja, hogy az Pál apostolnál, akárcsak az Újtestamentum egyéb helyein, még mentes a pejoratív értelemről, s egyszerűen bölcséleti, vallási, illetve egyes helyeken politikai nézetrendszerre utal. (*Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978, 166–192. o.)

<sup>40</sup> VII. 15, 90. Ezt azoknak a pénzváltóknak a „kipróbáltság”-ához hasonlítja, akik már képesek a hamis pénzt az igaztól megkülönböztetni. A 15, 91-ben pedig az igazság kutatásának bizonyos „természetből adott kiindulópontjai”-ról (ἀφορμαὶ ἐκ φύσεως) beszél.

<sup>41</sup> VII. 15, 91.

<sup>42</sup> VII. 15, 92.: „πότερον γὰρ ἀναιρούσιν ἢ συγκατατίθενται (sc. οἱ Ἕλληνας) εἶναι ἀπόδειξιν; οἶμαι πάντας ἂν ὁμολογήσειν ἄνευ τῶν τὰς αἰσθήσεις ἀναιρούντων.”

dialektikai következtetéseikkel igyekeznek „homályba borítani”.<sup>43</sup> A „meggyőződ” hangsúlyosan az „igaz”-zal állítja szembe, s ugyanilyen degradáló értelmet sejtethetünk az „ἐπιχειρήμα” terminus mögött, mely az arisztotelészi terminológiában „dialektikai következtetés”-t jelent, s jól elkülönül a valóban bizonyító erejűnek tekintett „filozófiai következtetéstől” (φιλοσοφημα; συλ λόγισμος ἀποδεικτικος)<sup>44</sup>.

A szkepszis elutasításával a VIII. könyv 4. fejezetében<sup>45</sup> is találkozhatunk, mely az epokhé követelményében rejlő belső ellentmondásokat mutatja ki az Antiokhoszra visszamenő hagyományos gondolatmenettel: ha igaz az állítás, hogy semmit sem szabad állítanunk, akkor legelőször is saját magára kell érvényesnek lennie, azaz a „semmit sem szabad állítani”-t sem szabad állítani; ha viszont nem igaz, nincs többé akadálya az értelmi jóváhagyásnak.<sup>46</sup> Ennek az érvelésnek az élet azonban szerzőnk rögtön tompítja is, elismerve az itéletfölfüggesztés létjogosultságát olyan esetekben, amikor véleményünk vagy maga a mérlegelés tárgya bizonytalan, illetve ha több egyenlő súlyú állítás konkurál egymással (λόγων ἰσοσθένεια)<sup>47</sup>. Mindazonáltal ezt a jelenséget a pyrrhónistákkal ellentétben nem általános, hanem eseti jelenségnek tekinti.

Még erősebb empátiáról árulkodik az epokhé iránt ugyanennek a műnek egy másik helye, csak két fejezetre az utóbbtól, amely a nemrég elejtett szálát fölvéve az itéletfölfüggesztés gyökereit kutatja, s azt immár nem morális, hanem az emberi és a külső természetben rejlő okokra vezeti vissza.<sup>48</sup> A gondolatmenetben újból kulcsszerepet játszik a *diáfónia*, ami azonban itt már általánosabb értelemmel bír. Az érvelés értelmezése előtt kénytelen vagyok a szövegrészt teljes terjedelmében idézni.

---

<sup>43</sup> V. 15, 92.: „πιθανοῖς ὁμως ἐπιχειρήμασι σκοτίζουσι τὴν ἀληθειάν.” A szóhasználat arra enged következtetni, hogy Kelemen elsősorban az akadémiai szkepszisre gondol, s alighanem az „in utramque partem disputare” módszerére utal. Vö. HIPPOLYTOSZ terminushasználatát ezzel az akadémikus eljárással kapcsolatban: *Refutatio* I. 23, 2.: „...ὄς ἐπιχειρεῖν μὲν εἰς ἑκάτερα, μὴ μέντοι ἀποφαίνεσθαι μηδέν”.

<sup>44</sup> *Topica* 100. a. 27–30.; 162. a. 15–16.; vö. *Analitica Priora* 46. A. 9–10. A szakirodalomban ma már közhelynek számít, hogy Kelemen az arisztotelészi logikát, s azon belül a bizonyításelméletet jelentős mértékben beépítette a maga keresztény gnózisába. Lásd pl. S. R. C. LILLA: *Clement of Alexandria* 132 skk. o.; F. SOLMSEN: „Early Christian Interest in the Theory of Demonstration”, in: *Romanitas et Christianitas*, Amsterdam–London 1973, 281–291. o.

<sup>45</sup> Fejezetcím: „A pyrrhónisták ellen” („Πρὸς τοὺς Πυρρῶνείους”).

<sup>46</sup> VIII. 4, 15. Az érv első megfogalmazója talán Antiokhosz volt, lásd Cicero *Ac. Pr.* II. 34, 110. Itt olvasható Karneadész válasza is: az állíthatatlanság állítása is csak valószínűségi szinten tehető meg.

<sup>47</sup> VIII. 4, 16.

<sup>48</sup> VIII. 7, 22.



„Az ítéletfölfüggesztésnek két fő kiváltó oka van. Az egyik az emberi vélekedés csapongó és állhatatlan természete (τὸ πολὺτροπον καὶ ἄστατον τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης), ami eredendően különbözőséget szül (ὅπερ γεννητικὸν εἶναι πέφυκεν τῆς διαφωνίας), részben az egyes emberek között, részben pedig az egyes embereken belül. A másik ok pedig a magukban a létezőkben föllépő különbözőség (ἢ ἐν τοῖς οὐσι διαφωνία), ami magától értődően gyakori kiváltója az ítéletfölfüggesztésnek. Mert egyrészt nem hihetünk valamenynyi képzetünknek a közöttük fennálló ellentmondások miatt, másrészt nem is ítéelhetjük mindet hiteltelennek, hiszen akkor velük együtt magát azt a képzetet is kirekesztettük, amelyik szerint valamennyi hiteltelen; harmadrészt pedig egyenlő súlyuk miatt azt sem tehetjük, hogy egyes képzeleteinknek hiszünk, másoknak pedig nem. Így aztán arra kényszerülünk, hogy fölfüggeszük ítéleteinket. Az ítéletfölfüggesztés említett legfőbb okai közül megismerőképeségünk bizonytalan természete a különbözőség nemző oka, a különbözőség pedig az ítéletfölfüggesztés járulékos oka. Ezért töltik be életünket a bíróságok, tanácskozások és népgyűlések, valamint általában az állásfoglalások az úgynevezett jó és rossz dolgok mellett vagy ellen, ami mind arra bizonyíték, hogy értelmünk elbizonytalanodott és megadásra kényszerült az egymásnak ellentmondó tények azonos súlyával szemben (πρὸς τὴν ἀντικειμένων πραγμάτων ἰσοσθένειαν). A könyvtárakat ugyanúgy megtöltik a könyvek, a tudományos értekezéseket és kézikönyveket pedig a filozófusok tanításai, akik mind különböző véleményen vannak (διαφωνοῦντων ἐν τοῖς δόγμασι), és szentül hiszik, hogy ismerik a létezőkön alapuló igazságot.”<sup>49</sup>

Mielőtt a tulajdonképpeni értelmezéshez látnék megkísérlem fölrajzolni a vázát ennek a nem éppen egyenes vonalú érvelésnek. Az első főok, az emberi vélekedés állhatatlan természete, ha nem egyetlen szubjektumra, hanem a mind egyidejűleg, mind nemzedékei között megosztott emberiségre értjük, valóban mind az emberek közötti, mind az egy emberen belüli diafónia forrásaként fogható föl. A mindkét főok említését követő, magyarázó kötőszóval bevezetett kijelentés azonban kizárólag az egy emberen belüli diafóniát magyarázza, figyelmen kívül hagyva mind az első főok elsőként említett következményét, az emberek közötti diafóniát, mind pedig a második főokot, a magukban a létezőkben fellépő diafónia jelenségét. Ezután a gondolatmenet visszakanyarodik a fő okokhoz, de azok közül is csak az elsőhöz („a megismerő képesség bizonytalansága”), ami viszont itt, úgy vélem, már csak egyetlen szubjektumra vonatkozhat, jöllehet egyetlenes érvennyel. Ebből az okból vezeti le az epokhé járulékos okaként megintcsak a diafóniát, méghozzá azt – amint a rögtön ezután fölsorolt megjelenési formái (bíróságok, tanácskozások stb.) mutatják –, amelyik a különböző emberek között áll fönn. Itt azonban újabb visszafordulásra figyelhetünk föl. A nézeteltéréseket ugyanis egyrészt az értelem zavarodott állapotával indokolja, másrészt ehhez hozzáteszi

---

<sup>49</sup> Uo.

azt a – szórend révén is elkülönített – indoklást, hogy „értelmünk megadta magát a tények azonos súlyával szemben”. Vagyis az „egyszemélyes” diafónia mellett mellékvonalként visszatér a létezőkben uralkodó, korábban második főökként említett „külső” diafónia. Végül további példákat olvashatunk az egyes emberek közötti nézetkülönbségekre, immár a tudományok illetve a filozófia területéről. Úgy tűnik tehát, hogy a gondolatmenet egymás után két párhuzamos utat jár be: az értelem csapongó természetéből először az egyes emberen belül a különböző képzetek között létrejött diafóniát vezeti le, majd visszakanyarodik ugyanahhoz a fő okhoz, hogy abból most már a különböző emberek közötti diafóniát származtassa, ezúttal bevonva a következtetésbe a korábban mellőzött második fő okot, a létezők közötti diafóniát. Így azonban igencsak sántít az érvelés, hiszen az egyes értelem bizonytalanságából önmagában nem következik a különböző emberek közötti véleménykülönbség. A következtetésbe be kellene kapcsolni az egyes emberen belüli diafóniát is.

Úgy gondolom, ezt Kelemen meg is tette. A belső ok megfogalmazásában ugyanis az emberi vélekedéssel kapcsolatba hozott „τὸ πολυτροπον” és „ἄστατον” kifejezések már a sokféleség, a különbözőség mozzanatát hordozzák magukban, tehát már azt az egyetlen emberen belüli diafóniát, ami Kelemen szavai szerint következménye lenne csak az emberi vélekedés csapongó természetének. Ily módon a különböző képzetek közötti „harc” leírása ezt a csapongást fejt ki. A föltételezést alátámasztja Philón *De ebrietatéj*ának az a helye (170.), mely a szkeptikus érvek felsorolását vezeti be. Az exegeta itt állapítja meg a megismerésnek azt a rendellenességét, melynek okait a szkeptikus érvekkel kívánja kifejteni, nevezetesen azt, hogy ugyanazon tárgyakat ugyanaz a személy más-más időben máshogy (διαφόρως) érzékeli, következésképp rávonatkozó ítéletei is eltérőek lesznek.<sup>50</sup> Értelmezésem szerint tehát Kelemen gondolatmenetében az egy emberen belüli diafónia valójában már az első főoknak is a lényegét alkotja, s ebből következik aztán a különböző emberek közötti diafónia, annak a harmadik fajta diafóniának a közrejátszásával, mely magukban a létezőkben figyelhető meg.

A gondolatmenet további tisztázása megköveteli, hogy azt a szkeptikus érvek egyéb forrásaival szembesítsük. Az epokhé okainak fölosztása természetesen párhuzamba állítható az aineszidémioszi troposzok sextusi előzetes osztályozásá-

---

<sup>50</sup> „De minthogy nyilvánvalóan a különböző időpontokban különbözőképpen hatnak ránk [ti. a megismerés tárgyai] (διαφόρως ἀπ’ αὐτῶν εὐρισκόμεθα κινούμενοι), egyikről sem tudunk semmi bizonyosat (βέβαιον) mondani, a tárgy ugyanis nem mint valami állandó tűnik fel előttünk, hanem tarka és sokalakú változatosságban (ἄτε μὴ ἐστῶτος τοῦ φανέντος, ἀλλὰ πολυτρόποις καὶ πολυμόρφοις χρωμένου ταῖς μεταβολαῖς).” Az állhatatlanság eleme a képzetek közötti harccal összekötve: 180. („τῆς περὶ τὰ φαινόμενα ἀστάτου φορᾶς ... μαχόμενα καὶ ἀσύμφωνα προσβαλοῦσης ὀνειράτα”) vö. 181. („τὸ περὶ τὰς φαντασίας ἀστατον”).

val, miszerint azok egy része az ítéletalkotó alanyból (ἀπὸ τοῦ κρίνοντος), másik része az ítélet tárgyából (ἀπὸ τοῦ κρινουμένου), a harmadik mindkettejükből indul ki, de még inkább Philón fölosztásával, aki szerint az érvek egyik csoportja az ítéletalkotók közötti, a másik az ítélet tárgyai közötti különbségeken (διαφοραί) alapszik. A magukban a létezőkben meglévő különbözőség (Kelemennél: διαφωνία) is alighanem az utóbbi csoportmeghatározásból táplálkozik.<sup>51</sup> Az egy emberen belül létrejövő különböző képzetek közötti diafónia érve lefedi Aineszidémosz harmadik troposztát – ez Philónnál tételesen nem szerepel –, mely a különböző érzékszervektől eredő képzeteink közötti összeegyeztethetetlenségre mutat rá,<sup>52</sup> valamint a negyediket, amely az ember testi-lelki állapotának (álom vagy ébrenlét, életkor, részegség stb.) az érzékelést módosító hatásán alapszik.<sup>53</sup> Valójában itt is Philón lehetett a forrás, ő ugyanis – ahogy arra J. Mansfeld rámutatott – noha a harmadik aineszidémoszi troposzról mellőzi a hivatkozást az érzékszervek különbözőségére, az eredményt, a különböző képzetek közötti ellentmondásokat mégiscsak megemlíti, beépítve a negyedik troposz kifejtésébe, s ily módon létrehozza a Kelemennél is látható, egy emberen belüli diafónia érvét.<sup>54</sup> Ami a különböző emberek közötti diafóniát illeti, ez az állítás tartalmában a Philón érvei között is szereplő második aineszidémoszi troposszal azonosítható, mely az emberek közötti különbségekre épít.<sup>55</sup> Ez a troposz a testi különbségeken kezdi, majd a lélekre áttérve először a különböző emberek egyazon tárgyra vonatkozó, egymástól eltérő érzéki képzeteire hivatkozik, azután az érzékelésen alapuló értékítéletekben rejlő eltérésekre mutat rá, hogy végül az egyes filozófiai irányzatok hívei között etikai nézetkülönbségekhez jusson el, ezzel részben megelőlegezve a 10. troposzt.<sup>56</sup> Kelemen az emberek közötti különbségekről szólva ugyancsak ennek köznapi vonatkozásaitól indul el, miközben a Sextuséhoz hasonló terminológiával maga is az említett elemi

---

<sup>51</sup> A „dolgozok” (πράγματα) között tapasztalható diafóniáról lásd még Sext. Emp. *Pyrrh. Hyp.* I. 112, 163.; II. 235.; *Adv. Math.* VIII.323, 335. Erre J. Barnes hívta föl egy előadásában a figyelmet („La διαφωνία pyrrhonienne”, in: *Le scepticisme antique. Perspectives historiques et systematiques. Actes du colloque international sur le scepticisme antique*, Genève–Lausanne–Neuchâtel 1988, 97–106. o.

<sup>52</sup> „ὁ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάσας” *Pyrrh. Hyp.* I. 98–100.

<sup>53</sup> (ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις καλούμενος) *Hyp.* I. 100–117. – Vö. Diog. Laert. IX. 82. Philónnál: *De ebr.* 178–179.

<sup>54</sup> *De ebr.* 180. Lásd az innen vett idézetet egy korábbi jegyzetben. A megfigyelést először lásd J. Mansfeld cikkében („Diaphonia: the Argument of Alexander. De fato Chs. 1–2”, *Phronesis* 33/2. [1988], 190. o.), aki ezeknek valamint a második troposznak hasonló összecsúsztatását veszi észre Alexandrosz Aphrodisziásznál is (ez utóbbi talán Philón nyomdokait követte).

<sup>55</sup> „ὁ ἀπὸ τῆς διαφορὰς τῶν ἀνθρώπων” Sextus: *Hyp.* I. 79–91. Vö. Diog. Laert. IX. 81.; Philón; *De ebr.* 176–177.

<sup>56</sup> Uo. I. 88–89.

értékítéleteket, a jónak vélt dolgokra való törekvést és a vélt rossz kerülését hozza föl,<sup>57</sup> majd ő is a vastos értekezések szerzői között uralkodó véleménykülönbségekre lyukad ki, ahol persze ugyancsak a 10. troposz területére (a filozófiai állásfoglalások közötti különbözőségekhöz) jut el.

Ebből az összevetésből látható, hogy Kelemennél az Aineszidémosz által troposz-csokorba állított és Philón által is közvetített szkeptikus érvek egy része egységes gondolatmenetbe rendeződik. Az egységesítés elve pedig maga a diafónia. Ha átolvassuk forrásainkat, a különbözőség fogalma nemcsak a dolgozatomban már ismertetett tizedikben (szokások, törvények, vallásos hitek és filozófiai állásfoglalások különbözősége) játszik fontos szerepet, hanem végigvonul a szkeptikus érveknek legalábbis a legnagyobb részén. Az első troposz az állatok közötti, a második az emberek közötti, a harmadik az egyes érzékszervek közötti különbségekre (διαφοραί) épít, a testi és lelki állapotokból kiinduló negyedik is ezek különbözőségével operál, hasonlót mondhatunk el az ötödik (a tárgy helyzete, helye, távolsága stb.) és a hetedik (arányok) troposzról is, mely utóbbi a minden tárgy összetett és kevert természetére rámutató hatodik troposznak a függelékeként is fölfogható. A megismerendő dolgok viszonylagosságán alapuló nyolcadik troposz kifejtéseiben nem, de sextusi indoklásában nagyon is a különbözőség játssza a fő szerepet, s ott érezhetjük a kilencedikben is, ahol a megismerés bizonytalansági tényezőjeként az előfordulás (alkalmanként eltérő) gyakorisága szerepel.<sup>58</sup> Fontos azonban, hogy forrásainkban a fogalmat az első kilenc troposzban mindig a „διαφορά” szó fejezi ki, az erősebb „διαφωνία”, ami hangzavart, kijelentések közötti eltérést, a minket érdeklő szövegekben pedig leginkább nézetek összeférhetetlenségét jelenti, csak a tizedikben bukkan föl.<sup>59</sup> Kelemen tehát a hagyomány alapján a szkeptikus érvelés kulcselemének a különbözőséget tartja – amiben, mint láttuk, alighanem igaza van –, s ennek kifejezésére a tizedik troposz „διαφωνία” terminusát érzi a legalkalmasabbnak.<sup>60</sup> Erre két oka lehetett: az egyik a szó említett erősebb értelme, ami jobban kifejezhette a szerzőnek az értelem kapitulációja miatt érzett bánatát, a másik pedig az, hogy az említett különbözőségek igazi jelentőségét Kelemen számára mégiscsak okozatuk, a filozófiai vagy éppen vallási irányzatok közötti hangzavar adta. Szóban forgó gondolatmenetében tehát a különbözőségnek ily módon

---

<sup>57</sup> Str. VIII. 7, 22: „...ὄθεν πλήρης μὲν ὁ βίος δικαστηρίων τε καὶ βουλευτηρίων καὶ ἐκκλησιῶν καὶ καθόλου τῆς περὶ τὰ λεγόμενα ἀγαθὰ καὶ κακὰ αἵρεσεως »καὶ φυγῆς«” Sextus ugyancsak αἵρεσις és φυγή különbségeire utal az egyes embereknél. (Hyp. I. 87.)

<sup>58</sup> Lásd J. Mansfeld említett cikkét (184. o., 9. j.).

<sup>59</sup> Philón ugyan a *De ebrietate* 180.-ban a nyugalmi állapotát elveszített lélek képzeit *ἀσύμφωνα ὄνειρατα*-nak, összefüggéstelen álmokképeknek nevezi.

<sup>60</sup> Ebben nem Philónt követte, ez utóbbinál ugyanis a szokások, törvények stb. közötti összeférhetetlenségek szerepelnek az egyes ember képzeite közötti diafónia okaiként. (*De ebr.* 195).

kiszélesített, s ezáltal teherbíróbba tett fogalmára fűzte föl az általa fölhasznált érveket vagy érvoszlánynokat. Teszi ezt méghozzá úgy, hogy felszínre hozza az egyes különbözőségek között több-kevesebb hangsúllyal más forrásaink által is föllállított oksági viszonyokat, s ezek alapján az egy emberen belüli és a magukban a dolgokban fönnálló diafónia alapköveire építi rá a diafónia másik két fajtáját, a különböző emberek napi értékítéletei és döntései között illetve az egyes tudományos nézetek között tapasztalható összeférhetetlenséget.

A vizsgált gondolatmenetben egyvalamire még föl kell figyelnünk. Az egy emberen belüli diafónia kifejtésénél Kelemen lényegében ugyanazzal az érveléssel támogatja meg az epokhét, amellyel a korábban tárgyalt helyen a tarthatatlanságát igyekezett bizonyítani. Hiszen láttuk, hogy míg ott az epokhé elvének önellentmondásos voltából annak tarthatatlanságát vezette le, itt már az a megállapítás, hogy a valamennyi képzetünket hiteltelennek ítélő képzet tartalmánál fogva önmagát is kizárja a hitelt érdemlő képzetek sorából, éppenhogy az ítéletalkotás teljes csődjét, vagyis az epokhé indokoltságát hivatott bizonyítani.

A probléma elvezet minket ahhoz a feszültséghez, mely az epokhéval foglalkozó két fejezet, a VIII.5. és VIII.7. között megfigyelhető. Ez némiképp oldódni látszik, ha tekintetbe vesszük, hogy már az előbbi, az ítéletfölfüggesztést bíráló hely is tesz engedményeket. Utal az egyenlő súlyú ellentétes állításokra, s ezzel, még akkor is, ha itt állításokról és nem képzetekről beszél, fölvillantja az egy emberen belüli diafónia képét. Másfelől a VIII. 7. sem állítja, hogy törvényszerű és kikerülhetetlen kór diagnózisát adná. Inkább fölhívja a figyelmet arra a nagyrészt antropológiai természetű nehézségi erőre, amit nemcsak a filozófusnak, hanem a „mi az igazi vallásosság?” és a „hogyan kell élni?” kutatójának is le kell küzdenie.

S ezzel a *Sztrómateiszen* belül egy másik feszültséghez érkeztünk: ahhoz, amelyik a VIII.7. és a korábban vizsgált VII.15. mondandója között észrevehető. Az előbbi hely a diafónia jelenségét, ahelyett, hogy érvként használná az ítéletfelfüggesztés mellett, a kutatás természetes velejárójának tekinti, a szkepticizmust pedig morális alapon elutasítja, míg az utóbbi szövegrész épp a diafónia mélyebb értelméből bontotta ki a kutatást gátló tényezőket. A feszültség oka alighanem az, hogy a kutatás lehetőségeit és akadályait egyaránt átfogó komplex szemlélet Kelemennél nem egyetlen összefüggő gondolatmenetben, hanem némiképp töredezetten fejezi ki magát, s a törésvonalat az egyes fejezetek illetve könyvek eltérő céljai határozzák meg.<sup>61</sup> Amint azt Von Arnimtól kezdve sokan

---

<sup>61</sup> Természetesen nem zárható ki, hogy ezek az ellentmondások egyszerűen azzal magyarázhatók: a VIII. könyvet Kelemennek már nem volt ideje befejezni (lásd pl. H. Chadwick: *Early Christian Philosophy and the Classical Tradition*, i. k., 139 skk. o.), és az ő jegyzeteit feldolgozó tanítványok nem tudták igazi szövegösszefüggésükbe helyezni a különböző hangsúllyal megírt részleteket. De mivel ennek a könyvnek a fölépítése nem sokkal lazább, mint a „Szöttesek” egésze, föltételezzük inkább, hogy ez a feszültség a szerző szándékaira vezethető vissza, és ha föloldható, ezáltal oldható föl.

igazolták, a VII. könyv alapvetően etikai és teológiai irányultságával szemben a VIII. könyv elsősorban a logikai illetve tudomány-módszertani kérdésekre koncentrált.<sup>62</sup> Emellett a VII.15. a VIII.7.-tel ellentétben polemikus célzattal íródott, s az ellenfelek éppen a diafónia-érvt szögezték szembe a keresztény tanítással. Így, érthető módon, itt egyrészt előtérbe kerülnek a szkeptikus gondolkodást tagadó vallási-erkölcsi szempontok, másrészt közvetlen érdeklődés fűződik ahhoz is, hogy a hitre épülő gnózis esélyei nagyobb kontraszt nélkül jelenjenek meg. A kontraszt a szakfilozófiai tendenciájú VIII. könyvben, s különösen a 6. fejezetben nyer kifejtést. Ugyanakkor egyfajta vitahelyzetet itt is sejthetünk a háttérben. Kelemen célponja ezúttal a dogmatikus filozófusok intellektuális gőgje lehet. Ez a szándék Philónnál is a szkepticizmus iránti – a Kelemenénél nagyobb mérvű – szimpátia alapja. Elég, ha arra gondolunk, hogy a szkeptikus érveket a *De ebrietate*-ban éppen a vélt tudásból fakadó gőg ostorozásával indítja.<sup>63</sup> Kelemen művében tehát az említett vitahelyzet nem azt kívánja meg, hogy, miként korábban egy másik vitahelyzetben, a diafónia élehető voltát igazolja a keresztény gnózis keretei között, hanem azt, hogy az emberi értelem korlátaira hívja föl a figyelmet. S ha ennek a figyelemfölvívásnak a szkeptikus tónusa nehezen egyeztethető össze a Kelemenre egyébként jellemző (mérsékelt) ismeretelméleti optimizmussal, annak oka ugyancsak Philón hatásában keresendő. Hiszen éppen az alexandriai zsidó exegéta az, aki általános emberi sajátosságnak tekinti a képzetek harcát és a megismerés bizonytalanságát, olyannyira, hogy az embert, a mindent tudó Istennel szembeállítva, egyenesen kételkedő lényként (ἐπαμφοτεριστής τῆ φύσει) határozza meg.<sup>64</sup>

#### 4. Órigenész

Órigenésznél ugyancsak megtaláljuk mind a diafónia-érvtel szembeni védekezést, mind az argumentum keresztény célú alkalmazását.

Pogány vitapartnerre, Celsus jóvoltából ő is kénytelen szembesülni a diafónia-érvtel (C.C. III.12-13.), s válaszában követi, de ugyanakkor tovább is fejleszti Kelemen érvelését. A Sztrómateisz szerzőjéhez hasonlóan úgy gondolja, hogy akit visszariaszt az iskolák közötti konkurencia-harc, az ne menjen orvoshoz, sőt

---

<sup>62</sup> Joh. ab Arnim: „De octavo Clementis Stromateorum libro”, in: *Index Schol.*, Rostock 1894/5; W. Ernst; „De Clem. Alex. Strom. libro VIII. qui fertur” (diss.), Göttingen 1910; F. Solmsen: „Early Christian Interest in the Theory of Demonstration”, in: *Romanitas et Christianitas* (ed. W. der Boor et alii), 1973, 281 skk. o.

<sup>63</sup> *De ebr.* 169. – Vö. V. Nikiprowetzky: *Le commentaire ...*, 196 skk. o.

<sup>64</sup> „Quaestiones ad Genesis” I. 55., lásd K. Janáček: „Philon von Alexandria und skeptische Tropen”, *Eiréné* 19 (1982), 83 skk. o.

filozófust se olvasson.<sup>65</sup> Az irányzatok sokaságát keresztényként ő is föl vállalja, szintén Pál apostolnak a korinthusiakhoz írott első levelére hivatkozva.<sup>66</sup> De Órigenész érvelése ennél többet mond. Szerinte ugyanis éppen a sok keresztény irányzat léte mutatja, hogy valami komoly dologról van szó, ahogy az orvostudományban és a filozófiában sem vitázna egymással oly sok iskola, ha nem volna – praktikus értelemben is – jelentős tétje a kutatásnak.<sup>67</sup> Az irányzatok harca nem annyira a viszálykodás szelleméből, mint inkább abból a tényből fakad, hogy sok művelt pogány tért meg a kereszténységhez, akik éppen hogy műveltségük és intelligenciájuk, s kiváltképp a megértés igénye miatt, más és más szempontból szemlélik a Szentírást, anélkül hogy annak isteni inspirációját megkérdőjeleznék.<sup>68</sup> Celsus ellenfele kifejezetten üdvözi a sok irányzat megjelenését, mert számára ezek a keresztény iratok iránti valóban intellektuális érdeklődés bizonyítékai. Emellett úgy véli, a Biblia tartalmának megértésére törekvőket „bizonyos valószínűségek” („ὕπο τινῶν πιθανοτήτων”) utasítják ebbe vagy abba az irányzatba. Mintha csak Kelemennek vitázna, aki, mint láttuk, ugyanezzel az érveléssel szembesülve elítélte a pusztán „meggyőző” következtetésekkel élő akadémikusokat.

A szöveg folytatása a keresztény tanítás megértéséhez egyenesen elengedhetetlennek tekinti minél több irányzat alapos vizsgálatát.<sup>69</sup> Különösen tanulságos a korinthusiakhoz írott első levél említett helyének a Kelemenétől némiképp eltérő értelmezése: „Csodálatosnak tartom, amit ezekről [ti. a kereszténységen belüli irányzatokról] Pál mondott: ‚irányzatoknak ugyanis lenniük kell közöttünk, hogy a kipróbáltak láthatóvá váljanak sorainkban’. Mert ahogy az orvostudományban azt nevezzük kipróbáltként, aki azáltal, hogy a legkülönbözőbb irányzatokban gyakorolja magát (διὰ τὸ γυμνάσασθαι ἐν ποικίλαις αἰρέσεσι) és többségüket alaposan tanulmányozta, ki tudta választani magának a legmegfelelőbbet, s amiképpen a filozófiában is az számút haladónak, aki elsajátításuk révén

---

<sup>65</sup> III. 12.

<sup>66</sup> III. 13. „Kell, hogy irányzatok is legyenek közöttünk, hogy a kipróbáltak láthatóvá váljanak [sorainkban].” („δεῖ γὰρ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα οἱ δοκιμοὶ φανεροὶ γένωνται »ἐν ὑμῖν«.”)

<sup>67</sup> Uo.: „... egy olyan tudományban sem jönnek létre egymástól eltérő irányzatok (αἰρέσεις διάφοροι), melynek alapelve nem jelentős és életünkre nézve nem kecséget haszonnal.”

<sup>68</sup> Uo.: „Ennek következtében, minthogy [a pogányoktól jött tudósok] az Írásokat, melyek isteni eredetében kivétel nélkül hittek, különbözőképpen fogadták el, irányzatok (αἰρέσεις) jöttek létre közöttük, s ezek olyanok nevét őrzik, akik ugyan csodálattal adóztak a tanítás alapelveinek, mégis, bizonyos valószínűségek hatására egymástól eltérő véleményekre jutottak.” („κινήθεντων δ’ ὁμοῦ ποτ’ οὖν ὑπὸ τινῶν πιθανοτήτων πρὸς τὰς εἰς ἀλλήλους διαφωνίας.”)

<sup>69</sup> Példaként azoknak a filozofiatörténeti „pártütések”-nek a sorozatára utal, melyek többek között a platóni és az arisztotelészi bölcselet kibontakozásához vezettek.

a legtöbb tanításban gyakorlatot szerzett (ἀπό τοῦ πλείονα ἐγνωκέναι ἐγγυμνασάμενος αὐτοῖς) és végül a legjobbnak látszóhoz csatlakozott, ugyanígy – merem állítani – igazán bölcs kereszténnyé (δοφώτατον Χριστιανὸν) is csak az válhat, aki gondosan elmélyedt (ἀνιδόντα) a különböző zsidó és keresztény irányzatok tanításaiban (ταῖς ἰουδαϊσμοῦ καὶ χριστιανισμοῦ αἰρέσεσι)<sup>70</sup>. Úgy tűnik, hogy itt nem egyszerű tájékozódásról van szó a különböző irányzatok házatáján, hanem egyfajta megmerítkezésről, belülről való megtapasztalásról (ἐγγυμνάζεσθαι, ἐνίδειν). Erre utal az is, hogy az orvostudomány és a filozófia példáját, mely tudományokban az irányzatok váltogatásának haszna a mai olvasó számára is kézenfekvőnek tűnhet, minden fönntartás nélkül viszi át a kereszténységre mint igazi filozófiára. Azt sugallja tehát, hogy a keresztény hit tartalmának megértéséhez a különböző (téves) irányzatok empátiikus valószínűségi mérlegelésén keresztül vezet az út, s ebben áll az irányzatok sokféleségének a haszna.

Azt jelentené mindez, hogy Órigenész számára az igazi kereszténység kiválasztása a sok magát így nevező konkurens áramlat közül pusztán probabilista mérlegelés kérdése volna, s hitét valóban azonosította volna egyfajta valószínűségi elfogadással? Ezt Órigenész életműve semmiképpen sem támasztja alá. Úgy gondolom, a valószínűség fogalmát valójában pusztán eszközként használja arra, hogy a keresztény hitet a pogány filozófusokkal illetve a pogány filozófiától áthatott értelmiségekkel elfogadtassa. Ez a fogalom, holdudvarában a karneadászi probabilizmussal, egyszerűen az összemérhetőség, s így a vita és a párbeszéd alapjaként szolgál a pogány bölcselet és a keresztény tanítás között. Annyit azonban mindenképpen megállapíthatunk, hogy a diafónia-érvvel szemben védekezve Órigenész a diafónia mozzanatát Kelemennél még következetesebben föl vállalja, s Kelemennél mélyebben integrálja a keresztény számára kívánatosnak tartott elméleti kutatás folyamatába.

Emellett, mint említettem, a *Contra Celsum*ban a diafónia-érv kritikai célú használatával is találkozhatunk. Az I. 9-10.-ben ellenfelének arra a keresztényekkel szembeni vádjára válaszol, mely szerint azok az értelem iránymutatása nélkül adják jóváhagyásukat (συγκατατίθεσθαι) vallásuk tanításaihoz. Az „irracionálisan hívők” („οἱ ἄλογως πιστεύοντες”) védelmezésében elsősorban az effajta „irracionális” hit és az egyes filozófiai irányzatok elfogadása közötti rokonságot igyekszik kimutatni. Eszerint a bölcseleti iskolák közötti választás is valójában hit kérdése, mivel az emberek általában vagy véletlenszerűen döntenek, vagy pusztán ismeretség alapján („ἀποκληρωτικῶς ἢ τῷ εὐπορηκέναι τοιοῦδε διδασκάλου”). Nem az összes fontosabb irányzat mellett és ellen szóló érvek gondos mérlegelése után, hanem valamiféle irracionális hajlamtól vezettetve (ἀλόγῳ τινὶ φορᾷ) tesz le a voksot egy bizonyos irányzat mellett. Minden értelmi megfontolást megelőző, előítéleteken alapuló vonzalmakról és

---

<sup>70</sup> III. 13.



ellenszenvéről van szó, amelyen például a fennköltebbnek tartott platonikusok előnyben részesítése a többi, „földhözragadtabb” (ταπεινότεροι) iskolával szemben, vagy a „leginkább emberséges” (ἀνθρωπικώτατοι) peripatetikusok iránti előszeretet az ún. „emberi javak”-kal (τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ) szemben tanúsított nagyvonalúságuk miatt. Ez az érvelés erősen emlékeztet az *Academica Priora* említett helyére (II,3,9.), ahol Cicero ugyancsak az önálló megítélést megelőző iskolaválasztásról beszél, melynek egyik fő motívumaként ő is az ismeretséget (obsecuti amico cuius) jelölte meg, s ő is az esetlegességet hangsúlyozta, amikor a legelső útunkba kerülő filozófus beszédének végleges hatásáról beszélt (una alicuius quem primum audierunt oratione capti). Ami az említett címkéket illeti, ezek felsorolásával Órigenész jól kitapintható hagyományt követ, ilyeneket ugyanis Jusztiános és Lukianos is megemlít. Az utóbbinál egyezés is van a címkékben, ő ugyanis a *Hermotimosz*ban szintén a közvélemény által a sztoikusoknak tulajdonított emberiségről beszél („ἀνδρώδεις”), a platonikusokkal kapcsolatban pedig a fölfuvalkodottságot említi, mint bevett sztereotípiát, amiként Órigenésznél is a platonikusok hívei lenéznek (ὕπερφρονήσαντες) a többi, alantasabbnak vélt irányzatot.

Mindazonáltal észrevehető, hogy Órigenész némi különbséget tesz két szakasz, az iskola megválasztása és a későbbi bölcséleti tevékenység között, amikor is a filozófus a korábban elhitt tanokat racionális vizsgálatnak veti alá („μη πιστεύων μόνον ἀλλὰ καὶ λόγῳ θεωρῶν”) és több-kevesebb kutatás árán bizonyításokat vezet le.<sup>71</sup> Ezzel együtt megállapíthatjuk, hogy Órigenésznél a diafónia-érvek Cicerónál és Jusztiánosnál is megtalálható, az iskolaválasztás helyzetébe ágyazott megfogalmazása azt a célt szolgálja, hogy az iskolák önreprodukciójának hálószerkezetekére rámutatva megfossa a filozófiát a racionalitás mítoszától.

Az eddigiekből kitűnt, hogy a *Contra Celsum*ban, amiként azt Kelemennél is láthattuk, érdekes ellentmondás feszül a diafónia optimista föl vállalása vagy éppen üdvözlése és az érv rendeltetésszerű, tehát destruktív használata között. A válasz ugyancsak hasonló lesz ahhoz, amit Kelemen esetében javasoltam: az ok az apologetikus helyzet különbözőségében rejlik. Amikor egy szkeptikus indíttatású érvre kell válaszolnia, Órigenész a kereszténység filozófia-voltát domborítja ki, amelytől meggyőződése szerint elválaszthatatlan a szüntelen vita, mint a közös kutatás egyetlen lehetséges formája. Ezen a meggyőződésen kívül egy olyan apologetikus technikát is tetten érhetünk az említett helyen, mely a pogány filozófia és a kereszténység összemérhetőségét úgy kívánja biztosítani, hogy a kereszténységet emeli föl arra a szintre, ahol a bölcselők a filozófiát tudták. Amikor azonban az úgynevezett racionalitás dogmatikus göggyével kerül szembe, apologetikus célja az, hogy a pogány bölcséletet rántsa le arra a szintre – nevezetesen az irracionalitás szintjére –, ahol a pogány bölcselők a kereszténységet képzelik. Az utóbbi technika mögött ugyancsak lehetett meggyőződés: egyfajta

---

<sup>71</sup> I.11.

tudáskritikai attitűd, mely az első évszázadok keresztény gondolkodóit mintha hasonló meglátásokra vezette volna, mint amilyeneket a huszadik századi tudományelméletnek köszönhetünk.

Végül föl kell tennünk a kérdést: tudhatta-e Órigenész, hogy szkeptikus érvet használ. Úgy gondolom, igen. Jól ismerhette Kelemen vizsgált szövegeit, s mint láttuk, részben kapcsolódik is hozzájuk, márpedig a Sztrómateisz szerzőjénél egyértelmű a szkeptikus hagyomány ismerete. Hasonlóképpen ismerhette Philón műveinek idevonatkozó helyeit is. De emellett szól még valami: a *Contra Celsum*ban a diafónia-érv megfogalmazását a gondolatmenet folytatásaként egy olyan érvelés követi, mely a keresztény vallás irracionálisát hangoztatók számára példakkal igyekszik igazolni, hogy a hit mindennapi életünkben is nélkülözhetetlen, márpedig ezek a példák (hajózás, házasság, gyermekek nemzése, földművelés) kivétel nélkül megtalálhatók Cicero *Academica Priorájának* abban a részében, ahol a szerző a karneádészi probabilizmusnak a gyakorlati alkalmazhatóságát bizonygatja.<sup>72</sup> Ha tehát Órigenész a szkeptikus eszköztár e két reprezentáns elemét egyetlen gondolatmenetbe építi, nehezen elképzelhető, hogy nem tudott azok közös eredetéről.

\* \* \*

Mindezek alapján milyen megállapításokban foglalhatjuk össze vizsgálódásunk eredményét?

Először: a három egyházatya a diafónia-érv alkalmazásakor nagyjából körülírható hagyományt követett. Jusztiносz és Órigenész elsősorban a Cicerónál és Lukianosznál is olvasható megfogalmazást vette át, míg Alexandriai Kelemen szövegei a Sextus Empiricus illetve Diogenész Laertiosz, valamint Philón kifejtésével mutatnak hasonlóságot.

Másodszor: Kelemen és Órigenész kétségkívül tisztában volt az általuk alkalmazott érv szkeptikus eredetével, amit ugyanakkor – többek között a philóni párhuzam miatt – Jusztiносznál sem zárhatunk ki.

Harmadszor: az érv mindhármuknál lényeges apologetikai funkciót lát el. Biztosítja a keresztény vallás összemérhetőségét a pogány filozófiával a pogány értelmiségiek szemében, hogy azután felsőbbrendűségét is ki lehessen mutatni. Jusztiносz és Órigenész, mint láthattuk, ennek az argumentumnak a segítségével mutatta meg, hogy a filozófiai meggyőződések kialakulásában a hitnek illetve a tekintélynek hasonlóan jelentős szerepe van, mint az emiatt oly sokat kárhozott keresztény vallásban, Kelemen pedig ugyanezzel az érveléssel világít rá a pogány és

---

<sup>72</sup> II. 34. 109. Ezeket a példákat Órigenészen kívül Antiokhiai Theophilosznál, Arnobiusnál és Euszebiosznál is viszonlíthatjuk. E témával rövidesen külön tanulmányban foglalkozom.

a keresztény filozófiai kutatás közös, az ember és a mindenség természetében rejlő akadályaira.

Negyedszer: megállapíthatjuk, hogy az apologetikus funkción túl az argumentum alkalmazása a vizsgált atyáknál bizonyos tudáskritikai attitűdöt is kifejez. Ez különösen erős Jusztínosznál és Órigenésznél, akik a tanulási folyamat illetve az iskolaképződés irracionális voltára, szociológiai beágyazottságára olyan plasztikusan mutatnak rá, hogy a tudomány racionalitásában Thomas Kuhn óta hitét veszített mai olvasónak óhatatlanul bizonyos „dèjà lu” érzése támad. Ami pedig Kelement illeti, nála az érvnek egy egészen eredeti, kibővített alkalmazása mögött a Philón antropológiáját átható szkepticizmus egyes vonásait fedezhettük föl.

Végül a korábbi vizsgálódások, valamint az utóbbi megállapítások alapján ennél a három atyánál a szkeptikus hagyományhoz való kettős viszonyulásról beszélhetünk: egyfelől a keresztény tudás és erkölcs védelmében el kell utasítaniuk, másfelől viszont merítenek is belőle, részben apologetikus célból, részben bizonyos belső affinitástól indítva. S ha szabad megelőlegeznem egy állítást, mely jóval túlhaladja e dolgozat kereteit, ennek a kettős viszonyulásnak valamiféle hagyománya bontakozik ki az egyházatyáknál, hiszen kisebb-nagyobb mértékben ugyanezt figyelhetjük meg Arnobius-nál, Lactantiusnál és Szent Ágostonnál is.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Ágostonnal kapcsolatban erre utaltam egy cikkemben: „Szent Ágoston és az akadémiai szkepszis”, *Gond* 1992/3, 71–90. o.

## SOMMAIRE

*Diaphonie. Un argument sceptique chez les pères de l'Eglise aux deuxième et troisième siècles*

Au sens plus restreint, l'argument de *diaphonie* est basé sur les contradictions entre les opinions des philosophes particuliers, au sens plus large sur la diversité extrême entre les façons de vivre, moeurs, lois, croyances mythiques et, enfin, opinions philosophiques différentes. Même dans le sens restreint, l'argument a deux présentations fondamentales. L'une, disons, dynamique, laquelle se trouve dans les *Académiques* de Cicéron, est insérée dans une situation dramaturgique, celle du choix entre les écoles différentes, présentée du point de vue du commençant, bien confus en face du désaccord extrême. Manque d'un critère valide de choix, — dit Cicéron — c'est à l'autorité de quelq' un, soit à la foi, qu'on peut s'appuyer. L'autre présentation de l'argument, purement descriptive et statique, se trouve plutôt dans les sources néopyrrhoniennes, fréquemment comme un des tropes sceptiques. La présentation „dynamique“ dudit argument est appropriées à être exploiter par les penseurs chrétiens pour démontrer la nature inévitable de la foi. Chez saint Justin, dans le *Dialogue avec Tryphon le juif*, on retrouve la situation du choix entre les écoles philosophiques, ainsi que, le point de vue du commençant. Il met en relief, lui aussi, les motivations bien irrationnelles de ce choix, soulignant le rôle définitif de la réputation des philosophes non seulement dans l'acte de

choix de l'individu mais — voilà une perspective historique, présente latemment chez Cicéron —, même dans la reproduction des écoles. A l'autorité purement humaine des philosophes, Justine oppose celle des prophètes, confirmée par l'inspiration divine. Origène dans le *Contre Celse* emploie, lui aussi, la présentation „cicéronienne“, jetant lumière aux causes irrationnelles et accidentelles du choix de telle ou telle conviction philosophique. S'il dévalue la philosophie, en l'ôtant du mythe de rationalité, c'est justement pour réévaluer la doctrine chrétienne, désormais absoute de l'accusation d'irrationalité, portée contre elle par Celse et la plupart des intellectuels païens. C'est dans le même but, que Clément d'Alexandrie emploie l'argument en question, présenté par lui à la façon statique. Ce père, probablement en disciple de Philon, en exploitant le rôle dominant de la notion de diversité (*διαφορά*) dans tous les tropes sceptiques, étend le sens de la diaphonie sur le domaine anthropologique et onthologique. L'auteur de l'article conclue que les pères de cette époque, qui d'ailleurs semblent avoir une certaine inclination pour le scepticisme, emploient cet argument sceptique sciemment, c'est à dire, tout en s'en rendant compte de l'origine sceptique, et qu'ils le mettent tous en service du même but apologetique.

## SUMMARY

Gábor Betegh: *The Sun and the Foot*

We have finally at our disposal the first two columns of the highly awaited critical edition of the Derveni Papyrus by K. Tsantsanoglou and G. M. Parássoglou (published in the *Studi e Testi per il corpo dei papiri filosofici greci e latini* and with some slight modifications in the *Corpus dei papiri Filosofici Greci e Latini*). This edition approves of W. Burkert's proposition: the Derveni author quotes Heraclitus by name. Furthermore, this text provides the Heraclitean scholarship with a most surprising lesson: as the editors put it, „What had been known up to the present as two distinct and independent fragments (B3 and B94 DK = 57 and 52 M) appear now as one continuous fragment“. Considering the philological consciousness and early date of the author, the authority of the Derveni text seems to be superior to the later sources, Aëtius for B3 and Plutarch for B94 especially regarding the intention and context of the two later texts. On this basis the article tries to propose a new interpretation of the „reunified“ fragment. Through the re-examination of the ancient texts speaking about the Sun's size as being „a foot“ (ποδιαίος/pedalis) we are able to restore a generally accepted „common opinion“ according to which the Sun's *apparent* size is one foot for the terrestrial

observer. Taking into consideration the difference between this evaluation and the empirical evidence (in reality the Sun's apparent size is much smaller: about half degree) it is even more tempting to think that in B3 Heraclitus refers to the Sun's apparent size. In that case the Sun's apparent size could be the visible manifestation of the Sun's measures or limits. As long as the Sun's apparent size is constant we can be certain that the Sun does not endanger the cosmic order by leaving his regular path.

This interpretation is born out by the context of the Derveni commentator's cosmogony. During the rule of Zeus, the Sun is the depositary of the cosmic order by its size and position. On the other hand, this reading of B3+B94 may give an explanation to the remark (previously treated as dubious) in the Theophrastean doxography on Heraclitus' astronomy as reported by Diogenes Laertius (ix. 10): „The sun keeps an appropriate [σύμμετρον] distance from us.“ The rest of the article discusses some minor problems of the earlier interpretations of Heraclitus B3 (e.g. does Heraclitus refer to the width or to the length of the foot?), and the meaning of the expression κατὰ φύσιν in the sentence as rendered in the Derveni Papyrus.

## A NAP ÉS A LÁB

*Hérakleitosz a Derveni papiruszban*

BETEGH GÁBOR

A Szókratész előtti filozófia történetével foglalkozó filológusok és filozófiatörténészek között aligha van olyan, aki legalább titokban ne reménykedne abban, hogy egyszer csak előkerül majd olyan forrás, melyből többet megtudhatunk valamely preszókratikusról, s amely új szempontokkal szolgál a Diels–Kranz gyűjteményben megtalálható töredékek és doxográfiai irodalom körül folyó értelmezési vitákban. Az 1962-ben, a Thesszaloniki melletti Derveni falucska határában folytatott ásatások során megtalált, a Kr. e. IV. századra datált papirusztekercs a bizonyosságra, hogy valóban érdemes remélni a nem remélhetőt. Az orfikus teogóniai költeményhez írt filozófiai kommentár második, töredékesen bár de olvashatóan megmaradt kolumnájában ugyanis fölfedezhető Hérakleitosz B3 és B94. töredéke.

(A szöveg)

Walter Burkert volt az, aki a szóbanforgó papirusz erősen fragmentált második kolumnájának átiratában, amelyet még a megjelentetés előtt eljuttattak hozzá, fölfedezte Hérakleitosz két töredékét és – egy szövegjavítás segítségével – Hérakleitosz nevét. Erről az 1981-ben megrendezett „Symposium Heracliteum”-on számolt be.<sup>1</sup> J. Mansfeld 1983-ban megjelentetett preszókratikus válogatásában miután idézi a két töredéket – a hagyományos forrásokra, Aëtioszra illetve Plutarkhoszra hivatkozva – már közli Burkert olvasatát is, pár szövegjavítással kiegészítve azt<sup>2</sup>. A szövegnek azonban mind Burkert, mind Mansfeld csak korlátozott értéket tulajdonít: azt a Derveni szerző parafrázisának vélik.

---

<sup>1</sup> W. Burkert: „Eraclito nel Papyro di Derveni: due nuove testimonianze”, in *Atti del Symposium Heracliteum 1981 di Chieti*, a cura di L. Rossetti, 1.: *Studi*, Roma 1983, 37–42. o.

<sup>2</sup> J. Mansfeld: *Die Vorsokratiker I.*, Stuttgart 1983, 266–267. o.

A papirusz második kolumnájának kritikai kiadása végül 1988-ban jelent meg a *Studi e Testi per il corpo dei papiri filosofici greci e latini*<sup>3</sup> című kiadványban, majd néhány kisebb változtatással a *Corpus dei papiri Filosofici Greci e Latini*ban<sup>4</sup>. A kritikai kiadásból megtudhatjuk, hogy a paleográfiai illetve papirologiai ismérvek alátámasztják Burkert föltételezését: Hérakleitosz neve valóban szerepel a szövegben. Egy további fontos részlet: a 7. sor elején fölfedeztek egy úgynevezett *paragraphos* t, vagyis az alexandriai filológusok által az idézet kezdetének vagy végének jelölésére bevezetett szövegkritikai jelet, ami szemmel láthatóan a Derveni papiruszban is konzekvensen ugyanezt a funkciót tölti be. A Derveni szerző filológiai tudatosságát figyelembe véve a kiadók kommentárjukban megjegyzik, hogy minden valószínűség szerint szószerinti idézettel van dolgunk. A legfontosabb tanulságot pedig így foglalják össze: „Amit eddig két különálló és egymástól független töredéknek ismertünk (B3 és B94, DK = 57 és 52. M), most egy összefüggő töredékként tűnik föl.”<sup>5</sup>

Íme tehát Hérakleitosz „új” töredéke a Derveni papirusz második kolumnája alapján<sup>6</sup>:

---

<sup>3</sup> K. Tsantsanoglou – G. M. Parássoglou: „Heraclitus in the Derveni Papyrus”, in *STCPF*, vol. 3, Firenze 1988, 125–133. o. – A kolumnák számozásánál a kritikai kiadás számozását követjük: a *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* kiadásában (*ZPE*, 47 (1982), 1\*–12\*. o.) használt számozáshoz kettőt, J. S. Rusten („Interim Notes on the Papyrus from Derveni”, *Harv. Stud. in Class. Philol.* 89 (1985), 121–140. o.) számozásához egyet kell tehát hozzáadni.

<sup>4</sup> Heraclitus 1T, in *CPF*, parte I., vol. 1, edd. F. Adorno et al., Firenze 1992, 221–226. o.

<sup>5</sup> *STCPF*, 130. o., vö. *CPF*, 224–225. o. – A kritikai kiadás előtt használt „kalózkidás” („Der orphische Papyrus von Derveni”, *ZPE*, 47 (1982), 1\*–12\*) átírata sajnos olyan sok hibát tartalmazott, hogy az erre alapuló tanulmányok (S. N. Mouraviev, „The Heraclitean Fragment of the Derveni Papyrus”, *ZPE*, 61 (1985), 13–14. o.; D. Sider: „Heraclitus B3 and B94 in the Derveni Papyrus”, *ZPE*, 69 (1987), 225–228. o.) a kritikai kiadás fényében csak egyes részmegállapításaikban használhatók. A *STCPF* kritikai kiadását követően egyébként egyetlen tanulmány jelent meg a Hérakleitosz-idézetéről (A. V. Lebedev: „Heraclitus in P. Derveni”, *ZPE*, 79 (1989), 39–47. o.), ebben azonban a szerző interpretációját olyan szövegjavításokra és kiegészítésekre építette, melyeket a kiadók a *CPF* jegyzeteiben kizárnak.

<sup>6</sup> *CPF*, 222. o., *STCPF*, 221–222. o. – Az 1993 áprilisában Princetonban a Derveni papiruszról tartott konferencián Tsantsanoglou egyes újabb konjekturákat javasolt, melyeket a témával foglalkozó kutatók a helyszínen megvitattak. Ezeket a szövegjavításokat, publikálásig, nincs jogunkban tárgyalni. Ezen kívül meg kell említenünk L. Schönbeck: „Heraclitus Revisited: Pap. Derveni Col. I Lines 7–11” című tanulmányát (*ZPE* 95 (1993), 7–22. o.) melyben a 8. sor végén lévő betűmaradványokból kiindulva ajánl egy sor számunkra nem túl megalapozottnak tűnő szövegjavítást.

7 ἥλι[ος ...].ου κατὰ φύσιν ἄνθρω[πιῶν] εὖρος ποδός [
   
το. [...]. οὐχ ὑπερβάλλων εἰ γὰρ [...].ρους ε[
   
[.].[.....]. Ἐρινύε[ς] νιν ἐξευρήσου[σι, Δίκης ἐπίκουροι
   
10 [ ±11 ὑπερ]βατὸν ποτῆ κ[
   
]αθυο.[

A B94. töredéket, mely megfelel az itt idézett részlet 8. és következő sorának, ezidáig csak Plutarkhosztól (*De exilio* 604a) ismertük<sup>7</sup>. A fragmentum értelmezésében többé-kevésbé egyetértenek az interpretátorok – a legfőbb kérdés az, hogy mik is azok a mértékek ill. egy másik változat szerint határok, melyeket a Nap nem fog áthágni. Érdeemes megemlítenünk azt a kontextust, amelyben a Hérakleitosz-idézet elhangzik. Plutarkhosz itt azokat próbálja vigasztalni, akiknek egy szigeten kell tölteniük száműzetésüket. Egy szigeten is megtalálhatjuk mindazt, amire szükségünk van, mondja Plutarkhosz, s még az sem jelenthet gondot, hogy sétáinknak határt szab a sziget partvonala, hiszen még az égitestek sem léphetnek ki a számukra megszabott körből. Ezen érv illusztrációjául szolgál a hérakleitoszi mondás. Nyilvánvaló, hogy ebben a szöveggörnyezetben az eredeti mondat első, a Nap méretére vonatkozó, kólonja teljesen felesleges és zavaró lenne.<sup>8</sup> Mint ahogy az is teljesen érthető, hogy Aëtiosz miért csak a mondat első felét idézi (ld. a fenti részlet 7. sorát). A *Vélemények* című műben, „A Nap méretéről” szóló fejezetben található egy szűkszavú megállapítás, melyből megtudhatjuk, hogy Hérakleitosz szerint *egy emberi láb széles*<sup>9</sup>. Aëtiosznak csak az volt fontos, hogy még egy véleménnyel több legyen ebben a nem túl gazdag fejezetben.

A B3. töredék, ez a Nap méretére vonatkozó kijelentés látszólagos egyszerűsége ellenére sem kevésbé talányos, mint az epheszoszi bölcs legtöbb mondása. Az értelmezők számára, akik számos egymástól alapvetően eltérő interpretációt ajánlottak, a szöveggörnyezet hiánya jelentette a legnagyobb problémát. Ahogy G. S. Kirk megfogalmazta: „A töredék eredeti szöveggörnyezetének hiánya minden végleges értelmezésre irányuló törekvést kockázatosá és potenciálisan

<sup>7</sup> \*Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. „A Nap nem fogja áthágni mértékeit, mert ha mégis, az Erinnüszök, Diké segítői meg fogják találni.” Plutarkhosz a szöveget némileg parafrázálva, a *De Iside et Osiridében* (370 d) is idézi.

<sup>8</sup> Ahogy a másodlagos forrásnak számító *De Iside et Osiride* teológiai szöveggörnyezetébe jól illenek Diké és az Erinnüszök, de nem lenne semmi helye a láb és a Nap méretére való utalásnak.

<sup>9</sup> εὖρος ποδός ἀνθρωπέου; Aët. II, 21. 4. Az egyetlen szövegjavítási kísérletet (ἀνθρωπέου helyett ἀνθρωπίνου) B. Snellnél találjuk (*Heraklit. Fragmente*, gr. und deutsch, München 1926, 7. o.).



félrevezetővé tesz.”<sup>10</sup> A Derveni papirusz felfedezésével azonban éppen ez a körülmény változott meg, hiszen egyrészt megtudhatunk valamit a kijelentés helyéről a hérakleitoszi szövegben, másrészt a Derveni szerző saját kozmológiai rendszerét is segítségül hívhatjuk az értelmezésben. Ha tehát elfogadjuk a papirusz kiadójának konklúzióját, vagyis azt, hogy e meglehetősen korai forrás alapján az derül ki, hogy a B3 és B94. töredéket egy mondatná vonhatjuk össze, akkor alapvetően három kérdés megválaszolására kell kísérletet tennünk:

- (a) hogyan értelmezzük a Nap méretére vonatkozó megállapítást?
- (b) mik azok a mértékek, melyeket a Nap nem fog átlépni?
- (c) milyen értelmet ad a B3 és B94. újraegyesítésével kapott mondat egésze?

(A Derveni szerző a Napról)

Az idézet közvetlen szövegkörnyezete sajnos annyira lakunáris, hogy abból nem tudunk meg sokat arra nézve, hogy a szerző miért hivatkozik Hérakleitoszra. Nem hanyagolható azonban el a szélesebb szövegösszefüggés, vagyis azon gondolatok, melyeket a Derveni papirusz mindeztidáig azonosítatlan szerzője a Nap kozmikus szerepéről kifejt.

A Derveni szerző egy Orpheusznek tulajdonított teogóniai költeményhez írt kommentár formájában mondja el némileg eklektikus de több ponton szellemes kozmológiai rendszerét. A rendszer egészének szisztematikus rekonstrukciója még várat magára, a számos tisztázatlan részlet ellenére a kommentátor nézeteit a kozmosz „jelenlegi” állapotának kialakulásáról a következőképpen foglalhatjuk össze:

Az abszolút keletkezést a szerző – a Parmenidész utáni kozmológiákra jellemzően – kizárja<sup>11</sup>. Mindazonáltal világosan megkülönböztet két kozmikus korszakot, melyeket a létezők két, egymástól jól elkülönített állapota jellemez. A „jelenleg létezők” és az „előzőleg létezők” kifejezéseket a szerző terminusként használja<sup>12</sup>. A két kozmikus korszak ugyanakkor megfelel Kronosz illetve Zeusz uralkodásának. A megelőző kozmikus korszakban – Kronosz uralkodása alatt – a létezők az „egymásnak ütközés” (κρούεσθαι) állapotában vannak. Az istenség, aki előidézi ezt a mozgást, ennek megfelelően kapja meg a κρούων

---

<sup>10</sup> Heraclitus. *The Cosmic Fragments*, Cambridge 1970 (=HCF) 282. o. – Vö.: Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, vol. I. Cambridge 1962, 486. o.; Robinson, T. M.: *Heraclitus. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto 1987, 77. o.

<sup>11</sup> col. xiv. 7-8. [ἐ]ν τοῦτοις σημαίνει ὅτι τὰ ὄντα ὑπῆ[ρ]χεν αἰεὶ, τὰ δὲ ν[ῦ]ν ἔόντα ἐκ τῶν ὑπαρχόντων γίν[ε]ται. („ezekkel a szavakkal azt fejezi ki, hogy a létezők örökké megmaradnak, a most létezők pedig a már meglévőkből keletkeznek”).

<sup>12</sup> τὰ νῦν ἔόντα: xiv. 2, 8; xv. 2, 8; xix. 9; xxiii. 9.

τὰ πρόσθεν ἔόντα: xv. 9 - πρόσθεν: xv. 2; xi. 11; xix. 13.

Νοῦς, azaz az „egymásnak ütköztető *Núsz*” nevet<sup>13</sup>. Ez a szétválás állapota, a létezők az „egymásnak ütközés” agresszív mozgásában teljességgel elkülönülnek egymástól és semmiféle formát nem tudnak fölvenni. A létezők heves mozgásának közvetlen oka a Nap, pontosabban az a tény, hogy a Nap és a csillagok forró és fehér alkotóelemei elkeveredtek a többi létezővel.

Ez a dolgok állapota, mikor Zeusz megszerzi a hatalmat Kronosztól. Uralkodását rögtön radikális változtatásokkal kezdi: mivel tisztában van azzal, hogy mi okozza a létezők szakadatlan egymásnak verődését, kivonja a forró részecskéket, *megfelelő távolságra* helyezi őket, s megalkotja belőlük a Napot és a csillagokat<sup>14</sup>. A kozmosz jelenlegi állapotának kialakulásában tehát elsődleges szerepe van a Napnak. A Nap megfelelő nagysága és a többi létezőtől való megfelelő távolsága teszi lehetővé azt, hogy az addig folyamatosan egymásnak ütköző részecskék megszilárduljanak és fölvegyenek egy többé-kevésbé állandó formát. A szerző többször is aláhúzza a Nap kitüntetett kozmikus jelentőségét:

---

<sup>13</sup> col. xii. 7.: κρούοντα τὸν Νοῦμ πρὸς ἄλληλ[α] Κρόνον ὀνομάσας

<sup>14</sup> col. vii. 5–8.:

„Tudva azonban azt, hogy ..... elkeveredve a többivel zaklatja a létezőket és meggátolja őket abban, hogy összeálljanak a meleg miatt, eltávolította ..... hogy megfelelő távolságban lévén ne gátolja meg a létezőket a megszilárdulásban.”

„γινώσκ[ων] οὖν τὸ [.....] μεμειγμένον τοῖς ἄλλοις ὅτι ταράσσει καὶ κ[ωλ]ῦσι τὰ ὄντα συνίστασθαι διὰ τὴν θάλασιν ἐξάλλασ[...]. τε ἱκανὸν ἔστιν ἐξάλλαχθῆμ μὴ κωλύ[ειν τὰ] ὄντα συμπαγῆνα[ι].”

col. xxiii. 1–9.:

„... és a legfényesebbek. Azok a legfehérebbek – melyekből a Hold áll – ugyanazon elv szerint vannak felosztva, de nem melegek. Mások is vannak jelenleg a levegőben felfüggesztve és egymástól elválasztva, napközben azonban nem láthatók, mert a Nap elnyomja őket, de éjszaka látszik, hogy léteznek, kis méretük miatt azonban el vannak nyomva. Szükségszerű, hogy mindegyikük fel legyen függesztve, nehogy egyesüljenek egymással. Mert különben egy tömegbe egyesülnének azok, melyek ugyanannyi erővel rendelkeznek, mint azok, melyekből a Nap képződött”.

„καὶ λαμπρό[τ]ατα τὰ δ' ἐξ ὧν ἡ σελήνη [λε]υκότατα μὲν τῶν ἄλλων κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον μεμερισμένα θερμὰ δ' οὐ[κ] ἔστι. ἔστι δὲ καὶ ἄλλα νῦν ἐν τῷ ἀέρι ἐκάς ἀλλήλων α[ἰ]ωρούμεν', ἀλλὰ τῆς μὲν ἡμέρης ἀδηλ' ἔστιν ὑ[πὸ] τοῦ ἡλίου ἐπικρατούμενα τῆς δὲ νυκτὸς ἔδοντα δῆλὰ ἔστιν, ἐπικρατεῖται δὲ διὰ σμικ[ρ]ότητα.

αἰωρεῖται δ' αὐτῶν ἕκαστα ἐν ἀνάγκῃ, ὥς αἱ μὴ συνίηι πρὸς ἄλληλα: εἰ γὰρ μή, συνέλθοι <ἀν> ἄλλῃα ὅσα τὴν αὐτῆν δύναμιν ἔχει ἐξ ὧν ὁ ἥλιος συνεστάθη.”

„Ha az isten nem akarta volna, hogy a jelenleg létezők létezenek, akkor nem alkotta volna meg a Napot. De olyanra alkotta, mint amilyen és mint amekkora, ahogy ezt elmondtuk az értekezés elején.”<sup>15</sup>

Ez az utalás föltehetőleg az értekezés elején lévő és a Napra vonatkozó Hérakleitosz-idézetre vonatkozik<sup>16</sup>. Ez lenne tehát az a szélesebb kontextus, melyben a Derveni szerző idézi a B3 + B94. töredéket.

(A Nap látszólagos mérete)

M. Marcovich Hérakleitosz-kiadásában a B3. töredékhez felsorolt néhány párhuzamos szöveghelyet. Ezekből az derül ki, hogy nem Hérakleitosz volt az egyetlen, aki a Nap méretével kapcsolatban a lábra utalt. Cicero és Kleomédész például azt állítják – természetesen mindketten némi polemikus éllel –, hogy Epikurosz szerint a Nap „egylábnyi”<sup>17</sup>. Történetesen nagyon nagy valószínűséggel azonosítani is tudjuk azt a Nap méretére vonatkozó szöveghelyet – vagy legalábbis gondolatot –, melyre utalnak. Merthogy Epikurosz a *Püthoklészhez írt levél*ben a következőket írja:

„[A Nap] önmagában véve vagy nagyobb, mint látjuk, vagy egy kicsit kisebb vagy ugyanakkora.”<sup>18</sup>

Itt azonban egyetlen szó sem esik semmiféle lábról. Akkor honnan vette Cicero és Kleomédész a „lábnyi” meghatározást? Ebben a kérdésben J. Barnes megoldása felettébb meggyőzőnek és eredeti kérdésünk szempontjából termékenynek tűnik. Azt állítja ugyanis, hogy sem Epikurosz sem tanítványai soha nem is beszéltek a lábról. Pusztán annyit mondtak, hogy a Nap *valóságos* mérete nagyjából megegyezik *látszólagos* méretével. Ezt a megállapítást vitapartneraik – például Cicero és Kleomédész – úgy interpretálták, hogy az epikureusok a Napról azt mondják: „egylábnyi”. Ez az átalakítás pedig igazolható, folytatja Barnes, egy, az

---

<sup>15</sup> col. xxiii. 9–12.:

„(...) τὰ νῦν ἔδοντα

ὁ θεὸς εἰ μὴ ἦθελεν εἶναι, οὐκ ἂν ἐπόησεν ἥλιον. ἐποίησε δὲ τοιοῦτον καὶ τ[ο]σοῦτον γινόμενον οἷος ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου διηγεῖ[τ]αι

<sup>16</sup> Az utalást, a kozmogónia rekonstrukciója nélkül, először D. Sider vonatkoztatta a ii. kolumnában található Hérakleitosz-idézetre (im., 226. o.). Ezen a véleményen vannak a kritikai kiadás szerzői (STCPF, 126. o.; CPF, 224. o.) illetve A. V. Lebedev is (im., 40. o.). Egyikőjük sem vizsgálta azonban meg a Nap szerepét a Derveni szerző saját kozmológiájában.

<sup>17</sup> Cicero *De finibus* I. vi. 20. *pedalis*; Kleomédész II. i. 4. *ποδιαῖος*.

<sup>18</sup> 91: κατὰ δὲ τὸ κατ' αὐτὸν ἦτοι μείζον τοῦ ὀρωμένου ἢ μικρῶ ἑλαττον ἢ τηλικούτον, [οὐχ ἄμα] (Conche). Vö. Lucretius V, 564 skk.

ókorban általánosan elfogadott nézet alapján, mely szerint a Nap látszólagos mérete „egylábnyi”, ποδιαίος, pedalis<sup>19</sup>.

Valóban, egy másik Epikurosszal vitatkozó szövegben Cicero a következőket mondja:

"Vajon mi lehet nagyobb a Napnál, amely a matematikusok állítása szerint a föld méretének tizennyolcszorosánál is nagyobb. Mi pedig milyen parányinak látjuk! Én legalábbis úgy egylábnyinak."<sup>20</sup>

Úgy tűnik, ezt a *ént* megintcsak általános értelemben kell fölfogni. Ahogy minden jel szerint Arisztotelész is úgy gondolta, hogy a Nap látszólagos mérete még azok számára is, akik jó egészségeknek örvendenek, egylábnyi: ποδιαίος. Az *álmok* című munkájában például ezt olvashatjuk:

„De még az egészséges és a dolgokat helyesen tudó embernek is úgy tűnik, hogy a Nap egylábnyi nagyságú.”<sup>21</sup>

Hasonlóképpen *A lélek* III. könyvében:

„Előfordul, hogy tévesen képzik valami előttünk, holott róla alkotott ítéletünk helyes. Például a Nap egylábnyinak tűnik, holott meg vagyunk győződve róla, hogy nagyobb a lakott földnél.”<sup>22</sup>

Ez lenne tehát az az *ἐνδοξον*, az az általánosan elfogadott nézet, melyre Barnes utal, s amelyet mint hallgatólagos premisszát fölhasználva Cicero és Kleomédész eljuthatott – abból az epikuroszai kijelentésből, miszerint a Nap valóságos mérete nagyjából megegyezik látszólagos méretével – addig az állításig, hogy Epikurosz szerint a Nap „egylábnyi”.

Ezentúl már csak azért is föl kell tételeznünk egy ilyen általánosan elfogadott, de a rá hivatkozók által nem személyesen kialakított véleményt, mert empirikus tapasztalataink azt mutatják, hogy a Nap *nem* egy emberi lábnyinak, hanem sokkal kisebbnek látszik a földi megfigyelő számára. Csak konstatálni tudjuk ezen furcsa konszenzus meglétét – melynek gyökerei láthatólag a görög gondolkodásba nyúlnak és amelynek nyomait például még Malebranche-nál is

---

<sup>19</sup> J. Barnes, The Size of the Sun in Antiquity, *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen*, 25 (1989) 32-33. o.

<sup>20</sup> „Quid potest esse sole maius, quem mathematici amplius duodevigniti partibus confirmant maiorem esse quam terram? Quantulus nobis videtur! mihi quidem quasi pedalis.” *Acad.* II. 82.

<sup>21</sup> 458 b 28. (ford. Steiger Kornél), in *Lélekfilozófiai írások*, Budapest 1988, 248. o.

<sup>22</sup> 428 b 2. (ford. Steiger Kornél), in *ibid.* 120. o.

föllelhetjük<sup>23</sup> – eredetére vonatkozóan azonban semmilyen elképzelésünk nincsen.<sup>24</sup>

Föltételezésünk szerint, vizsgált szövegünkben Hérakleitosz is erre az „általánosan elfogadott nézetre” utal. Ezt támaszthatja alá a Derveni papiruszban az idézet kezdetét jelző *paragraphoszt* megelőző mondat is. A kiadók olvasatát és konjektúráit elfogadva a két sor valahogy így hangzik:

„ennek megfelelően, Hérakleitosz a közös véleményekre hivatkozva fejt ki saját véleményét.”<sup>25</sup>

A B94. töredékkel kapcsolatban – a Derveni papirusz szövegétől függetlenül is – többen úgy vélték, hogy Hérakleitosz a Napra vonatkozó kijelentésébe beépít egy, Dikéről és az Erinnüsökről szóló közmondásszerű formulát<sup>26</sup>. Ehhez tehetnénk most hozzá azt, hogy a mondat első kólonjában is egy ilyen sokak által ismert tételre hivatkozna Hérakleitosz.

Míndezen alapján föltételezhetjük, hogy a B3-ból és B94-ből egyesített mondat első felében Hérakleitosz a Nap *látszólagos* és nem valóságos méretére utal. Ebben az esetben a látható méret lenne az, amely az emberi nézőpontból<sup>27</sup> érzékelhetően mutatná a Nap *mértékeinek* (vagy határainak) *együttesét*. A látható méret egyenesen arányos a valóságos mérettel és fordítottan arányos a Nap és a

---

<sup>23</sup> *Recherche de la vérité*, I, vi, § iii.: „Nos yeux, par exemple, nous représentent le Soleil et la Lune de la largeur d'un ou deux pieds: mais il ne faut pas nous imaginer, comme Epicure et Lucrèce, qu'ils n'ayent véritablement que cette largeur.”

<sup>24</sup> Mindazonáltal talán nem érdektelen megjegyeznünk, hogy az ókori matematikai asztronómiában a Nap és a Hold látható méretének mérésére szolgáló szövegységet δάκτυλος-nak hívták. Ebben a használatban az „ujj”-at úgy definiálták, mint egytizenkettédét az égitest látszólagos átmérőjének – vagyis annak a szögnek, mely alatt az égitestet látjuk. Lásd Plutarkhosz *De facie* 935 D, vö. O. Neugebauer: *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin–Heidelberg–New York 1975, 658. o.

<sup>25</sup> *STCPF*, 129–130. o.; *CPF*, 223. o.

κατὰ [ταύτη]ν Ἡράκλειτος μαρτυρούμενος τὰ κοινὰ [κατ'αγγελ/ -ακρύπτ/ -αχωρίζ]ει τὰ ἴδ[ι]α ὅπερ ἴκε[λα ἀστρο]λόγων λέγων [.

τὰ κοινὰ 'commonplaces' *LSJ* κοινός III. A felsőpont utáni rész szövegjavítása is csábító, de, ha lehet, még inkább föltételezésen alapul.

<sup>26</sup> M. Markovich: *Heraclitus*, Editio maior, Merida 1967, 274–275. o.; O. Gigon: *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, 87. o.; Kirk: *im.*, 64. o.; J. Bollack–H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris 1972, 275. o. – Arról, hogy Hérakleitosz hogyan alkalmaz saját céljaira mondásokat, találókérdéseket és más közös műveltségi anyagból származó elemeket, lásd pl. K. Robb: „Preliterate Ages and the Linguistic Art of Heraclitus”, in *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, ed. K. Robb, La Salle 1983, 184 skk. o.

<sup>27</sup> A B3. töredékben az emberi nézőpont fontosságát Kirk is kiemeli, amikor figyelmeztet az ἀνθρωπειῶν hangsúlyos voltára. (*im.*, 282. o.)

megfigyelő közötti távolsággal. A látható méret az, amely mutatja számunkra, hogy a Nap nem tért le pályájáról, nem jött sem közelebb a Földhöz sem nem távolodott el tőle, sem nem változtatta meg valóságos méretét vagy intenzitását<sup>28</sup>. A látható méret lenne tehát ezen mértékek harmónikus együttállásának manifesztuma. Hiszen éppen ezen mértékek állandó harmóniája a kozmikus rend egyik alapvető föltétele: ezek azok a határok, amelyeknek átlépését Diké és segítői mindig is meg fogják akadályozni<sup>29</sup>. A Nap látható méretének állandósága<sup>30</sup> egyfajta érzékelhető asztro-meteorológiai garancia arra, hogy a Nap nem lépte át mértékeit, és nem veszélyezteti a kozmikus rendet.

Ez az interpretáció teljességgel megfelel annak, amit a Derveni szerző – a Hérakleitosz-idézetre is hivatkozva – a Nap kozmikus szerepéről, méretéről, helyéről stb. kifejt. Értelmezésünk továbbá talán segíthet abban is, hogy a Hérakleitoszsal kapcsolatos doxográfiai irodalom pár kérdéses helyét valamiképpen értelmezni tudjuk.

---

<sup>28</sup> A B94. töredékben szereplő mértékeket vagy határokat általában így értelmezik, vö. pl. Markovich: im., 275. o.; Ch. H. Kahn: *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1970, 159-161. o. Ezzel ellentétes vélelmenyt képviselnek azok, akik úgy vélik, hogy a mértékeket nem speciális hanem temporális értelemben kell vennünk (K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt 1959, 177. o.; O. Gigon: im., 86. sk. o.). Természetesen vannak olyanok is, akik szerint a hérakleitoszi szöveg mind a kétféle határértéket magában foglalja (T. M. Robinson: *Heraclitus. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto 1987, 114. o.; M. Conche: *Héraclite. Fragments*, Paris 1986, 192. o.).

<sup>29</sup> Dikének határjelölő és a határok áthágását meggátló szerepéről lásd L. R. Palmer: „The Indo-European Origins of Greek Justice”, *Transactions of the Phil. Soc. London* 1950, 149-168. o. Diké ezen szerepe a parmenidészi proömion topológiájában is hangsúlyos, és egyszersmind össze is kapcsolódik a Nap és az Éjszaka „ösvényeivel” (lásd J. Mansfeld: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964, 222. skk. o.). Diké kozmikus rendfentartó szerepében kiemelt jelentőségű annak fölvygázása, hogy a nappalok és az éjszakák illetve az évszakok szabályosan következzenek egymásra – az irodalmi és filozófiai párhuzamos helyekhez lásd W. Burkert: „Das Proömion des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras”, *Phronesis* 14 (1969), 1–30. o.

<sup>30</sup> Figyelemre méltó, hogy az antikvitásban még Ptolemaiosz is állandónak vette a Nap látszólagos méretét – vö. Neugebauer: im., 104. o.

(Diogenész Laertiosz tesztimóniuma)

Diogenész Laertiosz ix. 8.-ban kezdi el Hérakleitosz nézeteinek részletes kifejtését. Megállapítja, hogy Hérakleitosznál a tűz a στοιχεῖον, majd a tűznek a kozmikus folyamatokban, az ellentétek harcában betöltött szerepéről beszél; ix. 9.-ben a „felfelé és a lefelé tartó út”, majd a kipárolgások elméletének megemlékezésével folytatja a leírást, minden valószínűség szerint Theophrasztozra támaszkodva. Ebben a kontextusban jelenik meg az a, Hérakleitosznak tulajdonított teória, mely szerint az égitestek homorú oldalukkal a Föld felé forduló és önmagukban a fényes kipárolgásokat összegyűjtő edények (σκάφαι) lennének. Ezek után a következőket tudhatjuk meg:

„A Nap lángja a legfényesebb és a legforróbb. A többi csillag távolabb van a Földtől, és ezért kevésbé világítanak és kevésbé melegítenek; a Hold pedig – földközeli lévén – a nem tiszta régióban mozog. A Nap azonban az áttetsző és keveretlen régióban mozog, és megfelelő távolságra van tőlünk. Ezért van az, hogy jobban melegít és több fényt ad.” (ix. 10.)

Az értelmezők általában nem tulajdonítanak különösebb jelentőséget annak a megjegyzésnek, hogy a Nap καὶ σύμμετρον ἀφ' ἡμῶν ἔχειν διάστημα. Volt aki eredetiségét is megkérdőjelezte: Kirk peripatetikus betoldást vélt fölfedezni benne<sup>31</sup>. Guthrie mind ezt a véleményt, mind Kirk fordítását (*commensurate*) határozottan visszautasítja. Ezzel szemben ő a „the sun (...) is (...) at a suitable distance from us” megoldást javasolja<sup>32</sup>. Amennyire ez az egyes fordításokból kitűnik, a többi kutató is nagyjából így érti a szöveget<sup>33</sup>. Mindazonáltal egyikük sem ad semmilyen felvilágosítást abban a tekintetben, hogy – a hérakleitoszi kozmológia keretein belül – mit is értsünk a távolság *megfelelő* voltán.

---

<sup>31</sup> Im. 271. o.: „Nevertheless, some Peripatetic expansion is detectable, notably the statement that the sun's distance is 'commensurate'; and there is doubtless more.” Kirk nem jelzi, hogy milyen arisztotelészi párhuzamra gondol, de feltehetjük, hogy utalás a *Meteorológia* azon részére vonatkozik, ahol Arisztotelész arról beszél, hogy a Nap miért van éppen megfelelő távolságra tőlünk (I, 3. 341 a 20–25). Az arisztotelészi érv úgy szól, hogy ahhoz, hogy egy égitest megfelelő hőt tudjon juttatni a földre, az kell, hogy elég nagy sebességgel haladjon (a hő ugyanis a surlódásból keletkezik) és ugyanakkor elég közel legyen. A csillagok mozgása elég gyors, de túl távol vannak, a Hold közel van, de lassan mozog. A Nap rendelkezik mindkét tulajdonsággal a megfelelő mértékben (ικανῶς).

<sup>32</sup> *A History of Greek Philosophy*, vol. I., Cambridge 1962, 483. o.

<sup>33</sup> Pl.: R. Mondolfo – L. Tarán: „ha una distanza da noi giustamente proporzionata” (*Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze 1972, 10. o.); B. Snell: „hat gerade die richtige Entfernung von uns” (im., 40–41. o.) etc. Ezzel szemben nem tűnik kielégítőnek S. N. Mouraviev megoldása – „le Soleil (...) se trouve à une distance symétrique par rapport à nous”, *Heraclitea* vol. IV. A, Moscou – Paris 1991, 24. o. –, mellyel láthatólag a lehető legközelebb akar maradni görög σύμμετρος szóhoz.

A B3–B94. előbbiekben vázolt értelmezésével illetve a theophrasztoszi doxográfia előző részével kiegészítve azonban a kifejezés jelentése világosnak tűnik. A távolság megfelelő ahhoz, hogy a földi élethez szükséges fényerőt és hőt kapjuk – tekintetbe véve a Nap méretét (az „edények” átmérőjét, ha elfogadjuk a σκάφη-elméletet), a kipárolgások intenzitását, a régiók természetét. Ezek azok a „mértékek”, melyek meghatározzák a Nap sugárzásának erejét, s ha ezek egyensúlya megbomlik, megbomlik a „felfele és a lefele tartó út” képével kifejezett kozmikus folyamatok rendje is.

Ezen a szöveghelyen kívül Diogenésznél van egy másik – föltehetően ugyancsak Theophrasztoszra visszavezethető – megjegyzés, mely a Nap méretére vonatkozik. Közvetlenül az életrajzi részt követően, a ix. 7.-ben Hérakleitosz néhány alapvető gondolatának foglalátát kapjuk. Itt azt olvashatjuk, hogy „a kozmoszban lévő minden rendezett jelenségről is beszélt, azt mondván hogy a Nap méretére nézve akkora, mint amekkorának látszik”. Minden valószínűség szerint ez a megállapítás is töredékünk első kólonján alapul. Az értelmezők – a Derveni papiruszban található idézet ismerete nélkül is – arra a megállapításra jutottak, hogy ez az eredeti hérakleitoszi megfogalmazásnak félrevezető parafrázisa<sup>34</sup>. Az eredeti szöveg ilyenértelmű átfogalmazása is alátámasztja a Nap látható méretét egylábnnyira tevő általánosan elfogadott nézet meglétét. Hiszen Hérakleitosz nem beszél arról, hogy a Nap ekkorának *látszik*. Ő csak a lányi méretet említi meg, amit aztán a parafrázisban látható méretre lehet fordítani. Ha elfogadjuk, hogy Hérakleitosz a Napnak nem a valóságos, hanem – az általánosan elfogadott nézetre hivatkozva – csak a látszólagos méretéről beszél, akkor a theophrasztoszi parafrázisban ugyanazt a félrevezető hangsúlyeltolódást láthatjuk, mint ami kimutatható volt az epikuroszi eredeti és cicerói-kleomédészi átfogalmazása között.

*(Keresztben vagy hosszában?)*

Szót kell még ejtenünk egy olyan részletről, melynek közvetlen filozófiatörténeti jelentősége igen csekély, a hérakleitoszi mondat értelmezésében azonban szerepet játszik. Úgy tűnik ugyanis, hogy a vélemények megoszlanak atekintetben, hogy a B3. töredék szerint a Nap átmérője egy emberi láb szélességével vagy hosszúságával egyenlő. A problémát senki sem tárgyalja, a fordításokból azonban egyértelműen kiderül a konszenzus hiánya. A legtöbb fordítás, Dielsnek a fragmentumhoz csatolt fordítását követve, a láb szélességével veszi egyenlőnek a

---

<sup>34</sup> Vö.: K. Deichgräber: „Ihr [fr. B3.] gegenüber erscheint das τὸ μέγεθος οἷος φαίνεται wie eine erkenntnistheoretische Formulierung derselben Angabe. (...) Über den ursprünglichen Sinn des Satzes bei Heraklit ist mit dieser erkenntnistheoretischen Umformung wie mit dem Originalwortlaut nichts gesagt.” („Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Heraklit”, *Philologus* 93 (1938), 25–26. o.)



Nap szélességét<sup>35</sup>. A fordítók egy kisebb része ezzel szemben a láb hosszúságára vonatkoztatja az utalást<sup>36</sup>. A két lehetőség közötti választás néha egyértelműen az értelmezés egészét befolyásolja.

Így van ez például M. Marcovich-nál. Ő az egyetlen olyan kommentátor, aki a B3. töredéket megpróbálja egyeztetni a σκάφη-elmélettel. Az *Editio maior*ban egy Aiszkhülosz töredékre (225 N<sup>2</sup> = 375 M) és egy hippokratészi szöveghelyére (*steril.* 234) hivatkozva azt mondja, hogy a σκάφη szó 'lábmosótál' jelentésben is állhatott. Ez lenne tehát a lábra való utalás alapja. Itt Marcovich a B3. töredék következő fordítását adja: „(The sun's) breadth is (the length of) a human foot.”<sup>37</sup> Interpretációja akkor válik igazán tarthatatlanná, amikor a Pauly–Wissowa *Realencyklopädie „Herakleitos”* címszavában a σκάφη-elmélet és a B3. töredék egymáshoz fűződő viszonyáról ugyanazt mondja, viszont a töredékhez a „Die Sonne ist die Breite des menschlichen Fußes” fordítást adja<sup>38</sup>. Nehezen tudnánk mit kezdeni egy olyan lábmosótállal, melynek átmérője egy emberi láb szélességével egyenlő.

H. Fränkel<sup>39</sup> valamint Bollack és Wismann<sup>40</sup> szerint a B3. töredékben kifejezett gondolat úgy született meg, hogy a filozófus a hátán feküdt a földön, fölemelte a lábát, és észrevette, hogy a lába pont eltakarja a Napot. Természetesen ennek az interpretációnak ellene szól az, hogy valójában a szemtől ilyen távolságban egy láb sokkal nagyobbak látszik, mint a Nap. Másrészt azonban azokat a helyeket, ahol Arisztotelész, Cicero és Kleomédész a ποδιαίος illetve a *pedalis* szót használják, nehéz lenne úgy értelmeznünk, hogy a láb szélességére és nem egy lábnyi hosszúságra gondoltak. Ezt támasztja alá a „láb”-nak mint hossz mértéknek elterjedt használata, amit már Hérodotosznál is megtalálhatunk (ii. 149). Ha tehát elfogadjuk, hogy Hérakleitosz is arra az elfogadott nézetre utal, amelyre Arisztotelész, akkor Hérakleitosznál is a láb hosszúságára kell gondolnunk. Egyébként a görög szöveg konstrukciója is így könnyebb. Ha a Nap átmérőjét a láb hosszúságával tesszük egyenlővé, akkor még távolabbra kerülünk a szöveg „empirista” értelmezésétől és kizárhatjuk a „letakarásos” magyarázatot.

---

<sup>35</sup> „Die Sonne hat (wie sie erscheint) die Breite des menschlichen Fußes”, vö. még K. Axelos: *Héraclite et la philosophie*, Paris 1962, 108. o.; Bollack–Wismann: im., 68. o.; Conche: im., 97. o.; Gigon: im., 82. o.; Kirk: im., 280. o.; Robinson: im., 77. o.; Snell: im., 7. o.; F. Schleiermacher: „Herakleitos der Dunkle von Ephesos”, *Museum der Altertums-Wissenschaft*, I, Berlin 1807, 394. o.

<sup>36</sup> Pl. G. Colli (*La natura ama nascondersi*, Milano 1948, 197. o., 14. j.); T. Heath (*Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus*, Oxford 1913, 61. o.); Kahn (im., 51. o.); Reinhardt (im., 237. o.).

<sup>37</sup> 310. o.

<sup>38</sup> *PW. Suppl. X.*, 298. o.

<sup>39</sup> 380–381. o.

<sup>40</sup> Im., 68–69. o.

(A polemizáló Hérakleitosz)

Hérakleitosz nemcsak elméletben tulajdonított nagy fontosságot a harcnak – láthatólag ő maga is előszeretettel támadott másokat. O. Gigon vetette föl azt, hogy a B3. töredék értelmezésének kulcsát is talán ebben az irányban kellene keresni<sup>41</sup>. Eszerint tehát a fragmentum az asztronómusok, a *polümathié* emberei ellen irányuló kritika lenne, a Nap lábnyi méretére történő hivatkozás az ő képtelen és megalapozatlan hipotéziseiket tenné nevetségessé. A kritikához és a nevetségessé tételhez azonban azt kell föltételeznünk, hogy voltak ilyen elméletek. Kirk azonban jogosan jegyzi meg<sup>42</sup>, hogy ismereteink szerint Hérakleitosz előtt egyedül Anaximandrosz mondott valamit a Nap méretéről, kijelentve, hogy az a Földdel egyenlő nagyságú<sup>43</sup>. Ha ehhez még hozzávesszük azt az igencsak kétes hitelű történetet, mely szerint Thalész egy klepszidra segítségével a Nap látszólagos méretét az egy nap alatt megtett pálya 1/720 részében határozta volna meg<sup>44</sup>, ez sem tűnik elégnek ahhoz, hogy Hérakleitosz kijelentését az asztronómusok elleni általános támadásnak vegyük.

A „célzott támadás” elmélete akkor kezd igazán érdekessé válni, amikor összevetjük mindezt azzal, amit U. Hölscher mondott a B94. töredékről, még azelőtt, hogy az a Derveni papirusz alapján összekapcsolható lett volna a B3. fragmentummal. Hölscher fölveti, hogy B94-et értelmezhetjük úgy is, mint Anaximandrosz azon elméletének kritikáját, mely szerint a tengert a Nap ki fogja szárítani<sup>45</sup>. Hérakleitosz ezzel szemben mondaná azt, hogy a Nap nem fogja átlépni mértékeit.

Azaz ha polemikus élt keresünk a B3 + B94. töredékben, akkor a mondat mindkét része egyetlen személy, Anaximandrosz ellen irányul. Egy a Nap valóságos méretére vonatkozó kétes értékű kijelentéssel állítana szembe Hérakleitosz egy a Nap látszólagos méretére vonatkozó, általánosan elfogadott véleményt. Az előbbi értelmetlenségét emelné ki az, hogy a második nem pusztán egy adatot közölne, hanem valamit elmondana a Nap kozmikus jelentőségéről. Ez az esetleges másodlagos jelentésréteg jól kiegészítené a hérakleitoszi mondat alapjelentését, hiszen ez is a Napnak a kozmikus rend, az egyensúly fenntartásában játszott szerepét hangsúlyozza.

---

<sup>41</sup> Im., 82. o. Vö. R. Walzer: *Eraclito. Raccolta di frammenti e trad. italiana*, Firenze 1939, 44. o.; A. Pasquinelli: *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino 1958, 376. o.

<sup>42</sup> Im., 282. o. – Ennek ellenére Kirk úgy értékeli Gigon hipotézisét, mint a legvalószínűbb megoldást.

<sup>43</sup> Aëtiosz II. 21, 1. = DK. A21.

<sup>44</sup> D. L. I, 24 = DK. A1, Apuleius: *Flor.* 18. = DK. A19. – Vö. Heath: im., 21–22 o.; Neugebauer: im., 103 és 657–658. o. – A klepszidrás módszerhez lásd Kleomédész: *De motu circulari corporum caelestium* ii. I.

<sup>45</sup> U. Hölscher: *Anfängliches Fragen*, Göttingen 1968, 169. o. – Vö. Arisztotelész: *Meteor.* 353 b 9 = Anaximandrosz A27.

(A természet szerint)

Ha a Derveni papirusz szövegét előnyben részesítjük az Aëtiosznál találhatóval szemben, akkor még egy értelmezési problémával kell szembenéznünk. Hiszen a papirusz szövegében, a hetedik sorban, a Nap méretéről szóló kólomban jól olvashatóan szerepel a κατὰ φύσιν kifejezés.

Nyilvánvalóan nagyon sok múlik azon, hogy mivel egészítjük ki a lakunát a „Nap” és a „természet” között (ἡλι[ος ...]ου κατὰ φύσιν). Az értelmezők eddig két kiegészítést javasoltak: Lebedev a κός]μου κατὰ φύσιν megoldást ajánlja<sup>46</sup>, míg Tsantsanoglou és Parrásoglou a ἐαυ]τοῦ κατὰ φύσιν<sup>47</sup> szövegjavítást részesíti előnyben. Ez utóbbi változat szerint tehát a Nap saját „természetének” megfelelően ekkora (vagy látszik ekkorának), míg a másik megoldás szerint a kozmosz „természete” az, amelyhez a Nap mérete igazodik. Figyelemre méltó, hogy például Pellicier elemzése alapján pontosan ez a φύσις szó szemantikájában meglevő alapvető kettősség<sup>48</sup>: a szó egyrészt jelentheti egy létező saját jellegét, karakterét, másrészt vonatkozhat valami lehető legáltalánosabbra, kozmikusra. Amíg tehát a lakuna kitöltésére csak találgatásaink lehetnek, addig különösen fontos, hogy mi az a mozzanat, ami összefűzi ezt a két jelentést. Ezt a jelentésmozzanatot pedig Pellicier szerint – nagyon sematikusán – úgy fogalmazhatnánk meg, hogy 'megfelelő', 'normális'. Így vagy úgy, de a szövegünk valami olyasmit mond tehát, hogy „ez így van rendjén”, „ennek így kell lennie”, hogy ti. a Nap ekkora vagy ekkorának látszik. Ameddig ez így van, addig a Napnak nem gyúlik meg a baja a kozmikus rendfenntartókkal.

(Konklúzió)

Elfogadva a Derveni papirusz kiadónak állítását, miszerint Hérakleitosz B3 és B94. töredéke eredetileg egy mondatot alkotott, megvizsgáltuk a mondat két részének együttes jelentését. Egy több szerzőnél dokumentálható, széles körben elfogadott vélemény valamint a Derveni szerző kozmológiájának vizsgálata után arra jutottunk, hogy a töredékben nem egy empirikus alapokon nyugvó, szűkebb értelemben vett asztronómiai állítást kell keresnünk – ahogyan ezt az Aëtiosz-idézet sugallta volna –, hanem egy olyan tanítást, amely a Nap szerepét taglalja a kozmikus rendben.

---

<sup>46</sup> Im., 46. o.

<sup>47</sup> CPF, 223. o.

<sup>48</sup> A. Pellicier: *Natura. Etude sémantique et historique du mot latin*, Paris 1966, 18–22. o.

## DOKUMENTUM

### A HITRŐL ÉS A HITVALLÁSRÓL\*

SZENT ÁGOSTON

#### Első fejezet

1. Minthogy megíratott, és az apostoli tanítás legszilárdabb tekintélye erősítette meg, hogy *hitből él az igaz*<sup>1</sup>, s e hitünk szívünkre és nyelvünkre is kötelezettséget ró, mert az Apostol szerint *a szív hite megigazulásra s a szájjal való megvallás üdvösségre szolgál*<sup>2</sup>: a megigazulásról és az üdvösségről kell megemlékeznünk. Hiszen mi, akik az örök igazságosságban fogunk uralkodni, csak akkor menekülhetünk meg az e világi rossztól, ha felebarátaink üdvösségén munkálkodva szánkkal is megvalljuk szívünkben őrzött hitünket. Jámbor és féltő éberséggel kell gondoskodnunk arról, hogy ez az eretnekek hamis okoskodásai miatt a legkisebb részletében se szenvedjen csorbát. Márpedig a katolikus hit a Hitvallásban vált ismeretessé és bizatott a hívek emlékezetére, olyan tömörséggel, amelyet csak a tárgy megenged, hogy a még tejre szoruló kezdők számára,<sup>3</sup> vagyis azoknak akik Krisztusban újjászülettek, de még nem erősödtek meg a Szentírás mindennél figyelmesebb, szellemi tanulmányozása és ismerete által, néhány mondat határozza meg mindazt, amit hinni kell. Ugyanezt a haladóknak, s azoknak, akik valódi alázattal, állhatatos szeretettel serkennek fel az isteni tanításra, bővebben kellene kifejteni. Néhányan éppen tömörségét kihasználva próbálják a Hitvallás szavai mögé rejteni eretnokságuk mérgét, ám szembeszáll velük és helyreigazítja őket az isteni könyörületesség, azon szellemi férfiak által, akik a katolikus hitet nem csupán befogadták és hiszik a Hitvallás kijelentéseiben, hanem érdemessé

---

\* *A hitről és a Hitvallásról* – Ezt a beszédet Szent Ágoston 393 decemberében mondta el Hippóban, az afrikai püspökök egyetemes zsinatán, vö. *Retractationes* 1,18. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Sancti Augustini *De fide et symbolo*, recensuit Iosephus Zycha, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* vol. XXXI., Sect. V Pars III, Pragae – Vindobonae – Lipsiae MDCCCC, p. 3–32.

<sup>1</sup> Hab 2,4; Gal 3,11

<sup>2</sup> Róm 10, 10

<sup>3</sup> „a még tejre szoruló kezdők számára”: Ágostonnál – pl. *De agone christiano* 33, 35 – és általában az egyházatyáknál gyakori metafora; alapja Zsolt 8, 3; 1 Kor 3, 2; Zsid 5, 12; 1Pét 2, 2.

lettek arra is, hogy az Úrtól megvilágosítva fölfogják és megértsék ezeket. Mert írva van: *ha nem hisztek, nem értetek*<sup>4</sup>. A hitről szóló értekezés a Hitvallás megerősítésére alkalmas, és nem azért kell az Isten kegyelmét követők elé tárni, hogy a Hitvallás helyett ezt őrizzék meg emlékezetükben és mondják föl, hanem azért, hogy amit a Hitvallás tartalmaz, egyetemes tekintéllyel és erősebb sáncokkal óvja meg az eretnekek fondorlataitól.

## Második fejezet

2. Némelyek azt próbálják elhitetni, hogy az Atyaisten nem mindenható. Ebben a formában nem merészlik kimondani, de tanaikból kimutatható, hogy ezt gondolják és hiszik. Mert amikor azt mondják, hogy van természet, melyet a mindenható Isten nem teremtett, de mégis abból készítette ezt a világot – amiről elismerik, hogy szépen rendezett –, annyiban tagadják Isten mindenhatóságát, amennyiben nem hiszik, hogy a világot képes lett volna megalkotni más, már meglévő természet felhasználása nélkül, melyet ő nem alkotott. Megrögzültek ugyanis a testies látásmódban, ahogy a kézműveseket, építészeket vagy egyéb mesterembereket figyelték meg, akik, hacsak nincs segítségükre a kész anyag, mesterségüket nem tudják eredményesen gyakorolni. Ekként, szerintük, a világot megalkotó kézműves sem mindenható, mert, ha nincs segítségére valamely örök, nem tőle készített természet mint alapanyag, képtelen lett volna megalkotni a világot. Avagy, ha megengedik, hogy a világ készítője, Isten, mindenható, szükségképpen el kell ismerniük, hogy a semmiből hozta létre, amit létrehozott. Mert semmi nem létezhet, aminek nem teremtője, mivel mindenható. Hiszen még ha valamit másvalamiből is hozott létre, mint például az embert a sárból, akkor is csak abból alkotta, amit korábban ő alkotott; minthogy a földet, amiből a sár van, a semmiből alkotta. És ha magát az eget és a földet, vagyis a világot, és mindazt ami a világban van, valamely anyagból alkotta, miképpen írva van: *Aki a világot láthatatlan anyagból alkottad*,<sup>5</sup> vagy más helyek szerint *formátlanból*, akkor sem hihetjük, hogy ez az anyag, amelyből a világ lett, akár *formátlan*, akár *láthatatlan*, vagy létezzen bármiképpen is, önmagától bírna létezéssel, mint ami Istennel egykorú és vele együtt örökkévaló. Mert akármiképpen is létezik, azt, hogy egyáltalán létezik és hogy képes befogadni a különféle dolgok formáit, a mindenható Istentől kapta. Nem csupán valamennyi anyag megformáltsága, hanem formálhatósága is az ő jótéteménye. A megformált és a formálható dolgok között pedig az a különbség, hogy a megformált befogadta már a formát, a formálható pedig alkalmas a befogadására. De ugyanaz gondoskodik a dolgok formáiról, aki formálhatóságukról is gondoskodik, mivel tőle és benne van

---

<sup>4</sup> Iz 7, 9 (LXX)

<sup>5</sup> Bölcs 11, 18

mindennek legékesebb változhatatlan ősképe. És ezért egyedül ő az, aki a dolgoknak nem csupán szépségüket adja meg, hanem szépségre való képességüket is. Következésképpen helyesen hisszük, hogy Isten mindent a semmiből alkotott, mivel még ha valamely anyagból lett is a világ, ugyanezen anyag a semmiből lett, oly módon, hogy Isten legelrendezettebb adományából létrejött a formálhatóság, majd ezt követően kapott formát mindaz, ami most formával rendelkezik. Ezt pedig azért mondtuk el, nehogy valaki egymásnak ellentmondó tanításokat véljen felfedezni a Szentírásban, mivel az is meg van írva, hogy Isten mindent a semmiből alkotott, valamint, hogy a világ formátlan anyagból lett.<sup>6</sup>

3. Minthogy tehát hiszünk a mindenható Atyaistenben, azt kell tartanunk, hogy nincs olyan létező, amit ne a Mindenható teremtett volna. Továbbá, hogy mindent az Ige által teremtett, ami Igazságnak<sup>7</sup>, valamint Isten Erejének és Bölcsességének<sup>8</sup> is mondatik. Sok más elnevezés használatos még, melyekkel hitünk Jézus Krisztust Úrnak, Isten Fiának, a mi szabadítóknak és kormányzóknak vallja. Amaz Igét

---

<sup>6</sup> Vö. *Confessiones* 12. könyv, különös tekintettel a 2–8 és 17–22. fejezetekre, továbbá, *De Genesi contra Manicheos* 1, 5–12; *De Genesi ad litteram imp.* 3, 8–4, 13; *De Genesi ad litteram* 1, 1–4 és 1, 14–15; *De vera religione* 18, 35; 36, 66; 55, 113. Ez Ágoston teológiájának egyik legjellemzőbb, erősen újplatonista színezetű gondolatmenete. Értelmezésében a teremtésnek alapvetően két mozzanata van. Az első a formátlan anyag (informis materia) létrehozása. Ez a tulajdonképpeni „creatio ex nihilo”. Jóllehet ez a létezés és a semmi közötti (vö. *Confessiones* 12, 6) anyag tulajdonságokkal nem rendelkezik, hiszen a tulajdonságok maguk is formák és speciestek, formálhatósága (formabilitas) illetve befogadóképessége (capacitas) van. Formálhatóságát Istentől kapta, tehát az nem öröktől fogva meglévő képesség, hanem az isteni mindenhatóság adománya. Minthogy ez az anyag formátlan, Szent Ágoston bevégzetlennek (materia imperfecta) mondja. Bevégzetté (perfecta) akkor lesz, amikor formát és speciést kap, vagyis amikor létezők jönnek létre. Ekkor *generáció*val genusokká lesznek – s a genus itt nem egyszerűen nemet jelent, hanem bevégzett létrejövést – és minden egyes dolog a maga genusában alakot nyer, vagyis species lesz: valamennyi létező önmagává lesz. Az egész létrejövés megformálás, formálódás (formatio); ez a teremtés második mozzanata, amit Ágoston szerint a Genézis könyvének félmondata sűrít magába: „És mondá Isten:...” Isten szava az Ige, aki a Fiú, s egyben a Kezdet. Isten tehát Igéjével formál. Míg a formátlan anyag Istentől elfordult valami (aversio), az anyag Istenhez fordulása (conversio) jelenti a formálódást. Ezt a *conversió*t a visszaszólítás, visszahívás (revocatio) indítja el. Isten tehát Igéjében az Igéjéhez való odafordulásra szólítja föl az anyagot, s ha az anyag a fölszólítást nem hallja meg, vagyis nem fordul Istenhez, az azonos a semmihez-fordulással. Amint azonban visszafordul Isten Igéjéhez, az Ige formáját mintázza (imitatio) önmagában. Ez a tiszta forma örök és változhatatlan, a létezők ellenben változandóságnak (mutabilitas) és időbeniségnek (temporalitas) vannak alávetve, de éppen a *mutabilitas* jelenti számukra azt a lehetőséget, hogy befogadják a formát és mintázásával tökéletesedjenek (perfectio). Az időt pedig maga a változás hozza létre (vö. *Confessiones* 12, 7).

<sup>7</sup> Ján 14, 6

<sup>8</sup> 1Kor 1, 24 (Vö. *De Trinitate* 6, 1; 7, 1–3)

ugyanis, aki által mindent megalkotott, csak az nemzhet, aki őáltala alkotott meg mindent.

### Harmadik fejezet

Hiszünk Jézus Krisztusban is, Isten Fiában, az Atya egyszülöttében, vagyis egyedüljében, a mi Urunkban. Ige, de ezt mégsem szabad a mi igéinkhez hasonlóan értenünk, melyek hanggal, valamint a kiáramló levegő megrezgetetésével hagyják el a száját, s nem maradnak meg tovább, mint ameddig elhangoznak.<sup>9</sup> Mert az Ige változhatatlanul megmarad, hiszen róla beszél az Írás, amikor a Bölcsességről azt mondja: *Bár magában marad, mindent megújít.*<sup>10</sup> Az Atya Igéjének pedig azért nevezzük, mert általa ismerzik meg az Atya. Amiképpen ugyanis igazat beszélve megismertetjük lelkünket a ránk hallgatóval, s szívünk titkai a jelek révén értésére jutnak, úgy az Atyaistentől nemzett Bölcsesség is méltán kapja az Ige nevet, mivel általa ismerik meg az arra érdemes lelkek a mindennél rejtettebb Atyát.<sup>11</sup>

4. Lelkünk pedig erősen különbözik szavainktól, melyekkel meg szeretnénk őt mutatni. Mi az elhangzó szavakat nem szüljük, hanem létrehozuk, s létrehozásukhoz a test szolgál anyagként. Márpedig a lélek és a test között igen nagy a különbség. Mikor ellenben Isten Igét nemzett, mivoltával azonosat nemzett, és az Ige nem a semmiből, de nem is valamely már meglévő, teremtett anyagból, hanem Őtőle való, és az, ami Ő. Valójában mi is erre törekszünk beszéd közben, hiszen vegyük csak alaposan szemügyre, mit is akarunk elérni – no nem, amikor hazudunk, hanem –, mikor igazat mondunk! Mert hát mi másért küszködünk, mint hogy a magunk lelkét – amennyire lehetséges – megismerhetővé és átláthatóvá tegyük hallgatónk lelke számára: hogy énünkől ki nem lépve önmagunkban maradjunk, ugyanakkor önmagunk megismertetése érdekében lehetőség szerint olyan jelet mutassunk fel társunknak, mintha egy második lélek jönne lelkünkől napvilágra, hogy az általa jelenítse meg önmagát. Ezt próbáljuk elérni szavainkkal, sőt a hanglejtéssel, a tekintettel, a taglejtésekkel is, azaz, amikor megannyi mesterkedéssel vágyunk megmutatni a bensőt. És mindezt azért, mert képtelenek vagyunk ilyesmit felmutatni, s így a beszélő lelke teljes egészében nem válhat ismeretessé.<sup>12</sup> Ezért nyerhetnek teret a hazugságok is. Az Atyaisten azonban, aki önmagát a legigazabb módon akarta és tudta megmutatni azok lelkének, akik meg akarják őt ismerni, olyat nemzett önmaga megmutatása végett,

---

<sup>9</sup> Vö. *De doctrina christiana* 2, 4; *De diversis quaestionibus* LXXXIII 43.

<sup>10</sup> Bölcs 7, 27

<sup>11</sup> Vö. *De doctrina christiana* 1, 12

<sup>12</sup> Vö. *De Trinitate* 8, 6

aki az, ami a nemző, és az ő Erejének és Bölcsességének is neveztetik,<sup>13</sup> mivel az Atya általa hozta létre és rendezte el a mindenséget. Éppen ezért áll róla: *Erejével elér egyik végtől a másikig, s a mindenséget üdvösen igazgatja.*<sup>14</sup>

## Negyedik fejezet

5. Ezért Isten egyszülött Fia sem nem lett az Atyától, mert miként az evangélista mondja, *mindenek általa lettek,*<sup>15</sup> sem nem időtől kezdve született, mivel az örökkön bölcs Istennek bölcsessége is örök, de nem is tér el az Atyától, vagyis semmiben sem kisebb nála, minthogy az Apostol is azt mondja: *Aki midőn az Isten alakjában volt, nem tartotta az Istennel való egyenlőséget oly dolognak, melyhez erőszakosan ragaszkodjék.*<sup>16</sup>

A katolikus hit tehát egyrészt kirekeszti azokat, akik azt állítják, hogy a Fiú az Atya,<sup>17</sup> mert ha az Ige Istennél van,<sup>18</sup> akkor csak az Atyaistennél lehet, és aki egyedüli, az semmivel sem azonos. Másrészt kirekesztetnek azok is, akik teremtménynek tartják a Fiút, még ha nem is olyannak, mint amilyen a többi.<sup>19</sup> Mert bármily jeles teremtménynek mondják is, ha teremtmény, akkor megalkotott, azaz lett. Hiszen megalkotni ugyanaz, mint teremteni. Jóllehet latinul szokás

---

<sup>13</sup> Vö. *De doctrina christiana* 1, 34

<sup>14</sup> Bölcs 8, 1

<sup>15</sup> Ján 1, 3

<sup>16</sup> Fil 2, 6

<sup>17</sup> Vö. *De Trinitate* 7, 4. A Szentháromság személyeinek egységéről beszélve, Ágoston gyakran használja az „id quod est” formulát. Pl. jelen mű 3,4.-ben: „Deus vero cum Verbum genuit, id quod est ipse genuit”. (Mikor ellenben Isten Igét nemzett, mivelével azonosat nemzett.) Itt azonban, az „idem est qui” kifejezéssel a modalista fölfogást fogalmazza meg és utasítja el, azt, amely a Háromság személyei között semmiféle valóságos különbséget nem feltételez: így szerintük az Atya, Fiú, Szentlélek elnevezések csupán Isten három felénk mutatott arcának, vagy módusának megjelölései. Ezt a teológiai irányzatot Sabelliusról, akit 220-ban közöcsítették ki Rómában, szabellianizmusnak is mondják. A szabellianizmust az Egyház többször is elítélte, lásd: D 48; 85; 231; 271; 705. Szt. Ágoston e helyütt ugyanazt a kifejezést használja, amely az I.Damasus pápasága alatt, 382-ben, Rómában tartott zsinat elítélő kánonjában szerepel: „Anathematisamus quoque eos, qui Sabellii sequuntur errorem, eundem dicentes (esse) Patrem quem et Filium.” (D 60) Ugyanakkor Szt. Ágoston támaszkodik Római Dionysius pápa levelére is; ehhez lásd: 21. jegyzet.

<sup>18</sup> Ján 1, 1

<sup>19</sup> Az egyik legfontosabb irányzat, amely ezt tanította, az arianizmus, azon belül kiváltképp az ún. anhomoiánusok. Az ariánusok szerint az Atya és a Fiú nem egylényegű (homousziosz), hanem hasonló lényegű (homoiouziosz); az Eunomiosz nevével is fémjelzett anhomoiánusok ennél tovább menve azt állították, hogy lényegük még csak nem is hasonló (anhomoiosz). Vö. *De Trinitate* 5, 3–7



némelykor „teremteni” mondani „szülni” helyett<sup>20</sup>, a görög nyelv azonban különbséget tesz. Teremtménynek nevezzük azt, amit ők *ktiszmának*, vagy *ktiszisznek*. Mikor azonban egyértelműen akarunk beszélni, nem azt mondjuk: teremteni, hanem: megalkotni. Tehát, ha a Fiú teremtmény, bármily kiváló is, lett. Mi pedig abban hiszünk, aki által mindenek lettek, nem pedig abban, aki által a többi teremtmény lett: és azt, hogy „mindenek”, nem érthetjük másképp, mint mindazok összességét, amik csak lettek.<sup>21</sup>

6. De mert az *Ige testté lőn, és miköztünk lakozék*,<sup>22</sup> ugyanazon Istentől nemzett Bölcsesség nem tartotta méltóságán alulinak, hogy az emberek között teremt-ménnyé legyen. Erre vonatkozik, hogy az *Úr teremtett engem utai kezdetén*.<sup>23</sup> Mert az ő utainak kezdete az Egyház feje, vagyis az embert felöltő Krisztus, aki életmintát mutatott nekünk, a biztos utat, melyen Istenhez juthatunk.<sup>24</sup> Kik kevélységünkben elbuktunk – ahogy azt a kígyó az első emberi teremtménynek mondta: *ízleljétek meg, és olyanokká lesztek, mint az istenek*<sup>25</sup> –, képtelenek voltunk visszatérni másképp, mint alázatosságban. Eme alázatosságnak példáját, vagyis az útét, melyen az embernek vissza kellett térnie, a mi Megújítónk önmagában méltóztatott megmutatni. Ő az, aki *nem tartotta az Istennel való egyenlőséget oly dolognak, melyhez erőszakosan ragaszkodjék, hanem kiűresítette önmagát, fölvette a szolga alakját*,<sup>26</sup> hogy mint ember, megteremtessék utai kezdetére, noha ő az Ige, aki által minden lett. Amiért is egyszülöttségét tekintve nincsenek testvérei, de mint elsőszülött, testvérnek nevezni méltóztatott mindenkit, aki az ő elsősege után, s elsősege által, Isten kegyelmében újjászületik a

---

<sup>20</sup> *creare – gignere*

<sup>21</sup> A jelen mű 4, 5 fejezetében, valamint a következő szakasz elején található gondolatmenet egyik forrása Római Dionysius pápa (259 v. 260 – 267 v. 280) nagy jelentőségű levele, amely Szent Athanasziosznak az „A Nikaiai Zsinat határozatáról” írt művében maradt fenn (D 49–51): „De nem kevésbé kárhóztatandók azok, akik a Fiút teremtménynek tartják, és azt gondolják, hogy lett, mint egyike azoknak, amik valóban lettek, jóllehet az isteni kinyilatkoztatás tanúsága szerint a neki megfelelő és a hozzá illő módon született, és nem megalkottatott vagy lett (conditum aut factum). (...) Ha ugyanis a Fiú lett, akkor volt idő, amikor még nem volt. (...) Úgy tűnik számomra, e vélemény képviselői kevéssé figyelnek erre, amiért is messze távolodtak az Igazságtól, és az isteni és prófétikus írás szándékától eltérően értelmezik a következő helyet: ‚Az Úr teremtett engem utai kezdetén.’ A ‚teremtett’ (creavit) szónak ugyanis, mint tudjátok, több jelentése van. E helyütt a ‚teremtett’ annyi, mint ‚a tőle létrehozott (ab ipso factis) teremtmények elé helyezett (prae-fecit)’, létrehozott, mondom, de éppen a Fiú által. Itt azonban a ‚teremtett’ szót nem úgy kell érteni, mint a ‚létrehozott’ szót. Más ‚létrehozni’ (facere) és más ‚teremteni’.”

<sup>22</sup> Ján 1, 14

<sup>23</sup> Péld 8, 22 (Vö. 20. jegyzet)

<sup>24</sup> Vö. *De doctrina christiana* 1, 11.

<sup>25</sup> Ter 3, 5

<sup>26</sup> Fil 2, 6–7

fiúváfogadás révén, ahogy az apostoli tanítás hirdeti.<sup>27</sup> Természeténél fogva tehát az Atya lényegéből született egyedüli Fiú, és létében az, ami az Atya. Isten az Istentől, Világosság a Világosságtól.<sup>28</sup> Mi pedig nem természetünk szerint vagyunk világosság, hanem ez a Világosság világosít meg minket, hogy a bölcsesség világosságát sugározhatjuk. Hiszen *az igazi világosság volt, mely megvilágosít minden világra jövő embert.*<sup>29</sup> Ennélfogva ahhoz, amit az örökkel kapcsolatban hiszünk, hozzátesszük azt az említett időbeli gondoskodást,<sup>30</sup> melyet a mi Urunk érettünk vállalt, a mi üdvösségünk szolgálatában fejtett ki. Mivel tehát Isten egyszülött Fia, nem mondhatjuk róla, hogy Volt és Lesz, hanem csak annyit: Van. Mert minden ami volt: már nincs, és ami lesz: még nincs. Ő tehát változhatatlan, nem érinti az időbeniség, a váltakozás. Úgy vélem, éppen ezért nyilatkoztatta ki ezt a nevet szolgájának, Mózesnek. Amikor ugyanis Mózes megkérdezte őt, hogy abban az esetben, ha kigúnyolná a nép, akihez küldetett, mit mondjon, ki az aki küldte – ezt a választ kapta: *Én vagyok az, aki vagyok.* Majd hozzáfűzte: *Ekképp mondd Izrael fiainak: aki van, küldött engem hozzátok*<sup>31</sup>.

7. Biztos vagyok afelől, hogy a szellemi emberek számára ebből már az is kiderül: semmilyen Istennel ellentétes természet nem létezhet. Hiszen ha Ő van – márpedig ezt az ígét a szó szoros értelmében csakis Istenről állíthatjuk; mert ami valójában van, változhatatlan marad, hiszen ami változik, az volt valami, ami már nincs, és lesz valami, ami még nincs –, akkor Istennek nem létezik ellentéte. Mert ha arról faggatnak, mi a fehér ellentéte, azt feleljük, a fekete. Ha a melegegről kérdik ezt, azt mondjuk, hogy a hideg. Ha megkérdik, mi a gyors ellentéte, válaszunk: a lassú, és így tovább. Mikor azonban azt kérdezik: mi az ellentéte annak, ami van, a helyes válasz: ami nincs.

8. Mindazonáltal, minthogy Isten jóakarátának eredményeképpen, mely, mint mondtam, az időben ható gondviselésen keresztül munkálkodik a mi üdvösségünk és helyreállításunk végett, a változhatatlan Isten Bölcsessége felvette a mi változékony természetünket, az eddigieket kiegészítjük mindannak hitével, ami érettünk az időben üdvösen végbement. Ezért hiszünk benne, mint Isten Fiában, aki a Szentlélek által, Szűz Máriától született. Mert Isten ajándékának, a Szentléleknek jóvoltából az a megtiszteltetés ért bennünket, hogy az alázatosságában is oly hatalmas Isten a Szűz méhében felvette a teljes embert, érintetlen anyai testbe költözvén, s érintetlennek hagyva meg azt. A gondviselés e tétével

---

<sup>27</sup> Luk 8, 21; Róm 8, 15–23; Gal 4, 5; Zsid 2, 11

<sup>28</sup> Az I.nikaiai egyetemes zsinat (325) hitvallásának kifejezése (D54); vö. *De Trinitate* 6, 1, 2.

<sup>29</sup> Ján 1, 9

<sup>30</sup> A gondviselés (dispensatio temporalis) fogalma Ágostonnál szinonim az *incarnatió*val. Az időbeli jelző arra utal, hogy Isten megjelent az időben, alávetette magát az időnek, s vállalta az időleges, változó emberlétet.

<sup>31</sup> Kiv 3, 14; vö. *De Trinitate* 5, 2.

szemben az eretnekek számos cselvetéssel próbálkoznak. Aki azonban a katolikus hitet úgy birtokolja, hogy hiszi: Isten Igéje a teljes embert – vagyis a testet, lelket és szellemet is – fölvette, az eléggé föl van vértézve ellenük. És mert e felvétel üdvösségünk érdekében történt, óvakodni kell, nehogy éppen amiatt ne legyen részünk az üdvösségben, mert elhisszük, hogy van valamink, aminek nincs része a fölvetelben. Ha pedig az embert nem testfelépítése különbözteti meg a barmoktól – ez az élőlények minden egyes fajánál más és más –, hanem gondolkodni képes szelleme, amit értelemnek is nevezünk, miféle hit az, mely szerint Isten Bölcsessége azt fölvette belőlünk, amiben a barmok társai vagyunk, azt azonban nem, ami a bölcsesség fényétől ragyog, és sajátosan emberi?<sup>32</sup>

9. Szembe kell szállni azokkal is, akik tagadják, hogy a mi Urunknak, Jézus Krisztusnak a földön, Mária személyében anyja lett volna. Az időben munkálkodó gondviselés mindkét nemet kitüntette, úgy a férfit, mint a nőt, s megmutatta, hogy Istennek nem csupán arra van gondja, akit fölvelt, hanem arra is, aki által fölvette, mert férfit hordozott és asszonytól született.<sup>33</sup> De az se sarkalljon bennünket Krisztus anyjának tagadására, hogy azt mondta neki: *Mi közöm nekem és neked, ó asszony? még nem jött el az én óráim.*<sup>34</sup> Sőt, ezzel inkább arra int, értsük meg, hogy istensége szerint nincs anyja. Ekkor ugyanis éppen magasztos isteni személyét készült megmutatni a víz borrá változtatásával. A keresztre feszítés azonban embersége szerint történt, s ez az óra nem jött még el akkor, amikor ezt mondta: *Mi közöm nekem és neked? még nem jött el az én óráim.* Mármint az – folytathatnánk – , amikor megismerlek. Akkor, emberként keresztre feszítve megismerte anyját, az embert, és igen emberségesen a legkedvesebb tanítványra bízta.<sup>35</sup> Ne ingasson meg minket, hogy amikor bejelentették neki anyját és testvéreit, azt válaszolta: *Ki az én anyám és kik az én testvéreim...?*<sup>36</sup> Sőt tanítson inkább arra, hogy ha abban a hivatásunkban, mellyel Isten igéjét szolgáltatjuk testvéreinknek, szüleink megakadályoznának bennünket, nem szabad megismernünk őket. Ha amiatt vélné úgy valaki, hogy nem volt anyja a földön, mert azt mondta, *Ki az én anyám?* akkor ez az Apostoloktól is kénytelen eltagadni földi atyáikat, mivel azt a parancsot kapták: *Ne hívjatok senkit atyátoknak a földön; mert egy a ti Atyátok, ki mennyekben vagyon.*<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> Az apollinarizmus ellen Nazianzoszi Gergely híres érvelését ismétli meg Ágoston: „ami nem vétetett fel, az nem orvosoltatott, ami pedig egyesült Istennel, az megváltatik” (Ep.101.). Vö. *De diversis quaestionibus* LXXXIII 80; *De agone christiano* 18, 20; *Enchiridion ad Laurentium* 34.

<sup>33</sup> Vö. *De agone christiano* 11, 12.

<sup>34</sup> Ján 2, 4 (Vö. *In Johannis euangelium* IX.2, 9; *De vera religione* 16, 31)

<sup>35</sup> Vö. Ján 19, 26–27.

<sup>36</sup> Máté 12, 48

<sup>37</sup> Máté 23, 9

10. Ne gyöngítse ezt a hitünket az asszonyi zsigerek ismerete se, hogy amiatt tessék elfogadhatatlannak Urunk születésének módja, mert az a tisztátalanok szerint tisztátalan. Az Apostolnak ugyanis mindkét kijelentése igaz: *az Isten oktalansága bölcsőbb az embereknél*,<sup>38</sup> valamint *a tisztáknak minden tiszta*.<sup>39</sup> Akik így vélekednek,<sup>40</sup> figyeljék csak meg, hogy a Nap – amit ők ráadásul nem is csupán teremtményként dicsérnek, hanem Isten gyanánt imádnak – sugarait a csatornák szennyére, mindenféle undokságra kiárasztja, s véghezviszi bennük mindazt, ami természetének megfelel, s mindettől mégsem szennyeződik be, pedig a látható fény és a látható szenny természete közelebb áll egymáshoz. Mennyivel kevésbé mocskolódhatott be az asszonyi testben Isten Igéje, aki nem testi, és nem is látható, amikor a hús-vér emberi testet a lélekkel és szellemmel együtt vette fel, melyek által még inkább elkülönült az Ige fensége az emberi test gyarlóságától. Ebből nyilvánvaló, hogy semmiképpen nem eshetett folt Isten Igéjén abban az emberi testben, ahol maga a lélek is szeplőtelen. Mert nem akkor szennyeződik be a testtől a lélek, amikor kormányozza és élteni azt, hanem amikor halandó testi javak után sóvárog. Ha meg akarják óvni a lelket a szennytől, inkább az ilyesfajta hazugságoktól és káromlásoktól rettennének el.

## Ötödik fejezet

11. De kevés lett volna nekünk az az alázatosság, ami Urunk születésében nyilvánult meg, ha ezenfelül nem vállalta volna még a halált is értünk, halandókért. *Megalázta magát, engedelmes lett a halálig, és pedig a halálig a keresztfán*<sup>41</sup>, nehogy valamelyikünk, bár nem tart a haláltól, elborzadjon a leggyalázatosabbnak vélt halálnemtől. Hiszünk tehát abban, aki Pontius Pilatus alatt keresztre feszítettet és eltemettetett. A bíró nevét csupán a kor ismerete végett kellett hozzátenni. Midőn eltemetésében hiszünk, földidezzük a sírboltot, mely új volt, hogy ezáltal is tanúskodjék feltámadásáról az élet megújítására, miként a szűzi méh tanúskodik születéséről. Mert ahogy abba a sírboltba sem előtte, sem utána nem temettek más halottat<sup>42</sup>, úgy azon anyaméhben sem előtte, sem utána nem fogant halandó.

12. Hisszük továbbá, hogy harmadnapon feltámadott a halottak közül, elsőszülött a nyomában járó testvérek között, akiket meghívott, hogy Isten fiaivá

---

<sup>38</sup> 1Kor 1, 25

<sup>39</sup> Tit 1, 15

<sup>40</sup> Ti. a manicheusok.

<sup>41</sup> Fil 2, 8

<sup>42</sup> Vö. Ján 19, 41

fogadtassanak,<sup>43</sup> s ezáltal arra érdemesített, hogy sorsának és örökségének is részesei legyenek.<sup>44</sup>

## Hatodik fejezet

13. Hisszük, hogy felment a mennybe, ahol a számunkra is ígért boldogság van, mert azt mondta: *olyanok lesznek, mint az angyalok a mennyben,*<sup>45</sup> abban a városban, mely mindnyájunk anyja: az örök mennyei Jeruzsálem.<sup>46</sup>

Némelyek – úgy az istentelen pogányok, mint az eretnekek – megütköznek azon, hogy hisszük: földi test emeltetett fel a mennybe.<sup>47</sup> Sőt, a pogányok többnyire a pogány filozófusok érveivel igyekeznek meggyőzni bennünket arról, hogy ami földi, nem lehet a mennyben. Nem ismerik a Szentírást, és nem tudják, mit jelent: *Elvettetik lelki test, feltámad szellemi test.*<sup>48</sup> Az Apostol ugyanis nem arról beszél, hogy a test szellemmé változik, szellem lesz, hisz ez a mostani, lelkinek nevezett test sem változott lélekké, nem lett lélek.<sup>49</sup> Szelleminek azt a testet tartjuk, mely úgy van alávetve a szellemnek, hogy alkalmassá vált a mennybéli lakozásra, miután már minden földi gyengeséget és hibát elhagyott, s átváltozott, elvált a mennyei tisztaságra és szilárdságra. Arról az elválásról van szó, melyről szintén az Apostol beszél: *Mindnyájan fel fogunk ugyan támadni, de nem mindnyájan fogunk elválni.*<sup>50</sup> Ugyanő tanítja azt is, hogy ez nem rosszabbá, hanem jobbá történő elválás, mert hozzáteszi: *És mi változunk el.* De kutatni, hogy hol és mi módon is van a mennyben az Úr teste, felesleges kíváncsiskodás, a hithez legyen elég annyi, hogy a mennyben van. Mert a mi dolgunk nem az, hogy gyarlóságunkban boncolgassuk a mennyei titkokat, hanem hogy a hitben méltó magasztossággal és tisztelettel elmélkedjünk az Úr testéről.

---

<sup>43</sup> Efez 1,5; lásd még a 27. jegyzetet.

<sup>44</sup> Róm 8, 17

<sup>45</sup> Máté 22, 30

<sup>46</sup> Vö. Gal 4, 26

<sup>47</sup> Ezzel kapcsolatban lásd: *De civitate Dei* 22, 4–5, ahol elsősorban Ciceróra hivatkozik; vö. *De agone christiano* 25, 27.

<sup>48</sup> 1Kor 15, 44

<sup>49</sup> „Lelki test” – *corpus animale*. Valójában élő, étellel bíró, érző – amint Káldi fordítja: érzéki – testről van szó. A megszokott fordításmódtól kénytelen vagyok eltérni, ezzel kapcsolatban lásd: 96. jegyzet.

<sup>50</sup> 1Kor 15, 51–52

## Hetedik fejezet

14. Hisszük, hogy az Atya jobbán ül. Ezért még nem szabad az Atyaistent emberi alakkal felruházni, s így róla gondolkodván jobb vagy bal oldalt képzelni lelki szemeink elé. És ha azt mondjuk: ül, akkor se meghajlított térdeket gondoljunk, különben elkövetjük azt a szentségtörést, amiért az Apostol kárhóztatja azokat, akik a romolhatatlan Isten dicsőségét romlandó emberi képmásokra cserélték föl.<sup>51</sup> Ha már a keresztény templomban is tilos Istenről ilyesfajta képeket felállítani, mennyivel inkább az a földi vágytól és tévelygéstől megtisztított szívben, ahol valóban Isten temploma van. Tehát, ha azt mondtuk „jobbán”, úgy kell érteni, a legfőbb boldogságban, ahol igazság, béke és öröm van, ahogy „balra” a bakokat rendelik,<sup>52</sup> vagyis az igaztalanságokért járó nyomorúságba, fájdalmak és kínok közé. Eszerint az *ülés* nem a testhelyzetet, hanem Isten ítélkező hatalmát jelenti, mely fenségének mindenkori velejárója, mert mindég, mindenkinek megfelelőképpen juttat; jóllehet az utolsó ítéletben Isten Fiának, élők és holtak bírójának kétségbevonhatatlan fényessége sokkal nyilvánvalóbban fog ragyogni az emberek között.

## Nyolcadik fejezet

15. Valamint hisszük, hogy innen jön el a legalkalmasabb időben, s ítél élőket és holtakat. Jelöljék bár az igazakat és bűnösöket e szavak, vagy neveztessenek élőknak, kiket akkor életben talál, halottaknak pedig, akik eljövetelére támadnak föl; erről az időben munkálkodó gondviselésről nem csupán azt állíthatjuk, hogy van, miként az isteni örök születésről, hanem hogy volt is és lesz is.<sup>53</sup> Urunk ugyanis a földön volt, most az égben van, s élők és holtak bírója lesz a fényességben. Úgy jön, ahogy fölment: ezt az Apostolok Cselekedeteinek tekintélye igazolja.<sup>54</sup> De erről a gondviselésről beszél a Jelenések könyve is: *Ezt mondta, aki van és aki volt és aki eljövendő.*<sup>55</sup>

## Kilencedik fejezet

16. Istentől kapott hitünk tökéletesítése végett mindahhoz, ami Urunk isteni születéséről és az emberi gondviselésről lejegyeztetett és a hitre bízott,

---

<sup>51</sup> Róm 1, 23; vö. *De agone christiano* 26, 28.

<sup>52</sup> Vö. Mát 25, 33

<sup>53</sup> Vö. *De agone christiano* 27, 29

<sup>54</sup> ApCsel 1, 11

<sup>55</sup> Jel 1, 8

hozzátételek a Szentlélek megvallása is, aki természetében nem kisebb, mint az Atya és a Fiú, hanem, hogy úgy mondjam, velük egylényegű és társuk az örökkévalóságban. Mivel e Háromság egy Isten. De nem úgy egy, hogy az Atya egyben a Fiú és a Szentlélek,<sup>56</sup> hanem, hogy az Atya Atya, a Fiú Fiú és a Szentlélek Szentlélek, és egy Isten e Háromság, ahogy a Szentírás mondja: *Halld Izrael: az Úr, a te Istened egy Isten.*<sup>57</sup> Mégis, ha egyenként faggatóznak róluk, és megkérdezzük minket, Isten az Atya? azt feleljük, Isten. Ha megkérdik, Isten a Fiú? – jóváhagyjuk. És ha a Szentlélekről teszik fel hasonlóan a kérdést, akkor is azt kell mondanunk: Isten. Igencsak óvakodjunk, nehogy úgy fogjuk fel, ahogyan az emberekről mondatott: *Ti istenek vagytok.*<sup>58</sup> Mert természetük szerint nem istenek azok, akik az Atyától, a Fiú által, a Szentlélek ajándékában teremtetek és alkottattak meg. Az Apostol szavai ugyanis a Háromságra vonatkoznak: *Mert minden tőle, általa és benne van.*<sup>59</sup> Tehát: jóllehet, ha külön-külön teszik fel róluk a kérdést, akár az Atyára, akár a Fiúra, akár a Szentlélekre vonatkozóan, Istennek mondjuk őket, mégsem gondolja rólunk senki, hogy három istent tisztelünk.

17. Nem csoda, ha így beszélünk a kimondhatatlan természetről, amikor még azokkal a dolgokkal kapcsolatban is, melyeket testi szemekkel észlelünk, és érzékszerveinkkel fogunk fel, ilyesfajta helyzet áll elő. Például, ha azt a kérdést intézik hozzánk, mi a forrás, nem mondhatjuk, hogy patak, de a patakot sem nevezhetjük forrásnak. Másrészt a forrásból vagy a patakából merített italt sem hívhatjuk pataknak vagy forrásnak: e háromságnak mégiscsak a víz nevet adjuk, és amikor külön-külön kérdezzük rájuk, rendre azt válaszoljuk: víz. Mert a kérdésre, hogy a forrásban víz van-e, azt a választ kapom: víz. Akkor sem volna másként, ha azt kérdeznénk: víz van-e a patakban. És az itallal kapcsolatban sincs más válasz. Mégsem három, hanem csak egy vízről beszélünk. Józanul őrizkedni kell attól, nehogy bárki is ama fenségnek kimondhatatlan lényegét a látható és testi forráshoz, patakhoz vagy italhoz hasonlóan gondolja el. Mert a víz, mely az imént még a forrásé volt, átáramlik a patakba, s nem marad önmagában. Azután, mikor a patakából vagy a forrásból itallá lesz, nem marad ott, ahonnan merítjük. Az is megtörténhet, hogy ugyanazon víz egyszer a forrás, másszor a patak, majd pedig az ital megnevezést kapja. A Szentháromságban azonban, mint mondtuk, lehetetlen, hogy az Atya egyszer Fiú, máskor Szentlélek legyen, ahogy az élő fában a gyökér is csak gyökér, a törzs sem más, mint törzs, és az ágakat is csak ágaknak mondhatjuk. Mert amit gyökérnek hívunk, azt nem nevezhetjük egyben törzsnek és ágaknak, valamint az is lehetetlen, hogy a gyökér anyagát alkotó fa egyszer a gyökérben van, másszor a törzsbe áramlik át, majd pedig az ágakba, mert csupán a gyökérben van. De ettől még érvényes az, hogy a gyökér is fa, a törzs is fa, és

---

<sup>56</sup> Lásd 17. jegyzet.

<sup>57</sup> MTörv 6, 4

<sup>58</sup> Zsolt 81, 6

<sup>59</sup> Róm 11, 36

az ág is fa, s mégsem három fáról, hanem csak egyről beszélünk. Egyébként – tekintettel arra, hogy szilárdságuk különböző – a köztük lévő eltérés miatt elképzelhető, hogy három fának mondjuk őket. Bizonyára mindenki egyetért azzal, hogy ha egy forrásból háromszor merítünk, beszélhetünk három italról, de három vízről nem. Mindenképpen csak egy vízről van szó, még akkor is, ha külön-külön mindháromat víznek nevezed, jöllehet most nem mondhatjuk, hogy átáramlott valami, mint a forrás és a patak esetében. Mindazonáltal, az isteni természet nem hasonlítható e testies példákhoz. Ezeket csupán a látható dolgokban is meglévő egység példáiként hoztuk fel, hogy érthető legyen: három dolog nemcsak egyenként, hanem együttesen is egyetlen név birtokosa lehet. Így hát ne csodálkozzék senki és képtelenségnek se tartsa, hogy Istennek mondjuk az Atyát, Istennek a Fiút, Istennek a Szentlelket, ám mégsem három istenről beszélünk e Háromságban, hanem egy Istenről és egy lényegről.<sup>60</sup>

18. Az Atyáról és a Fiúról számos könyvben értekeztek már tudós férfiak, és amennyire csak ember embernek képes, megpróbálták megtanítani: miképpen van az, hogy az Atya és a Fiú nem egy, hanem egyek, valamint, hogy mi sajátosan az Atya, és mi a Fiú, hogy az a nemző, ez a nemzett, az nem a Fiútól, ez viszont az Atyától való, s hogy az Atya a Fiúnak kezdete,<sup>61</sup> s emiatt Krisztus fejének is mondatik,<sup>62</sup> ámbár Krisztus is kezdet,<sup>63</sup> csak nem az Atyáé, ellenben az Ő képmása,<sup>64</sup> jöllehet a legkisebb különbözés és eltérés nélkül egyenlő vele. Bővebben tárgyalják ezt azok, akik teljesebben, nem oly szűkrefogottan akarják a keresztény Hitvallást kifejteni, mint mi. Tehát, amennyiben Fiú, fiú-voltát az Atyától kapta, miközben az Atya nem kapta a Fiútól atya-voltát. Amennyiben pedig időben munkálkodó gondviselésében, kimondhatatlan irgalmassággal felöltötte az embert, a változásnak alávetett teremtményt, hogy jobba változtassa, úgy a Szentírásban

---

<sup>60</sup> E gondolat, vagyis, hogy a teremtett világban föllelhető egységek és hármasságok mintegy a teremtő Isten nyomai (*vestigia Dei* – lásd: *De Trinitate* 6,10,12), a *De Trinitate* c. mű alapeszméje. Ágoston, miként itt is, mindig figyelmeztet rá, hogy e nyomok a látható dolgokban csupán halványan utalnak a Háromságra, példák, melyek segítik az Istent kereső értelmet a misztérium megközelítésében, ami messze fölülmúlja e hasonlatokat: ezek valójában az Istenről való beszéd segédeszközei. A láthatatlan dolgokban meglévő egység és hármasság már jóval kitüntetettebb helyet kap az ágostoni filozófiában. Ezzel kapcsolatos tanításának kiindulópontja az önmagát ismerő és szerető értelemnek (*mens*), vagyis a teremtett istenképmásnak ontologikus elemzése.

<sup>61</sup> Az Atya princípiuma a Fiúnak, amennyiben a Fiú az Atyától született.

<sup>62</sup> 1Kor 11, 3

<sup>63</sup> Ján 8, 25 – E szentírási hely görögül meglehetősen homályos, Ágoston azonban a latin fordítások alapján – melyek itt megegyeznek a Vulgata szövegével – gyakran idézi annak igazolására, hogy Krisztus a teremtmények számára princípium. Vö. *De Genesi contra Manicheos* 1, 2, 3; *De Genesi ad litteram imp.* 3, 6; *De Genesi ad litteram* 1, 1, 2; *Confessiones* 13, 5; *De vera religione* 36, 66, lásd még a 6. jegyzetet.

<sup>64</sup> Kol 1, 15



számos olyan kijelentést találhatunk Róla, melyek összezavarják az istentelen eretnekek elméjét, akik tanítani akarnak, mielőtt még bármit is tudnának. Ezért gondolják azt, hogy nem egyenlő az Atyával, és lényegük sem ugyanaz. Ilyenek például a következő kijelentések: *mert az Atya nagyobb nálam,*<sup>65</sup> és *az asszonynak feje a férfiú, a férfiúnak feje Krisztus, Krisztusnak feje pedig Isten,*<sup>66</sup> valamint *akkor maga is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki,*<sup>67</sup> *Fölmegyek az én Atyámhoz és a ti Atyátokhoz, az én Istenemhez és a ti Istenetekhez,*<sup>68</sup> s még folytathatnánk. Ezek nem azért állnak ott, hogy a természet, avagy a lényeg különbségére utaljanak, mert különben hamisak volnának a következők: *Én és az Atya egy vagyunk,*<sup>69</sup> és *Aki engem látott, látta Atyámat is,*<sup>70</sup> és *Isten volt az Ige,*<sup>71</sup> mert nem lett, mivel *mindenek általa lettek,*<sup>72</sup> és *nem tartotta az Istennel való egyenlőségét oly dolognak, melyhez erőszakosan ragasz-kodják* stb.; hanem először is a felöltött ember segítségnyújtására vonatkoznak, és ezt mondja úgy: *kiüresítette önmagát*<sup>73</sup> – eközben azonban nem változott meg a változhatatlan Bölcsesség –, mert ennyire alázasosan akarta megismertetni magát az emberekkel. Egyrészt tehát e segítségnyújtás jellemzésére állnak ott ezek az eretnekektől félremagyarázott mondatok, másrészt pedig annak érzékeltetésére, hogy a Fiú az Atyától kapta mivoltát, s így tőle kapta azt is, hogy vele egyenrangú és egyenlő, az Atya viszont mivoltát nem kapta senkitől.<sup>74</sup>

19. A Szentlélekről azonban még nem értekeztek olyan bőségesen és figyelmesen a Szentírás tudós és jelentős magyarázóí, hogy könnyű volna megérteni az ő sajátágát, azt, ami miatt sem Fiúnak, sem Atyának nem mondhatjuk, hanem egyedül Szentléleknek. Annyit azért megtudunk tőlük, hogy ő Isten ajándéka, hogy higgyük, Isten önmagánál csekélyebb ajándékot nem ad. Ügyelnek arra is, nehogy azt tanítsák a Szentlélekről, amit a Fiúról mondanak, tudniillik, hogy az Atyától született, mert Krisztus egyszülött. Hozzáteszik, hogy a Fiútól sem született, mintha a legfőbb Atya unokája lenne. Azt is mondják, hogy mivoltát egyedül az Atyától kapta, akitől a mindenség van, nehogy két kezdet nélküli kezdetet feltételezzünk, ami szörnyű valótlan és képtelenség, s nem a katolikus hitre, hanem egyes eretnekek tévelygésére jellemző. Vannak viszont olyanok, akik bátorkodnak a Szentleket mintegy az Atya és Fiú közösségének, sőt, hogy úgy mondjam, istenségének hinni, amit a görögök *theotésznak* neveznek. Így tehát,

---

<sup>65</sup> Ján 14, 28

<sup>66</sup> 1Kor 11, 3

<sup>67</sup> 1Kor 15, 28

<sup>68</sup> Ján 20, 17

<sup>69</sup> Ján 10, 30

<sup>70</sup> Ján 14, 9

<sup>71</sup> Ján 1, 1

<sup>72</sup> Ján 1, 3

<sup>73</sup> Fil 2, 6

<sup>74</sup> Vö. *De Trinitate* 1, 11; 6, 9

minthogy Isten az Atya és Isten a Fiú, ő lenne az istenség, ami egymáshoz fűzi őket azáltal, hogy az Atya nemzi a Fiút, a Fiú pedig az Atyához kapcsolódik, akitől született.

Úgy fogják föl tehát ezt az istenséget, mint ami a mindkettőt kölcsönösen átjáró kedvelés és szeretet, s a Szentlélek ennek elnevezése lenne. Véleményüket számos szentírási idézettel támasztják alá, mint például: *mert az Isten szeretete kiáradt szívünkbe a Szentlélek által, aki nekünk adatott,*<sup>75</sup> vagy sok más efféle bizonyossággal. De szerintük már csak amiatt is, mert a Szentlélek által engesztelődöttünk ki Istennel, s azért, mert Isten ajándékának mondatik, eléggé nyilvánvaló, hogy a Szentlélek: Isten szeretete. Hiszen a kiengesztelődés csupán a szeretet által történhet, és a szeretet miatt nevezettünk Isten fiainak.<sup>76</sup> mert már nem olyanok vagyunk, mint a félelem alá vetett szolgák – *a tökéletes szeretet ugyanis kizárja a félelmet*<sup>77</sup> –, hanem a Lélek szabadságát kaptuk, akiben azt kiáltjuk: *Abba (Atyánk!)*<sup>78</sup> Minthogy a szeretet által kibékített magával és barátságára hívott bennünket Isten,<sup>79</sup> alkalmassá leszünk titkainak megismerésére. Mert azt mondja az Írás a Lélekről: *Ő elvezet benneteket minden igazságra.*<sup>80</sup> Ezért joggal tartják a szeretet művének az ígéhirdetés igazságából fakadó bizalmat is, mellyel eljövetelekor az Apostolok betöltek, <sup>81</sup> mert a tökéletes szeretet kizárja a félelmet, ami bizalmatlanságot szül. Így Isten ajándékának is mondatik,<sup>82</sup> mivel ha a megismertet nem szeretjük, nem élvezhetjük.<sup>83</sup> Isten Bölcsességének élvezete pedig nem más, mint szeretettel hozzákapcsolódnunk: mert csak akkor maradhat meg bárki is abban, amit megismert, ha szereti is. Szentnek pedig azért mondatik a Lélek, mert amit megszentelnek, az arra szenteltetik, hogy megmaradjon, márpedig a „szentség” szó minden bizonnyal a „szentelés”-ből ered.<sup>84</sup> Akik emellett érvelnek, a legnyomósabb bizonyítékként azt hozzák fel, hogy *Ami testből született, test az; és ami a lélekből született, lélek az.*<sup>85</sup> *Mert Lélek az Isten.*<sup>86</sup> Itt

---

<sup>75</sup> Róm 5, 5

<sup>76</sup> Vö. 1Ján 3, 1

<sup>77</sup> 1Ján 4, 18

<sup>78</sup> Róm 8, 15

<sup>79</sup> Vö. Róm 5, 8–10

<sup>80</sup> Ján 16, 13

<sup>81</sup> Apcsel 2, 4

<sup>82</sup> Efez 3, 7

<sup>83</sup> „Az élvezet (frui) ugyanis azt jelenti, hogy valamely dologhoz pusztán önmagáért szeretettel kötődünk.” (*De doctrina christiana* 1, 4, 4.) A fogalom párja az ágostoni terminológiában a „használat” (uti), „amikor valami szükséges dolgot arra fordítunk, hogy elérjük szeretetünk tárgyát”. A fogalom párról lásd pl. i. m. 1, 3, 3–5, 5; 1, 22–33.

<sup>84</sup> Az itt szereplő *sanctio* ige, melyből a *sanctus* (szent) és a *sanctitas* (szentség) szó származik, a megszentelésen kívül egyebek között jogi és vallási értelemben vett megerősítést is jelent, például szerződéssel vagy békekötéssel kapcsolatban.

<sup>85</sup> Ján 3, 6

pedig újjászületésünkről van szó. Nem a testi, Ádám szerinti, hanem a Szentlélek-től való, és Krisztus szerinti újjászületésünkről. Amennyiben tehát – érvelnek tovább – a Szentlélekre vonatkozik az, hogy *mert Lélek az Isten*, akkor föl kell figyelni arra, hogy nem az áll itt: Mert a Lélek Isten, hanem, *Mert Lélek az Isten*, mivel itt az Írás az Atya és Fiú istenségét állítja Istennek, és ez a Szentlélek.

Egyéb bizonyíték is szól emellett. János apostol azt mondja: *Szeretet az Isten*.<sup>87</sup> Ez sem úgy hangzik: „a szeretet Isten”, hanem *Szeretet az Isten*, hogy ebből megértsük, maga az istenség a szeretet. És ahol egymáshoz kapcsolódó dolgok sorolhatók fel: *minden a tietek, ti pedig Krisztuséi vagytok, Krisztus meg az Istené*,<sup>88</sup> valamint, *az asszonynek feje a férfiú, a férfiúnak feje Krisztus, Krisztusnak feje pedig Isten*,<sup>89</sup> a Szentlélek csak azért marad ki a felsorolásból, mert az összekapcsolt dolgok sorra vételekor magát a kapcsolatot nem szokás előszámlálni. Ezért a figyelmesebb olvasók a következőben is felismerik a Háromságot: *Minden tőle, általa és benne van*.<sup>90</sup> *Tőle*, vagyis attól, aki mivoltát nem kapta senkitől, *általa*, vagyis a közvetítő által, *benne*, vagyis abban, aki összetart, illetve kötelékbe fűz.

20. Elvetik e tanítást azok, akik szerint a közösség, amit hívhatunk istenségnek, avagy szeretetnek, nem a lényeg.<sup>91</sup> Kérjük, fejtjük ki nekik, mi a Szentlélek a lényeg tekintetében. Nem értik meg, hogy ez a kijelentés: *Szeretet az Isten*, nem fejezhet ki mást, mint hogy a szeretet lényeg. A testi dolgok megszokása vezeti őket, mivel ha két testet összekapcsolva egymás mellé állítunk, attól maga az összekapcsolódás még nem test, hiszen amikor az imént még összekapcsolt testeket elválasztják egymástól, összekapcsolódásukat sehol sem találjuk, jóllehet nem mondhatjuk, hogy különvált vagy eltávolodott volna, amiképpen a testek. Akikről pedig mi beszélünk, szívüket olyannyira megtisztítják, amennyire csak képesek, hogy megláthassák: Isten lényegében nincs ilyesmi, mintha más volna ott a lényeg, és más az, ami a lényeghez járul és nem lényeg, hanem ott minden csak mint lényeg fogható fel. Mindezt azonban könnyű mondani, és hinni, de a maga valóságában csak a megtisztult szív láthatja. Ezért, akár helytálló ez a gondolatmenet, akár nem, mi rendíthetetlen hittel tartsuk és mondjuk: Isten az Atya, Isten a Fiú, és Isten a Szentlélek, és nem három isten, hanem egy Isten a Háromság; nem különféle természet, hanem ugyanazon lényeg; és nem úgy van, hogy az Atya egyszer Fiú, máskor Szentlélek, hanem az Atya mindig Atya, a Fiú mindig Fiú, és a Szentlélek mindig Szentlélek. A láthatatlan dolgokról ne hozzáértést fitogtatva, elhamarkodottan tegyünk kijelentéseket, hanem hitünk alapján, mert ezeket csak

---

<sup>86</sup> Ján 4, 24

<sup>87</sup> 1Ján 4, 16

<sup>88</sup> 1Kor 3, 22–23

<sup>89</sup> 1Kor 11, 3

<sup>90</sup> Róm 9, 36

<sup>91</sup> Itt és a következőkben a *substantia* kifejezést fordítom lényegnek.

megtisztított szív láthatja. Aki pedig már ebben az életben látja ezeket, *rész szerint* – amint írva van<sup>92</sup> –, *és talányosan*, képtelen elérni, hogy az is lássa, akihez beszél, ha azt a szív mocska akadályozza.<sup>93</sup> Ezt hisszük Istenről, a mi teremtetőnkéről és megújítónkról.<sup>94</sup>

21. És mert nem csupán az istenszeretet parancsát kaptuk: *Szeresd a te Uradat Istenedet teljes szívedből és teljes lelkedből és egész elmédből*; hanem a felebaráti szeretetét is, hiszen az is írva van, *Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat*<sup>95</sup>: ha hitünk nem öleli fel az emberi közösséget és gyülekezetet is, ahol a testvéri szeretetben tevékenykedik, gyümölcstelennek bizonyul.

## Tizedik fejezet

Hiszük az Anyaszentegyházat, amely valóban egyetemes. Hiszen az eretnekek és a skizmatikusok is egyházaknak nevezik gyülekezeteiket. Az eretnekek azonban, Istennel kapcsolatos hamis képzetekkel magát a hitet sértik, míg a skizmatikusok gyalázatos szakadásai a testvéri szeretetben való meghasonlásuk eredménye, még ha hitük és hitünk egyezik is. Ezért, minthogy a katolikus Egyház szereti Istent, az eretnekek nem tartoznak hozzá. És mert az embert is szereti, nem tartoznak hozzá a skizmatikusok sem. S annál is kevésbé esik nehezére, hogy megbocsássa a felebarát vétkeiket, mert ő maga is bűnbocsánatért esedezik ahhoz, aki minden múltbéli eltörölve kibékített önmagával és új életre hívott bennünket.<sup>96</sup> Amíg emez élet tökéletességét el nem érjük, addig szükségszerűen lesznek vétkeink, nem mindegy azonban, hogy milyenek.

22. Nem szükséges kitérnünk a bűnök különböző fajtáira, de higgyük, hogy semmiképpen nem nyerne bocsánatot vétkeink, ha mi magunk kérelhetetlenek vagyunk a megbocsátásra.

23. Az ember három alkotórészből áll, ezek a szellem, a lélek és a test,<sup>97</sup> bár két részről is szokás beszélni, mert a lelket gyakorta a szellemmel együtt nevezzük meg, és szellemnek mondjuk, mivel ennek gondolkodásra képes része. Ez az, ami hiányzik az állatokból. Vezérlő részünk a szellem, utána következik a lélek, mely

---

<sup>92</sup> 1Kor 13, 12

<sup>93</sup> Vö. Máté 5, 8

<sup>94</sup> A föntiekhez lásd: *De Trinitate* 6, 5, 7.

<sup>95</sup> Luk 10, 27

<sup>96</sup> Vö. Máté 6, 15

<sup>97</sup> A szöveg pontos megértése végett a következőkben jónak láttam egységesen és következetesen ültetni át a latin terminusokat magyarra: *spiritus* – szellem, *spiritualis* – szellemi, *anima* – lélek, *animalis* – lelki, *corpus* – test, *corporalis* – testi, *caro* – hús-vér test, *carnalis* – érzéki, *mens* – értelem

testünket élteti, végezetül, legalsóbb részünk a test, mivel látható. És ez az egész teremtmény *sóhajtozik és vajódik mindidáig*<sup>98</sup>: a szellem, mindazonáltal, meghozta már a jóakarát zsengejét,<sup>99</sup> mert hitt Istenben. Ezt a szellemet ugyanis értelemnek is nevezzük, amint az Apostol mondja: *Értelmem által Isten törvényének szolgálók*.<sup>100</sup> Másutt pedig így beszél: *Mert tanúm az Isten, akinek szolgálók szellememmel*.<sup>101</sup> A lélek ellenben, amíg érzéki javakra vágyakozik, a hús-vér test elnevezést kapja. Bizonyos része ugyanis, szembeszegül a szellemmel, nem természeténél fogva, hanem mert megrögzül a bűnökben.<sup>102</sup> Ezért mondja az Apostol: *Értelmem által Isten törvényének, de a bűn törvényének hús-vér test által szolgálók*. Ez a megrögzülés az első ember bűnétől kezdve vált természetünké, a halandó nemzés által. Azért íratott meg: *Egykor természetünkénél fogva mi is a harag fiai voltunk*.<sup>103</sup> Vagyis a büntetése, aminek következményeképpen a bűn törvényének szolgálunk. A lélek természete pedig akkor tökéletes, amikor alárendeli magát saját szellemének, s így azt követi, aki Istent követi. *Ezért lelki ember nem fogja fel, ami az Isten Szellemé*.<sup>104</sup> A lélek azonban nem fogható olyan gyorsan a szellem igájába a jócselekedetek céljából, mint ahogyan a szellem Istenébe, az igaz hit és a jóakarát végett: lendületét, mellyel az érzéki és időleges dolgok közé vetette magát, csak valamivel lassabban fékezhetjük meg. De mert a szellem uralma alatt, aki az ő feje, fejének feje pedig Krisztus, a lélek is visszanyeri állhatatosságát és megtisztul, nem szabad kétségbe vonni, hogy saját természetébe állíttatik vissza a test is, még ha nem is oly gyorsan, mint a lélek, ahogy a lélek sem olyan gyorsan, mint a szellem: hanem alkalmas időben, a végső harsonaszóra, mikor *a halottak feltámadnak romolhatatlanságban, és mi elváltozunk*. Ezért hisszük a hús-vér test feltámadását is. Nem egyszerűen arról van szó, hogy megjavul a lélek, mely most az érzéki vágyak miatt a hús-vér test elnevezést kapja, hanem erről a látható hús-vér testről is, mely önmaga természetéről kapta nevét — amivel a lelket nem természete, hanem az érzéki vágyak miatt illelhetjük —, tehát erről a szó sajátos értelmében vett hús-vér testről is kételkedés nélkül

---

<sup>98</sup> Róm 8, 22

<sup>99</sup> Vö. Róm 11, 16

<sup>100</sup> Róm 7, 25

<sup>101</sup> Róm 1, 9

<sup>102</sup> A bűnökben való megrögzülés (*consuetudo peccatorum*) a mulandó javak utáni sóvárgás, a *cupiditas* ill. *concupiscentia* eredménye. Amikor a lélek a testi érzékelés és a képzelőerő által, olyan dolgokat akar birtokolni, amik mulandóak, vagyis amiket elveszíthet, az értelem nem az örök és változhatatlan formát (vö. 6. jegyzet) keresi, hanem a változó és időbeni, vagyis a mulandó dolgok felé törekszik, s fölcseréli az örök formát e forma lenyomataival. Isten helyett e testi dolgokhoz kapcsolódik, a szeretet erejével mintegy hozzájuk ragad, s így behálózzák, fogva tartják őt. (Vö. *De Trinitate* 10, 5–6; *De diversis quaestionibus* LXXXIII 35, 2.)

<sup>103</sup> Ef 2, 3

<sup>104</sup> 1Kor 2, 14

hinnünk kell, hogy fel fog támadni. Úgy tűnik, Pál apostol szinte ujjal mutat rá, amikor azt mondja: *Ennek a romlandónak romolhatatlanságba kell öltöznie.*<sup>105</sup> Azt mondja: *ennek*, és így mintha ujjal mutatna rá. A lelket is mondhatná romlandónak, mert megronthatják a vétkek, de ujjal csak a láthatóra lehet rámutatni. *És ennek a halandónak halhatatlanságba kell öltöznie*<sup>106</sup> – olvassuk. De itt is ugyanarról a látható hús-vér testről és nem a lélekről van szó, minthogy hasonlóképpen szinte ujjal mutat rá. Hiszen a romlott erkölcs miatt a lelket sem csupán romlandónak, hanem halandónak is nevezhetjük. A lélek halála ugyanis az Istentől való elpártolás,<sup>107</sup> és a Szentírás tanúsága szerint ez volt a lélek első bűne a paradicsomban.

24. Tehát a tévedhetetlen keresztény hit szerint feltámad a test. Aki számára ez hihetetlennek tűnik, az csupán arra figyel, hogy milyen most a hús-vér test, de azt nem vizsgálja meg, milyen lesz. Ama anyagi elváltozáskor ugyanis már nem hús-vér test, hanem egyszerűen test lesz.<sup>108</sup> Mert itt még a hús-vér testről beszél az Apostol: *Más – mondja – a barmok, más a madarak, más a halak, és más a csúszómászók hús-vér teste; és vannak mennyei és a földi testek.* A végén azonban már nem azt mondja: mennyei hús-vér test, hanem *mennyei és földi testek*. Mert minden, ami hús-vér test, egyben test is, de nem minden test egyben hús-vér test. Nézzünk szét először a földi dolgok között: a fa test, de nem hús-vér test. Az emberre és a baromra azonban egyaránt érvényes, hogy hús-vér teste, valamint teste is van. A mennyben viszont nincs hús-vér test, csak egyszerű és fényességes test, amit az Apostol szelleminek is nevez, néhányan pedig éterinek hívják. Ennélfogva az az állítás, miszerint *hús-vér test nem örökölheti Isten országát*, nem mond ellent a hús-vér test föltámadásának, hanem azt sugalmazza, hogy milyen lesz az, ami most hús és vér. Ha pedig valaki nem hiszi, hogy a hús-vér test képes átváltozni ilyenné, azt lépésenként kell a hitre vezetni. Mert ha megkérdezed őt, vajon a föld átváltozhat-e vízzé, az elemek rokonsága miatt nem lesz számára hihetetlen. Továbbá, ha azt kérdezed, hogy a víz változhat-e levegővé, ezt sem mondja majd képtelenségnek, hiszen közel állnak egymáshoz. És ha a levegőről kérdezed, hogy változhat-e éteri avagy égi testté: oly közel állnak egymáshoz, hogy maga a közelség győzi meg őt. Amit tehát ily módon, lépésenként lehetségesnek tart, vagyis hogy a föld éteri testté változzék: miért nem hiszi, hogy ezen elváltozás ilyesfajta fokozatok nélkül, hirtelen, és amint írva van, *egy szempillantás alatt* megtörténhet – hasonlóan ahhoz, amint néha a füst változik át csodálatos gyorsasággal lánggá –, különösen, miután Isten akarata segíti meg, amely lehetővé tette még azt is, hogy emberi test vízen járjon.

---

<sup>105</sup> Káldi ezt így fordítja: „ennek a romlandó testnek”, jóllehet a *test* szó sem az eredeti görög, sem a Vulgata szövegben nem szerepel.

<sup>106</sup> 1Kor 15, 52–53

<sup>107</sup> Vö. Sir 10, 14

<sup>108</sup> Vö. *Retractationes* 1, 18.; *Enchiridion ad Laurentium* 91.; *De agone christiano* 32.

Hús-vér testünk mindenesetre földből való. A filozófusok pedig annyit megengednek, hogy a testek mindegyike átváltozhat bármely más testté, holott éppen az ő érveikkel kerül gyakorta szembe a hús-vér test feltámadásába vetett hitünk, amikor amellet kardoskodnak, hogy semmilyen földi test nem lehet az égben.<sup>109</sup> A test feltámadásával vált lehetségessé, hogy a földi körülmények közül megszabadulva, kimondhatatlan szeretettel és szilárdsággal, romolhatatlanul élvezzük az örök életet. Mert akkor valósul meg, ami írva van: *Elnyeletett a halál a diadal által. Halál, hol a te fullánkod, halál, hol a te győzelmed?*<sup>110</sup>

25. Íme a hit, amit néhány kijelentésbe foglalva kapnak a Hitvallásban az új keresztények, hogy megőrizték emlékezetükben. A hívek azért ismerték meg e rövid szöveget, hogy hitükkel Istennek rendeljék alá magukat, alárendeltségükben helyesen éljenek, a helyes étellel megtisztítsák szívüket, megtisztult szívvel pedig megértsék azt, amit hisznek.

(Fordította: *Heidl György*)

---

<sup>109</sup> L. VI. fej. 13. és *De civ. Dei* XXII. 5, 21.

<sup>110</sup> 1Kor 15, 39–40; 50–54

## A HITVALLÁSRÓL\*

SZENT ÁGOSTON

### Első fejezet

1. Fogadjátok be, gyermekeim, a *Szymbolon*nak nevezett hitszabályt.<sup>1</sup> És amikor befogadjátok, vessétek szívetekbe, s mindennap nyugovóra tévén és mielőtt bármibe is fogtok, mondjátok el, hogy Hitvallásotokkal erősítsétek meg magatokat. A Hitvallást nem az olvasás, hanem az újbóli megfontolás végett írták. Hogy a felejtés véletlenül el ne törölje, amit a gondviselés adott, a ti könyvetek az emlékezet legyen. Azt higgyétek, amit majd hallotok, s amit már hisztek, a nyelv is vallja meg. Az Apostol ugyanis azt mondja: *a szív hite megigazulásra, s a szájjal való megvallás üdvösségre szolgál.*<sup>2</sup> Mert a Hitvallás az, aminek megfontolására és megvallására készültek. A kijelentések, amelyeket hallottatok, szétszórtan megtalálhatók a Szentírásban: innen azonban összegyűjtötték és egybeszerkesztették őket, nehogy elfáradjon a lomha emberi emlékezet, s így mindenki elmondhassa és jól megjegyezhesse, amit hisz. Nemde mostanáig csak hallottátok, hogy Isten mindenható? De már Atyátok lesz, mihelyst az Egyház mint anya által megszülettek.

---

\* A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Sancti Aurelii Augustini Sermo ad Catechumenos de Symbolo, cura et studio R. Vander Plaetse. Corpus Christianorum, Series Latina, Pars XIII/2, Turnholt, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLXIX, p. 179–199.

<sup>1</sup> A hitszabály (*regula fidei*) többet jelent, mint egy rövid szöveget, amelyet megtanulni és fölmondani kell. A keresztény ember egész életének, életmódjának irányítója: megfogalmazott és megvallott nézőpont, melynek végül mindig a „helyes életmód”-ban (*bene vivere*) kell megmutatkoznia. A *regula fidei*: feladat. – A *Szymbolon* elnevezés is a Hitvallás mélyebb értelmezéséről tanúskodik. A görög *szymballein* ige azt jelenti: össze-ill. egymásra vetni, dobni, illeszteni stb. valamit. Szerződéskötéskor, olyan alkalmakkor, amikor ismertetőjelre, hitelesítésre volt szükség, egy kettétört bot vagy más tárgy két darabja szolgált erre a célra. A felek *szymbolon*nal, a tárgy birtokukban levő részével igazolták magukat. A Hitvallásnak – és a dogmának – *Szymbolon*ként való fölfogása is utal rá, hogy a szöveg önmagában még kevés: kiegészítésre szorul. Az ágostoni gondolatok alapján úgy fogalmazhatunk, hogy teljessé csak a „*bene vivere*”, az Istennek elkötelezett élet teszi.

<sup>2</sup> Róm 10, 10



2. A Hitvallásból tehát elfogadtátok már és fontolóra vettétek, s mert betanul-  
tátok, el is mondjátok: Hiszek a mindenható Atyaistenben. Isten mindenható, s  
habár mindenható, nem tud meghalni, nem képes csalatkozni, nem képes hazudni,  
és mint az Apostol mondja: *meg nem tagadhatja önmagát.*<sup>3</sup> Mennyi mindenre  
képtelen, mégis mindenható. És éppen azért mindenható, mert ezekre képtelen.  
Hiszen ha meghalhatna, nem volna mindenható. Ha hazudhatna, ha csalatkozhat-  
na, ha megcsalhatna, ha méltánytalanul tudna cselekedni, nem lenne mindenható.  
Mert ha mindez megvolna benne, akkor nem lenne méltó rá, hogy mindenható  
legyen. Egyszóval, a mi mindenható Atyánk képtelen vétkezni. Megteszi mindazt,  
amit csak akar: maga a mindenhatóság. Mindazt, amit helyesen tesz, akarja,  
mindazt, amit igazságosan tesz, akarja, rossz tettet pedig egyáltalán nem akar.  
Senki sem szegülhet ellen a Mindenhatónak, hogy ne azt tegye meg, amit akar. Ő  
alkotta az eget és a földet, a tengert és mindazt, ami bennük van, a láthatat-  
lanokat és a láthatókat. A láthatatlanokat, mint az égi Trónusokat, Uralkmat,  
Fejedelemségeket, Hatalmasságokat,<sup>4</sup> az Arkangyalokat és Angyalokat, a mi  
polgártársainkat, amennyiben helyesen éltünk. Megalkotta az égen látható testeket,  
a Napot, Holdat és a csillagokat. Élőlényeivel fölékesítette a földet, betöltötte  
a levegőket szárnyasokkal, a szárazföldet négy lábúakkal és csúszómászókkal, a  
tengereket úszó állatokkal: a mindenség valamennyi részét benépesítette az odaillő  
teremtményekkel.<sup>5</sup> Megalkotta az embert is, a maga képére és hasonlatosságára  
az értelemben: ott van ugyanis Isten képmása, ezért az értelmet még maga az  
értelem sem képes fölfogni, ami Isten képmása. Azért alkotott minket, hogy a  
többi teremtményen uralkodjunk, de a bűn miatt elbuktunk az első emberben, s  
mindnyájan a halál örökségére jutottunk. Alacsonyrendű halandókká lettünk,  
félelmek és hibák hatalmasodtak el rajtunk: a bűn zsoldja, amely zsolddal együtt,  
mint vádlott születik meg minden ember.<sup>6</sup> Ezért végezzük el legkisebbjeinken is  
a ráfúvást és az ördögűzést – ahogyan azt ma láttátok és megismertétek –, hogy  
elűzessék tőlük az ellenséges ördögi hatalom, mely félrevezetett egy embert, hogy  
uralkodjék az emberiségen. Tehát a kisdedekben<sup>7</sup> nem Isten teremtményére irányul  
az ördögűzés avagy a ráfúvás, hanem arra, aki alatt mindazok vannak, akik együtt  
születnek a bűnnel: mert ő a bűnösök fejedelme.<sup>8</sup> És mert az az egy a bukásával

---

<sup>3</sup>2 Tim 2, 13

<sup>4</sup> Kol 1, 16

<sup>5</sup> Ter 1, 14–27

<sup>6</sup> Ter 11, 28–3, 24

<sup>7</sup> Az „infantes” elnevezés általában a frissen keresztelekre vonatkozik, itt azonban valóban a kisgyermekéről van szó, hiszen közvetlenül a keresztség fölvétele után nem végeztek ördögűzést és ráfúvást.

<sup>8</sup> Amint Ágoston a *De agone christiano* c. művében mondja: az ördög a mulandó dolgokra irányuló vágyak fejedelme, s e vágyak révén uralkodik az emberen (1, 1.).

mindenkit halálra adott, küldetett egy büntelen, hogy mindenkit, aki hisz benne, elvezessen az életre, megszabadítván őket a bűntől.

## Második fejezet

3. Ezért hiszünk az Ő, vagyis a mindenható Atyaisten egyszülött Fiában is, a mi Urunkban. Amikor azt hallod, hogy Isten egyszülött Fia, ismerd fel Istent. Mert nem lehet, hogy Isten egyszülött Fia ne volna Isten. Mivoltával azonosat nemzett, jöllehet, nem azonos azzal, akit nemzett. Ha valóságos Fiú, akkor az, ami az Atya, ha nem az, ami az Atya, nem valóságos Fiú. Tekintsetek a halandó, földi teremtményekre! Minden létező mivoltával azonosat nemz. Az ember nem nemz ökröt, sem a birka kutyát, avagy a kutya birkát. Mindenki mivoltával azonosat nemz. Tartsátok tehát erősen, szilárdan, hittel, hogy az Atyaisten Mindenható voltával azonosat nemzett. Az említett halandó teremtmények romlás által nemzenek. Vajon így nemz Isten is? Aki halandónak született, az mivoltával azonosat nemz, aki halhatatlannak, az szintén mivoltával azonosat: a romlandó romlandót, a romolthatatlan romolthatatlant nemz, a romlandó romlandó módon, a romolthatatlan romolthatatlanul, sőt, az azonosság egészen odáig megy, hogy az egy egyet nemz, tehát egyszülöttet. Tudjátok, hiszen amikor a Hitvallást kihirdettem néktek, így mondtam és így kell hinnenetek: hiszünk a mindenható Atyaistenben és Jézus Krisztusban, az ő egyszülött Fiában. Amint kimondod: egyszülött, már hidd, hogy mindenható. Mert nem úgy áll a dolog, hogy az Atyaisten megteszi, amit akar, a Fiúisten azonban nem teszi meg, amit akar. Az Atyának és a Fiúnak egy akarata van, mert egy a természetük.<sup>9</sup> És a legkevésbé sem lehet elválasztani a Fiú akaratát az Atya akaratától. Isten és Isten, a kettő egy Isten: Mindenható és Mindenható, a kettő egyként mindenható.

4. Nem vezetünk be két istent, ahogy némelyek megteszik, és azt mondják: Atyaisten és Fiúisten, de nagyobb az Atyaisten, kisebb a Fiúisten. Kettő micsoda? Két isten? Hisz már mondani szégyenled, szégyelled hát hinni is. Úrnak nevezed az Atyaistent és Úrnak a Fiúistent, holott a Fiú maga mondja, *senki két Úrnak nem szolgálhat*.<sup>10</sup> Úgy leszünk az ő házanépe, hogy miként a nagy családban, ahol van családapa és néki fia, mi is azt mondjuk: nagyobb Úr, kisebb Úr? Még a gondolatát is kerüljétek! Ha szívetekben ilyesmit fontolgattok, már lelketekben is bálványokat állítotok. Egyszóval: úzzétek ezt el! Előbb higgyétek, később értsétek meg!<sup>11</sup> Akinek pedig megadja Isten, hogy amikor már hisz, hamar megértse, annak számára Isten ajándéka ez, nem a gyarló ember műve. De ha még nem értitek is, higgyétek: Egy az Atyaisten, és Isten Krisztus, Isten Fia. Mi hát a kettő? Egy Isten.

---

<sup>9</sup> Lásd: *A hitről és a Hitvallásról* 4, 5 és a vonatkozó jegyzeteket.

<sup>10</sup> Máté 6, 24

<sup>11</sup> Vö. Iz 7, 9

És miképpen mondjuk egy Istennek a kettőt? Hogyan? Csodálkozol? *És a hívők sokaságának lelke és szíve egy volt* – olvashatjuk az *Apostolok Cselekedeteiben*.<sup>12</sup> Sok lélek volt, de a hit egyesítette őket. Ezer meg ezer lélek volt, de szerették egymást, és sokan eggyé lettek. Szerették Istent a szeretet tüzében, és a sokaságból eljutottak a szépség egységére. Ha a lelkek ekkora sokaságát egyesítette a szeretet, mekkora szeretet van Istennél, ahol semmi különbözőség nincs, hanem teljes az egyenlőség? Ha e világon, az emberekben lehetett oly nagy szeretet, hogy annyi lélekből egy lelket alkosson, akkor ott, ahol mindig is elválaszthatatlan volt az Atya a Fiútól, a Fiú az Atyától, lehet-e más a kettő, mint egy Isten. De amíg e lelkekről egyaránt mondhattuk, hogy sok lélek és egy lélek, Istent, akinél a kimondhatatlan és legfőbb kötés van, nem nevezhetjük két istennek, csupán egy Istennek.

5. Megteszi az Atya, amit akar, és megteszi a Fiú, amit akar. Ne gondoljátok, hogy az Atya mindenható, a Fiú azonban nem. Tévedés. Töröljétek ki magatokból, ne rögzüljön meg emlékezetetekben! Ne ívódjék a ti hitetekbe, és ha netalántán valamelyikőtök lenyelte volna, hányja ki! Mindenható az Atya, mindenható a Fiú. Ha a mindenható nem mindenhatót nemzett, akkor nem valóságos fiút nemzett. Mert mit is állítunk, testvérek, azzal, ha azt mondjuk, hogy a nagyobb Atya kisebb fiút nemzett? Azt mondtam: nemzett? Mert igaz, hogy a nagyobb ember kisebb fiat nemz, de ahogy öregszik az, növekszik ez, és legalább a növekedéssel eléri apja természetét. Isten Fia nem növekszik, ahogy Isten sem öregedhet, mert tökéletesnek született. Amennyiben pedig tökéletesnek született, ha nem növekszik, kisebb sem marad, hanem egyenlő.<sup>13</sup> Hogy felismerjétek: a mindenhatótól mindenható születik, hallgassátok őt magát, aki az Igazság. Amit önmagáról mond az Igazság, az igaz. Mit mond az Igazság? Mit mond a Fiú, aki az Igazság? *Amiket az Atya cselekszik, azokat cselekszi hasonlóképpen a Fiú is*.<sup>14</sup> Mindenható a Fiú, mert megcselekszi mindazt, amit véghez akar vinni. Hiszen ha az Atya olyat is cselekszik, amit a Fiú nem, akkor hamisan állította a Fiú, hogy *amiket az Atya cselekszik, azokat cselekszi hasonlóképpen a Fiú is*. Minthogy azonban igazat mondott a Fiú, higgyétek, hogy *amiket az Atya cselekszik, azokat cselekszi hasonlóképpen a Fiú is*, és ezzel már hisztek a mindenható Fiúban is. Jóllehet a Hitvallásban ezt nem így mondjátok, de ezt fejezitek ki azzal, hogy az egyszülött Istent hiszitek. Van valami az Atyának, ami nincs a Fiúnak? Ezt az istenkáromló ariánus eretnekek mondják, nem én. Hanem mit mondok én? Ha van valami az Atyának, ami nincs a Fiúnak, hazudik a Fiú, aki azt mondja: *Minden ami Atyámé, az enyém*.<sup>15</sup> Számlálhatatlanul sok bizonyíték igazolja, hogy a Fiú az Atyaistennek

---

<sup>12</sup> ApCsel 4, 32

<sup>13</sup> Vö. *De diversis quaestionibus* LXXXIII 37.

<sup>14</sup> Ján 14, 6

<sup>15</sup> Ján 16, 15

valóságos Fia, az Atyaisten valóságos Fiúistent nemzett, valamint, hogy az Atya és a Fiú egy Isten.

### Harmadik fejezet

6. Lássuk, mit tett értünk, mit szenvedett el értünk a mindenható Atyaistennek ezen egyszülött Fia. Született a Szentlélektől és Szűz Máriától. Ez az Atyával teljességgel egyenlő Isten megszületett a Szentlélektől és Szűz Máriától, megalázkodván, hogy alázatosságával gyógyítsa meg a kevélyeket. Fölmagasztalta magát az ember és elbukott, megalázta magát az Isten és fölkelt. Miben áll Krisztus alázatossága? Isten kezét nyújtott a bukott embernek. Mi elestünk, ő aláereszkedett: mi feküdtünk, ő lehajolt. Ragadjuk meg, serkenjünk föl, hogy ne zuhanjunk a büntetésre. Tehát az ő lehajlása az, hogy született a Szentlélektől és Szűz Máriától. Emberi születése már önmagában is alázatos és egyben fenséges. Miért alázatos? Mivel embernek született, emberek közül valónak. Miért fenséges? Mert szűztől. A Szűz fogant, a Szűz szült, és a szülés után is szűz maradt.

7. Mi következik? Szenvedett Pontius Pilatus alatt. Pontius Pilatus helytartó és bíró volt, amikor Krisztus szenvedett. A bíró neve tehát Krisztus szenvedésének idejét jelöli meg: Pontius Pilatus alatt. Ekkor szenvedett, feszítettetett keresztre és temettetett el. Ki? Hogyan? Kikért? – Ki? Isten egyszülött Fia, a mi Urunk. Hogyan? Keresztre feszítették, meghalt és eltemették. Kikért? Az istentelenekért és bűnösökért. Hatalmas leereszkedés! Hatalmas kegyelem! *Mivel viszonzom az Úrnak mindazt, amit velem cselekedett?*<sup>16</sup>

8. Minden időnél, minden kornál előbb született. Előbb született. Mi az az „előbb” ott, ahol még semmiféle „előbb” nem létezhet? Egyszóval, ne föltételezzetek semmiféle időt Krisztusnak az Atyától való születése előtt! Arról a születésről beszélek, melyben a mindenható Istennek egyszülött Fia a mi Urunk. Erről beszélek először. Ne föltételezzetek ebben a születésben semmiféle időbeli kezdetet! Ne föltételezzetek az örökkévalóságnak valamiféle időtartamát, amikor már volt Atya, de még nem volt Fiú! Mitől fogva Atya, attól fogva Fiú. S egyáltalán, mi az, hogy „mitől fogva”, ott ahol nincs kezdet? Örökkön kezdet nélküli Atya, és örökkön kezdet nélküli Fiú. És miképpen született – kérded –, ha nincs kezdete? Mint örökkévaló az örökkévalótól. Sosem volt Atya, hogy ne lett volna Fiú, és a Fiú mégis az Atyától született. Honnan hozzunk bárminő hasonlatot? Földi dolgok között élünk, látható teremtmények vesznek körül bennünket. Szolgál-e hasonlattal a föld? Nem szolgál. Adnak nekem bármi hasonlatot a vizek? Nincs honnan adniuk. Adjon nekem hasonlatot valamely élőlény! Az sem képes rá. Az élőlény ugyan nemz, és ami nemz, az születik, de előbb van az atya, és később születik a fiú. Találjunk egyidőt, és higgyük az egyaránt örökkévalót!

---

<sup>16</sup> Zsolt 115, 12

Amennyiben sikerül fiával egyidős atyát, és atyjával egyidős fiút találunk, higgyük, hogy az Atyaisten egyidős Fiával, a Fiúisten pedig egyformán örökkévaló az Atyával! A földön találhatunk olyat, ami egykorú, de nem találhatunk semmit, ami egyként örökkévaló. Figyeljük meg az egykorút és higgyük az egyként örökkévalót! Fölhívja majd a figyelmeteket valaki, s esetleg ezt mondja: Hogyan is lehetne fiával egykorú atyára, vagy atyjával egykorú fiúra lenni? Az atya idősebb, hiszen ő nemz, s a fiú fiatalabb, mert ő születik. Akkor itt miképpen volna egykorú az atya a fiával, avagy a fiú az atyjával? Nem szembeszökő-e a tűz és a fény, mint atya és fiú?<sup>17</sup> Lám egykorúakra leltünk. A tűz, föllobbanásától kezdve, egyfolytában szüli a fényt. A tűz nem korábbi a félynél, a fény sem későbbi a tűznél. Ha most megkérdezzük: ki kit nemz, a tűz a fényt, avagy a fény a tüzet a természetes ösztönötök és az elmétekbe oltott belátás rögtön tudja a választ, és már kiáltjátok is mindnyájan: a tűz a fényt, és nem a fény a tüzet. Íme a kezdődő atya, íme vele a fiú, és egyik sem korábbi vagy későbbi. Most, hogy megmutattam nektek a kezdődő atyát és a fiút, aki vele veszi kezdetét, higgyétek a nem kezdődő Atyát, és vele a Fiút, aki maga sem kezdődik: az örökkévalót és azt, aki vele együtt örökkévaló. Ha tökéletesedtek, megértitek. Igyekeztek tökéletesedni! A születés már a tiétek, de növekednetek is kell, mert senki sem születik tökéletesnek. Isten Fia születhetett tökéletesnek, mivel időtlenül született, az Atya társaként az örökkévalóságban, mindenenek megelőzve, nem időben, hanem öröktől. Tehát ez az Atyával együtt örök szülött – e születésről mondta a próféta: *Ki beszél el az ő születését?*<sup>18</sup> –, aki időtlenül született az Atyától, megszületett a Szűztől az idők teljességében. Ezt a születést megelőzték idők. A megfelelő időben, amikor akarta, s amikorra előre látta, megszületett. Mert nem akarata ellenére született. Egyikünk sem azért születik meg, mert úgy akarja, és egyikünk sem akkor hal meg, amikor akar.<sup>19</sup> Ő az akarata szerinti időben született és halt meg. Amint akarta, megszületett a Szűztől, és amint akarta, meghalt a kereszten. Megcselekedte, amit csak akart, mert úgy volt ember, hogy közben rejtve Isten; a fölvevő Isten, a fölvelt ember: egyetlen Krisztus, aki Isten és ember.

9. Mit is mondhatnék keresztjéről? A leggyalázatosabb halálnemet választotta, hogy vértanúi a halál egyetlen formájától se borzadjanak el.<sup>20</sup> A tanítást emberi létezésében adta,<sup>21</sup> a kereszten a béketűrés példáját mutatta meg. Ott fejezte be művét, hiszen keresztfeszítették, tettének példája a kereszt, tettének jutalma a föltámadás. A kereszten megmutatta, hogy mit kell elviselnünk, a föltámadásban megmutatta, hogy mit remélünk. Röviden, mint legfőbb versenybíró azt mondta:

---

<sup>17</sup> Vö. *De Trinitate* 6, 1

<sup>18</sup> Iz 53, 8

<sup>19</sup> Vö. *De diversis quaestionibus* LXXXIII 80, 4.

<sup>20</sup> Vö. *De diversis quaestionibus* LXXXIII 25

<sup>21</sup> Itt a Plaetse-kiadás „in hominem” változata helyett a *Patrologia Latina* által elfogadott „in homine” olvasatot vettük alapul.

Tedd és vedd, végezd el a feladatot és vedd a jutalmat, küzdj és koszorút nyersz! Mi a feladat? Az engedelmesség. Mi a jutalom? A föltámadás halál nélkül. Halál nélkül – de miért tettem ezt hozzá? Mert Lázár fölkelt és meghalt, *Krisztus azonban föltámadt és már nem hal meg, a halál többé nem uralkodik rajta.*<sup>22</sup>

10. *Jób türéséről hallottatok és az Úr végét láttátok*<sup>23</sup> – mondja az Írás. Jób akkora szörnyűségeket viselt el, hogy amikor olvassuk, elborzadunk, megrémülünk és reszketünk. És mit kapott? A kétszeresét annak, amit elvesztett. Nos hát, nehogy az ember az időleges jutalomért akarjon túrni, és azt mondja magának: Ha elviselem a veszteséget, Isten kétszer annyi fiút ad vissza nekem. Jób mindent kétszeresen kapott vissza, később annyi fiat nemzett, amennyit eltemetett. Ezek szerint nem kétszer annyi fia van Jóbnak? Minthogy az előzőek is fiai voltak, éppen kétszer annyi. Nehogy valaki azt mondja: Állom a bajokat, és visszafizet nekem Isten, ahogy visszafizetett Jóbnak. Így ez már nem is türés, hanem kapzsiság. Mert ha nem lett volna béketűrő az a szent, és ha nem viselte volna el szilárdan mindazt, ami kijutott neki, miért jutalmazta volna elismerésével az Úr? *Észrevetted-e gyermekemet, Jóbot? Mert nincs senki hozzáfogható a földön, feddhetetlen ember, Isten igaz tisztelője.*<sup>24</sup> Testvéreim! Mekkora elismerést érdemelt ki ez a szent férfiú az Úrtól? És öt felesége mégis gonoszul félre akarta vezetni sugallatával, mintegy képmásaként a kígyónak, aki azt gondolta, hogy miként a paradicsomban az Istentől alkotott első embert félrevezette,<sup>25</sup> úgy most is, istenkáromlásra bujtogatva rászedheti az Isternek tetsző embert. Micsoda szenvedés, testvérek! Ki az, aki ily nagy szenvedés elviselésére képes a maga vagyonában, házában, fiaiban, testében és abban, aki még megmaradt, a kísértő asszonyában. De még öt is, aki megmaradt, már korábban elragadta volna, de megtartotta magának segítőtársul, ahogy az első embert Éva által győzte le, Évát megtartva. Mekkora szenvedés! Mindenét elveszítette, háza összedőlt. Bár csak ennyi történt volna, de az maga alá temette fiait is. És mert hosszantűrő volt, halljátok válaszát: *Az Úr adta s az Úr elvette. Amint az Úrnak tetszett, úgy lett, legyen áldott az Úr neve.*<sup>26</sup> Elvette, amit adott. Talán nincs már többé, aki adta? Elvette, amit adott. Mintha azt mondaná: Elvett mindent, de vegyen is el mindent,

---

<sup>22</sup> Róm 6, 9

<sup>23</sup> Jak 5, 11 Krisztus mint életminta („exemplum vivendi” – lásd: *A hitről és a Hitvallásról* 4, 6; *De Trinitate* 7, 3, 5) elsősorban az engedelmesség és az alázatosság példája. Ezért kap jelentős helyet a Hitvallás krisztológiai részének magyarázatakor Jób története. Jób a keresztény hagyományban a szenvedő messiás előképe, a szenvedés, béketűrés példája. „Job exemplar patientiae” – mondja Szt. Jeromos (*Epistolarum liber II,2*). Ágoston számtalan helyen fogalmazza meg újból és újból az itt olvasható gondolatokat. Vö. *In epistolam Johannis ad parthos* IV. 2, 3; VI. 3, 7; *Enarrationes in Psalmos* PL. 36. 220; 255; 327; 660, PL.37. 1150; 1207; 1255; 1382–84; 1737–38; *Sermones* PL.38. 142–148; 264; 500; 569.

<sup>24</sup> Jób 1, 9

<sup>25</sup> Ter 3, 1–6

<sup>26</sup> Jób 1, 21

tegyen mezeitelenné, csak önmagát hagyja meg nekem. Mert hiányzik-e valami, ha enyém az Isten? Avagy hasznos bármi is, ha Isten nem enyém? Ezután a teste következett, sebek lepték el tetőtől talpig, gennyesen szivárogha, férgektől nyüzsgőn. És megmutatta, hogy rendíthetetlen maradt az ő Istenében, s ettől még rendíthetlenebbé vált. Az asszony, az ördög segítője, nem pedig házastársának vigasztalója, istenkáromlásra akarta rábírní: *Meddig tűröd el mindezt?* – mondta –. *Átkozd meg az Urat, és halj meg!*<sup>27</sup> Tehát megaláztatása által kiérdemelte a fölmagasztalást. És azért tette ezt az Úr, hogy megmutassa az embereknek: ő nagyobbakat tartogatott szolgájának a mennyben. A megalázott Jóbot tehát fölmagasztalta, a kevély ördögöt megalázta: *mert az egyiket megalázza, a másikat fölmagasztalja.*<sup>28</sup> De nehogy valaki, kedveseim, amikor hasonló szorongattatást szenved, itt remélje a bért. Például ha bizonyos veszteség éri, nehogy azzal a szándékkal mondja ezt: *Az Úr adta s az Úr elvette, amint az Úrnak tetszett, úgy lett, legyen áldott az Úr neve,* hogy kétszeresen kapjon. Dicsérje Istent a tűrés, ne a kapzsiság. Ha azokat, amiket elvesztettél, kétszeresen reméled visszakapni, s ezért dicséred Istent: bírvágyból és nem szeretetből dicséred. Ha nem tartod szemed előtt a szent férfiú példáját, becsapod magad. Amikor Jób mindent eltűrt, nem remélt kétszeres ellenzolgáltatást. Jól láthatjuk ezt első hitvallásából, amikor a veszteségek érték és fiait eltemette, valamint a másodikkól is, amikor sebek gyötörték testét. Első hitvallása így szól: *Az Úr adta s az Úr elvette. Amint az Úrnak tetszett, úgy lett, legyen áldott az Úr neve.* Mondhatta volna, hogy az Úr adta s az Úr elvette; aki elvette újra adhat, még többet is visszaadhat, mint amit elvett. De ő ehelyett ezt mondta: *amint az Úrnak tetszett, úgy lett.* Azaz: mivel neki tetszett, tessék nekem is; ami a jóságos Úrnak tetszett, azzal ne elégedetlenkedjék az alantas szolga, ami az orvosnak tetszett, azon ne háborogjon a beteg. Halld az ő másik hitvallását: *Balga nő módjára beszélj* – mondta feleségének –. *Ha a jót elveszjük az Úr kezéből, a rosszat miért ne vennők?*<sup>29</sup> Nem tette hozzá – ami különben igaz volna – : Képes az Úr testemet is korábbi állapotába visszahelyezni, és amit elvett tőlünk, megsokasítani – nehogy úgy tűnjék, hogy ebben a reményben viselte el azokat. Nem így beszélt, nem így remélt. Hanem a mi okulásunkra annak adott az Úr, aki nem várta el tőle, hogy ezáltal megtudhasuk: Isten pártfogolta őt. Hiszen ha nem kapta volna vissza mindazt, elrejtett koszorúját<sup>30</sup> semmiképpen sem láthatnók. És ezért mit mond a Szentírás, hogy a tűrésre, s az eljövendőlk reményére – és nem a jelenben kapott bérré – buzdítson? *Jób tűréséről hallottatok, és az Úr végét láttátok. Jób tűréséről.* De miért nem *Jób végét láttátok?* Ha *Jób tűréséről* van szó, akkor miért nem azt mondja: *Jób végét láttátok?* Mert az emberek kétszeresére nyitnák torkukat,

---

<sup>27</sup> Jób 2, 9

<sup>28</sup> Zsolt 74, 8

<sup>29</sup> Jób 2, 10

<sup>30</sup> Vö. 2 Tim 4, 7–8 és *De agone christiano* 1, 1

Istennek hála – mondanák – elviselek én mindent, úgysis a kétszeresét kapom vissza, miként Jób. *Jób túrése, az Úr vége*. Ismerjük Jób túrését, ismerjük az Úr végét. Mi az Úr vége? *Én Istenem, én Istenem, mért hagytál el engem?*<sup>31</sup> A fán függő Úr szavai. A jelen boldogság szempontjából, úgy tűnik, elhagyta őt, de az örök halhatatlanság szerint nem. Ott van az Úr vége. Elfogják őt a zsidók és kigúnyolják, megköttözik és tövissel koronázzák, köpésekkel becstelenítik, megostorozzák, gyalázkodásokkal mocskolják, keresztfára szegeznek, lándzsával döfik át, és végül a sírnak adják – lám, elhagyták őt. De csak amazok gúnyolódása szerint. Ezért légy béketűrő, hogy föltámadj és meg ne halj, jobban mondván, sohase halj meg, miként Krisztus. Mert azt olvassuk: *Krisztus, miután feltámadt halottaiból, már nem hal meg.*<sup>32</sup>

## Negyedik fejezet

11. Higgyétek, hogy fölment a mennybe, s higgyétek, hogy az Atya jobbján ül! Ezen a lakozást értsétek, úgy, ahogyan pl. egy emberről mondjuk azt, hogy három évig ült hazájában. A Szentírás is úgy beszél valakiről, mint aki a városban ült egy bizonyos ideig.<sup>33</sup> Talán bizony csak ült, és nem kelt föl soha? Így az ember lakóhelyét székhelynek is mondjuk. Vagy ahol a székhelye van, ott folyton csak ül és nem áll fel, nem járkal, nem fekszik? Azért mi mégiscsak székhelynek nevezzük.<sup>34</sup> Akkor hát úgy higgyétek Krisztusról, hogy az Atya jobbján lakozik, hogy egyszerűen ott van. És ne kérdezze szívetek: mit csinál? Ne kutassátok azt, amit nem találhattok meg. Ott van, és ez elég is nektek. Boldog, és a boldogság miatt mondjuk az Atya jobbjának, s az Atya jobbjá magának a boldogságnak a megnevezése. Ha ugyanis testi módon fogjuk föl, akkor az Atya bal felől lesz, mivel az Atya jobbján ül. Hát szabad, hogy így helyezzük őket egymás mellé, jobbra a Fiút, balra az Atyát? Ott minden jobb, mivel semmi szükség nincs.

12. Onnan jön el ítélni élőket és holtakat. Élőket, akik még megvannak, és halottakat, akik már előre mentek. De élőknél érthetjük az igazakat, halottakon az igaztalanokat is. Hiszen mindkettő felett ítéleznek, mert kinek-kinek a magáét osztja ki. Az igazakhoz így szól majd az ítéletkor: *Jöjjetek Atyám áldottai,*

---

<sup>31</sup> Zsolt 21, 2

<sup>32</sup> Róm 6, 9

<sup>33</sup> 3Kir 2, 38 (LXX)

<sup>34</sup> *Sedere, intelligite, habitare*. A latin „sedere”, nem csupán annyit tesz: ülni, ülésezni, hanem időzni, lakozni, letelepedni, tartózkodni stb., amint ezt Szt. Ágoston gondolatmenete is hangsúlyozza. Így a „sedes” az „ülőhely”, „szék” stb. jelentések mellett szállást, lakhelyet, tartózkodási helyet, valamint – ahogy fordításomban szerepel – székhelyet is jelent. Vö. *De agone christiano* 26.



vegyétek birtokba a világ kezdetétől nektek készített országot.<sup>35</sup> Arra készüljétek, azt reméljétek, azért éljétek és úgy éljétek, azért higgyetek és azért keresztelkedjétek, hogy hozzátok is így szólhasson: *Jöjjetek Atyám áldottai, vegyétek birtokba a világ kezdetétől nektek készített országot.* S mit mond majd a gonoszaknak? *Távozzatok az örök tűzre, mely az ördögnek készített és az ő angyalainak.*<sup>36</sup> Így ítélt majd Krisztus élők és holtak fölött. Szó esett Krisztusnak első, idő nélküli születéséről. Szó volt a másik, az idők teljességében, a Szűztől való születéséről. Beszéltünk Krisztus szenvedéséről és az ő ítéletéről is. Megemlítettünk mindent, amit el kellett mondani Krisztusról, Isten egyetlen Fiáról, a mi Urunkról. A Háromság azonban még nem teljes.

## Ötödik fejezet

13. A Hitvallásban az következik: És a Szentlélekben. A Háromság egy Isten, egy természet, egy lényeg, egy hatalom, minden különbözőség és megosztottság nélküli tökéletes egyenlőség, állandó szeretet. Tudni akarjátok, hogy Isten-e a Szentlélek? Keresztelkedjétek meg, és az ő templomává lesztek. Az Apostol azt kérdezi: *Nem tudjátok-e, hogy tagjaitok a Szentléleknek temploma, ki bennetek vagyon, kit az Istentől vettetek?*<sup>37</sup> Istennek temploma van, hiszen Salamon, a király és próféta is elrendelte, hogy építsenek templomot Istennek. Ha a Napnak, vagy a Holdnak, vagy valamely csillagnak, avagy angyalnak építené a templomot, nemde elítélné őt Isten? Mivel azonban Istennek épített templomot, megmutatta, hogy tiszteli Istent. Miből is építette? Fából és kövekből, mert Isten nem tartotta méltóságán alulinak, hogy szolgálja által házat készítsen magának a földön, hogy ott könyörögjenek hozzá és ott lakozzék. Ezért mondta a boldoggá lett István: *Salamon épített neki házat. Ámde a Magasságbeli nem lakik kézzel alkotott templomokban.*<sup>38</sup> Ha tehát testünk a Szentlélek temploma, milyen Isten az, aki templomot épített a Szentléleknek? Márpedig Isten. Ha ugyanis a mi testünk a Szentlélek temploma, az épített a Szentléleknek templomot, aki testünket is építette. Figyeljétek, mit mond az Apostol, amikor a különféle testrészekről beszél: *Isten úgy alkotta a testet, hogy amely tagnak nem volt, annak nagyobb tisztességet adott,*<sup>39</sup> tudniillik azért, hogy ne legyen semmiféle meghasonlás a testben. Isten teremtette a testünket. A füvet Isten teremtette, testünket ki teremtette? Hogyan bizonyítjuk be, hogy Isten teremti a füvet? Aki öltözteti, az teremti. Olvasd az Evangéliumot: *Ha pedig a mezei füvet, amely ma vagyon és holnap kemencébe*

---

<sup>35</sup> Máté 21, 34

<sup>36</sup> Máté 25, 41

<sup>37</sup> 1Kor 6, 19

<sup>38</sup> ApCsel 7, 47–48

<sup>39</sup> 1Kor 12, 24

vetik, az Isten így ruházza.<sup>40</sup> Tehát aki ruházza, az teremti. Az Apostol pedig: *Balगत, amit vetsz, nem kel életre, hacsak előbb meg nem halt. És akkor, amikor vetsz, nem a leendő testet veted, hanem a puszta magot, például búzáét vagy egyébét. Isten pedig testet ad annak, amint akarja, és minden egyes magnak tulajdon testet.*<sup>41</sup> Ha tehát Isten építi testünket, Isten építi tagjainkat, és testünk a Szentlélek temploma, ne kételkedjetez abban, hogy a Szentlélek Isten. És ne mintegy harmadik istenként tegyétez hozzá, mert az Atya, Fiú és Szentlélek egy Isten. Így higgyétez!<sup>42</sup>

## Hatodik fejezet

14. Az Anyaszentegyház megvallása követi a Háromságét. Beszéltünk Istenről és az ő templomáról. *Mert Isten temploma szent,* mondja az Apostol, *ti vagytok az.*<sup>43</sup> Az Egyház az, ami szent, ami egy Egyház, igaz Egyház, egyetemes Egyház, s amely küzd valamennyi eretnekség ellen. Küzdhet, de a küzdelemben nem maradhat alul. Tőle vált le minden eretnekség, miként szőlőtőről a lemetszett, haszontalan vesszők. Ő maga azonban gyökerén marad, szőlőtővén, szeretetében. *A pokol kapui nem vesznek erőt rajta.*<sup>44</sup>

## Hetedik fejezet

15. A bűnök bocsánatát. Akkor lesz tiétez egészen a Hitvallás, amikor megkeresztelkedtez.<sup>45</sup> Ne mondja senki: Ezt követtem el, számomra talán nincs is bocsánat. Mit követtez el? Mekkora dolgot követtez el? Mondj valami szörnyűséget, amit véghezvittez! Súlyosat, retteneteset, melynek még a gondolata is irtóztató. Talán Krisztust öltez meg? Mert ennél a tettnél nincs rosszabb, ahogy Krisztusnál sincs jobb. Mekkora galádság Krisztust megölni? A zsidók mégis megölték őt. Később azonban sokuk hitt benne, s magukhoz vették az ő vérétez.<sup>46</sup> A bűn, amit elkövettez, megbocsátást nyert. Keresztségete z után éljetez jó életet Isten parancsai szerint, hogy a keresztségete z egészen a halálig megőrizzétez. Azt nem mondom nektez, hogy bűn nélkül fogtok élni, mert vannak bocsánatos vétkeke z, melyek ebben az

---

<sup>40</sup> Máté 6, 30

<sup>41</sup> 1Kor 15, 36–38

<sup>42</sup> Az érveléshez lásd: *De Trinitate* 7, 3, 6; *Enchiridion ad Laurentium* 56.

<sup>43</sup> IKor 3, 17

<sup>44</sup> Máté 16, 18

<sup>45</sup> Mert csupán a keresztség fölvételével teljesezik be az, amit a Hitvallásban vallanak: a bűnök bocsánata.

<sup>46</sup> Az Eukharishtiában.

életben nem elkerülhetők.<sup>47</sup> A keresztséget valamennyi bűnre nyertük, a kisebbekre, melyeket nem tudunk elkerülni, az imádságot kaptuk. Mi áll az imádságban? *Bocsásd meg nekünk a mi vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétetteknek.*<sup>48</sup> A keresztségben egyszer mosdunk le, míg az imádságban naponta.<sup>49</sup> Olyant azonban ne kövessetek el, amiért el kell szakadnotok Krisztus testétől! Távol legyen tőletek! Mert azok, akiket vezekelni láttok, bűntényt, vagy házasságtörést, vagy valamely szörnyű gonosztettet követtek el, ezért vezekelnek. Ha ugyanis kisebb bűneik lennének, eltörlésükre elegendő volna a mindennapi imádság.

## Nyolcadik fejezet

16. Az Egyházban tehát háromféleképpen nyernek bocsánatot a bűnök. A keresztségben, az imádságban és a vezeklés alázatosságában. Isten mégis csupán a megkeresztelteknek bocsátja meg a bűnöket. Még azokat is, melyeket legelőször bocsájt meg, csak a már megkeresztelteknek bocsájtja meg. Mikor? Mihelyt megkeresztelkednek. S amely bűneikre később imával és vezekléssel nyernek bocsánatot, azokat is keresztségük alapján bocsájtja meg nekik. Hiszen akik még nem születtek meg, hogyan mondhatnák: *Mi Atyánk?*<sup>50</sup> Amíg katekumenek, rajtuk van valamennyi bűnük. Ha ez érvényes a katekumenekre, mennyivel inkább a pogányokra, mennyivel inkább az eretnekekre? Az eretnekek keresztségét mégsem változtatjuk meg. Miért? Mert az ő keresztségük hasonló a szökött katona bélyegéhez. Így keresztségük érvényes, de most már arra szolgál, hogy elítéltesse-

---

<sup>47</sup> A bűnök különböző fajtáival kapcsolatban lásd: *De diversis quaestionibus* LXXXIII 26.; *De octo Dulciti quaestionibus* 1. quaestio; a *De fide et operibus* teljes egészében; *Enchiridion ad Laurentium* 43 és 64–66.

<sup>48</sup> Máté 6, 12

<sup>49</sup> Vö. *Enchiridion ad Laurentium* 71.

<sup>50</sup> Csak ha már valóban elsajátították és hiszik mindazt, amit a Hitvallásban bíztak emlékezetükre, akkor imádkozhatnak Istenhez. Amennyiben ortodox a hitük, akkor szólíthatják meg, pontosabban: akkor képesek arra, hogy megszólítsák Istent, hiszen amíg nem ismerik, nem tudják, kihez imádkozzanak. (Ehhez a gondolathoz lásd: Róm 10, 13–15; *Confessiones* 1,1.) A *Miatyánknak* első, a hívek közösségében történő elimádkozásával lesznek majd teljes jogú tagjai az Egyháznak. A nagybőjti időszakban, miután a Hitvallásban rögzített hittételeket befogadták, emlékezetükbe vették, s megtörtént az első, még nem ünnepélyes fölmondás (*accipere, tenere, reddere*): sor kerülhetett a *Miatyánk* megtanulására. Az Úr imádságát (*oratio dominica*) Szt. Ambrus és Jeruzsálemi Szt. Cirill az ún. misztagógikus katekézis során magyarázta; Szt. Ágoston ezt még a keresztség előtt megtette.

nek, nem arra, hogy koszorút nyerjenek. S mégis, ha a katonaszökevény megjavulva újból zászló alá áll, merészeli-e bárki is megváltoztatni bélyegét?<sup>51</sup>

### Kilencedik fejezet

17. Hisszük a test föltámadását, mely megtörtént már Krisztusban, hogy azt is remélje a test, ami megvalósult a fejben. Az Egyház feje Krisztus; az Egyház – Krisztus teste.<sup>52</sup> Fejünk föltámadt, fölment a mennybe. Ahol a fej van, ott a helye a tagoknak is. Mit hiszünk, mi módon történik a test föltámadása? Nehogy valaki esetleg olyannak vélje, amilyen Lázáré; hogy tudd, nem úgy történik, ezzel egészül ki: az örök életre.

Teremtsen benneteket újjá Isten, őrizzen és oltalmazzon titeket, vezessen el benneteket önmagához Isten, aki maga az örök élet! Ámen.

(Fordította: *Heidl György*)

---

<sup>51</sup> Vö. *Contra epistolam Parmeniani* II. 13, 28–29.

<sup>52</sup> Ef 5,23



## TÁJÉKOZÓDÁS

### MORÁLIS TÖREKVÉSEK

Az itt következő műhelytanulmányok az MTA Filozófiai Intézetében készültek a 80-as évek végén. Közreadásuk az azóta jelentősen megváltozott helyzetben is célszerűnek látszik, mivel az adott korszakra nézve ma is érdekes információkat tartalmaznak, sőt a némileg már történelmi távolság nagyobb rálátást biztosít az akkori helyzetre.

### MORÁLIS TÖREKVÉSEK A KATOLIKUS SAJTÓBAN

BODA LÁSZLÓ

Ebben a tanulmányban a II. Vatikánum utáni kb. 15 évre tekintünk vissza a katolikus etika és erkölcszociológia törekvéseire (1970–1985) a *Vigilia* és a *Teológia* folyóirat tükrében. Ez a 15 esztendő nem tetszőleges választás eredménye, egyáltalán nem önkényes határvonal. Nagyjából számítva ugyanis ebben az időszakban lehet lemérni a II. Vatikánum erkölcsi vonatkozású eredményeit – körülbelül öt éves késésben a nyugati moralistákhoz képest. Ott ugyanis egyes, termékenynek bizonyuló eszmék már mintegy „ugrásra készen” vártak a publikációra. A 70-es évek jellegzetes „krízis-irodalma” logikusan hozta felszínre az egyház belső átalakulásának válság-kérdéseit (pl. sorozatos publikációk a szexualitásról vagy a tekintélyről). A *Mérleg* c., német nyelvterületen kiadott, de magyar nyelvű folyóirat hűségesen törekedett közvetíteni, hogy a legfontosabb kérdéseket tárgyaló, neves szaktekintélyek által hitelesített új eszmék nálunk is visszhangra találjanak.

A II. Vatikánum fölhívja a moráleteológusok figyelmét a világ üdvösségének szolgálatára. Az „üdvösség” szó itt az ember legigazibb javára utal. Földi életünk dimenziójában az emberi lét egyéni és közösségi kibontakozását jelenti az értékben. Ilyen vonatkozásban lett ez jelszóvá már a Római Birodalomban (vö. „*Salus Populi Romani*”). Ebből érthető a német nyelvterület teológusainak és etikusainak fokozott érdeklődése az *e világi valóságok* iránt – nem a transzcendens ellentétéként, hanem annak megalapozásaként (*Weltethik*). Mindez a nem-keresztény, sőt nem-hívő (= nem Isten-hívő) világnézetek képviselőivel is közvetlenebb kapcsolathoz vezetett a humánus közös szolgálatában.

A világra és az emberre tekintő keresztény érdeklődés új oldalról segített fölfedezni sajátosan vallási értékeket (pl. a csend, az elmélyült ima, a meditáció, az aszkézis vagy maga a hit). A jelen visszatekintésben mégis elsősorban a világra nyitott tanulmányokat vesszük tekintetbe. A nyugati moralisták kezdeményezésére ugyanis komoly visszhangot keltett annak a problémának a fölvetése és különböző szinteken való megtárgyalása, amely röviden így fogalmazható meg: *menyiben beszélhetünk sajátosan „keresztény erkölcsről” az egyetemes humánétika területén?* A „keresztény sajátosság” jellemző és termékeny kérdésfölvetése ez.

## I. A Vigilia dialógus-törekvései

A tekintélyes múltra és tartalmas írásokra visszatekintő katolikus folyóirat a zsinat utáni időszakban is hű maradt ahhoz a törekvéséhez, hogy olvasóit az erkölcsi élet egyre időszerűbbé és lassanként létfontosságúvá váló kérdéseivel megismertesse. Nem esett azonban a praktícizmus csapdájába; szerkesztői tudatában voltak annak, hogy a katolikus erkölcssteológia csak szilárd alapokra épülhet. Szembe kell tehát nézni a korszerű emberképpel, amint azt a modern antropológia megfogalmazza, s azzal a konkrét világgal, melyhez a hitet hirdető és az erkölcsöt védő egyház küldetése szól.

A mai keresztény ember léhelyzetének itthoni föltérképezését főként Nyíri Tamás indította el neves külföldi szakemberek írásai nyomán. „Szekularizáció és kereszténység” c. tanulmánya (1969) Harvey Cox bestsellerének (*The Secular City*) visszhangja. A nyugati eszmékre általában megkésetten reagáló magyar köztudat ebben a tanulmányban szinte rekordidő alatt ismerhette meg Cox mondanivalójának lényegét. Kiderül, hogy a szekularizálódás, mint a világ mítosztalanítása, első lépéseiben keresztény kezdeményezés. Korunk teológiai értelmezésében azonban – elhatárolva magunkat a szekularizmus ideológiájától – „elvilágiasodáson az emberi társadalom nagykorúsodását és öntörvényű berendezkedését kell értenünk” – fogalmazza meg a tanulmány (164. o.). A kereszténység számára ez egyszerre veszélyek és lehetőségek forrása. Mindenesetre alkalmazkodni kell beszédmódunkban a világ igényeihez, ami az Üzenet érthetőségét illeti, s az egyház tekintélyi struktúrájának patriarkális formái is „demokratikusabb” hangsúlyeltolódást igényelnek. Ez a korszerű erkölcssteológiát is érinti. – A „Szekularizáció és transzcendencia” c. cikk (1970) már a dialógust is érinti, hiszen benne a szerző Lendvai L. Ferenc írására is válaszolni kíván. Ez a *Világosság* 1970. februári számában jelent meg „Egyház és történelem – katolikus tükörben” címmel, s kétségbe vonta, hogy a szekularizáció alapján véve keresztény esemény volna. Nyíri Tamás – Cox nyomán – azt válaszolja, hogy „a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás összeroppantja a szakrális görög kozmoszt” (292. o.). Lendvai ugyan helyesen mutat rá a szekularizáció túlvilág-ellenességére, ha ez elszakad a mi való világunktól, Teilhard azonban meggyőzően megfogalmazta már, hogy a keresztény transzcendenciát a Jövőre irányuló nyitottságban kell és

lehet akár a marxizmussal is közös nevezőre hozni. Mert az emberi jövőbe vetett hit – sajátos megfogalmazásban ugyan – mindkét világnézet képviselőit áthatja, s a „jövő” mindig transzcendál.

A szekularizálódó világ színpadán mármost új föladatokat várnak a katolikus etikára és erkölcssteológiára. A II. Vatikánum megadta az alapvető irányítást, s a nyugati folyóiratok hasábjain és a könyvekben is visszhangot kapott a megújulás. Ennek távolabbi előrejelzése volt Szennay András cikke a *Vigiliában*, ezzel a címmel: „Útkeresés a keresztény erkölcsstudományban” (1959). A következő lépés Zemplén György részletes és szokatlanul nagyméretű tanulmánya, amely „A megújulást kereső erkölcsstudomány” címet viseli (1971). A tanulmány rámutat a skolasztika fogalmi rendszerének elégtelenségére, a jogi szemlélet és a bűnökre összpontosító tájékozódás korszerűsítésének igényeire, a pszichológia, a modern antropológia és a szociológia eredményeinek integrálására mint föladatára. Arra is rámutat, hogy vissza kell térnünk az eredeti forrásokhoz a megújulás ihletéért, mert ez egyúttal a legkorszerűbb igényeknek is megfelel, hiszen „az evangéliumok etikája perszonalisztikus és egzisztenciális” (654. o.). A kinyilatkoztatás Istene megszólítja az embert, és személyes válaszáért vár tőle. Nem nélkülözhető továbbá, hogy „a teológus az igazságot a mai ember gondolkodásának megfelelően fogalmazza meg” (661. o.). – Pozitív irányba fordítja a hiányosságokat föltáró reflexiókat Boda László tanulmánya: „A megújuló erkölcssteológia ismertetőjelei” (1975). Ebben kiemelt szempontként szerepel „a világ üdvössége mint cél”. A katolikus erkölcssteológiának (és etikának) „arra a keresztény emberre kell tekintettel lennie, aki – Congar szerint – közösséget vállal a világgal, aki elkötelezettje és felelős alakítója a történelemnek” (367. o.). Megfogalmazza a tanulmány a keresztény nagykorúság alapvonalait és a dialógus készségének fontosságát is, mely így túlhaladja a teológia hagyományos tanításában gyakorlati szerepet kapó „disputát”: „A dialógust az különbözteti meg a disputától, hogy a vitatkozásban ellenfelek vannak, a párbeszédben pedig tárgyaló partnerek, akik a közös értékeket keresik, és lényeges kérdésekben is képesek egyetérteni.” (368. o.)

A visszapillantás így a keresztény etika egyik alapvető kérdésének és kezdeményezésének, a „dialógus”-nak gyökereihez vezet. Mihelics Vid az „Eszmék és tények” rovatában beszámolt egy új nemzetközi folyóirat, az *Internationale Dialogzeitschrift* indulásáról. Wetter írásával foglalkozik, aki az „ideológiai koegzisztencia” kérdését elemzi, s kimondja, hogy közös erőfeszítéssel kell keresni az igazság teljesebb megismerését. Mihelics az adott szituációban Lukács Józsefet idézi: „Szükséges, hogy katolikusok és marxisták közös asztalnál foglaljanak helyet, és tisztázzák az őket érdeklő kérdéseket.” A folytatás: a következő év februári száma közli a Nemhívők Titkárságának okmányát „Párbeszéd a nemhívőkkel” cím alatt (1969), König bíboros elnöki aláírásával. Ez a fontos okmány gyakorlati irányelveket is ad a párbeszédhez az egyházi hatóság részéről. A *Vigilia* 1971. októberi száma azután szinte teljes egészében a keresztény és marxista etikák szembesítésével foglalkozik, olyan ismert marxista



szerzők tanulmányainak is helyt adva, mint Hahn István, Heller Ágnes, Hermann István. S az összeállítás nem csupán a két világnézetet képviselő szakemberek tanulmányainak „békés együttlétéről” tanúskodik, hanem egymás értékeinek figyelembevételéről is. Végső következtetése ennek a – kissé monologikus – párbeszédnek kimondatlanul is mintha ez volna: a marxistáknak jobban föl kell ismerniük az emberi lélek belső igényeit („a vallásos világnézet mintegy motivációt jelenthet az interiorizáció számára” – fogalmaz Hermann István: 697. o.); a keresztényeknek viszont jobban oda kell figyelniük az ember világban-való és társadalmi létezésére. Ez utóbbinak következetes kimunkálása Goják János tanulmánya: „Hívők a szocialista társadalomban” címmel (1976), mely az adott szituációban az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásait veszi alapul, majd a Magyar Püspöki Kar állásfoglalását idézve tartja szükségesnek a hívő keresztény ember „e világi feladatokban való helytállását”. „A keresztények feladata ugyanis az, hogy a maguk adott helyzetében építsék a világot, szolgálják a közjót, mind szociális, mind kulturális téren” – amint azt VI. Pál pápa megfogalmazta (10. o.). – A másik keresztény föladatot Nyiri Tamás antropológiailag alapozza meg „A világra nyitott ember” c. tanulmányában (1978). Idézi Gehlent, aki szerint létünk alapvonása „az ember nyitottsága a világ iránt” (218. o.). Érdekes, paradox kifejezéssel élve oldja föl a világ szekularizálásának látszatra transzcendencia-ellenes kontrasztját; „A világon túlra irányuló rendeltetésünk az az előfeltétel, ami lehetővé teszi megnyílásunkat a világra.” (224. o.)

A *Vigilia* az etika és az erkölcsoteológia alapállását egyaránt érintve sorozatosan visszatér a dialógus témájához. A következőkben főként Cserháti József püspök, az alapvető hittan (theologia fundamentalis) volt hittudományi-akadémiai professzora az, aki elméleti és gyakorlati ismereteknek egyaránt birtokában szól hozzá a kérdéshez. „Az egyház dialógusa hazánkban” c. tanulmánya (1975) a pluralizmust mint korjelenséget mutatja be. Kifejezetten etikai vonatkozású a megfogalmazása, amikor ezt írja: „Az emberi együttélés oly ragyogó színekben rajzolta ki ősidőktől fogva az ellentétek feloldását, az erkölcsi normát, amire a latin ezt a szép szót alkalmazza: »tolerantia« – türelem, egymás elviselése, egymás hordozása és tűrése.” Azután hozzáteszi: „A türelmet ma úgy fogalmazhatnánk meg, mint [...] az egymásmellettségért való fáradozást.” (722. o.) A koegzisztenciában is a kor igényét jelzi, mert a fogalom a különböző világszemléletű emberek együttélését jelenti, az emberi értékek integrálásával, „egymás anyagi és szellemi javára” (723. o.). Ugyancsak ő „A dialógus elkötelezettjei” c. írásában a gyakorlati élet igényeinek figyelembevételével viszi tovább az előzőkben inkább elméleti síkon kifejtett gondolatait. „A dialógus követelménye az egyházban két alapmeggyőződésből fakad: egyik a korforduló kényszere [...], a másik az egyház belső természetéből vagy még inkább a keresztény ember erkölcsi magatartásából ered a boldogabb emberi jövő iránti elkötelezettségben.” (73. o.) A tanulmány tengelyében a továbbiakban a „diakónia”, a keresztényi szolgálat áll: „Amit az egyház mai küldetésének tisztázása és biztosítása érdekében tesz, az már önmagában is egyenlő a dialógus keresésével és a diakónia vállalásával” –

mondja. Aztán hozzáfűzi: „A dialógus és a diakónia a mi esetünkben már a cél és eszköz azonosságában válik egy valósággá: a diakónia csak a kapcsolatkeresésből és a kölcsönös megértésből származhat, a dialógusnak pedig csak úgy van értelme, ha gyakorlati célkitűzése a szolgálat.” (74. o.) A tanulmány írója megállapítja: „Korunk kétségtelen nagy feladata a közösségi ember megteremtése” (77 o.), ez azonban csak megfelelő erkölcsi alapokon lehetséges. A keresztény erkölcs sokat adhat ennek megvalósulásához: „Nekünk keresztényeknek – mondja – hinnünk kell az igazságban, a mindenki igazságosságában és szeretetében, mert ezek mint lelki és erkölcsi tényezők felülmúlhatatlan erőt képviselnek a világ átalakításában.” (76. o.) – További konkretizálás körvonalait rajzolja meg „Dialógus és egység” c. tanulmánya (1979), amely visszatekint a párbeszéd három fázisára (a II. Vatikánum előtti, utáni és a jelenbeli fázisokat idézi). A legutóbbi szakasz még korántsem jelent lezárulást, de az egyház részéről még tisztábban kirajzolódik az „erkölcsi szolgálat”, melyet nevelésével a társadalomnak nyújt. A tudás növekedése fontos, de ami az embert igazán előbbre viszi, az „a humánusabb erkölcsiségre való törekvés”. Nélkülözhetetlenül fontos tehát az alapvető erkölcsi elvek közös elfogadása és szolgálata. A „Párbeszéd a világgal” c. Cserháti-tanulmány azután még letisztultabb szempontokkal közelíti meg a világgal való dialógus központi kérdését (1982). Hitet tesz az egyház e világhoz szóló küldetése mellett, miközben mégis a transzcendens elkötelezettje marad. De az idő sodrában együtt kell úsznunk a többiekkel, fogalmazza meg a rahneri gondolatot, majd Broert idézi: „Az egyháznak a világért tevékenykedő, a világért síkraszálló, a világ gondjait magáévá tevő közösségnek kell lennie.” (325. o.) Nélkülözhetetlen szerepe van a közkerölcs szolgálatában, mert „az egész társadalmat érintő égető kérdések merülnek föl e téren” (327. o.). Ne bélyegezzük meg tehát az ún. „polgári eredményeket”: ezek ugyanis – például a szorgalom, a józanság, az önfegyelem – ma is érvényes és szükséges állampolgári erények. Nézzünk felelős reménnyel a jövő felé, de vegyük észre Bergsonnal: „A mai embernek nagyobb lett a szeme, többet hall, a keze szinte mindent át tud alakítani, de kicsiny maradt a lelke.” Önmagában sem a technika, sem a tudomány nem képes megváltani az embert: „Elemi erkölcsi elvekre van szükségünk... Az ipari társadalom belső alkatánál fogva anyagi természetű.” Ez pedig nem kielégítő a számunkra. „A társadalom alapja mindig erkölcsi kérdés: az emberi fejlődés igazi mozgatója az erkölcsi felemelkedés. Valljuk a vallás erkölcsformáló képességét és erejét.”

S a világgal folytatott dialógus témája ezzel nincs lezárva a *Vigiliában*. Az 1983. novemberi számban Rosdy Pál ismerteti a Nem-hívők Titkársága 1983. március 15–18-i plenáris ülésének fontosabb gondolatait és fölshózlalásait. A közös megbeszélések során megvilágosodott, hogy az etika mennyire kiváltságos területe a hívők és nem-hívők közötti párbeszédnek. Lékai László bíboros közérthetően fogalmazta meg, hogy a tízparancsolat második táblájához tartozó erkölcsi törvények megtartása a szekularizált világban sem nélkülözhető (803. o.). Kierlelődött az a fölismerés is, hogy „az etikai értékek tekintetében messzemenően lehetséges a megegyező álláspont a nem-hívőkkel” (például az egyetemes emberi

jogok, az igazságosság, a béke, az élet védelme stb. területén). Az sem lehet kétséges, hogy – világnézeti hovatartozástól függetlenül – „az emberi személy olyan érték, amely abszolút tiszteletet követel” (804. o.) Újra föl kell tehát fedezni a természetes erkölcsi törvény alapvető elveit. – Az összefoglaló ismertetést követően Horváth Pál a „nem-hívők” részéről fogalmazta meg a párbeszéd időszerű kérdéseit „Koegzisztencia, konvergencia, dialógus” címmel. Leszögezi, hogy a mi (akkori) viszonyaink között „a marxizmust és a kereszténységet tekinthetjük a legpregnansabban kidolgozott, kifejtett, egyben pedig a legszélesebb körben ható világnézeti alternatívának” (810. o.). Tehát a magyar társadalmat illetően „hívő és nem-hívő meggyőződés együttes jelenlétéről” kell beszélnünk. Elismeri, hogy a vallás mindenképpen „az emberi teljesség harmonikus megvalósítására irányul”. Fontos tehát, hogy „olyan értékeket fedezzünk fel a másik fél álláspontjában, amelyek a mieink is, vagy amelyek adaptációja alapelveink sérelme nélkül tehetné gazdagabbá saját meggyőződésünket” (811. o.). Ebből következik, hogy a másik meggyőződését tiszteletben tartsuk, keressük azt, ami összeköt, s egyenrangú felekként folytassuk a párbeszédet.

„Az etikai tudat fejlődésének lépcsőfokai” c. tanulmányában Boda László a Dél-Amerikában élt magyar teológus, Jálics Ferenc gondolatait kívánja etikai vonatkozásban kamatoztatni és továbbvinni. Mit jelent a „gyermeki tudatszint”, mit jelent a „nagykorúsodó tudat szintje” és mit jelent az „érett tudatfok” az erkölcsi életben? A világnézeti párbeszédet megelőző időszakra ugyanis az volt a jellemző, hogy olyan kiváló (ateista) tudósokat is, mint Sigmund Freud vagy Lukács György, megkísértett egy – kimutathatóan előítéleten alapuló – nézet, melynek értelmében az ateista nagykorú, a keresztény pedig kiskorú erkölcsi- és világszemlélet képviselője. Eszerint a keresztény világnézet a személyiségfejlődésnek kinövésre-ítélt gyermeki tudatszintje. A tanulmány megkísérli, hogy – ha vázlatosan is – kimutassa a keresztény nagykorúság és érettség útjának lépcsőfokait. Higgadtan és a párbeszéd szellemében ítélve kölcsönösen el kell fogadnunk, hogy mindkét világnézetnek vannak nagykorú és kiskorú képviselői. Az ember erkölcsi nagykorúságát sem az ateizmus, sem az istenhit nem biztosítja önmagában. A fensőbbes, ún. triumfalista ítélet egyik fél számára sem eredményes. Hiszen a freudi ítélet szerint a keresztény – szellemi értelemben – még párbajképes sem lehetne, vagyis a párbeszéd lehetősége eleve el volna vágva... De megkérdézhetjük, a tanulmány végső következtetését levonva: vajon ki a nagykorú a társadalomban? Az-e, aki az élvezet-elv mai divatját követve a „konzumhedonizmus” vizeire evez át, vagy pedig az, aki az emberi nagykorúság egyik alapvető jegyét a közösség szolgálatában látja? Az élvezet-elv felelőtlen hajszolása csak infantilis személyiséghez vezethet, kereszténynél és nem-hívőnél egyaránt; az ember felelős szolgálata pedig mindkét fajta világnézet képviselőit hozzásegítheti a kölcsönösen értékelt személyi nagykorúsághoz.

A *Vigilia* etikai cikkei és egyéb ilyen vonatkozású tanulmányai is kapcsolódnak valamiképpen részben a világ felé forduláshoz, részben – bár közvetve – a dialógus témájához. Nyilvánvaló ez az egy ateista államban különösen (és persze

mindenfajta szekularizált társadalomban) nagyon jelentős jogi előírások és a keresztény szeretet összehasonlításából. Az ateista szemlélet általában gyanakodva tekint a szeretet fogalmára, pedig a társadalom életében nagyon lényeges, hogy valami betöltse a sokrétű joghézagokat. Épp a dialógus szándéka magyarázza tehát, hogy a *Vigília* több szempontból is helyet ad a kettő szembesítésének: így 1977. júliusi számában Boda László „Jog, igazságosság, szeretet” c. tanulmánya világít meg három, egymásra-utalt fogalmat. A jog kereteiben az ember azt adja meg a másiknak és a társadalomnak, ami szoros értelemben jár, amivel behajthatóan „tartozik”. A jogi kötelezettség tehát kikényszeríthető. Pusztán jogra azonban emberhez méltó közösséget építeni nem lehet. A jog az alap, de föltételezi annak bensővé-tételét: az „igazságosságot”, amely a szó szoros értelmében „sarkalatos erény”, s nélkülözhetetlen a társadalomban. Nem véletlen, hogy a *Vigília* hasábjain Szigeti Endre külön tanulmányt ír róla („Egy sarkalatos erényről” 1972). Az sem véletlen, hogy keresztények és nem-hívők párbeszédében többször elhangzott a megállapítás: a keresztény fölfogás szerint – Szent Ágoston gondolata – a béke alapja az igazságosság. A szeretet még ennek bensővé-tett készségén, vagyis erényén is túllép. Olyan valamit tesz az emberiség „követelményévé” – jóllehet ezt nem lehet jogilag kikényszeríteni –, ami nélkül az emberi együttélés kocsija csak göröngyös utakon tudna közlekedni, ha egyáltalán tudna. Mert „a jog megáll a küszöbön” – fogalmaz a tanulmány írója. A szeretet adja az emberiség nélkülözhetetlen többletét az emberi együttéléshez – s olyan keveset számít, ha ezt „humánumnak” kereszteljük át (438–441. o.).

Pannenberg merész tételével szembesíti a jogot és a szeretetet Nyíri Tamás („Szeretet és jog” 1980). Eszerint a szeretetnek jogalkotó szerepe van az emberi közösségben. Benne az ember kilép az önzésből, s a másik felé fordulva elismeri a másikat személyi méltóságában „mint munkatársat, barátot, mint életének a társát, mint szülőt vagy gyermeket, orvost vagy beteget, kereskedőt vagy vevőt, tanárt vagy tanítványt” (241. o.). A tanulmány utal a „jogbizonytalanságra”, mely nem képes rendszabályozni a személyi kapcsolatok különféle típusait, s kimondja: „a közösségnek nemcsak alapja a szeretet, hanem kifejlődésének az elve is”, miközben a jog „olyan intézmény, amely egy adott társadalom rendjét képviseli, igazolja és tartja fenn” (242. o.). Az erkölcs ellenőrzi a jogot, hogy az szabály legyen, ne pedig önkény. A közösség „zavartalan életének biztosítása azonban nem elegendő”. A tételes törvények „védelmet nyújtanak a közösséget szüntelenül fenyegető bomlás ellen”, ha azonban „nincs szeretet, eluralkodik az önző egyéni érdek” (244. o.). „Az egészséges közösség alapföltétele sok-sok személyes példamutatás, áldozatvállalás erkölcsi tisztaság... A legprofánabb társadalomnak is be kell látnia, hogy a törvény tökéletes teljesítése a szeretet.” (Róm 13, 10.)

Szervesen kapcsolódik ehhez Vladimir Szolovjov magyarrá fordított írása, melynek címe: „A szeretet értelme” (1980). Ebben a közösségi életet alapjaiban fenyegető emberi önzés elmélyült filozófiai cáfolatával találkozunk. Az önzés „alapvető hazugsága és ártalma” abban nyilvánul meg, hogy miközben valaki saját személyi értékének, önmagának méltán tulajdonít kiemelkedő fontosságot a

természetben, megtagadja ezt embertársaitól. A többi embert mintegy saját létének „perifériájára szorítja, külsődleges és viszonylagos értéket tulajdonítva nekik”. Holott „csak másokkal együtt” válhat valaki fontossá önmaga szemében (81. o.). A szeretet az, amely mintegy életösztönként „ismerteti el velünk mások abszolút fontosságát”. A szeretet teszi lehetővé, hogy az egyiknek a másikhoz fűződő kapcsolata „teljes és szüntelen cserévé, az egyiknek a másikban való teljes és szüntelen megvalósulásává, tökéletes kölcsönhatássá váljék” (82. o.)

Világban-való-létünk felelős vállalásához tartozik, amikor az etika fölemeli szavát a háború és mindenfajta emberi agresszivitás ellen. Nyíri Tamás ezt nem erkölcsi intelm formájában írja meg „Agresszió és háború” c. tanulmányában, hanem az antropológiai gyökereket mutatja meg Overhage, Lorenz és mások nyomán (1974). Fontos tanulsága mondanivalójának, hogy az agresszivitás jelentős részben szerzett tulajdonság, tehát felelősek vagyunk elburjánzásáért.

Boda László „Környezetvédelem és teológia” c. tanulmánya (1976) szintén a „világfelelősség” szellemében elemzi a témához kapcsolódó Bad Leonfeldeni konferencia tanulságait, szembesítve a teológiával és utalva az 1976. márciusi országgyűlés határozataira. Ez utóbbi – legalább elvben – nálunk is törvénybe iktatta a környezetvédelmet. A tanulmány rámutat, hogy a Szentírás a teljes ember teljes üdvösségét tanítja a teljes emberi környezetben. Az embernek pedig nem csupán „művelnie”, de „őríznie” is kell a Kertet, vagyis Földünket, melyen a Teremtőtől kapott küldetés szerint kell gazdálkodnia.

Endreffy Zoltán részletesen foglalkozik a környezetvédelem problémájával „Korunk ökológiai válsága” c. kétrészes tanulmányában (1987), az újabb kutatások (Horkheimer, Jonas, Vester, Moltmann) figyelembevételével. Az új szemlélet alaptétele: „Gyökeresen meg kell változtatnunk a természethez való viszonyunkat.” Filozófiailag nem szabad az embert mint „szubjektumot” mintegy ellenfélként szembeállítani a természettel mint „objektummal”. Etikai vonatkozásban is gyökeresen át kell alakítani szemléletünket. Hiszen eddig általában az a fölfogás uralkodott, hogy „az embertől különböző lényekkel szemben az embernek nincsenek erkölcsi kötelességei” (492. o.). Felül kell vizsgálnunk a természetre kiterjesztett „uralmunkat”, s megszüntetni annak kizsákmányoló törekvéseit. Hegel mondása ma különösen időszerű: „az embernek, hogy a természetet uralkodják, előbb meg kell tanulnia saját magán uralkodni” (496. o.).

A párbeszédbe kapcsolódik Szabó Ferenc SJ „A Laborem exercens enciklika visszhangja” c. írása (1982). „A pápa – írja – a szociális tanítás kulcsproblémájának a munkát tartja”, mely „ma a javak megszerzésének legfontosabb forrása” – olvassuk. Erőteljes hangsúlyt kap a pápai körlevélben az ember elsőbbsége a dolgokkal szemben, így a tőkével szemben is. A munkás személye tehát nem lehet a gazdasági élet hasznosságának kiszolgáltatottja. Utal a cikk írója az enciklika magyar visszhangjára is. Részletesen elemzi Gergely Jenő írását, mely a *Világosság* 1982. januári számában jelent meg, s megállapítja: „Gergely tárgyilagosan mutatja be a körlevél tanítását, mindig jelezve azt, mivel ért egyet és miben tér el a marxizmus felfogása a pápa tanításától.” (599. o.) Úgy tűnik, a pápai körlevél

végképp eloszlatja azt a félreértést, amely a marxisták között elterjedt: eszerint a keresztény tanítás bibliai alapon „büntetésnek” tekinti a munkát. Nem büntetés az, hanem egyenesen „küldetés”. Büntetéssé csak az ember bűne által válik, s ezt az ősbűn nyomában mai személyes bűneink is tanúsítják.

Lényeges közös alapja a keresztények és nem-hívók párbeszédének az emberi jogok elismerése és érvényesítésének egyre hatékonyabb munkálása. Jelentős publikációnak számított tehát a *Vigiliában* Jean-Yves Calvez „Az emberi jogok filozófiai és teológiai megalapozása” c. tanulmánya (1987). Az emberi jogok alapja a szabadság, melyet nem csupán önmagunkban, hanem a másik emberben is föl kell ismernünk (abban a kölcsönösségben, amelyre már Szolovjev rámutatott). Ez a szabadság nem önmagunk túlértékelése a másik rovására: „A szabadság kapcsolat, mely annak a gondolatnak konkrét előfeltétele, hogy az ember egyszerre indul el önmaga és mások felé.” Levinast idézi: „A másikért vállalt felelősségem alkotja az alapját a testvériség ősi tényének.” Ez pedig azt jelenti: „Kapcsolatba kerülünk egymással és kölcsönösen elismerjük egymást.” (95. o.) Alapvető fontosságúnak tekinti a tanulmány írója a II. Vatikánum megállapítását: „Noha az emberek között léteznek jogos különbségek, a személyek egyenlő méltósága mégis megköveteli, hogy mindenki számára emberibb és méltányosan egyenlő feltételeket teremtsenek. A kirívóan nagy gazdasági és társadalmi különbségek, amelyek az emberiség egyetlen nagy családjának tagjai és népei között mutatkoznak, botrányosak, és ellenkeznek a társadalmi igazságossággal.” (98. o.)

„Az emberi jogok és az egyház” c. tanulmányában Gál Ferenc új oldalról világítja meg ezt az alapvető fontosságú kérdést (1984). Részletesen hivatkozik az emberi jogok történelmi kibontakozására, melyben kulcsfontosságú a pogány és a keresztény múlt üzenete. A szofisták már Platón és Arisztotelész előtt kifogásolták a rabszolgaságot, s követelték az „emberarcúak” egyenlőségét. A kereszténység egyetemes emberi dimenzióját fogalmazza meg Pál apostol: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindnyájan eggyé lettetek Krisztus Jézusban.” (Gal 3,28) Az emberi jogok deklarációja jelentős visszhangot keltett az egyházban is, melynek főként a „*Populorum progressio*” és a „*Pacem in terris*” pápai körlevelek, enciklikák a tanúsítói; a jelenben pedig II. János Pál pápa megnyilatkozásai, különösen a „*Redemptor hominis*” és a „*Laborem exercens*” kezdetű körlevelek. „Amikor az egyház hangoztatja az emberi jogokat – mondja a pápa –, akkor kell, hogy saját élete, törvényhozása, intézkedése és tervei is tükrözzék ezeket a jogokat.” (194. o.) – A tanulmány írója rámutat, hogy „a más világnézetű emberekkel folytatott párbeszédben elfogadjuk alapnak magát az emberi személyt”. A gyakorlati megvalósítás azonban nem könnyű, sem a társadalomban, sem az egyházban. A keresztény motiváció az emberi jogok megalapozását Istenre és Jézus Krisztusra vezeti vissza, de ez egyetemesen emberi nyitottságú, „így a nem-hívók felé is biztosítja a kapcsolat lehetőségét” (194. o.).

A teljesség igénye nélkül utalhatunk a *Vigiliában* publikált olyan, konkrét erkölcsi kérdésekre vonatkozó írásokra is, melyek jól beleilleszkednek a humánér-

tékek közös megbecsülésének és védelmének dialógus-programjába. Elég említeni ebben a tekintetben Gaizler Gyula szakavatott tanulmányát, melynek címe: „A szervátültetés erkölcsi kérdései” (1983). Ez megvilágítja a hívő és nem-hívő orvosok, kutatók közös és a lényeges kérdésekben etikailag is egyetértő fáradozását a gyógyítás új és merész lehetőségei kapcsán. Jól érzékelteti a dialógus konkretizálását a befejező mondat: „Erfőeszítéseiteink elősegíthetik, hogy egyre több jószándékú emberrel egyetérthessünk akkor is, ha egyébként eltérő világnézeti háttér áll mögöttünk.” (520. o.) – A közös veszély összehozza a különböző világnézetek képviselőit. A „párbeszédet” a „közös cselekvés” segíti megvalósuláshoz a közelmúltban föllépő fenyegető ragály, az AIDS-vírus esetében. Erről tanúskodik Leo Jozef Suenens bíboros „Erkölcsi katasztrófa” c. megrendítő írása (1987). Adjuk vissza – írja a szerző – a „szerelem” szó igazi értelmét, „melyet napjaink használata lejárattott és kiüresített”. A szerelem rangját a keresztények komolyan veszik, s a párbeszédben szót kell emeljenek a társadalmakban jelentkező „mentőakció” egyoldalúsága ellen, amikor az AIDS-fertőzés terjedését kívánják gátolni: „Nemcsak a felnőtteket, hanem az iskolásokat is kioktatják arra, hogyan használják a »szerelem védő« óvszereket, anélkül hogy bármilyen erkölcsi szempontra felhívnák a figyelmüket. A hivatalos nevelés meg sem kísérli, hogy a szükséges önuralomra oktasson.” (490. o.) Szavai mindkét világnézet képviselőihez szólnak: „Válaszútra kerültünk. Ha továbbra is követjük a szexuális szabadosság divatos útját, olyan rettenetes áradatba kerülhetünk, amely partjait lerombolva magával ragadja megrontott áldozatait. Az AIDS-járvány megjelenése egy másik járványra hívja fel a figyelmünket, az erkölcs betegségére.” (491. o.)

Az emberi kapcsolatokat és a dialógust gyökerében érinti Boda László tanulmánya: „Az ember és az előítéletek” (1973), mely G.A. Kelly elméletéhez kapcsolja mondanivalóját. Hívők és nem-hívők párbeszédének eddigi folyamatában is tapasztalhattuk, mennyire hátráltatók az elmervedett világnézeti struktúrák, s hogy mennyire nélkülözhetetlen a személy, sőt a világnézeti nyitottság; részben a továbbfejlődéshez, részben a másik fél értékeinek észrevételére és elfogadására. Hiszen identitásunk megőrzése mellett is szükség van bizonyos nézeteink „átprogramozására”. Bannister szerint még a tudós is ki van téve a kísértésnek, hogy az ő elméletét túlhaladó újabb és meggyőzőbb elméletben ellenséget lásson. Mennyivel inkább érvényes ez világnézeti vonatkozásban, amikor ateistáknak és keresztényeknek saját területükön, saját világnézetükön belül is meg kell vívni a küzdelmet a megcsontosodott, de elavult nézetekkel, a társadalmi dogmatizmus ellen, illetve – keresztény részről – a dogmafejlődés érdekében. Nem különös, hogy az előítéletek gyógyíthatatlan betege a más véleményt képviselőben – még saját táborán belül is – csak az „ellenséget” látja, és (átvitt értelemben) csak töltött revolverrel hajlandó leülni a tárgyalóasztalhoz?

A dialógus kérdésének és benne az erkölcsi értékek alapvető fontosságának kibontakozásában, valamint az erre vonatkozó reflexió kényszerű lezárásaként kínálkozik a Paul Poupard bíborossal való beszélgetés a *Vigília* 1987. februári számában. Ez egyben visszatekintés is az 1986 októberében Magyarországon

megrendezett katolikus – marxista dialógusra, melyen Poupard a Nem-hívők Titkárságának elnökeként vett részt. Széles körű, mondhatni világtapasztalat mondatja ki a bíborossal, hogy a szekularizmus ideológiáját, miszerint a világ kinövi a vallásosságot, a tények nem igazolják. Mert miközben a gyakorlati vallási közöny terjed, az elméleti ateizmusnak már nincs átütő ereje. A szekták pedig burjánzanak a „szekularizált” világban... A hiteles vallásosság különféle valláspótlékok képviselőivel találja magát szemben. S bár a hitközöny és az ateizmus korunkban inkább gyakorlati magatartásként jelentkezik, a bíboros mégis arra követtegette: „a gondolkodásunk jutott válságba” (130. o.). A budapesti párbeszédéről úgy nyilatkozik, hogy az a ljubljanaihoz viszonyítva „sokkal jobban magára vonta a nemzetközi figyelmet”, jelentőségét pedig ebben méltatja: „most először értettünk egyet abban, hogy a válság mindenütt jelentkezik, országhatároktól függetlenül”. A válság lényegét így foglalja össze: „Veszélybe került az ember emberisége.” Majd pedig a nem-hívőkkel kialakított párbeszédre vonatkozó visszatekintését azzal fejezi be, ami a *Vigília* idevonatkozó írásainak is jellemzően viszonylagos lezárása: „a dialógust folytatni kell”.

\* \* \*

Keresztények és nem-hívők e dialógusának ügyéért a magyar egyházak a maga idején megtették a megfelelő lépéseket, amelyek marxista filozófusok részéről is pártfogásra találtak. A dialógus nehezen indult, mert a hatalmi pozíció oldaláról nem volt igazán érdekelve. Akik tehát ebben az első lépéseket a nem-hívők oldaláról megtették, a szellemi nyitás irányában munkálkodtak, s az ideológiai elmeredés föloldásával tulajdonképpen a politikai reform szellemi előkészítését is segítették.

Ma visszapillantva azonban komoly kísértésként jelentkezik az ellenkező véglet. Sokan talán úgy ítélik meg, hogy a politikai megújulás és átalakulás, és vele egy új demokratikus jogállam pozíciójából már maga a dialógus is elveszítette jelentőségét, kár tehát vele foglalkozni. Az Emberi Jogok azonban a vallásszabadság keretében az ateistáknak is szabad választást biztosítanak világnézeti vonatkozásban, legfőljebb a jelentős többséget képviselő vallásos emberek „súlyaránya” az, ami a társadalmi értékrendben elismerést vár. Tehát sem az ateizmust, sem a vallást nem lehet társadalmi szinten kötelezővé tenni (pl. iskolai, főiskolai stb. oktatásban).

A nyugati tapasztalatok alapján állapította meg Poupard bíboros, hogy az ateizmus elveszítette átütő erejét, s minden bizonnyal divatját is. Ez azonban nem jelenti, hogy a hitközömbösség és a gyakorlati ateizmus megszűnik. Sőt, jelentős társadalmi jelenlétével kell számolni a következő években s föltehetően a jövőben is. Ez alól Magyarország sem lesz kivétel, s ha az európai integráció megvalósul, akkor még kevésbé.



Az ateizmus különösen az értelmiségiek körében terjedt el. S noha két olyan alapvető bázisa omlott össze, mint a fizikában az „örök atomok” elmélete, a biológiában pedig a programozott fejlődés fölismerésének következtében az ortodox darwinizmus, ez nem jelenti, hogy az ateista világnézet különböző formái eltűnnének a világból. Föltehető azonban, hogy nálunk is a nem-hívők humanista irányzata váltja föl a dogmatikus marxizmust, amely a gyakorlatban csődöt mondott.

A Vatikáni Nem-hívők Titkársága tehát a továbbiakban sem veszíti el időszerűségét, legföljebb – ami a párbeszédet illeti – a kérdések most új oldalról jelentkeznek, és más áttételekben.

Az utólagos – a jelen pozícióból való – visszatekintésben mindenesetre értékelni kell a keresztények és nem-hívők dialógusának eddigi folyamatát is, amely a szellemi „vasfüggöny” lebontásában jótékonyan tevékenykedett. S az egyre érezhetőbben érvényesülő „európai atmoszféra” még inkább arra hívja föl a figyelmet, hogy – Gadamerrel szólva – a „másik” *más*-voltát ebben a tekintetben is el kell ismernünk.

## II. Erkölcsi törekvések a Teológia hasábjain

A II. Vatikánum utáni időben jellemzővé vált a katolikus erkölcs-teológia két fő törekvésének bizonyos elkülönülése (Weltethik – Glaubensethik), legalábbis a kutatási irányt tekintve. Két folyóiratunkban mindkét törekvés szinte ösztönösen, belső ráérzéssel jelentkezik, anélkül hogy merev keretek közé szoríthatnánk érdeklődési irányukat. Természetesnek tűnik, hogy a *Vigilia* – olvasótáborának szociológiai arányszámát tekintve is – elsősorban világi tájékozódású, míg a *Teológia*, amely nagyobb számban papi olvasók érdeklődésére számít, a hitre alapozott erkölcs irányvonalát képviseli. Mindez azonban csak nagy vonásokban érvényes megállapítás. A *Teológia* szerkesztésében Szennay András professzor, pannonhalmi főapát tudatosan törekedett a korszerű egyházképből adódó szellemi tájékozódás érvényesítésére, ezzel pedig a világ felé megnyitott teológiai szemlélet kialakítására.

Jellemző erre a nyitottságra, amikor a *Teológia* neves francia szerző tanulmányát közli, a Strasbourgban tanító Jean-Marie Aubert moráleteológusét, „A keresztények küldetése a világban” címmel (1977). A tanulmány rámutat, hogy egyház és társadalom sok évszázados összenövése után az újkorban bekövetkezett a szakadás, mégpedig politikai és kulturális síkon egyaránt. Ennek lett a következménye, hogy néhány kivételtől eltekintve „a modern demokráciák születése többé-kevésbé antiklerikális környezetben történt” (143. o.). Az egyházban kialakult az „önvédelmi reakció”, a világ új törekvéseivel szembeni bizalmatlanság, melyet francia tapasztalatok szerint az jellemzett, hogy a keresztények jelentős része kizárta magát ezekből a világi törekvésekből és így elszigetelt maradt, ami egyik jele volt az egyház és a világ feszültségének. A II.

Vatikáni Zsinat jelentősége ebből a szempontból korszakalkotó, még akkor is, ha vállalni kellett az átalakulás belső következményeit. Aubert egyenesen „antropológiai fordulatról” beszél, melynek célkitűzése ez: „Fel kell vennünk a párbeszédet a világgal, találkozni kell vele a maga valóságában [...], hogy megvalósíthassuk benne az evangéliumot.” (144. o.) Szellemes példája a hosszú idő óta elvált házások esete, akik újra vissza akarják állítani életközösségüket. A szerző azt vallja, hogy korunk egyházának „legnagyobb erkölcsi kérdése: hogyan találkozhatik a mai keresztény legjobban kora embereivel anélkül, hogy »zárójelbe tenné« hitét”.

A *Teológia* írásaiban is jelen van tehát a világ iránti nyitottság, a II. Vatikánum alaptörekvése iránti fogékonyság. Elég említeni P. Arrupe a folyóirat kezdeti éveiben publikált cikkét, a jezsuita rend generálásának a trieri Katolikus Napon mondott beszédét, melyet az akkori sajtó kortörténeti jelentőségű dokumentumnak vallott (1971). Ebben az erkölcssteológiai vonatkozás különösen figyelemreméltó. Mottója az emberrel való fokozott törődés: „Ha a legellentétesebb világnézetű vagy politikai magatartású csoportokat figyeljük, tapasztalhatjuk, hogy egyetlen cél sem érdekli őket annyira, mint az emberről való gondoskodás. VI. Pál pápának a népek fejlődéséről szóló enciklikája »több emberiség utáni éhségnek« nevezi e világméretű keresést.” (53. o.)

A világ iránti nyitottság alapjaiban érinti a keresztény lelkiismeretet. Ebbe a hagyományosnál tágasabban épül be mindaz, melyet Diethmar Mieth „A világlelősség keresztény lelkisége” címmel a *Diakonia* c. folyóiratban jelentetett meg (1981), s amelynek magyar visszhangjaként Fila Béla írt a *Teológiában* „A világlelősség lelkiségéről” címmel (1982). A tanulmány különböző modern szerzőket idéz, hogy érzékeltesse, mekkorát változott az emberiség helyzete, miután egyre radikálisabban bele tudunk nyúlni világunk átalakításába, amely súlyos válságokhoz is vezetett (vö. környezetszennyezés). A nagy kérdés, hogy „az értelem és az örűlttség párviadalában” (F. Baade) melyik fog majd győzedelmeskedni. Claudel így fogalmazza meg válaszutunkat: „Az ember bizonyos fokon birtokába jutott az anyagi eszközök, a technikai kultúra teljességének. Most az a kérdés, mit kezdjünk vele.” Az ember alapvető létformája az, hogy „beépül a világba”, tehát „meghatározottsága a világban való létezés”. Az ember sorsa és a világ sorsa ezért összekapcsolódik. A természet kizsákmányolásával önmagunkat tesszük tönkre: „Ha a természetet csak kihasználni és kiaknázni törekszünk, beszennyezzük a természetet és megsértjük az emberi szabadságot.” (33. o.) Következtetés: „A világi valóság reális tudomásulvétele” arra szolgál, hogy „kialakítsuk és ápoljuk a világlelősség lelkiségét”. Ez pedig a mai erkölcssteológia alapvető szellemi orientációja.

Az új horizonton kibontakozó keresztény felelősségtudat és a földi valóságok iránti nyitottság érzékével írja meg tanulmányát Szennay András is, „Profán világ – megszentelt világ” címmel (1979/1). Írásában tudatosan foglal állást a földi valóságok értékelése mellett. Leszögezi, hogy „a korszerű keresztény magatartás nem a szemlesütő, tekintetet földre szegező, vagy csakis az égre tekintő, hanem

a világ felé is kitarulkozó, annak értékeit megbecsülő és öregbítő keresztény szemlélet és gyakorlat” (12. o.). A természetfölötti nem a természetes értékek rovására érvényesül, hanem azok fölemelésével és megszentelésével. A keresztény ember is földi életre rendelt lény. Az e világi valóságok értékét nem tagadhatja, mert akkor modern gnosztikussá válnék. „Nem feledhetjük – fogalmaz a tanulmány írója –, hogy Isten nagyságát, a kegyelem hatékonyságát sohasem növelhetjük azzal, ha az Isten által létbeszólitott természetes világot és annak értékeit lekicsinyeljük, sőt rossznak, megvetendőnek minősítjük.” (14. o.) Azt is kimondja: „A keresztény ember [...] soha nem válhat a világtól és embertársaitól elszakadó, önző egyedé.” (15. o.) Az ún. „profán világ” még ma is „az ígéret földje a keresztény ember számára” (17. o.), aki „a világi élettel és a világi tudományok által illeszkedik be [...] a profán és megszentelt világba”. (16. o.) Az elvi síkon rögzített fölismerések és értékítéletek gyakorlati továbbvitele „*a teológia társadalmi funkciójának felmérésével és közvetítésével*” vezet tovább. Ez közvetlen közletről érinti az erkölcssteológiát is. Alapvető szempontjait korunk erre reflektáló teológusainak írásaiból foglalja össze a folyóirat (1970/4. sz.). Van-e tehát társadalmi funkciója a teológiának? A válaszok egyértelmű igennel szavaznak (Houtand, Lonergan, Kaufmann, Mezger, Lengsfeld, Audet, Affemann). A közös álláspont lényege: a teológusnak „fokozott mértékben kell ma a társadalom és a tudományok fejlődése által előállt tényhelyzetben tájékozódnia, illetőleg helyes tájékozódásra törekednie” (234. o.). Ez a statikus egyház-modell föloldásához és vele „az individuális szemléletet tükröző morálteológia” fölszámolásához vezet. A teológus „társadalmi magatartása lehet olykor passzívabb, máskor aktívabb, de elszakadnia korától nem lehet és nem is szabad” (235. o.). Nem véletlen, hogy szaporodóban van „a politikai teológiának” vagy „a forradalom teológiájának” szakirodalma. A teológus akkor sem hátrálhat meg, „ha ezek a kérdések olykor kényesek, máskor egyenesen kényelmetlenek” (uo.). A legnemesebb eszmék sem lehetnek hatékonyak, ha közömbösek az élet konkrét valóságai iránt. Mert „lehet-e egy éhező, nyomorgó embert az egyébként valóban nagy misztériumokkal vigasztalni?” – tehetjük föl a kérdést a tanulmány írójával. A teológus tehát – a morálteológus pedig különösképpen – „a kinyilatkoztatás felől érkezik”, de a konkrét emberi valósághoz kell, hogy eljusson, még a legkeserűbb földi tapasztalatok közepette is a remény üzenetével és képviselésében.

Az erkölcssteológia társadalmi irányulású tájékozódásának egyik alapkérdése: *hogyan értékeljük a technika fejlődését?* Erre Kiss László keresi a választ (1977/1. sz.). „A keresztény erkölcsi elvek fényénél” vizsgálja: „vajon áldás vagy átok-e a technikai fejlődés”, továbbá hogy „miben áll a technika és erkölcs kapcsolata”? Tárgyilagosan állapítja meg, hogy használatától függően hordozza magában a jó és a rossz lehetőségét. Mert az emberhez méltóbb élet megvalósításának lehetősége éppúgy benne van, mint a tömegpusztító háborúké. Az is elvi megállapítás lehet az erkölcsi értékelés számára, hogy a technika nem cél, hanem eszköz (13. o.). Kísértő veszélye az elszemélytelenítés (vö. a bölcső gépesített ringatása). A technika fejlődése megnöveli anyagi lehetőségeinket, ezzel azonban növekednek

a veszélyek is: betegségek, bűnök, háborúk, mégpedig világméretben (14. o.). A „technika démona” igazában az embertől van, de értékét is az ember biztosítja. A cikk írója ezért tisztelettel adózik mindazok előtt, akik az emberiség javára tárják föl és fogják be a technika által a természet rejtett erőit, legyenek akár kutatók és föltalálók, akár a technika értékeit életünk számára kamatoztató munkások. Figyelmet érdemel a szerző tétele, miszerint „a technika fejlett korszaka öntudatosabb erkölcsöt kíván meg” (13. o.). Végső következtetése is indokolt: „Mindnyájan felelősek vagyunk azért, hogy a technika ajándékait helyesen használják.”

Új oldalról közelíti meg a keresztény etika világ felé való nyitottságát Boda László tanulmánya: „Az evangéliumi erkölcs társadalmi vonatkozásai” címmel (1976). A cikk alapvető megállapítása és egyben kiindulópontja az a megállapítás, mely szerint „a társadalmi törvények elsősorban az emberi személy kibontakozásának külső föltételeit és a közösség életének külső védelmét, jogi vonatkozásait biztosítják illetve szabályozzák. Ennek következtében gyakori tapasztalat, hogy ha valaki nem vét is kifejezetten a társadalmi törvények ellen, azzal még nem válik föltétlenül jellemes emberré, erkölcsi személyiséggé. A külső keretet belső tartalommal kell megtölteni.” (3. o.) A társadalmi törvények és az evangélium belső törvénye tehát egymásra vannak utalva. Szeretet nélkül nemcsak a technika, de a jog is légzési zavarokkal küzd, elveszíti belső tartalmát, humánumát. A társadalom törvényeire is vonatkozik tehát Pál apostol üzenete: „A törvény tökéletes megvalósítása a szeretet.” Krisztus tiszteletben tartotta a közösség javát szolgáló állami törvényeket. Erre buzdította Pál apostol is a híveket. Feszültségek, ellentétek akkor támadnak a kettő között, ha a társadalmi törvény túllép illetékességén és alapvető emberi jogokba ütközik (vö. a császárok imádása). „A jog szabályozza a közösség életét és őrködik felette. A társadalom élete azonban bővelkedik olyan szituációkban, ahová a jog már nem érhet el. A »joghézagokat« csak a szeretet illetve a lelkiismereti alapon álló, önzés fölé emelkedő emberiség tudja betölteni [...] S az evangéliumi erkölcs ebben a vonatkozásban válik a társadalmi erkölcs statisztikailag is kimutatható, nélkülözhetetlen energiaforrásává” – fogalmazza meg végső következtetését a tanulmány írója (7. o.).

A *Teológia* ebben a tekintetben nem marad meg az elvi megállapítások kereteiben. Törekvései a konkrét és a társadalom közösségében is gyümölcsöző erkölcsi kérdések vizsgálatával realizálódnak. Többször foglalkozik világban való létezésünk jelenidejének egyik egyetemes emberi törekvésével, a békével. Nyíri Tamás A „Pacem in terris” enciklika évfordulójára időzített tanulmánya, a „Boldogok a béke szerzői” című (1973) külön figyelmet érdemel. Túllép ugyanis az értékelő megemlékezésen és saját társadalmi helyzetünkre vonatkoztatva értelmezi az enciklika üzenetét. Ez egyfelől a vallás szabad gyakorlásának lelkiismereti igényét veszi alapul, melyet az államnak biztosítania kell. „A vallás szabad gyakorlásának joga – tanítja a pápa – értelemszerűen feltételezi a lelkiismeret szabadságát.” (68. o.) Másfelől viszont megvilágítja a keresztény

ember lelkiismereti alapokon nyugvó felelősségét, amely a társadalom és az emberiség irányában kötelez. Ez nem pusztán „békés együttélést” jelent a más világnézetű embertársakkal, hanem a közös emberi értékek aktív szolgálatát. A lelkiismereti szabadság tehát az ateistákra is vonatkozik, amennyiben őket is jóakarattal vezeti: így a hívő és nem-hívő egymásra találhat az ember szolgálatában (71. o.). – Szennay András új oldalról világítja meg a kérdést „A békés fejlődés és a fejlődő béke” c. írásában (1976). A két fogalom szorosan összetartozik, „egymáshoz rendelt” – állapítja meg. A „terjeszkedni kívánó hatalmi politika” manőverei figyelmeztetnek, hogy a háború kiiktatása önmagában még nem teremt igazi békét. A társadalmi igazságtalanság a nemzetközileg féltve védett békét fedezékül használhatja akár az emberi jogokat súlyosan sértő sakkhúzásaihoz is (pl. nemzeti kisebbségek). Az igazi béke azonban az „igazságosság műve” – figyelmeztet a cikk írója Izajás próféta szavaira utalva: „megköveteli tőlünk, hogy az emberi jogok érdekében fellépjünk, s érvenyt szerezzünk [...] az elnyomottak igényeinek”.

A katolikus egyház erkölcsi szemlélete a társadalom elemi érdekeit szemmel tartva is megvilágítja az emberi munka jelentőségét. A *Teológia* „A keresztény ember és a munka” mottójával az 1973-as év 3. számát egészében ennek a témának szenteli. Ebben Gál Ferenc teológiai oldalról közelít a kérdéshez „A teremtett világ és az ember munkája” c. tanulmányában. Leszögezi, hogy a munka az ember teremtett voltából következik, nem pedig a bűn következménye. M. Chenu gondolataira hivatkozva megállapítja: „A szabad, alkotó tevékenység által az ember befelé önmagát tökéletesíti, kifelé pedig kultúrát teremt.” (143. o.) Isten arra rendelte az embert, hogy őt képviselje a világban. Világformáló munkájában tehát „Isten partnere”. A rabszolgamunka súlyos visszaélés az ember méltóságával: az ember kizsákmányolása ezért erkölcstelen. A bűn az ember munkáját is megkeseríti, ezért tapad hozzá a szenvedés. Az ember munkája a technika révén tökéletesedik a világban. A technika fejlődésével azonban lépést kell tartania az erkölcsi felelősségnek – állapítja meg a tanulmány írója. – Rezek Román fontos gondolatokat gyűjt össze Teilhard de Chardin írásaiból a munka teleológiájához (147–154. o.). – Hegyi Béla „Hit, Egyház, emberi tevékenység” c. írása Teilhard eszméitől is indítva fogalmazza meg a dinamikus emberi jövő körvonalait, melyben a „munkának minden emberi tevékenység központjává kell lennie” (157. o.). Befejező idézete is Teilhard-tól való: „Sok fáradsággal, az emberi tevékenységen keresztül és az emberi munka által gyűlik össze, válik ki és tisztul az új Föld.” – Kiss László tanulmányából különösen a munka személyi és közösségi gyümölcsei érdemelnek említést („Gondolatok a munka keresztény szemléletéről”; 160–164. o.). A munka a személyi kibontakozás eszköze, vallja. „Szellemi és fizikai munka nélkül nem fejlődik ki igazán teljes értékűvé az ember.” Társadalmi vonatkozásban pedig megállapítja: „A munkának ezenkívül közösségteremtő és közösségformáló ereje van.” (162. o.) Rámutat továbbá a munka terápiai jelentőségére. – Ehhez kapcsolható Hajdók János írása: „A közös munkahelyek nyitottsága a testvériség felé” (1977), amely konkrét társadalmi helyzetben

vizsgálja a kérdést és mutat rá a munka humanizálásának fontosságára, a környezeti „domesztikáció” tudatos kialakítására: „A munkásiker s a belőle fakadó tiszta öröm olyasmi, ami – főleg nagyközösségi szinten – egységesítő és testvériségteremtő erő” – állapítja meg (10. o.).

Az egyes munkakörök sajátos etikai igényekkel jelentkeznek. S a keresztény erkölcs ebben a vonatkozásban – szentírásai megalapozottsággal és pápai enciklikák megnyilatkozásaiban – erőteljesen képviseli a *hivatáserkölcsöt*. A közösség javát szolgáló emberi tevékenység ne csak pénzkeresési alkalom legyen, hanem emberszolgálat és végső fokon – tudva vagy nem tudatosan – istenszolgálat. Hivatássá emelni a társadalom közösségében a „szakmát”! Ehhez az alapvető etikai célkitűzésnek egyik jellemző területe az orvosi pálya, amely szinte kihívja azt az igényt, hogy hivatássá váljék (mint a pap vagy a pedagógus munkaköre). Ennek széles körű irodalma van világviszonylatban. S erre összpontosítja vizsgálódását Boda László tanulmánya, „Erkölcsteológia és orvosi etika” címmel (1977). A szerző Bernhard Häringet idézi: „Az orvosi etika módszeres kísérletet tesz arra, hogy a gyógyítást mint hivatást teljes mértékben tudatosítsa.” A tanulmány írója rámutat, hogy a „salus” és a „Heil” szavak egyaránt jelzik az ember testi egészségét és az üdvösséget. Jézus maga is úgy jelenik meg az evangéliumokban, mint test és lélek orvosa. Korunk jelentős fölfedezése, hogy egyre perszónálisabban – testi-lelki egységben – értelmezzük a gyógyítást, mely ebbe a bölcs mondásba sűríthető: „Az orvos nem betegséget, hanem beteget gyógyít.” A gyógyítás pszichoszomatikus egysége visszhangot kap korunkban, és sajátos etikai követelményeket támaszt. Hippokratész ősi esküformája lényegét tekintve ma is érvényes. Ennek magva a mondat: „Orvosi rendelkezéseimmel képességeimnek és tudásomnak megfelelően a szenvedő emberek javát akarom szolgálni, nem pedig azok kárát és tönkretételét.” (6. o.)

A katolikus erkölcsteológia társadalmi nyitottságáról tanúskodnak azok az írások, melyek a *Teológiában* az egyes *bűnökkel* kapcsolatban a közösségi felelősséget hangsúlyozzák, mégpedig személyi és környezeti oldalról (vö. pl. 1974/1. sz.). Vida Tivadar cikkében Konrad Lorenz könyvét ismerteti. A könyv címe magyarul: *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*. A nyolc között szerepel a felelőtlen környezetszennyezés, az élvezethajsza, amely genetikailag tönkreteszi az embert és az utódokat, a hagyomány lerombolása és az atomfegyverek veszélye is. A „halálos bűn” fogalma tehát újra elfogadottá válik, amikor emberi ártalomról van szó, s erre az erkölcsteológia is odafigyel, fokozottan hangsúlyozva a halálos bűn egyéni és társadalmi bomlasztó hatását. – Kapótsy Béla egy fájdalmasan időszerű jelenség, az öngyilkosság kapcsán veti föl a közösségi felelősség kérdését: „Kit öl meg az öngyilkos?” Megállapítja, hogy „a hátramaradottakra hárul a sokkal nagyobb teher” (55. o.). Amíg tehát egyfelől az öngyilkos személy felelőssége, ha egyáltalán megvan, túllép az individuális kereteken, mivel – habár átvitt értelemben – másokat is „megöl”, a másik oldal felelőssége sem mellékes. A társadalom élete, az egyénnel való fokozottabb törődése és az öngyilkosság

megelőzésének gondosabb megszervezése fontos föladat. Nálunk különösen, minthogy „nemzeti probléma” (59. o.).

A *házasság* és a *család* védelme szintén közös ügye a társadalomnak és az egyháznak. Erről is bővegesen találunk írásokat a *Teológiában* (vö. „Időszerű házasság-gondozás”, 1971, 1. sz.; az 1984, 2. szám teljes egészének a család a témája). Ezek azonban már túllépnek az erkölcsoteológia keretein. A keresztény *szeretetszolgálat* szintén egy teljes szám tematikája (1984, 4. sz.). Olyan tanulmányok olvashatók ebben, mint Belon Gellért: „A szolgálat Jézus szemléletében”; Gál Ferenc „Szolgálat és szabadság”; Boda László: „Szolgálatot vállalni a szeretetben”; Széll Margit: „Tanúságunk Jézus szeretetéről”; Szennay András: „Testvéri szeretet – testvéri szolgálat”. Külön figyelmet érdemel Gyulay Endre írása: „Nosztalgia vagy Karitás?” Avatottan, tapasztalatok birtokában ír arról, mit jelent a mai magyar egyházban és társadalomban a szeretetszolgálat hívása, és hogyan kell tudatosan ránevelni a kollektívumot hangsúlyozó világ gyakran önző emberét. Az ősegyház felelőssége érződik a befejező szavakon, hogy ti. mindez nem pénzkérdés, hanem „üdvösségünk kritériuma” (55. o.).

A keresztény erkölcs társadalmi felelősségének tudatában ír Személyi József „A köztulajdon megbecsüléséről” (1977), az *igazságosság* erényét elemezve és alkalmazva jelen életünkre. Az anyagiakkal való helyes bánásmód fontos a nevelésben. Fokozatosan ki kell alakítania a növekedő emberben azt a belső készséget, hogy testi-szellemi erőinkkel, képességeinkkel okosan gazdálkodjunk. Mert az is, ez is kötelességünk és felelősségünk Isten előtt, de a társadalom előtt is (58. o.). Példa erre a felelőtlen élet minden következménye: „A korai betegségek, idegkimerültségek, nem ritka szívinfarktusok a törtetést egyéni vagy családi tragédiákká növelhetik. Ebből a közösségre is károk származnak: a társadalom aránytalan megterhelését, esetleg egy jó munkaerőtől való megfosztását is jelentik.” (58. o.) A tulajdon, így a köztulajdon is tiszteletet érdemel: „Meg kell tehát érteni, hogy az isteni törvény: »Ne lopj!« – nem szabadságunkat korlátozó gát, hanem egyén és közösség kibontakozását biztosító fundamentum.”

Egyházban és társadalomban, az egész modern világban erős visszhangja van a *humánumnak*. A humánértékek alapozzák meg azokat az emberi kapcsolatokat, melyek révén például a hívő és nem-hívő akár házasságra is léphet, ha erkölcsi jótulajdonságok (pl. hűség, szeretet) alapozzák meg közös életüket. Ezért külön érdemes kiemelni a szóban forgó folyóirat erre vonatkozó írásait. Nem véletlen, hogy ezzel a fontos kérdéssel a *Teológia* két füzeté foglalkozik (1975/2. sz.; 1979/1. sz.). Előbbiben még összefoglaló elemzést is találunk („A humanizmus gondolatköre a felszabadulás utáni teológiai irodalmunkban” címmel). Marie-Dominique Chenu, a neves francia teológus ír ebben a keretben „A korai keresztény humanizmus”-ról, külön méltatva benne „a középkor humanizmusát”: „A teológiai summák és a gótikus katedrálisok tetszetős hasonlata tehát nem romantikus közhely – állapítja meg –, mert jól kifejezik az értelem és misztérium, kultúra és hit törekeny és merész kapcsolatának ragyogó termékenységét.” (81. o.)

Boda László „Természettörvény, vagy a humánium törvénye?” címmel a korunkban vitatott természetes erkölcsi törvény kérdését vizsgálja felül. Neves nyugati morálteológusok és etikusok – elsősorban a világi tájékozódású erkölcs (Weltethik) – képviselőinek indítására a lényegyet tekintve azonosnak mondja azt a humánium törvényével. Olyan alapvető etikai elvekről van itt szó, amelyeket a legkülönbözőbb világnézetek képviselői elfogadhatnak (a személy elsődleges értéke a dolgokkal szemben, az értékben való kibontakozás, a közösségi lét tartozásának elismerése, az értelem és a szeretet belső törvénye, a lehetetlent-nemkövetelni elve). Mindez megalapozhatja az erkölcsi párbeszédet és az alapértékek társadalmi elismerését, valamint védelmét.

Király Ernő írása azt vizsgálja: „Humanizálható-e az önzés?” A „káini” embertípus önzése ösztönös-indulati énjében gyökerezik. Östípusa a bibliai Káin, aki megöli testvérét. Megtalálhatók azonban ennek a típusnak a jellemzői az irodalomban is (pl. Brontënál, Dosztojevszkijnál), mélylélektani ábrázolása pedig Szondi Lipót rendszerében, az Ábel-ösztön ellentétéként kereshető. Ismert dolog „a káini magatartásnak a közösségi, építő összefogás iránti érzéketlensége, sőt káros mivolta”. Ez fokozottan fölveti a humanizálás kérdését és megoldásának keresését: ebben a családnak és a nevelésnek van jelentős szerepe. A keresztények számára „a személyiség megérlelődése Krisztusban humanizálja az emberi önzést”.

Más oldalról világítja meg ezt Boda László, amikor a nálunk is polgárjogot nyert, de sokak által félreértett és félremagyarázott divatos fogalmat, az „önmegvalósítást” elemzi („Önmegevalósításunk Krisztusban”, 1978). Ez a keresztény tudat számára gyanús szó, pedig lehet helyesen értelmezni. Az „önmegvalósítás” keresztény értelemben igazi önmagunk kibontakoztatása, hogy annál használhatóbb tagjai lehessünk az egyháznak és a társadalomnak. Mert „a Krisztusba oltott egzisztencia lehetővé teszi az igazi emberség kibontakozását” (223. o.). Ezért a szó keresztény értelme: „Megvalósítani önmagunkat Krisztusban – másokért.” (220. o.)

Végül érdemes figyelmet fordítani a *dialógus* kérdésére, amely – ha nem is a *Vigília* folyóirat arányaiban – megtalálható a *Teológia* lapjain is, mégpedig különböző szemszögből és időszakokban. Elég két tanulmányt kiemelni, mely kifejezetten ezzel a fogalommal foglalkozik. Már a *Teológia* megjelenésének első éveiben – több mint tizenöt éve – szembesítette tanulmányában Turay Alfréd a marxizmust a kereszténységgel, „Két világnézet határán” címmel. A szembesítés ugyan filozófiai jellegű, de maga a dialógus gesztusa érinti az erkölcssteológiát, s az sem közömbös etikai szempontból, hogy a tanulmány túllép a merő szembenállás párbajkész állapotán. Keresi a közös értékeket, mint ezt a „Konvergáló utak” rész cím is jelzi (89. o.). Indokolt a szerző megállapítása: „Jóllehet a marxisták és keresztények közötti dialógus inkább a jelen, a földi feladatokra irányul, nem hanyagolható el az ún. elméleti kérdések megoldása sem.” Lerögzíti azonban, a zsinat szavaival: „a végső dolgokba vetett remény nem csökkenti a földi feladatok jelentőségét, hanem inkább új indítékokkal mozdítja elő teljesítésüket”. Közvetlenül érinti azután az erkölcssteológiát Goják János tanulmánya. Az „Ami a



szocialista és a keresztény etikában egyezik” c. írás abból indul ki, hogy „mindkét világnézet az emberi létet értelmezi, [...] következõleg cselekvési szabályokat, elveket is tartalmaz, tehát sajátos etikával rendelkezik” (1976, 14. o.). A marxista etika alapvetõ jellemzõje az e világi beállítottság: „Az erkölcs forrása a marxizmus szerint az ember” (15. o.), melynek születési és a hagyományos társadalmi örökségen alapuló elõjogai megszûnnek az emberi egyenlõség és testvériség forradalmi eszméje következtében. A marxista etika kollektív, fejlõdõ és humanista kíván lenni: a tanulmány írója azonban sokakkal összhangban hiányolja a konkrétan kidolgozott, belsõ alkatában következetes szocialista „erkölcsi kódexet”. Goják az etikai dialógus fölvezetésében katolikus részrõl a legilletékesebbek egyikétõl, Josef Fuchstól idéz. A világ felé tájékozódó jezsuita professzor ugyanis egyik neves képviselõje annak az álláspontnak, hogy az ateista humanizmus etikája és a keresztény erkölcs tartalmi tekintetben sokban megegyezik. Az emberséges magatartás az igazságosság, hûség, becsület vonatkozásában tartalmilag azonos, bár motivációját (a fuchsi „intencionalitást”) vizsgálva elkülönül. Tehát „a cselekvés motiválása más a hívõnél és más a nem-hívõnél” – állapítja meg tömören a tanulmány. Még a transzcendencia kérdése sem olyan egyértelmûen elkülönítõ – tehetjük hozzá –, mint azt a vulgarizált gondolkodás véli, hiszen a jövõ már transzcendencia! Levonható tehát a következtetés, melyet Fuchs így fogalmaz: „a keresztények és a nem-keresztények ugyanazon erkölcsi kérdések elõtt állnak, és [...] mindkét fél valódi emberi megfontolások és azonos kritériumok alapján köteles keresni a megoldást”. (17. o.)

\* \* \*

A katolikus sajtó morális törekvéseinek áttekintését, folyóirati szintre korlátozva, a II. Vatikánum utáni nagyjából tizenöt év keretébe foglaltuk, hogy a „parttalanság” veszélyét elkerüljük. A jelen tanulmány még a jelzett témakörön belül is alkalmazott bizonyos megszorításokat, hogy mondanivalója legalább viszonylagosan egységes egészzé álljon össze. *Ez az egységesítõ szempont a katolikus etika, illetve erkölcssteológia világ felé forduló, a közös emberi és társadalmi problémák iránt érzékeny érdeklõdése volt.* Az egyház küldetése és az evangélium üzenete ugyanis ehhez az adott világhoz szól, azon belül pedig hazánk és társadalmunk kereteiben kell hogy az „erjesztõ kovász” szerepét vállalja. Tanúságot kell tehát tennie arról, hogy nem kíván elzárkózni a „világ gondjától”, s hogy társadalmi vonatkozásban is jóval többet jelent az erkölcsi tudat formálása tekintetében, mint azt sokan gondolják. Hiszen erkölcsi alapok nélkül még a gazdasági élet sem mûködhet eredményesen (võ. szerzõdés-szegések, csalások). Ugyanakkor viszont a katolikus erkölcssteológia és etika is átérzi nehéz föladatát, amikor számot vet korunk adottságaival. A szekularizált világban egyre jobban elharapózik az élvezetvágy, az ösztönökre és érzelmekre hagyatkozó cselekvés. Az erkölcs üzenete nem „népszerű”, mert nem a pillanatra és nem az egyéni vágyakra

alapoz, hanem az embertársra, a közösségre és a jövőre tekint. A „jó” megítélésében hosszú távon gondolkodik tehát, s ez nem népszerű. A „változó erkölcs” is sokakat meglepett. Mert nem az erkölcsi elvek változnak, hanem az élethelyzetek, melyek keretében az erkölcsi fölszólítást alkalmazni kell. Kétségtelen azonban, hogy minél konkrétabb egy erkölcsi norma, annál inkább ki van téve a változásnak (vö. kamatszédés). Éppen ez magyarázza, miért vetődik föl annyiszor a fejlődő változás kérdése a katolikus sajtóban is (vö. *Teológia* 1976, 1. sz.: „Keresztény normák a fejlődés útján”). Ez a magyarázata azonban annak is, hogy korunkban fölfokozott az igény az erkölcsi normák értelmes megalapozására (vö. teleologikus szemlélet), amelynek megvan a sajátos pedagógiai vetülete a családi nevelésben. A merő „parancs-morál” háttérében hatalmi és tekintélyi alapon álló közösség áll. S bár egyik sem nélkülözhető a közösségben, a szocializálódó világban a demokratikusabb struktúra jelenlétét érzékeltető „meggyőző érvelés” meg az értelmesen megalapozott erkölcsi norma iránt válik az ember egyre fogékonyabbá. Ez alaptörékvés a magyar katolikus sajtó erkölcsi normákra vonatkozó kommunikációjában is.

A nyugati szakirodalommal szembesítve szerényebb magyar lehetőségeinket, arra a fölfedezésre juthatunk, hogy az ottani „könyv-kultúrával” szemben nálunk inkább a „folyóirat-kultúra” jellemző. Ennek pozitívuma azonban az, hogy így frissebben lehet követni és gyorsabban lehet közvetíteni a világ különböző pontján napvilágot látott új szellemi fölfedezéseket (pl. Harwey Cox könyveinek üzenetét). Ennek a küldetésnek a *Vigilia* is, a *Teológia* is igyekezett eleget tenni a vizsgált kb. másfél évtizedben, melynek keretére visszapillantásunk korlátozódott.



## MORÁLIS TÖREKVÉSEK A KATOLIKUS HITOKTATÁSBAN

RÉDLY ELEMÉR

Keresztény-katolikus embernek azt nevezzük, aki hisz Jézus Krisztusban, megkeresztelkedik és Jézus tanítása szerint él egy közösségben, az apostolok utódainak vezetése alatt. Ez a megfogalmazás az elsődíldozásra készüldök hittankönyvéből való, s híven tolmácsolja már a legkisebbeknek is Jézus tanítását: „MenjeteK, tegyeteK tanítványommá minden népet, kereszteljéteK meg őket [...] és tanítsátoK őket mindannak megtartására, amit parancsoltam nekteK.” (Mt 28, 13–20) (Lásd Rédy E: *ElsőáldozóK könyve*, Szt. István Társulat, Budapest 1986, 207. o.) Jézus tanítványának, kereszténynek lenni többet jelent, mint csak elfogadni Jézust és az ő tanítását. Aki Jézus tanítványa akar lenni, annak az életét is Jézus tanítása szerint kell alakítania. Ennek következtében semmiféle hitoktatás nem lehet csupán hitismeretközlés, hanem szükségszerűen életformáló, nevelői tevékenység is.

A kereszténység igen komoly követelményeket állít az emberek elé. A keresztény nevelők mindig tudták, hogy a jó tudása önmagában még senkit sem tesz jóvá. Ezért a tanítás során mindig arra törekedteK, hogy tanítványaikat a tanítás életté-váltására késztesseK, s ennek a késztetésnek különböző eszközeit mindig tudatosan alkalmazták.

Mai értelemben vett, iskolás jellegű hitoktatásról csak az iskolába járás elterjedése óta beszélhetünk. *A keresztény oktatás* kezdetben teljesen egyedi volt, minden jelentkezővel külön foglalkoztak. Szt. Pál apostol levelei és a többi apostoli iratok jól mutatják, hogy milyen követelményeket állítottak a keresztények elé. A keresztelés föltétele a hit megvallása volt (Vö. ApCsel 8, 36–38 és 19, 1–7); az újonnan megtérteKtől pedig megkívánták, hogy csakugyan Jézus tanítása szerint alakítsák életüket. Ennek a gyakorlatnak következményei hamarosan jelentkezteK: amint Szt. Pál leveleiből is kiolvasható, sok gondot okozott a keresztény közösségekben, hogy a közösségek tagjai valóban keresztény módon éljenek. Ezért alakult ki az a gyakorlat, hogy a keresztiségre jelentkezőteK csak megfelelő előkészítő oktatás és próbák után engedteK megkeresztelkedni. Amikor pedig megnövekedett a keresztiségre jelentkezőK száma, a II. sz. közepe táján az egyéni oktatást és előkészítést fölváltotta a közösségi oktatás, vagyis kialakult a katekumenátus intézménye.

A *katekumenátus* célja az volt, hogy a jelölteK ismerjék meg a keresztény hit alapjait, sajátítsák el a lelki élet elemeit, életüket alakítsák Jézus tanítása szerint,

nőjenek bele a keresztény közösségbe. A 215 körüli időből ismerünk egy teljes katekumenátus-rendet. Ezt Szt. Hyppolitus foglalta írásba „Apostoli hagyomány” c. művében. A katekumenátus 3 évig tartott; az oktatási idő egyben próbaidő volt. A keresztség előtt a megtanult anyagról és magatartásukról *scrutiniumon* tettek bizonyosságot. Semmi nyomát nem találjuk azonban ebben az időben annak, hogy a megkeresztelt gyermekeket rendszeresen tanították volna. A gyermekek keresztény oktatásáról és neveléséről a szülők gondoskodtak, s erre a kötelességükre a kereszteléskor külön is figyelmeztették őket, amikor gyermekük nevében letették a keresztségi hitvallást.

Európa kereszténnyé válásával a katekumenátus megszűnt. A középkorban egészen a tridenti zsinatig nem volt rendszeres hitoktatás. A keresztény oktatást és nevelést a keresztény család és társadalom biztosította. A káptalani, kolostori és plébániai iskolák tanulói a Biblián tanultak írni-olvasni, s ezzel már valamiféle hitoktatásban is részesültek, de ebben a korban még kevesen látogatták ezeket az iskolákat. A tridenti zsinat rendelte el, hogy minden plébános gondoskodjék legalább vasárnap és ünnepeken a gyermekek hitoktatásáról. Ezután jelentek meg a különböző *katekizmusok*. Ezek fölosztása: amit hinnünk kell, amit cselekednünk kell, valamint a kegyelemeszközök, amelyekkel élnünk kell. A gyermekek keresztény nevelését továbbra is a család és a társadalom biztosította, a rendszeressé váló hitoktatás viszont biztosította a keresztény neveléshez szükséges hitismereteket.

Az általános tankötelezettség elterjedésével a gyermekek hitoktatása is általánossá vált, s a legtöbb európai országban a *kötelező iskolai hitoktatás* formájában. Csak néhány országban maradt meg a templomi hitoktatás. A kötelező hitoktatásnak voltak bizonyos előnyei: minden gyermek részesült hitoktatásban, a tantárgy-jelleg pedig biztosította a tervszerű, komoly oktatást és a hittan beilleszkedett az oktatás egészébe. Voltak azonban az iskolai hitoktatásnak hátrányai is: a hit szinte tantárggyá lett (intellektualizmus), a tudást lehetett és kellett osztályozni, függetlenül attól, hogy a tanuló mennyire alakította életét Jézus tanítása szerint. Ehhez járult nemritkán, hogy a hittant közömbös, olykor nem hívő tanár tanította. Ennek következménye lett a tanulók közömbössége, hitetlensége... A fölvilágosodás terjedésével csökkent a családok és a társadalom vallásépítő szerepe, miközben a vallásos szokások tovább éltek.

A buzgó hitoktatók, látva a hitoktatás helyzetének alakulását, különböző hitoktatási módszerek bevezetésével igyekeztek elérni, hogy a hittan tanítás által a gyermekek megerősödjenek hitükben és tudatosabban alakítsák életüket Jézus tanítása szerint. Ez a *kateketikai* mozgalom indította el a kateketikai szemlélet fejlődését. De hamarosan kiderült, hogy a legmodernebb módszerek sem képesek önmagukban életet alakítani, az embert kereszténnyé nevelni. A hitoktatók szemléletének átalakítására van mindenképp szükség. Ezt különböző szempontok megfontolása segítette elő. A hitoktatás eszerint legyen „kérygmatis katekézis”, vegye figyelembe, hogy a kereszténység elsősorban jó hír, és nem igazságok rendszere. Az „antropológiai, perszonalisztikus katekézis” az emberi

értékek figyelembevételére figyelmeztet, hogy az Istennel való kapcsolat személyes kapcsolat legyen. A „közösségi katekézis” alap gondolata, hogy Isten a közösségben akar találkozni az emberrel, s a hitoktatásnak nem egyszerűen hívő egyéneket kell nevelnie, hanem a hívő közösség tagjaivá kell nevelnie őket. Figyelembe kell vennie a hitoktatásnak az ember társadalmi helyzetét, elkötelezettségét. A „neveléscentrikus katekézis” figyelembe veszi a pedagógia eredményeit és következményeit, tekintettel van a tanulók hitének fejlődésére, életkori sajátosságaira: a hitismeretek átadásának sorrendjét és módszerét a keresztény nevelési célok határozzák meg.

Az említett szempontok érvényesülése megmutatkozott nemcsak az egyre újabb hittankönyvek megjelenésében, hanem a hivatalos katekétikai dokumentumokban is. Ezek a főbb dokumentumok:

Általános Katekétikai Direktórium (DCG), 1971;  
Evangélii nuntiandi (EvN), 1975 – VI. Pál;  
Catechesi Tradendae (CTr), 1979 – II. János Pál.

A legismertebb új hittankönyvek:

a Holland Katekizmus, 1966; és  
a német „Glauben – Leben – Handeln”, 1969.

Nálunk a tridenti zsinat után jelentek meg a katekizmusok magyar fordításai és átdolgozásai és a nagyobbak számára készült hittankönyvek. A Katekétikai Kongresszusok eredményeinek fölhasználásával különböző szemléletű új hittankönyvek jelentek meg. A második világháború után azonban a fakultatív hitoktatás bevezetése és a hitoktatás tervszerű visszaszorítása következtében, a magyar hitoktatás súlyos válságba került. A templomi hitoktatásnak nem volt hagyománya, a családi hitoktatás segítésére alig volt lehetőség. Változást csak a II. Vatikáni Zsinat után tapasztalhattunk. A Magyar Püspöki Kar 1968-ban majd 1979-ben hittankönyv-pályázat kiírásával segítette elő a hitoktatás megújulását. Az új hittankönyvek 1970-től, majd 1982-től jelentek meg; 1971-ben megalakult a Magyar Országos Katekétikai Bizottság és elindult a hitoktatás országos megújítása.

A hitoktatás történetét áttekintve, az erkölcsstani megalapozási törekvésekben a következő fontosabb irányzatok érvényesültek:

parancsteljesítés – erénygyakorlás,  
individualista szemlélet – közösségi szemlélet,  
hagyománykövetés – tudatos elkötelezettség,  
Krisztus-követés – tanúságtétel – örömhírhirdetés.

Ezek az irányzatok mind az evangélium tanításán alapulnak, és nem zárják ki egymást. Abban van köztük mégis a lényeges különbség, hogy melyik szempontot tartják a legfontosabbnak. Ez nemcsak a fókuszpont hangsúlyozását jelenti, hanem az egész hitoktatásra rányomja bélyegét, megszabva nemcsak a hitoktatás módszerét, hanem a hitoktatás anyagának elrendezését is.

A különböző irányzatok között alig volt és van vita, hogy mit tartanak jónak vagy rossznak, azaz mit tartanak bűnnek és mit nem. Inkább abban térnek el,

hogy mit miért tartanak rossznak vagy jónak, illetve mit tartanak fontosnak vagy kevésbé fontosnak.

Lássuk a különböző irányzatokat:

### Parancsteljesítés – erénygyakorlás

A parancsteljesítésre alapozó irányzat az Ószövetség idejére nyúlik vissza, s az Ósegyház katekézisében is érvényesült ez az irányzat. A katekumenátus során megtanították a jelöltekkel az imádságokat, a hitvallást és a parancsokat. Ezekre a szövegekre épült a katekézis. Az Újszövetségből is idézhetünk több részletet, amelyek ezt a szemléletet sugallják. Pl. „Mester, mi jót kell tennem, hogy eljussak az örök életre? ... tartsd meg a parancsokat.” (Mt 13, 16 – 22)

Ezen az irányzaton belül is vannak különböző megoldások, aszerint, hogy az ószövetségi tízparancsot vagy Jézus szeretetparancsát veszik alapul. Különbséget találunk továbbá az irányzaton belül a teljesítés indoklásában is. Az egyik irányzat azt emeli ki, hogy azért kell megtartani Isten törvényeit, nehogy elkárhozzunk (félelem-erkölcs). A másik irányzat azt hangsúlyozza, hogy csak akkor juthatunk el az örök üdvösségre, ha megtartjuk Isten parancsait, az Istennel kötött szövetség feltételeit (érdek-erkölcs). Végül a harmadik irányzat azt emeli ki, hogy Isten szeretetére szeretettel kell válaszolnunk, megtartva Isten parancsait (szeretet-erkölcs). Ebben a fölfogásban az a jó keresztény, akinek nincs bűne. Ez a negatív hozzáállás aligha lehet vonzó: ez késztetett többeket arra, hogy a parancsokat pozitív módon állítsák be, hogy ti. azok nem tilalomfák, hanem útjelzők, amelyek a helyes irányt mutatják és figyelmeztetnek a veszélyekre. Ebben a fölfogásban már nem azon van a hangsúly, hogy ne vétkezzünk, hanem azon, hogy a helyes úton járjunk, azaz erényes életet éljünk.

A pozitív erkölcsi beállítást itt azzal is hangsúlyozzák, hogy az erkölcstant nem a parancsok sorrendjében tárgyalják, hanem az erények fölosztása szerint. Így születtek meg azok az erkölcstani könyvek, amelyek a keresztény élet követelményeit az isteni erények (hit – remény – szeretet) és a sarkalatos erények (igazságosság – okosság – erősség – mértékletesség) alapján tárgyalják. Ezekkel az erényekkel kapcsolatban Isten valamennyi parancsa tárgyalható. Mégis vannak, akik nem értenek egyet ezzel a megoldással, arra hivatkozva, hogy a sarkalatos erényekre fölépített erkölcstan aligha tud felülemelkedni a természetes emberi követelmények szintjén. Ezt látszik igazolni az a megfigyelés, hogy az ilyen erkölcstani könyvek legbővebb fejezete az igazságosság erényét tárgyalja, s ebben alig van szó sajátosan jézusi követelményekről. Természetesen ez az irányzat is hivatkozik evangéliumi idézetekre; pl. „... tökéletesek legyetek tehát, mint mennyei Atyátok”. (Mt 5,48)

## Individualista szemlélet – közösségi szemlélet

A vallás az ember személyes kapcsolata Istennel. Alapvető erkölcsi elv, hogy Isten mindenkit a saját lelkiismerete szerint ítél meg. Mindenki saját üdvösségéért felelős, mindenkinek saját magának kell üdvösségéért megküzdenie. Ezeknek az igazságoknak egyoldalú értelmezésén alapul egyes nem-hívóknak az a vádja a keresztényekkel szemben, hogy ők csak a saját üdvösségükkel törődnek, s elhanyagolják embertársaik iránti kötelességeiket. Ezt a vádat támaszthatja alá a régi katekizmusnak egyik így is értelmezhető kijelentése: „Avégett vagyunk a világon, hogy Istent megismerjük, szeressük, neki szolgáljunk és ezáltal üdvözlünk, vagyis a mennyországba jussunk.” (*Római Nagyobb Katekizmus*, Szt. István Társulat, Budapest 1943, 17. o.) Még az evangéliumokban is lehet így értelmezhető részleteket találni. Pl.: „... Kettőn lesznek a mezőn: az egyiket fölveszik, a másikat otthagyják” (Mt 24,40); vagy a tíz koszorúslányról szóló példabeszéd (Mt 25, 1–12). Ez a szemlélet azonban valóban egyoldalú: ha figyelembe vesszük a Szentírás más helyeit vagy az egyház tanítását, akkor egyértelművé válik, hogy az individualista szemlélet mennyire nem egyeztethető össze Jézus tanításával.

A közösségi szemlélet hangsúlyozza, hogy nemcsak a saját üdvösségünkért, hanem embertársaink üdvösségéért is felelősek vagyunk. Természetesen a lelkiismereti szabadságot tiszteletben kell tartani, de ez nem jelenti azt, hogy nem tehetünk semmit embertársaink üdvösségéért. Jézus, aki a mi üdvösségünkért lett emberré, követőinek közösségére, az egyházra bízta az üdvösség jóhírért. Ez az egyház létének értelme és föladata, hogy Isten dicsőségét és az emberek üdvösségét szolgálja. Amikor pedig az ítéletről tanított, aszerint a bíró nem azt fogja számon kérni, hogy mennyit imádkoztunk és hányszor voltunk templomban, hanem azt, hogy segítségére siettünk-e bajbajutott embertársainknak. (Vö. Mt 25, 31–46)

A közösségi szemlélet értelmében a hitoktatás, a keresztény nevelés – közösségi föladat. A gyermekeket úgy kell nevelni, hogy belenőjenek a keresztény közösségbe, annak élő és aktív tagjaivá legyenek. A közösségi szemlélet érvényesülése természetesen nem jelenthet uniformizálást. A keresztény élet követelményeit személyreszabottan kell alkalmazni a közösség minden tagjára: így találja meg a közösségben mindenki egyéni föladatait és kibontakozásának lehetőségét. A helyes közösségi szemléletre tanít Szt. Pál apostol írása: „A lelki adományok különfélék, de a Lélek ugyanaz. A megbízatások is különfélék... A Lélek ajándékait pedig ki-ki azért kapja, hogy használjon vele...” ((1Kor 12, 4–11) Ugyanitt ír az apostol az egyházról mint Krisztus testéről, amely testben mindenkinek megvan a maga helye és szerepe., (Vö. 1Kor 12, 12–31) A közösségi szemléletben az oktatásban fontos szerepet kapnak a közösség, a csoportmunka és a közös föladatok is, amelyekben a tanulóknak egymást kell segíteniük. Ugyanakkor az egyéni munkát és az önnevelést is megkívánják a tanulóktól.



## Hagyománykövetés – tudatos elkötelezettség

Amikor gyakorlatilag az egész társadalom keresztény volt, a család és a társadalom közösen biztosították a gyermekek keresztény nevelését. A vallási megfontolásokon kívül az őket körülvevő világ – a család és a társadalmi környezet – is az erkölcsi követelmények elfogadására és teljesítésére készítette őket: még azokat is, akiket erre a belső meggyőződés nem készítetett. Ez a készítetés alakította ki azokat a szokásokat, amelyek hagyománnyá váltak, s amelyek akkor is megőrizték készített erejüket, amikor a külső körülmények megváltoztak. Minden közösség előbb-utóbb kialakít magának ilyen hagyományokat, amelyeket átvesznek azok is, akik beleszülettek a közösségbe, és azok is, akik tudatosan csatlakoznak a közösséghez.

E szokásoknak, hagyományoknak előnyei és hátrányai is vannak a hitoktatás szempontjából. Egyrészt megkönnyítik a követelmények elfogadását és teljesítését, másrészt azonban azzal a veszéllyel járnak, hogy felületesebb lesz a belső, a személyes meggyőződés. Így fordulhat elő a külső körülmények megváltozásakor bekövetkező törés a mindennapi keresztény életben. További hátrányos következménye lehet az erős hagyományoknak a megmerevedés, az előrehaladásra és fejlődésre való képtelenség.

A hitoktatók – anélkül hogy a hagyományok értékét lebecsülnék – egyre inkább arra törekcszenek, hogy tanítványaik tudatos, hitbéli meggyőződésből vállalják a jézusi élet követelményeit. Éppen ebből a törekvésből fakad a hitoktatóknak az a gondja, hogy tudatos elkötelezettségre kisgyermekek még nem alkalmasak. Hagyományos körülmények között nem okozott gondot, hogy a gyermekek csak 12-14 éves korukig jártak hitoktatásra, mivel kereszténységük nem forgott veszélyben. Más a helyzet a pluralista környezetben. Végleges elkötelezettségre csak felnőtt, érett ember képes. Ezért a hitoktatásnak nem lenne szabad abbamaradnia gyermek- vagy serdülőkorban, hanem elvileg el kellene kísérnie a fiatalokat a tudatos döntés koráig, hogy arra is fölkészítse őket.

Bár öntudatos elkötelezettségről így a kisebbséknél nem beszélhetünk, valamiféle elhatározásra őket is el lehet vezetni. Ha a hitoktatás figyelembe veszi a tanulók életkori sajátosságait, akkor a gyermekeket is el lehet indítani az önnevelés útján, hogy Jézust egyre jobban megismerjék és érte egyre több áldozatot vállaljanak. Továbbá, ha a hitoktatásnak sikerül őket bekapcsolnia a keresztény közösség életébe, akkor remélhető, hogy törés nélkül eljutnak a tudatos elkötelezettség vállalásáig. Ebben a még valóban élő hagyományok is segíthetik őket.

## Krisztus-követés – tanúságtétel – örömhírhirdetés

Jézus szavai: „Ha valaki utánam akar jönni, tagadja meg magát, vegye föl keresztjét és kövessen engem...” (Mt 16, 24) – mindig áldozatvállalásra készítették a keresztényeket, nemcsak felnőtteket, hanem fiatalokat és gyermekeket is. A

különböző erkölcstani irányokat követő hitoktatók mindig szívesen idézik Jézus szavait az erkölcsi követelmények elfogadása és megvalósítása érdekében. (Kempis Tamás „Krisztus követése” c. könyve az első, amely erre a szempontra építi föl tanítását.) Gyermeknek szánt hittankönyvet azonban, amely erre a gondolatra épül, még nem adtak ki, pedig a serdülőkorba lépők életkori sajátosságainak nagyon is megfelelne egy ilyen erkölcstani hittankönyv. Ennek egyik oka az, hogy a nevelés-központú hitoktatásnak ebben az életkorban más szempontú céljai vannak, melyek nem teszik lehetővé, hogy akár csak egy évet is teljesen erkölcstan-tanításnak szenteljenek. Mégsem hiányzik a Krisztus-követés gondolata a hitoktatásból, hiszen az egyháztörténelem tanításában is nagyon jól fölhasználható szempont: a szentek életének tanulsága, hogy Jézust mindig lehet követni, minden korban, bármilyen körülmények közt is. Így Jézus szavai már nemcsak egy-egy nehezebb követelmény megvalósítására, hanem egész életünk alakítására készítetnek.

A kereszténység történelmében, de különösen az első századokban, a vértanúk és hitvallók ezrei tudatosan vállalták ezt a tanúságtételt, s ma is mindenki, aki megkeresztelkedik és megbérmálkozik, erre a tanúságtétevre vállalkozik. Ezért természetes, hogy a hitoktatás során mindig szó volt a tanúságtételről, a tanúságtétevről. Több hittankönyv a tanúságtétel követelményére építi föl anyagát: „Krisztus tanúi a történelemben” a vezérgondolata az egyháztörténelem tárgyalásának, míg az erkölcsi élet követelményeit a „Tanúságtétel a családban és a társadalomban” szempontja szerint tárgyalják. A tanúságtételre épített hitoktatás különösen megfelel a serdülőkorúak életkori sajátosságainak, akik már maguk is kritikusan foglalnak állást a mindennapi élet egzisztenciális kérdéseiben is, és akik számára a tanúságtétel gondolata elégséges ösztönzést jelent a jézusi élet követelményeinek vállalására.

„Az Úr lelke rajtam: Ő kent föl engem, hogy örömhírt vigyek a szegényeknek, Ő küldött engem...” (Lk 4,18) Jézus már föllépésekor örömhírnek nevezi tanítását, amikor Izajás próféta szavait önmagára alkalmazva idézi. Amikor pedig mennybemenetele előtt megbízást ad tanítványainak, ezeket mondja: „Menjete el az egész világra és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek. Aki hisz és megkeresztelkedik, üdvözüln...” (Mk 16, 15–16) Mindezek alapján a keresztények kezdettől fogva örömhírnek tartották Jézus tanítását, az Ő életéről, haláláról és föltámadásáról szóló tanítást. (Jellemző, hogy a görög: *euangélion* [=örömhír] szót le sem szoktuk fordítani, és magyarul is evangéliumról beszélünk.) Az örömhírnek már az apostolok is olyan erőt tulajdonítottak, amely képes az embereket megtéríteni. „Tanításom és igehirdetésem bizony nem az emberi bölcsesség meggyőző szavaiból állt, hanem a lélek és az erő bizonyításából, hogy hitetek ne emberi bölcsességen, hanem Isten erején alapuljon.” (1Kor 2, 4–5) A hitoktatók is tudatában voltak és vannak az örömhír erejének. Természetesen ennek lélektani alapja is van, hiszen az öröm mindig erőt ad az embernek és arra készíteti, hogy örömét másokkal is megossza. A jézusi élet követelményeinek

vállalásához is hathatós késztetést ad a már megtapasztalt öröm, amelyet azok élnek át, akik tudatosan vállalnak Jézusért áldozatot.

\* \* \*

A különböző erkölcstani megalapozási irányokon kívül van még több olyan törekvés, melynek célja a mind eredményesebb hitoktatás. Ezekből említünk példákat, olyan kérdéseket, amelyek jellemzik mai törekvéseinket.

### Lehet-e a gyermeknek halálos bűne?

(Lásd Rédly E.: „Lehet-e a gyermeknek halálos bűne?”, *Teológia* 7 (1973), 4. sz., 253. o.)

A hitoktatás során egyértelműen megtanítjuk a gyermekeknek, hogy mi a bocsánatos és mi a halálos bűn. A halálos bűn fogalmához hozzátartozik, hogy elkövetője tudva és akarva, azaz szándékosan vétkezett. A hitoktatás során azonban arról már alig volt szó, hogy milyen fokú tudatosság teszi a bűnt halálos bűnné. Azt pedig senki sem merte sokáig kimondani, hogy gyermeknek nem lehet halálos bűne. Akik ismerik a gyermekek életkori sajátosságait, jól tudják, hogy a gyermek nem elvek szerint cselekszik, hogy ő még képtelen egzisztenciális döntésekre, azaz képtelen olyan fokú tudatosságra, ami pedig föltétele, hogy a tárgyában súlyos bűn valóban halálos bűn legyen. Sajnos sokakban még ma is él a „*Malitia supplet aetatem*” (A gonoszság pótolja a kort) régi, elavult jogi princípiuma. Istent gyalázó magatartás, ha valaki egy gyermek bűnét halálos bűnnek ítéli, és ezért őt örök kárhozattal fenyegeti. – Ez a kérdés fölveti a következő kérdést is:

### Milyen bűn a bocsánatos bűn?

A halálos bűn fogalma az elmúlt években a felnőttekkel kapcsolatban is kérdésessé vált. Vajon minden súlyos tárgyú bűn halálos bűn? A teológusok közül némelyek úgy próbálták a kérdést megoldani, hogy az eddigi kettős fölosztás helyett (bocsánatos – halálos) hármas fölosztásra tértek át: bocsánatos, súlyos és halálos. Ennek a fölosztásnak van azonban egy súlyos hibája, mert összekeveri a bűnök tárgyi osztályozását a bűnöknek következményük szerinti osztályozásával. Tárgyilag valamely bűn lehet súlyos vagy nem-súlyos tárgyú bűn. A bűn következménye szempontjából pedig van halálos bűn, ami megszakítja, kiöli az emberből az Isten iránti szeretetet, és van bocsánatos bűn, ami ezt a szeretetkapcsolatot veszélyezteti, de meg nem szakítja. Tehát egy súlyos tárgyú bűn

bocsánatos bűn lehet. A baj az, hogy az ilyen súlyos tárgyú bűnről nem szívesen jelentjük ki, hogy bocsánatos bűn, mert a „bocsánatos” jelző azt sugallja, hogy nincs nagy baj – ami természetesen nem igaz. Ezért talán célszerűbb az ilyen bűnt „veszélyes” jelzővel jellemezni. Ennek a jelzőnek további előnye, hogy lehet fokozni is, azaz lehet egy bűn veszélyesebb, nagyon veszélyes, kevésbé veszélyes stb. Az elnevezésnek pedagógiai előnye is van, mert a veszély küzdelemre, óvatosságra készítet, s azért is célszerűbb ez az elnevezés, mert ez senkit sem fog arra készíteni, hogy „óvatosságból” halálos bűnnek nevezze azt, ami valójában nem az. Ennek pedagógiai szempontból az a jelentősége, hogy ha valaki a bűn elleni küzdelemben tudja, hogy bűne veszélyes, akkor küzdeni fog, míg ha abban a tudatban él, hogy nem képes a halálos bűnt elkerülni, akkor könnyen kedvét veszti a jóért vívott küzdelmében.

### Hogyan tanítsunk a szexualitásról?

A téma sokáig tabu volt a hitoktatásban is: ez abban nyilvánkozott meg, hogy erről a témáról nyíltan senki sem mert beszélni. Ennek következtében csak általános kijelentéseket tettek a „tisztaságról”, s ezekből a gyermekek aligha ismerhették meg, hogy valójában hogyan is kell ezekről a kérdésekről gondolkodni, beszélni, és ennek alapján élni a keresztény embernek. Jellemző, hogy a legtöbbször ezzel a bűnnel kapcsolatban szoktak a pokollal fenyegetni, hogy a nehéz parancs megtartására készítsék az embereket.

Ehhez a kérdéshez kapcsolódik a „gyermeki ártatlanság” témája is. A gyermek valóban ártatlan, de csak azért, mert még nem került szembe erejét megpróbáló nehézséggel. Amikor valaki először „vétkezik”, azt szokták mondani, hogy elvesztette ártatlanságát. Valóban igaz, de pedagógiai szempontból helyesebb fogalmazás, ha azt mondjuk, hogy gyermeki gondtalanságát, problémátlanságát veszítette el, és még nem tanulta meg, hogyan fegyelmezze önmagát. A legtöbb esetben pedig azt is hozzá kell tennünk, hogy ezért elsősorban nem ő maga a felelős...

### Alattvalók erkölcstana?

A mai élet olyan kérdéseket is fölvet, amelyek azelőtt nem látszottak fontosnak. Ilyenek például: A lelkiismereti szabadság tiszteletbentartása és a másokért való felelősség. – Be nem avatkozás és a segítségnyújtás elmulasztása. – Engedelmes-ség és parancsolás. – A legfőbb érték az ember, az ember életének védelme, és ezzel szemben a „jogos” háború és benne ártatlan emberek elpusztítása.

Alapvető elv, hogy a hitoktatásban vitás kérdéseket nem tanítunk, ugyanakkor a tanulók kérdéseire választ kell keresni és adni. Ezt kényes kérdések esetében sem szabad elkerülni, elkenni. A hitoktatás során megtanulják a tanulók, hogy

szüleiknek, nevelőiknek és előjáróiknak engedelmeskedni kell. De arról alig esett szó, hogy milyen kötelességei vannak a szülőknél, nevelőknél és az előjáróknál. Természetesen gyermekeknek aligha lehet jól megtanítani, hogy milyen kötelességeik lesznek majd felnőtt korukban, de azt mindenképpen meg kell tanulniuk, hogy minden vezetőnek kötelességei is vannak és felelősséget is kell vállalnia – hiszen már iskoláskorában is nem kevés gyermek kerül ilyen helyzetbe.

\* \* \*

Magyarországon az 50-es évek jelentős változást hoztak a hitoktatás körülményeinek alakulásában. A társadalom keresztény nevelő hatása nemcsak megszűnt, hanem kifejezetten vallásellenessé lett. A hitoktatás fakultatív-válasával kapcsolatos visszaszorító törekvések kivédésére nem voltak fölkészülve sem a hitoktatók, sem a keresztény családok: így érthető, hogy a hitoktatás színvonala és hatékonysága szinte semmivé vált. A magyar egyház és a hitoktatók nagyobb része azonban nem nyugodott bele ebbe a helyzetbe, s kereste a kibontakozás útját. Ehhez szükségszerűen felül kellett vizsgálni addigi hitoktatásunkat, hiszen nem lehet minden baj okát a külső körülmények kedvezőtlen alakulásában keresni. (Vö. Rédly E.: „Hitoktatás pluralista társadalmunkban”, *Teológia* 13 (1979), 2. sz., 80–84. o.) A régi hitoktatás felülvizsgálatát kívánja meg az a tapasztalat is, hogy olyanok is kudarcot vallottak a keresztény életben, akik nemcsak megfelelő hitoktatásban részesültek, de katolikus gimnáziumban, kollégiumban nevelkedtek.

Amikor e régi hitoktatás hibáit föltárjuk, nem akarjuk annak értékét alábecsülni, hiszen csak mai tapasztalataink teszik lehetővé, hogy föltárjuk azokat a hibákat, amelyek következményeit előre nem lehetett látni. Melyek voltak a főbb hibák?

– Az életkori sajátosságokra nem figyeltek a hitoktatás anyagának megtervezésében (6-8 éves gyermekek anyagában ilyen témák voltak: az istenfogalom filozófiai jellegű kérdései; üdvösségtörténelmi fogalmak, melyek történelmi látást föltételeznek; műfajelméleti és irodalomkritikai ismereteket föltételező szentírási részletek stb.).

– A nevelési célt alárendelték az oktatási célnak, azaz nem figyeltek a gyermekek hitének fejlődésére, és nem azt tanították, amire a gyermekeknek mindennapi keresztény életükhöz szükségük lett volna, hanem amit a teológiai ismeretekből fontosnak tartottak.

– A Bibliát nem a hitismeretek forrásaként, hanem a hittételek bizonyítékeként illetve szemléltető példatárként használták.

Mindezek a hibák látszólag nem okoztak nehézséget, hiszen a gyermekek jól megtanulták a hittant, föl tudták mondani a leckét, csak azt nem vették észre, hogy közben téves elképzelések és fogalmak rögzültek bennük, melyek később sem tisztázódtak, s így sok embernek hit-problémát okoztak és okoznak mind a mai napig.

A magyar hitoktatás megújítása az 1968-as hittankönyvpályázat kiírásával és az Országos Hitoktatási Bizottság föllállításával kezdődött. Valójában nemcsak új hittankönyvekre volt szükség, hanem a hitoktatók szemléletének megújítására és a világi hitoktatóképzés megindítására is. Az új hittankönyvek 1970-től kezdtek megjelenni, s ezután indult meg a hitoktató papság rendszeres továbbképzése, 3 napos bentlakásos ún. hitoktatói továbbképző lelkigyakorlatok formájában. A világiak részére indított teológiai levelező tanfolyamok után hamarosan beindultak a hitoktató-képző tanfolyamok is, amelyek a fővároson kívül rövidesen már 10 vidéki városban adtak teológiai és valláspedagógiai képzést az erre jelentkező világiaknak. Természetesen mindezek a kezdeményezések akkor érik el igazán céljukat, ha együtt járnak a hitoktatási szemlélet megújításával. Ennek fontosságára mutat az a tény, hogy többen meg nem értéssel fogadták az új hittankönyveket, és visszakívánták a „régivel jól bevált” könyveket. (Vö. Rédly E.: „Az új hittankönyvek kateketikai szemlélete”, *Teológia* 22 (1988) 1. sz., 59–62. o. és „Kateketikai szemléletünk alakítása”, *Teológia* 2 (1988), 2. sz., 120–124. o.)

Bátran megállapíthatjuk, hogy a mélyponton már túljutottunk. Egyre többen vannak olyan fiatalok és idősebbek, akik számára vonzó a keresztény közösség és a jézusi életforma, s készek érte áldozatot vállalni. És egyre több olyan – egyházi és világi – hitoktató van, aki minden áldozatra készen vesz részt az egyház oktató-nevelő munkájában.

## Irodalom

- Boda L.: *Erkölcsteológia* I-IV., Budapest 1980  
 Boda L.: *A keresztény nagykorúság erkölcsteológiája*, Budapest 1988  
 Bognár L. – Kerényi L. – Rédly E.: *Hitünk és életünk*, Budapest 1975  
 Dreissen, J.: *Grundlinien heutiger Katechese*, München 1969  
 Erdő P.: *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, Budapest 1983  
 Eusebius: *Egyháztörténelem*, Budapest 1983  
 Fuchs, J.: *Moral und Moralthologie nach dem Konzil*, Freiburg im Br. 1967  
 Groner, J.F.: *Das Aufbauprinzip der Moralthologie*, Heidelberg 1972  
 Häring, B.: *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1954  
 Höfer, A.: *Neue Schwerpunkte der Katechese in der Volksschule*, Wien 1970  
 Höfer, A.: *Arbeitsbuch für Firmehlfere*, Wien 1975  
 Hörmann, K.: *Lexikon der Christlichen Moral*, Innsbruck 1976  
 Jungmann, J.A.: *Katechetik*, Freiburg 1989  
 Király E.: *A keresztény élethivatás*, Budapest 1982  
 Laible, H.: *Az első évek*, Bécs 1971  
 Leist, M.: *Neue Wege der religiösen Erziehung*, München 1968  
 Mérei F. – V. Binét A.: *A gyermeklélektan*, Budapest 1975  
 Nemetschek, M.: *Isten a gyermek életében*, Bécs 1978  
 Petrik, E.: *Gyermekeimmel*, Bécs 1974

- Rédly E.: *Elsőáldozók hittankönyve*, Budapest 1971  
Rédly E.: *Elsőáldozók könyve*, Budapest 1988  
Rédly E.: *Hitoktatási vázlatok*, Bp. 1971  
Rédly E.: „Volt jobb!”, *Egyház Fórum* 1 (1986), 1. sz., 58–67. o.  
Salgó J.: *Krisztus tanúi a történelemben*, Róma 1976  
Szuszai A.: *Előkészület a nagy napokra*, Győr 1908  
Tomka F.: *Nagykorúság Krisztusban*, Budapest 1985

# MORÁLIS TÖREKVÉSEK A KATOLIKUS KISKÖZÖSSÉGEKBEN ÉS MISSZIÓKBAN

KIRÁLY ERNŐ

## I. A kisközösségek

Morális törekvések a katolikus kisközösségekben? E cím egy olyan tényre utal, amely önmagában nem természetes és nem nyilvánvaló. A katolikus egyház olyan intézmény, amelyben a hit és erkölcs egységét olyan tanítóhivatal biztosítja, amely isteni fölhatalmazásra vezethető vissza. Így az erkölcsi szemlélet a részekben ugyanaz, mint az egészben. Valóban, napjainkig ezt el is lehetett mondani az egyház erkölcsi tanításáról; ezt elősegítette az is, hogy a hagyományos egyházi szervezet erősen központosított volt. Így nem volt lehetőség olyan kisebb közösségek kialakulására, amelyek viszonylag önálló erkölcsi törekvések éltetői és hordozói lehettek volna. A szerzetesrendek létezése ugyan első pillantásra ellentmondani látszik az előbbi megállapításnak, azonban náluk másról van szó. Ezek olyan embereknek (férfiaknak és nőknek) biztosítottak életkeretet és szabályokat, akik a világról lemondva egészen Istennek szentelték életüket. Így az egyes szerzetesrendek vallásos lelkisége ugyan különbözött egymástól, az erkölcsi törekvésekben azonban teljes volt a megegyezés.

Ma viszont valóban vannak olyan közösségek az egyház keretén belül, amelyek viszonylag önálló erkölcsi törekvéseket képviselnek. Egyesek a szeretetszolgálat fontosságát hangsúlyozzák, mások a szociális igazságosságot vagy a karizmatikus adományokat. A közösségeket és morális törekvéseiket jobban meg fogjuk érteni, ha szemügyre vesszük azt a történelmi háttérrel, amely elősegítette kialakulásukat.

Az egyház erkölcsi szemléletét az elmúlt négy száz évben az jellemezte, hogy a „Tízparancsra” épült. Ennek okát, jelentőségét, előnyeit, hátrányait az erkölcssteológia története tárgyalja.<sup>1</sup> Ez az erkölcsi szemlélet a törvényekben a tiltásokat emelte ki, s amikor valaki ezeket megsértette, vétkezhetett súlyosan, vagy bocsánatos módon. Az előbbi bűn olyan súlyosan sértette meg Isten szentségét és igazságosságát, hogy az elkövetőt a kárhozat büntetése fenyegette; a bocsánatos

---

<sup>1</sup> Lásd bővebben Boda L.: *A keresztény nagykorúság erkölcssteológiája*, Ecclesia, Budapest 1986, 40–41. o.; Király E.: *Keresztény élethivatás*, Szent István Társulat, Budapest 1982, 32–33. o.



bűnnel – ezzel szemben – az elkövető nem lépett le az üdvösség útjáról. Ez a szemlélet a büntető Isten igazságosságát hangsúlyozta, ezzel akarta a hívőt távol tartani a rossz úttól. Az egyház megrajzolta azoknak a rossz cselekedeteknek a modelljeit, amelyeket halálos bűnként kell értékelni, a lelkiismeretnek csak össze kellett vetni ezeket a konkrét bűnös cselekedettel, s így lehetővé vált a súlyosság mértékének megállapítása. Ennek a szemléletnek az értékelése nem tartozik szorosan a jelenlegi témához. A múlt században azonban már egyre erősebbek lettek a kritikus hangok e szemlélettel szemben. Ezek rámutattak, hogy hiányzik belőle a pozitív evangéliumi szemlélet, és kevés helyet biztosít a lelkiismeret öntevékenységének.<sup>2</sup> Az egyház hivatalos állásfoglalásában azonban csak a II. Vatikáni Zsinat hozott fontos változást.

Ebben az egyházi környezetben jelentek meg az első kisközösségek. Nem reformálni akartak és nem szembenállásukat kifejezni, hanem valaki fölismert egy lelki igényt, valami hiányt, amit orvosolni kell, és erre konkrét szentírási programmal válaszolt. Így fogalmazta meg pl. Chiara Lubich a II. világháború szenvedései között a felebaráti szeretet gyakorlásának konkrét programját Olaszországban. Egyszerűen Jézust akarta követni, aki arra szólít föl mindenkit, hogy az éhezőknek adjanak enni, a beteget pedig ápolják és törődjenek velük. A fölhívás rövidesen nagyon sok embert mozgósított, főleg fiatalokat. Kialakultak a szervezett formák és munkamódszerek. A lényeg: élni az evangéliumot a felebaráti szeretet gyakorlásával, és így tanúságot tenni Krisztus mellett. Az adott helyzet, amelyben a kisközösségek jelentkeztek, érthetővé teszi népszerűségüket, gyors terjedésüket, és azt is, hogy a hivatalos egyház először miért volt bizonyos fönntartással velük szemben.

A kisközösségek – egyházi nézőpontból – *laikusokból* állnak. Ha ezt a tényt ismét a történelmi fejlődés függvényében nézzük, több dolog érthetőbb lesz számunkra az erkölcsi törekvésekkel kapcsolatban is. A II. Vatikáni Zsinatig az egyházban a hierarchiának igen nagy volt a súlya, aminek komoly következményei voltak a hívő népre. „Az egyház mint közösség meglehetősen arisztokratikus volt: bárkit felvett ugyan tagjai sorába, de a tagokat túlságosan nagy távolság választotta el egymástól. A klérus és a laikusok átmenet nélküli, szakadékkal elválasztott rétegeket képeztek. Ezért is idegenkedett az egyház évszázadokon át az egyetemes papság gondolatától.”<sup>3</sup> Ennek az elkülönülésnek természetesen megvoltak a társadalmi és kulturális alapjai. Az egyházi hierarchia tagjai általában egyetemi végzettséggel rendelkező, világlátott emberek voltak. A hívő nép legnagyobb része iskolázatlan, legtöbbször még írni és olvasni sem tudott. Így a hit közvetlen megalapozásában nagy szerepe volt az egyházi tekintélynek. Ezt olyan vonások is erősítették, amelyek a korabeli világi társadalom életéhez

---

<sup>2</sup> Lásd bővebben B. Häring: *Frei in Christus*, Herder, Freiburg 1979, I. k., 67–69. o.

<sup>3</sup> Kelemen V.: „Dogmatikai konstitúció az egyházzról. Lumen Gentium”, *A II. Vatikáni Zsinat tanítása* (szerk. Cserhádi – Fábíán), Szent István Társulat, Budapest 1975, 22. o.

kapcsolódtak. Így kerültek be az egyházi hierarchiába olyan magatartásformák, amelyek nagyon hasonlítottak a világi méltóságok viselkedéséhez. Ebben a szemléletben a hívek számára nem lehetett más föladat, mint a készséges engedelmesség. Ennek megfelelő keretet biztosított a templom, ahol a berendezés és a szent cselekmények egyaránt kiemelték a miséző papnak nemcsak küldetését, hanem méltóságát is.

A klérus és a laikusok közötti éles különbség társadalmi összetevői az utolsó négy évszázadban már erősen csökkentek, majd el is tűntek. A könyvnyomtatás fölfedezése megteremtette annak lehetőségét, hogy mindenki könyvet vegyen a kezébe. A természettudományos ismeretek új gondolkodásmódot és a hit számára is új problémákat vetettek föl, a társadalmi fejlődés egyre több ember számára tette lehetővé a tanulást, az egyházi iskolák mellett megjelentek a világi iskolák és egyetemek; ezek száma pedig erősen növekedett. Így a hierarchikus tekintély egyre kevésbé tudta megfelelőképpen a hívő nép hitét biztosítani, támogatni. A természettudományok és a technikai kultúra megjelenésétől, tehát a XVI. századtól kezdve egy olyan belső feszültség kísérte az egyház életét, amely válságjelenségek sorozatában jutott felszínre. A megoldásra komoly erőfeszítések történtek, de a hierarchikus papság és a hívő nép közötti távolság nem csökkent és az alapvető szemlélet sem változott. Ezt a II. Vatikáni Zsinat szüntette meg. Ez az egyház szemléletének középpontjába a hívő népet, Isten népét állította: a hierarchikus papság ezt szolgálja.

Ez az új szemlélet nagyon elősegítette a kisközösségek kialakulását. A hívek öntudata megerősödött, az egyház életében sokféle tevékenységi terület nyílt meg előttük, ahol nemcsak lehetőség nyílt a működésre, hanem egyenesen szükség is mutatkozott rá. A Szentírás is egyre jobban az érdeklődés középpontjába került – ennek az igénynek a kiszolgálása is kedvezett a kisközösségek kialakulásának.

Mindezek után azt is mondhatjuk, hogy a kisközösségek az egyház egy bizonyos átvitt értelemben vett demokratizálódásának kísérőjelenségei. A kisközösségi keretekben a híveknek öntevékeny, aktív szerepük van, a hierarchikus papságtól a távolság megszűnik, a különbség ugyan megmarad, de más értelmet kap. Ennek érzékeltetésére még Szent Ágoston talált egy nagyon jó kifejezést (pedig ő az V. században élt), amikor azt mondta híveinek: „értetek püspök vagyok, veletek pedig keresztény”.

A kisközösségek szerepe egy további összefüggésben még nagyobb hangsúlyt kap. Mint mondtuk, a hagyományos egyházi struktúrában a hívek hitének kialakításában fontos szerepe volt a hierarchikus egyházi tekintélynek. Az újkori társadalmi fejlődés következtében ennek a tekintélynek a világi támasza megszűnt. Az egyház elvesztette kiváltságos helyét a különböző társadalmakban, ezzel a hit továbbadásának külső tekintélyi közvetítői megszűntek. Pl. sehol nem kötelező már a hitoktatás a világi iskolákban; a vasárnapi szentmiséken való jelenletre sem kötelez ma már senki. Így most már a vallásos élet középpontjában nem annyira a hierarchia iránti engedelmesség áll, hanem a személyes, érett hit; ennek kialakítását pedig a Szentírás rendszeres olvasása segíti elő. A vallásos élmények-

nek, istenélményeknek, karizmatikus adottságoknak is megnövekedett a jelentősége. Mindezek ápolására kedvező körülményeket teremtenek a kisközösségek.

A kisközösségek tehát segítik a hívőt a személyes hit kialakításában. Ez azután együtt jár további erkölcsi törekvések jelentkezésével. A személyes hit irányítása mellett a hívő radikálisabb erkölcsi törekvéseket képvisel. Az evangéliumok irányítása mellett egy hívő közösségben sokkal sürgetőbben ítéli meg pl. a felebaráti szeretet gyakorlását, mint egy hagyományos egyházi környezetben élő hívő. Ezért már ebből a szempontból is számolni lehet a kisközösségek kritikus szemléletével, amelynek egy jelentős része a hierarchikus papságra irányul. A kisközösség keretében a hívő a tanúságtétellel kapcsolatban is nagyobb igényeket támaszt. Jézus ezt az evangéliumok elbeszélése szerint mindenkinek kötelességévé tette. A kisközösségekben pedig erre természetesen nagyobb a lehetőség és az igény egyaránt.

A kisközösségek dinamikáját újabb oldalról ismerjük meg, ha áttekintjük a *technikai kultúra emberének* lelki igényeit, problémáit és azokat a lehetőségeket, amelyeket a kisközösségek tudnak nyújtani ezek kielégítésében és megoldásában. A technika világa, sok áldása mellett, jelentős terheket is ró az emberre. Ezekről a problémákról már igen sokat írtak. Most csak a II. Vatikáni Zsinat egyik idevonatkozó megállapítását idézzük: „A személyiségben gyakran megbomlik az egyensúly a modern gyakorlati észjárás és az elvont gondolkodás közt, mely nem képes úrrá lenni az ismeretek tömegén, s nem tudja kielégítően egységbe foglalni őket. Egyensúlyhiány áll be a gyakorlati eredményességre való törekvés meg az erkölcsi lelkiismeret követelése, továbbá, igen sokszor, az életkörülmények eltömegesedése és az önálló, vagy éppen az elmélyült gondolkodás között. Felbomlik végül az egyensúly a tevékenység szakosodása és a teljes valóságot átfogó életszemlélet között.”<sup>4</sup> Néhány szempontot ezekből a nehézségekből közelebről is kiemelünk. Az ipari munka környezete nagyon személytelen, nem az ember a fontos, hanem az a legtöbbször jelentéktelen tevékenység, amely szükséges itt és most a munka folyamatához. Az alkotómunka örömét viszonylag kevés ember tapasztalja meg. Ugyanakkor sok negatív emberi viselkedés terheli meg a munkahelyi környezetet. Jogtalan anyagi előnyök, igazságtalanságok, versengés, vezetői önkény, sértegetések, durvaságok okozhatnak sokszor alig elviselhető feszültségeket a munkásemberben. Problémát okozhat az élet céljának kérdése ill. a céltalanság megélésének kínzó tudata. Az ember sokszor nem képes élni csak a részletekben, nem képes megelégedni a részletekben elvesző tudással. Igénye, hogy kialakítsa maga előtt az egésznek a képét, és lássa is, hogy mi ennek a célja. Sokan rámutattak már arra is, hogy a technikai kultúra embere nem a természetben él, hanem abban a világban, amely az ő alkotása: közvetlen környezetét saját munkájával építette fel. A természet hiánya szegényíti

---

<sup>4</sup> „Lelkipásztori konstitúció az egyház és a mai világ viszonyáról”, *Gaudium et spes*, 8.

érzelemlilágát, megfosztja a lelki pihentetésnek egy nagyon egyszerű és hatékony eszköztől. Ki ne tapasztalta volna meg az erdők pihentető csendjét, a folyó csendes mozgásának megnyugtató hatását, és így tovább; a városok kőrengetegének ezzel szemben igen nyomasztó hatása van.

Miben, mennyiben és hogyan orvosolják ezt a helyzetet a kisközösségek? Ezek mindenekelőtt sokszínű és tartós emberi kapcsolatokat biztosítanak. Ezek olyan érzelmeket és erkölcsi értékeket hordoznak és éltetnek, amelyek a lelki egyensúly szempontjából nagyon fontosak. Ezek a közösségek természetes közvetlenséggel élik meg egymás tiszteletét, megbecsülését, a segítőkészséget, az egymás iránti figyelmességet. Ezért érzi jól magát ebben a keretben az egyén, akit esetleg nyomasztanak a munkahelyi problémák, vagy más emberi nehézségek. Itt megtapasztalja, hogy vannak emberek, akik szeretik és elfogadják. Ez pedig lelki síkon pihenteti, fölemeli; így a természettel való kapcsolat hiányát is könnyebben el tudja viselni (idegrendszere erősebb, jobban nélkülözni tudja a természet pihentető hatását). Ezért a kisközösségek nagyon kedvező keretet biztosítanak pozitív személyes emberi kapcsolatok kialakításához, olyan lelki igények kiéléséhez, amelyek nélkül nehéz élni. Ezért nagyon hasznos pozitív funkciójuk van a technikai kultúra társadalmában.

Talán hasznos lesz néhány gondolattal arra is rámutatni, hogy a kisközösségekben megélt és gyakorolt erkölcsi értékek legtöbbször nem szerepelnek a szórakozást vagy kulturális élményt nyújtó társadalmi összejöveteleken, rendezvényeken, klubesteken. Ezek, bár fontos emberi igényeket szolgálnak (tánc, ének, irodalom stb.), személyes kapcsolatok kialakításának és megélésének nem kedveznek. A kisközösségekben mindig az ember, az emberi közösség van középpontban valamilyen formában, és nem egy kulturális érték, amely végeredményben személytelen tartalom. Ezért az ilyen jellegű összejövetelek nehezen alakulnak át közösséggé. A kisközösségek sajátos lelkisége pedig nagyon alkalmas rá, hogy felszínre hozza és táplálja a személyes emberi kapcsolatok értékeit. Ez a helyzet csak akkor változik meg, és akkor is csak szerény mértékben, ha egy kulturális közösségben a műsor vezetője olyan egyén, aki könnyen tud személyes kapcsolatokat kiépíteni. A közösségalkotó hatás azonban még ilyen esetben is elég kicsi, pedig a közösségteremtő „karizma” igen jelentős.

Mivel a kisközösségekben a személyes és pozitív emberi kapcsolatok nagyon erősek, ez kedvező légkört teremt az ital, kábítószeres és egyéb szenvedélyek fojtogatásában élő emberek megsegítésére. Ezek a romboló függőségek ugyanis éppen olyan érzelmi talajon alakulnak ki, amelyeknek zavarai főképpen a nem megfelelő emberi kapcsolatokra vezethetők vissza. Egy kicsit leegyszerűsítve a helyzetet, azt mondhatjuk, hogy azok a félelmek, szorongások, menekülési tendenciák, önromboló törekvések, az élet ürességének érzése stb., amelyek az ital vagy kábítószer élvezetéhez vezetnek, többnyire az emberi kapcsolatok zavaraiából származnak.

A kisközösség pozitív gyógyító hatását azonban ott nem várhatjuk, amikor valaki már rabja egy szenvedélynek. Ha ilyenkor valakitől megvonják a szeszt

vagy kábítószer, ennek idegrendszeri következményei vannak. Remegés, elerőtlenedés és más kellemetlen tünetek léphetnek föl; ezért nagy szükség van az orvos szakértelmére. A kisközösségek pozitív szerepét elsősorban a megelőzésben és a rehabilitációban kell látnunk. Ezeken a területeken jól érvényesülhetnek a személyes kapcsolatok, amelyek jelzik a veszélyeztetett személy felé, hogy környezete elfogadja, szereti, megérti őt. Ez önmagában is már bátorítást jelent. A baráti kapcsolat azonban arra is lehetőséget nyújt, hogy valaki megfelelő tanácsokkal is segítse a szenvedély rabságában élő és attól szabadulni akaró embert. A bizalom légkörére ilyen körülmények között is szükség van.

A kisközösségek erkölcsi törekvéseit olyan változások függvényében néztük, amelyek főleg a mi századunkban jelentkeztek az egyházban és a társadalomban. Azok az erkölcsi törekvések, amelyeket ebben az összefüggésben mutattunk be, nem lépték át az intézményes kereteket. Köztudott azonban, hogy a kisközösségekben olyan, *intézményellenes tendenciák* is jelentkeznek, amelyek nem illeszkednek be ezekbe a keretekbe. Mi a magyarázata ennek? Erre a kérdésre is konkrét helyzetek bemutatásával válaszolunk. Bár ezektől a mi körülményeink eltérnek, bizonyos szerény ismeretek nekünk is hasznosak lehetnek. Ezek az erkölcsi törekvések és motivációk hozzánk is eljuthatnak.

Az intézményellenes tendenciák kialakulását Olaszországban így magyarázza Alszeghy Zoltán, a római Gregoriana egyetem professzora. Az olasz egyház a szokottnál is erősebben hangsúlyozta a hierarchia iránti engedelmességet. Életében megmaradtak a barokk hagyományok, a teológiában tovább élt a skolasztika nyelvezete, fogalomkincse. Ez a hatvanas években kiváltotta az ifjúság ellenszenvét. A helyzetet súlyosbította, hogy a helyi egyházak nagyon lassan fogadták el a zsinat tanítását. Ebben a környezetben alakultak ki a hagyományos egyházi formákat élesen bíráló csoportok, amelyeket bátorítottak a dél-amerikai és francia szellemi áramlatok, amelyek hasonló értékelésből táplálkoztak.<sup>5</sup>

Az Egyesült Államokban a hagyományos egyházi élet intézményesített formáival szemben alakultak ki az ottani bázisközösségek. Ezek egy része megtagadta a hivatalos egyházi kereteket: tagjai (papok, szerzetesek, szerzetesnők) kiléptek az egyházi szolgálatból; más csoportok kapcsolatban maradtak az egyházi szervezettel. Kétféle irányzat alakult ki, mindkettő túlnőtte a nemzeti kereteket. Az egyiket karizmatikus lelkesítés irányította. Az ima-találkozókon fontos helyet kaptak a különleges lelki adományok. Ez a karizmatikus mozgalom elterjedt szinte az egész világon. Konkrét szervezeti formák ebben a keretben nem alakultak ki: a lelki adományoknak, adottságoknak, igényeknek van döntő szerepük. A másik irányzat az embertársak szolgálatát állította tevékenységének középpontjába: ennek már többféle szervezett megjelenési formája van.

---

<sup>5</sup> Alszeghy Z.: „Olaszországi benyomások”, *Kereszténység és kisközösség*, TKK, Róma 1981, 75. o.

A kisközösségek mozgalma Dél-Amerikában talált a legtermékenyebb talajra, de a problémák itt jelentkeznek a legerősebben. Az ipari fejlődéssel egyre súlyosabbá vált az ipari központokban összezsúfolódó munkásság helyzete. Gyökértelenek, szenvednek a társadalmi igazságtalanság súlya alatt. Igen súlyos a paphiány, ezért nem lehet kialakítani a hagyományos lelkipásztori kereteket. Azokat a bázisközösségeket, amelyek ebben a helyzetben alakulnak ki, az egyházi hierarchia igyekszik irányítása alatt tartani. Programot fogalmaznak meg a Latin-Amerikai Püspöki Tanács (CELAM) II. általános gyűlésén a kolumbiai Medellinben. A Dél-Amerikában működő kisközösségekről külön tárgyal az 1974-es püspöki szinódus. Ennek nyomán adja 1976-ban VI. Pál pápa az „Evangélii Nuntianti” kezdetű apostoli buzdítást. Ez elmarasztalja azokat a kisközösségeket, amelyeknek az a céljuk, hogy bírálják az egyház életét és lebecsülik az intézményt. Ezek a csoportok az egyház életének peremére kerülnek, sőt ki is zárják magukat belőle. A pápai buzdítás felsorolja azokat a kritériumokat is, amelyek mellett a bázisközösségi mozgalom katolikusnak tekinthető. Ehhez többek között arra van szükség, hogy közösségben maradjanak az egyházzal, Isten Igéjéből táplálkoznak, nem pedig politikai eszmékből, s ha tudomásul veszik az evangelizáció többi formáit. Az „Evangélii Nuntianti” követelményeiről átfogó képet kaphatunk András Imre tanulmányából: „Kisközösség, világjelenség.”<sup>6</sup>

A dél-amerikai bázisközösségekben alakult ki és formálódik tovább az ún. „felszabadítás-teológia”. Ennek ismertetése és értékelése messze túlhaladja e tanulmány kereteit. Csak megállapítjuk, hogy ennek főáramlata az egyházban maradt, és értékes indításokat ad az ipari társadalom által előidézett emberi problémák megoldásához. Érdemes azonban a határokat is megvonni, amelyen túl katolikus teológia nem léphet. Nem talált elfogadásra L. Boffnak a bázisközösségek első nemzeti találkozójaához kapcsolódó gondolata: „Jellemző volt az összejövetel jelszava: Az egyház, amely a népből születik az Isten Lelke által. Egészen világosan kitűnt a megállapításokból, hogy ami megszületett, az nem a hagyományos, a papi és szentségi tengelyre épülő egyház reprodukciója. Új valóság született a szegény nép szívéből, a megújító Isten Lelkének erejében: Isten szavára és Jézus követésére építve a laikusok szervezték meg.”<sup>7</sup> A szövegből világosan fölismerhető az a gondolat, amelyet a katolikus egyház semmiképp nem fogadhat el, mert ezzel fölépítésének lényeges krisztusi elemeit tagadná meg; a Péterre és az apostoli közösségre épülő egyházi struktúrát. A felszabadítás teológiájának másik nagy kísértése, hogy „Krisztus üdvözítő szerepét elsősorban mint kulturális, társadalmi, gazdasági, politikai felszabadulást” értelmezze.<sup>8</sup>

Az egyetlen magyar eredetű szervezett kisközösségi csoportosulás teológiai tanításában sok a rokon gondolat a felszabadítás teológiájával. Az egyházat ez is

---

<sup>6</sup> András I.: „Kisközösség, világjelenség”, *Kereszténység és kisközösség*, uo., 18. o.

<sup>7</sup> Benkő A.: „Brazíliai tapasztalatok”, *Kereszténység és kisközösség*, uo., 58–59. o.

<sup>8</sup> Alszeghy Z., i. m., 75. o.

„alulról” akarja fölépíteni, az eredeti hierarchikus jelleg kiiktatásával. Krisztus üdvözítő szerepét az ellenállás nélküli szeretet hősies példajaként fogalmazza meg. Erre támaszkodik az erőszakról való teljes lemondás gondolata, amelyhez kapcsolódik a fegyveres katonai szolgálat megtagadásának programja. Mivel e tanítás szerint Krisztus egész életprogramjával az ellenállás nélküli szeretetet valósította meg, akik e tanítás alapján állnak, valóban lelkiismereti követelménynek tekintik, hogy ne fogjanak fegyvert. Így ezen a ponton ez a tanítás, bár egészen más előfeltételből kiindulva, de találkozik a II. Vatikáni Zsinat ajánlásával. Ez javasolja az egyes államoknak, hogy tegyék lehetővé a fegyver nélküli szolgálatot azok számára, akik ezt lelkiismereti okokra hivatkozva kérik.<sup>9</sup>

A kisközösségek erkölcsi törekvéseit az egyház történelmi fejlődésének, átalakulásának keretébe állítottuk be. Így könnyen föl lehet ismerni, hogy a kisközösségek mennyire hozzátartoznak a jövő egyházához. Az is kiderült, hogy az erkölcsi törekvések természetes összefüggésben állnak ezzel a fejlődéssel. Láttuk azonban azt is, hogy ez a fejlődés nem zavartalan. Az okokra részben már rámutattunk, ezekkel azonban ebben a keretben is hasznosnak tűnik részletesebben foglalkozni. Ha ugyanis ezeket többé-kevésbé tisztázzuk, akkor ezzel a *megbékélés és az összhang útja* is kirajzolódott már előttünk; ha pedig ezen sikerül előrelépni, abból a társadalom életében is előnyök származnak. A kisközösségek erkölcsi törekvései nagyrészt ugyanis a szeretetszolgálat keretében mozognak. A szegények megsegítése éppúgy törekvések közé tartozik, mint a betegek, öregek, vagy a szenvedély rabjainak gondozása.

A nehézségek okai között először az intézmény működését említjük. Ennek természetéhez mindig hozzátartozik egy bizonyos mértékű konzervativizmus. Ez abból következik, hogy tevékenységét egy adott történelmi helyzet igényeihez igazítja, ennek a helyzetnek további fejlődését pedig már nem tudja könnyen fölismerni. Ha pedig lassan föl is ismeri az újabb követelményeket, működését ismét csak lassan tudja az új körülményekhez igazítani. Olyan korban, amikor a fejlődés meggyorsul és állandósul, az intézmény tehetetlenségéből származó feszültségek is megnövekedhetnek. Ezzel a problémával számolni kell az egyház életében is. A megoldás felé vezető út könnyen fölismerhető: minél több információ beszerzését kell biztosítani. Ez csak úgy lehetséges, ha az egyház függőleges tagolódásának mentén meggyorsul a megbízható információk áramlása. Szükség van továbbá az öntevékenységre, az egyéni és kisközösségi felelősségtudat előmozdítására. A vezetői magatartás stílusa pedig táplálkozzon egyre jobban a szolgálat követelményeiből.

Sok feszültség származik a teológiai szemlélet különbségeiből. A II. Vatikáni Zsinat már maga sok teológiai újdonsággal szolgált, és további fejlődés előtt nyitotta meg az utat. Ennek mibenlétét nem könnyű fölismerni, ehhez meglehetősen sok erőfeszítés szükséges. Az idősebb papi és hívő nemzedék erre a fejlődésre

---

<sup>9</sup> Vö. *Gaudium et spes*, 79.

általában nem képes, és nincs is rá igénye. Így filozófiai, erkölcsi, dogmatikai, lelkipásztori szemlélete megreked a zsinat előtti szinten. A kisközösségek szellemi élete ezzel szemben elég mozgalmas, bár ugyancsak nem mentes az egyoldalúságtól (csak ezek éppen a mai teológia egyoldalúságai, túlhajtásai). Ilyen körülmények között az ellentétek elkerülhetetlenek. Ez az egyik oka annak, hogy a kisközösségekben egy bizonyos „centrifugális” erő működik, amely az egyházi élet peremére sodorhatja őket. A fiatalabb korosztályok számára ez a veszély természetesen még nagyobb.

A kisközösségek tagjai részéről az egyik feszültséget okozó tényező, amely ugyancsak „centrifugális” irányba hat, a kellő teológiai ismeretek hiánya. Így könnyen elfogadnak divatos gondolatokat. Az is gyakran előfordul, hogy a hagyományos szemléletben megfogalmazott prédikációkat teljes egészében elvetik, nem képesek rá, hogy meglássák bennük az „idő fölötti” mondanivalót. A kisközösségek egy másik problematikus tulajdonsága az, hogy a lelkiismeret formálásában is sok a szubjektív elem. Ennek oka részben a lelkiismeret egyénhez tartozó oldalának túlhangsúlyozása, részben az, hogy amit a kisközösség tagjai kölcsönösen elfogadnak, azt már erkölcsileg megbízható ítéletnek tartják.

A kisközösségek további lehetséges gyöngeségeihez tartozik, hogy hangadó, határozott személyiségek hatásának könnyen ki van téve. Természetesen nemcsak negatív vezetői föllépés jelentkezhethet, hanem pozitív is, azonban ha a szembenálló, leépítő állásfoglalás kerül előtérbe, akkor a kisközösségi keretekben már nehezen juthat felszínre a mérséklő, kiegyensúlyozó gondolat.

A kiscsoportok légkörének belső sajátosságai tehát külön figyelmet érdemelnek. Az ún. tömegember vagy átlagember egyénisége, bár könnyen alkalmazkodik, mégsem felel meg ezeknek a körülményeknek. Az a jó, ha a kisközösségek tagja magasabb személyi érettséggel rendelkezik, képes önálló véleményalkotásra, amit meg is tud indokolni, vagy, ha szükséges, akkor képes megvédésére is. Katolikus szempontból nagy jelentősége van az elmélyült hitnek, az érett lelkiismeret iránti érzéknek. Az egyház egységéből származó öntudatra is szükség van. Ez a kisközösségek belső légkörének szempontjából azt jelenti, hogy ennek olyannak kell lennie, amely elősegíti az érett hitet és a felnőtt lelkiismeret kialakulását.

## II. A missziók

A kisközösségek mozgalma – mint láttuk – keletkezésében, kibontakozásában egészen új jelenség az egyház életében. Szoros kapcsolatban van azzal a ténnyel, hogy az egyháznak megváltozott a helyzete a világban, elvesztette kiváltságait, hatalmi helyzetét. Ezt a változást a katolikus teológusok pozitívan értékelik, s a továbbfejlődés jelét látják benne: az egyház így hitelesebben tudja teljesíteni küldetését. A kisközösségek ehhez az új helyzethez tartoznak, nélkülük a jövőben nem képzelhető el az egyház élete. A technikai kultúrával pedig az ember helyzete változott meg a világban: ennek vannak előnyei, hátrányai, a kisközösségek



azonban mindkét oldalról szükségesnek mutatkoznak. Ezzel az új helyzettel kapcsolatban néztük a kiscsoportok erkölcsi törekvéseit, amelyek ugyancsak szerves összefüggésben vannak az új adottságokkal. Mivel itt nemcsak összetartó, hanem széthúzó erők is vannak, az egyház egésze szempontjából természetes, hogy a hívő közösség az összetartó és egybeépítő erkölcsi erőkre is figyel.

Az egyház *missziós tevékenységével* kapcsolatban egészen más helyzettel állunk szemben. Ez a küldetésstudat természetes életjelensége, amely alapítójának, Jézus Krisztusnak szavaiból táplálkozik: „Menjetek, tegyetek tanítványommá minden népet.” (Mt 28,19) A missziós tevékenységről szóló zsinati határozat pedig ezekkel a szavakkal kezdődik: „Az egyházat Isten küldi a népekhez, hogy ‚az üdvösség egyetemes szakramentuma’ legyen; ezért akarja minden embernek hirdetni az evangéliumot, katolicitásának legbensőbb igényéből és alapítójának parancsát követve.”<sup>10</sup> A missziós törekvések tehát egyidősek az egyház létével.

Az ún. „nagykonstantini” korszak egyházában azonban a missziós munkának is voltak olyan kísérőjelenségei, amelyek e korszak lezáródásával elvesztették időszerűségüket, negatív hatásai azonban még sokáig érezhetőek lesznek. Ebben az elmúlt korszakban az egyház missziós tevékenysége szoros kapcsolatban volt az európai népek gazdasági és politikai törekvéseivel. Hogy ennek a kapcsolatnak mi volt a közelebbi természete, mennyire volt szükségszerű és hogyan segítette vagy akadályozta a missziós munkát – e kérdések elemzése az egyháztörténelem főadata. Mindenesetre az ázsiai és afrikai népek fiai a misszionáriusokat sokszor nézték idegenül, a nyugati hódítókkal azonosítva őket. Az egyes népek nemzeti öntudatosodásának elmélyülésével, amely a múlt században kezdődött, és a mi századunkban is folytatódott, ez az ellenérzés csak fokozódott. A II. világháború óta több afrikai állam tagadta meg a misszionáriusok beutazását országába, volt olyan is, amely kitiltotta a misszionáriusokat. Igaz, a század második felében már a helyzet enyhülésének vagyunk a tanúi.

A II. Vatikáni Zsinat, amikor az egyház missziós tevékenységével kapcsolatban megszövegezte határozatát, az előbbieken vázolt helyzettel és a változásokkal teljesen tisztában volt. A missziók erkölcsi törekvéseit ebben a keretben értelmezte. Figyelembe vette a nehézségeket és ehhez viszonyítva vázolta a főadatokat. Most a zsinatnak az egyház missziós tevékenységével foglalkozó határozata alapján mutatjuk be a hithirdető tevékenységgel kapcsolatos erkölcsi törekvéseket.

Az egyház a még nem hívő népek és népcsoportok között azért fáradozik, hogy hirdesse az evangéliumot és meggyökereztesse az egyházat.<sup>11</sup> Ez a két tevékenység nem egymás mellett, egymással párhuzamosan vesz részt a missziós munkában, hanem a meggyökereztetés legfontosabb eszköze Jézus Krisztus evangéliumának hirdetése, ahogyan ez a zsinati határozat szövegéből a későbbiek folyamán

---

<sup>10</sup> Zsinati határozat az egyház missziós tevékenységéről: *Ad Gentes*, a továbbiakban AG 1.

<sup>11</sup> AG 5.

kiderül.<sup>12</sup> A Zsinat atyái tudatában voltak annak, hogy a missziós tevékenység nem korlátozódhat csak az evangélium hirdetésére. Ennek önmagában nem lenne kellő hatékonysága ahhoz, hogy az emberek szívükbe fogadják, és így hit legyen belőle. Olykor szükség van az előkészítő tanúságtételre, s mindig szükség van az igehirdetést kísérő tanúságtételre. A Zsinat számol azzal a helyzettel, amikor nem lehet közvetlenül és azonnal hirdetni az evangéliumot. Bár ennek okait nem részletezi, de kézenfekvő, hogy ennek lehetnek külső, politikai, társadalmi akadályai, és az ember szívében, fogékonyságának hiányában gyökerező akadályai. „Ilyenkor a misszionáriusok egyedül lehetséges feladata az, hogy – türelemmel, okossággal és ugyanakkor nagy bizalommal – tanúságot tegyenek Krisztus szeretetéről és jóságáról. Így előkészítik az utat az Úr számára, sőt Krisztust bizonyos értelemben máris jelenvalóvá teszik.”<sup>13</sup> Krisztus szeretetéről tanúságot tenni a felebaráti szeretetszolgálat különböző gyakorlataival lehet. A gyermekek iskolai oktatásától a betegek gyógyításáig és az öregek gondozásáig a szeretetet sokféle formában lehet gyakorolni. A zsinati határozat ezt a tevékenységet ott is szükségesnek tartja, ahol közvetlen evangelizálásra még nincs lehetőség. Ilyenkor a szeretetszolgálat tanúságtevő erejében kell bízni, és erre építeni. A karitatív tevékenység ugyan önmagában is érték, most azonban egy további célt is szolgál, mintegy fogékonnyá teszi a lelkeket az evangélium befogadására. Mivel pedig a szeretet gyakorlásában a keresztyén szemlélet szerint már jelen is van Krisztus, ezért mondja a szöveg, hogy ez a tanúságtétel már jelenlévővé is teszi Krisztust.

A felebaráti szeretet gyakorlása nemcsak az előkészítés, a „preevangelizáció” idejében fontos, hanem az evangelizációnak is ebben a légkörben kell történnie. „A keresztyének jelenlétét a közösségekben az a szeretet éltesse, amellyel Isten szeret minket, aki azt akarja, hogy mi is hasonló szeretettel szeressük egymást. A keresztyén szeretet igazán kiterjed mindenkire, származásra, társadalmi helyzetre és vallásra való tekintet nélkül; nem számít haszonra és hállára.”<sup>14</sup> Ezért a missziókban mindenütt nagy gondot fordítanak a karitatív intézményekre, kórházakra, iskolákra és a szeretetszolgálat egyéb tevékenységi területeire. A missziókban így van jelen az egyház „minden rendű és rangú ember mellett, különösen pedig a szegények és elnyomottak mellett, és szívesen hoz áldozatot értük. Részt vesz az emberek örömeiben és fájdalmaiban, ismeri életük törekvéseit, kínzó kérdéseit, s együtt szenved meg haláluk gyötrelmeit. A békét keresőknek testvéri párbeszédben kíván felelni, hogy az evangélium fényét és békéjét nyújtsa nekik.”<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> AG 5.

<sup>13</sup> AG 6.

<sup>14</sup> AG 12.

<sup>15</sup> AG 12.

A felebaráti szeretet mellett a missziós tevékenység területéhez tartozik a szociális igazságosság védelme és érvényesítése. A zsinati határozat bátorít arra, hogy a missziókban a keresztények fáradozzanak „a gazdasági és társadalmi kérdések megoldásán”<sup>16</sup> és ennek érdekében működjenek együtt másokkal is. Az iskolákban segítsék elő az emberi méltóság kibontakozását. Az evangélium ehhez nagyon hatékony segítséget tud nyújtani. Jézus tanításának fényében az ember ráébred, mit jelent a szabad akarat, milyen méltósága van az ezzel kapcsolatos döntésnek, mi a felelősség igazi értelme és hogyan kell fölkészülni ennek vállalásához. Az ember méltóságának tudata tovább mélyül azzal, hogy Jézus mindenkiért szenvedett és meghalt, s ebből élet fakadt az egész emberiség számára, amelyen a halál nem tud győzelmet aratni.

A missziós munka erkölcsi törekvései között még különösen egyre kell rámutatnunk, amely sokszor fordult elő II. János Pál beszédeiben utazásai alkalmával. Az egyház missziós tevékenységéről szóló zsinati határozat többször visszatér arra a föladatra, hogy a missziókban a hívő közösségeknek be kell illeszkedniük a környezetükkel adott kultúrába. Ez legyen olyan „mint Krisztusé, aki beleolvadt azoknak az embereknek társadalmi és kulturális miliójébe, akik között élt”.<sup>17</sup> Tehát már a II. Vatikáni Zsinaton megjelenik az inkulturáció föladata. Ez ismét gyökeres szemléletváltozást jelent, ugyanis amikor a XV. század végétől kezdve az európai ember a távoli világokban, új népek és kultúrák között jelenik meg, a misszionáriusok mindenhová a latin szertartást és a vele kapcsolatos kultúrát viszik be. Az ezzel kapcsolatos ellenállást rosszul értelmezik, s mindenütt csak a legyőzésére törekednek. Ettől eltért a jezsuiták missziós tevékenysége, akik kezdettől fogva fontosnak tartották a beilleszkedést, ezt a törekvésüket azonban más rendek és az egyház vezetői nem értették meg.

A missziók életét színessé és változatosá teszi a helyi kulturális értékek tisztelete és ápolása. Ennek lehetőségeit az egyház máig sem használta föl kellőképpen. Nem is könnyű azonban eleget tenni annak a föladatnak, hogy „a hívők közössége, megőrizve nemzetének kultúrkincseit, mélyen gyökerezzen népében”.<sup>18</sup> Miben és mennyire teheti „mássá” a helyi keresztény közösséget ez a gyökéresztés? Milyen legyen az oktatás, a szemináriumi képzés, hogy a növendékekben mindig érvényesülhessen „saját népük gondolkodás- és cselekvésmódja”?<sup>19</sup> Ezekre a kérdésekre a teljes választ csak a jövő fogja megadni.

Az evangelizálásban, a missziós tevékenységben ma nagy szerepe van a párbeszédnek. Ebben az esetben nem arról van szó, hogy az egyház beszél Jézus Krisztusról, örömhíreről, a hallgatóság pedig meghallgatja és elfogadja. Ezt inkább oktatásnak, meggyőzésnek nevezhetjük, amely föltételezi a készséget a hallgatóság

---

<sup>16</sup> AG 16.

<sup>17</sup> AG 10.

<sup>18</sup> AG 15.

<sup>19</sup> AG 16.

részéről az elfogadásra. Régen ezt a közlési formát kiegészítette a bizonyítás és, amennyiben szükség volt rá, a vita. Ma inkább párbeszédet szeretünk folytatni. A mai teológia úgy vélekedik, hogy ez hozzátartozik az egyház igehirdető tevékenységéhez. Igaz, a kérdés még nem látszik kellőképpen tisztázottnak. „Mégis, az utóbbi húsz évben egy olyan fejlődés állapítható meg, amely a vallások közötti párbeszédnek meg akarja erősíteni a jogát arra, hogy az egyház egész igehirdető küldetésének hiteles kifejezője legyen.”<sup>20</sup> Ezt a fejlődést VI. Pál pápa kezdeményezte „Ecclesiam suam” kezdetű enciklikájával. A II. Vatikáni Zsinat még nem fejeződött be ebben az időben, még tartottak az ülések, folytak a megbeszélések és viták a zsinati dokumentumok végleges szövegéről. Így nem lehetett olvasni még azokról a kijelentésekről sem, amelyek a vallások közötti párbeszédéről szóltak. A pápa azonban az előbb említett enciklikában már fölveti a párbeszéd gondolatát. Megállapítja, hogy a dialógus „az apostoli küldetés gyakorlásának egy módja, a szellemi kapcsolatok egy fajtája”.<sup>21</sup> Megjelöli ennek a tevékenységnek a kereteit is. Az egyház nézőpontjából az emberek négy csoportba sorolhatók, akik egyre nagyobb sugarú körök mentén helyezkednek el. A legnagyobb sugarú kör peremén helyezkednek el azok, akiknél egyszerűen embervoltuk tényére épül a párbeszéd. Az eggyel közelebb fekvő kör kerületén helyezkednek el azok, akik valamilyen vallásnak a tagjai és a párbeszéd erre épül. A harmadik körön helyezkednek el a különböző keresztény egyházak, közösségek. Végül az egyház a legbensőbb körhöz tartozik, itt folyik a belső párbeszéd. A dialógus fontosságára a *lelkipásztori munkában* tehát VI. Pál pápa mutatott rá először. A II. Vatikáni Zsinat szövegei azután sokszíniűen rámutatnak arra is, hogy miért van szükség erre a párbeszédre. Ez értékeknek szól, amelyekkel más vallású, vagy vallásos hit nélküli emberek rendelkeznek. Így az „igazság és a kegyelem elemeiről” beszélnek a zsinati szövegek, amelyek nemcsak a más vallású emberek szívében fedezhetők föl, hanem más vallások hagyományaiiban is.<sup>22</sup> Ezek lehetnek szertartások és kultúrák<sup>23</sup>, vallásos kezdeményezések<sup>24</sup> és még sok más gazdagság, amit Isten bőkezűségében ad a népeknek.<sup>25</sup> Ezek mind fényei annak az Igazságnak, amely minden embert megvilágosít.<sup>26</sup> A zsinati szövegek már arra is utalnak, hogy honnan származnak azok az erkölcsi értékek, amelyek végeredményben minden emberben jelen vannak és amelyekre így a párbeszéd épül. A Szentlélek

---

<sup>20</sup> J. Dupuis: „Dialogo interreligioso nell missione evangelizzatrice della Chiesa”, *Vaticano II: Bilancio e prospettive* (R. Latourelle – Cittadella E.), Assisi 1987, II. k. 1236. o.

<sup>21</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 56, 1964, 613. o.

<sup>22</sup> AG 9.

<sup>23</sup> Zsinati dogmatikai konstitúció az egyházzól: *Lumen Gentium* 14.

<sup>24</sup> AG 3.

<sup>25</sup> AG 11.

<sup>26</sup> Zsinati nyilatkozat az egyház és a nem-keresztény vallások viszonyáról: *Nostra Aetate*, a továbbiakban NA 2.

minden emberben tevékenykedik, nemcsak a keresztény közösségekben. A helyes értelemben vett párbeszédhez nagyon szükséges, hogy a hívő ember megismerkedjen ennek az isteni működésnek a természetével, már amennyire ez lehetséges. A jó Isten szeretetének és nagylelkűségének, a kegyelem bőségének jele, hogy minden emberben működik, ott is, ahol esetleg bűnös módon fordulnak szembe vele. A Szentlélek mindig és mindenütt fáradozik azon, hogy az embert megszabadítsa a lelki szolgaságtól, a bűntől, amely megakadályozza az ember igazi méltóságának érvényesülését az életben. Ez azonban nem menti föl az embert az alól, hogy keresse az igazságot, a keresztény embert pedig nem bátorítja arra, hogy ne vegye komolyan Krisztust, aki minden kegyelem és szabadulás forrása.

A Szentlélek jelenléte tehát nem korlátozódik a keresztény közösségekre. Ő működik az emberben, amikor a jobb élet felé törekszik<sup>27</sup>, amikor olyan társadalmi rendet akar kiépíteni, amely jobban megfelel az embernek mint személynek<sup>28</sup>, amikor általános testvéri egyetértésre törekszik<sup>29</sup>. A Szentlélek működése élte azokat a kérdéseket, amelyekkel az ember életének értelmét keresi és a feleletet Istenhez-tartozásának megvallásában találja meg.<sup>30</sup>

A zsinati szövegekben az előbbieken vázolt szemléletre épül a vallások közötti párbeszédre való buzdítás. Ezért bátorít arra, hogy az egyház tagjai lépjenek párbeszédbe más vallásokkal. Az egyház és a nem-keresztények viszonyát tárgyaló határozatban ezt olvashatjuk: „Az egyház buzdítja gyermekeit, hogy okosan és szeretettel párbeszédet folytatva s együttműködve más vallások követőivel, mutassák be a keresztény hitet és életet, de ismerjék el, őrizzék meg és fejlesszék tovább azokat a lelki és erkölcsi, társadalmi és kulturális értékeket, amelyek ezekben a vallásokban találhatók.”<sup>31</sup> Ez a szöveg közvetlenül ugyan nem az egyház missziós tevékenységének keretében folyó párbeszédre utal, közvetve azonban erre is vonatkozatható. Más vallások képviselői ugyanis a missziókban is találhatóak. A következő szöveget azonban már az egyház missziós tevékenységéről szóló határozatban olvashatjuk: „Krisztus az emberek szívébe látott és őket egészen közvetlen hangú beszélgetéssel vezette el az isteni fényhez; az ő Lelkével eltelt tanítványai is ismerjék az embereket, akik között élnek, építsék ki a kapcsolatokat velük, hogy azok őszinte és türelmes párbeszédükből tanulják meg, milyen kincseket osztott ki a népeknek a bőkezű Isten. Igyekezzenek egyúttal ezeket a kincseket az evangélium fényébe állítani, felszabadítani és az üdvözítő Isten uralma alá visszavezetni.”<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> *Gaudium et spes*, a továbbiakban GS 38.

<sup>28</sup> GS 26.

<sup>29</sup> GS 39.

<sup>30</sup> GS 41.

<sup>31</sup> NA 2.

<sup>32</sup> AG 11.

A párbeszéd szerepének hangsúlyozása a missziós tevékenységben olyan problémákat is fölvet, amelyekre a végleges válasz még nem alakult ki. Mindenekelőtt kérdés, hogy milyen jelentőséget kell neki tulajdonítani, hol van a szerepe az evangelizációban. Érdekes, hogy e kérdéseket VI. Pál pápa igen óvatosan kezeli, az ezzel kapcsolatos kijelentései nagyon mértéktartóak. A jelenlegi pápa, II. János Pál sokkal bátorítóbban beszél, ami jelzi a fejlődés irányát. A római püspöki szinódus 1974-ben éppen a modern világ evangelizációjáról tárgyalt. Ezen a latin-amerikai püspökök az igazságosság és az emberi nyomorból való fölszabadítás kérdéseit hangsúlyozták, az afrikai szinódusi atyák az inkulturáció problémáit, az ázsiai résztvevők a nagy világvallások hagyományai felé való nyitottságot és az ezzel kapcsolatos párbeszédet. Már ebből a tényből is érzékeltetni lehet, hogy a párbeszéd jelentőségével kapcsolatban többféle értékelési szempont lehetséges.

Másképpen jelentkezik a párbeszéd az inkulturációval kapcsolatban, mint pl. a „felszabadítás teológiájának” nézőpontjából. Az „Evangelii Nuntiandi” apostoli buzdításban VI. Pál pápa főképpen az 1974. évi püspöki szinódus eredményeire támaszkodik. Részletesen és elmélyülten szól az evangelizációról, az olvasó érzékelheti ebből, hogy a fogalom mennyire összetett és dinamikus jellegű. Középpontjában Krisztus áll, tanításának örömhírével, ennek azonban különböző kultúrákban és azok embereiben kell életté válnia. A párbeszédrel kapcsolatban azonban nagyon visszafogottan beszél. Az egyes kultúrák vallásos értékeinek inkább a hiányosságait emeli ki. A természetes vallásoknak, pozitív értékeik ellenére, nem sikerült „hiteles és élő kapcsolatot” kiépíteni Istennel, bár „kitárták kezüket az ég felé”.<sup>33</sup> Így ez az apostoli buzdítás kevés helyet hagy a vallások közötti párbeszéd számára, s ezt nem az evangelizáció tevékenységének keretében helyezi el.

II. János Pál pápa beszédeiben, írásaiban a különböző vallások közötti párbeszéd nagyobb hangsúlyt kap. „Nem fordul elő olykor – kérdi a pápa –, hogy a nem-keresztények szilárd hite, amely ugyancsak az Igazság Lelkének gyümölcse, aki a misztikus Test határain kívül működik, a keresztényeket mintegy megdöbentti?”<sup>34</sup> Ajánl minden tevékenységet, amely a másokhoz való közeledést szolgálja, „a párbeszédet, összejöveteleket, a közös imádságot, az ember vallásossága kincseinek közös keresését, amelyek nem hiányoznak más vallások tagjaiban”.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> *Evangelii Nuntiandi* 53.

<sup>34</sup> II. János Pál: *Redemptor hominis* 6.

<sup>35</sup> Uo.



## MORÁLIS TÖREKVÉSEK A REFORMÁTUS IGEHIRDETÉSBEN ÉS KATEKÉZISBEN

ADORJÁN JÓZSEF

Református szószékeinken vasárnaponként 1000-1200 igehirdetés hangzik el, amelyek nagy része nem hozzáférhető írásban. Nyomdafestéket hetenként 1-2 igehirdetés lát; de negyven évet meghaladó időtávlatban a publikált prédikációk is hatalmas mennyiséget tesznek ki. Így a teljesség igénye nélkül, a hozzáférhető igehirdetésekből is csak mintegy „szűrőpróba” szerűen válogatva, próbálok meg képet adni igehirdetésünk morális törekvéseiről.

A „jéghegy csúcsa”, ami esetünkben elsősorban a publikált igehirdetéseket jelenti, nem biztos, hogy jellemző a „jéghegy tömbjére”. Lehet jobb annál, ami a mélyben van, hiszen a publikált igehirdetéseket a legjobban képzett, a legambiciózusabb, talán a legjobb tollú lelkészek, az „író-próféták” alkották. Közöttük sok vezető teológus és egyházi vezető igehirdetése található minden korban: ezek természetszerűen mások, mint a falusi szószékeken elhangzó igehirdetések. Ugyanakkor lehet az igehirdetéseknél ez a része rosszabb is, mint az átlag. Olyan időkben, mint az elmúlt évtizedek, a megjelent igehirdetések sokszor kevésbé őszinték és szókimondók, mint az eldugott falvakban elhangzóak. Valószínűleg több bennük az általánosság és a teoretikus vonás, és kevesebb a konkrét kérdésre adott valós igazi válasz; gyakran több bennük az opportunizmus és sokszor inkább szólnak az egyházi és világi vezetőkhez, mint a gyülekezetekhez. Amikor ezt leírom, senkit sem vádolólok, hiszen magam is ennek a kornak az „író-prófétái” közé tartozom, s akkor is az én szemem marná a lúg, ha más fejét mosnám. E korszak igehirdetéseiről nem lehet másképpen írni, csak a bűnbánat hangján; bűnbánatot pedig csak egyes szám (legfeljebb többes szám) első személyben szabad és érdemes tartani.

Ismerve a munka hiányosságait, mégsem volt más választási lehetőségem, mint elsősorban a publikált igehirdetésekre támaszkodni. Jó néhány barátomat, általam nagyra értékelt igehirdetőt kértem, hogy bocsásson rendelkezésemre nem-publikált igehirdetéseket, vagy etikai üzenetet hordozó igehirdetési részleteket. Legtöbbjüktől választ sem kaptam, vagy ha igen, akkor munkám fontosságát elismerő sorokat, anyagot azonban vajmi keveset. Mindezt világosan látva mégis azt hiszem, hogy ha nem is tökéletesen, de tükrözi ez az anyag az egész magyarországi református igehirdetői tevékenység etikai tendenciáit. A megjelent, különösen az egyházi vezetők által elmondott igehirdetések és egyéb megnyilat-



kozások ugyanis mindig hatást gyakoroltak egész igehirdetésünkre. Az egyházi folyóiratokban közölt prédikációk és meditációk pedig szintén nem voltak hatás nélküliek, akkor sem, ha tudjuk, hogy sok lelkészben kialakult az elmúlt időszakban egy olyan „védekezési reakció”, hogy amit az egyházi sajtó közöl, nem olvasom el, hiszen úgymond tudom, hogy nem értenék egyet vele. Azért mégis sokan elolvasták, fölhasználták, saját meggyőződésük szűrőjén áteresztették, a lelkészi összejöveteleken és konferenciákon megbeszélték. Így kialakult – a sokféle különbség között is – bizonyos mértékű egység a református igehirdetéseiben. A viszonylagos egység elsősorban az igehirdetések biblicitására, valamint dogmatikai-hitvallásos megbízhatóságára vonatkozik. Ez pedig jelentős pozitívum a korábbi korszak liberális-racionalista beállítottságú moralizálásával szemben.

Ugyanakkor azt is meg kell állapítanunk, hogy e korszak református igehirdetési viszonylag kevés teret szentelnek az etikai üzenetnek. Konkrét etikai tartalmú prédikáció alig található. Általános fölfogás a negyvenes évek végétől mind a mai napig, hogy az embereket Jézushoz kell hívogatni és a gyülekezet közösségébe kell beépíteni, s aki átadja szívét Jézusnak, aki megtér, annak életében megvalósul a jézusi etika, erről tehát nem kell sokat beszélni. Jellemző e korszak igehirdetéseire a moralizálástól való tudatos tartózkodás – nyilván korábbi korok rossz tapasztalatai miatt. Ugyanakkor azonban, ha többnyire nem is konkrétan, szinte minden prédikáció etikai imperatívussal fejeződik be. Ez az általános etikai imperatívusz valahogy így fogalmazható meg: engedd, hogy Isten Lelke az életedben tegye valósággá azt, amit az igéből megértettél!

Az elmúlt korszak református igehirdetésének irányvonalát nagyon világosan fogalmazta meg, s talán sok tekintetben meg is határozta a két háború közötti nemzedék egyik nagy teológusa: Vass Vince, amikor még 1938-ban, a *Református Igehirdető* augusztusi számában „Miről prédikáljunk?”<sup>1</sup> címen ezeket írta: „azt mondom el, [...] én ma mit tudok legjobban a szívemhez szorítani. A református keresztyénység tartó oszlopainak kiásását a ráhullott törmelékekből, vagy más szóval a református öntudat megerősítését, illetve megtisztítását.” Majd így folytatja: „Prédikáljuk az *Isten országát*... Helyezzük bele ebbe a horizontba az *egyházat*... Prédikáljunk többet a *bibliáról*... Tudatosítsuk az Ige egyedülvaló tekintélyét... Prédikáljuk a *Krisztus királyságát* [...], a református keresztyénység *misztikáját*. [...] az *úrvacsora* misztikájának a tanítását! [...] miért nem prédikálunk mi az *imádságról*? [...] a mai embernek van fogékonyága a *keresztyén életfolyamat misztériuma* iránt: a bűnbánat, a megtérés, újjászületés stb. kérdései iránt.” Mindebből erőteljes biblicitás, a hit kérdései felé forduló törekvés tűnik ki, ami az azóta eltelt időben többé-kevésbé uralkodó tendenciájává is vált a református igehirdetésnek. Vass Vince azonban nem esett az egyoldalúság hibájába. Cikkének második részében megfogalmazza a biblikus református igehirdetés etikai törekvéseit is: „[...] a mai embert az Igéből az érdekli, ami a *gyakorlati életfolyta-*

---

<sup>1</sup> Vass Vince: „Miről prédikáljunk?”, *RI* 1938. aug.

*tással* áll kapcsolatban. Ezért minden prédikációnk konkrét, gyakorlati tendenciájú legyen... Régen a tízparancsolatról szóló igehirdetés egyszerű moralizálásnak tűnt volna fel, ma isteni üzenetként hangzik... A gyakorlati kérdések közt különösen közel áll a mai emberhez a *családi élet* sok-sok kérdése. Mindenütt kezdik érezni a családi élet válságát." A szerző itt nagyon lényeges dolgot fogalmazott meg, azt, hogy az igehirdetésnek nem egyszerű moralizálásra kell törekednie, hanem a morális mondanivalót is Isten igéjéből eredeztetve, „isteni üzenetként” kell hirdetnie. Később néha úgy tűnt, hogy a fürdővízzel együtt a gyermeket is kiöntöttük, amikor ugyanis kerültük a morális mondanivalót, holott az igehirdetésnek kell etikai üzenetet tartalmaznia, csak isteni üzenetként kell hangzania. Érdemes ezzel kapcsolatban még egy pillanatig Vass Vince cikkénél időznünk. Így folytatja: „Mondanom sem kell, hogy ez a kor rendkívül fogékony az *evangélium szociális üzenetei* iránt. Sajnos, ez az üzenet régóta erőtllenül hangzik. Opportunizmus és félelem nem engedték meg, hogy az Igének ezt az üzenetét tisztán csengő szavakkal hirdessük... A legfőbb erény az engedelmisség lett. Éspedig nem az Istennek, hanem az embereknek való engedelmisség. A szegénység is erény lett.” Majd így summázza mondandóját: „Arra kell törekednünk, hogy az Ige világossága alá kerüljenek a munka, a vagyon, a szolgálat és uralkodás, az élvezetek, a szokások, a társadalmi erkölcsök, a társadalmi egyensúly, illetve a testvériség kérdései. [...] ragyogtassuk fel az evangélium értékskáláját.” Az egész azóta eltelt 50 esztendő igehirdetési és homiletikai tanulmányai között sem találtam ennél jobb és pontosabb, konkrétabb és időszerűbb megfogalmazását „az evangélium értékskálájának”.

A második világháború utáni református igehirdetés, ha nem is éles határokkal elkülöníthetően (és természetesen sohasem egységesen minden igehirdetőre érvényesen) a történelmi-társadalmi változásoknak megfelelően különböző korszakokra tagolható. A református igehirdetés – a szabad textusválasztás és az igehirdetői szabadság következtében – mindig pluralista volt, és mindig az is marad. A különböző történelmi-társadalmi változások azonban mindig vonzanak bizonyos hangsúlyokat, s ezek a hangsúlybeli, sokszor csak árnyalati különbségek éppen a morális üzenetben tükröződnek leginkább.

I. A **negyvenes** évek igehirdetéseire a prófétai üzenet megszólalása volt jellemző. Ez az irányzat néhány kiemelkedő igehirdető esetében, akik általában a fasizmussal szembeni ellenállási vonalat képviselték, mint Bereczky Albert, Békefi Benő, Victor János, vagy (az igehirdetőként ma már egyáltalán nyilván nem tartott) Jánosi Ferenc prédikációiban már a háború alatt is megjelent. Jánosi Ferencet, a politikust 1989-ben rehabilitálták. Ideje, hogy mint lelkipásztort és igehirdetőt is „rehabilitáljuk”, azzal, hogy 1941-ből való, Máté 10:34 alapján a *Református*

*Igehirdet*őben közölt „Fegyvert, nem békességet!”<sup>2</sup> című igehirdetésének néhány profetikusan erejű sorát közöljük itt:

„Ennek a világnak a rendeltetése, hogy tükör legyen, s látó szem előtt Isten tündöklő dicsőségét verje vissza... A mi világunk: meghamisított tükör, s ha ma őszinte lélekkel beletekintünk, a magunk antikrisztusos, fekélyes arca bámul vissza ránk. De személyes világunk hű tükre: a szívünk is azt mutatja, hogy Isten ma – száműzött Isten, s királyi székébe mi magunk ültünk bele végtelen önzésünkkel, halálos haragunkkal, parázna vágyainkkal, egetvívó öntudattal és gőggel. De azért eddig meg voltunk elégedve ezzel a két tükörrel, hiszen a maga arcát azért mindenki szereti, s a világ és szívünk tükre is azt mutatta, hogy mienk az ország, a hatalom és a dicsőség. [...] És most, hogy a büntető Isten szertehasogatja, összetöri dicsőségének meghamisított tükreit: a világot és szívünket, most, hogy rengő, szertehasadó föld, megáradó vizek, vészes háborúk és háborúk még vészesebb hírei, emésztő gondok, megtett bűnök és meg nem tett kötelességek miatt keserves nappalok és nyugtalan könnyes éjszakák mind Neki dolgoznak; most, hogy életünk védővonala, vélt békéje és nyugalma mindjobban összeomlik, [...] vannak, akik hősiességnek látszó macacssággal, érthetetlenül és mégis megindító módon odatemetkeznek egy hulló, szétbomló világ romjai alá, vagy pedig a törmelékekből akarnak egy új világot felépíteni, s vannak, ma talán száználmasan kevesen, de egyre növekvő számmal, kik egymásután feladják életük bevehetetlennek hitt erődeit, és egy süllyedő világból, összetört szívvel, most már egyedül az Úristenhez menekülnek. [...] Uram, ebben a kétségbeejtő bizonytalanságban mutass utat, adj egy szilárd pontot, amibe fogózhassam, adj Csendet, békességet!”

Időnként, az egyre sorsdöntőbb kérdésekkel kapcsolatban, megszólalt ez a prófétai hang az egyházi vezetők, elsősorban Ravasz László és Révész Imre igehirdetéseiben is, de bizonyára sok névtelenül maradt, vagy névtelenségbe süllyedt igehirdető ajkán is. Csak két mártír lelkész nevét hadd említsem: az ifjabb Varga Zsigmondét és a Nagy Kornélét. A tetteikről tudunk, az igehirdetésükről alig, pedig nem valószínű, hogy akik a mártíromságig vállalták a helyes etikai cselekvést abban a korban, ne képviselték volna ugyanazt az igehirdetésükben. E korszak etikai törekvése az volt, hogy olyan egyéni és közösségi magatartást segítsen kialakítani, amely segít elkerülni a nemzethalált; s amely nem engedi a magyar nép nagy tömegeit belesüllyedni a jóvátehetetlen kollektív bűnökbe, a faji gyűlöletbe és a zsidóság likvidálását célzó intézkedésekbe. Ebben a prófétai igehirdetésben kezdettől jelen van, majd a háború után fölerősödik a bűnbánat hangja, az egyetemes nemzeti bűnbánat követelése.

Bereczky Albert már 1940 szeptemberében, a második bécsi döntés hónapjában, „Igaz magyar imádság”<sup>3</sup> címen, a Dániel nagy bűnbánati imádságáról prédikál

---

<sup>2</sup> Jánosy Ferenc: „Fegyvert, nem békességet!”, *RI* 1941. ápr., 144. o.

<sup>3</sup> Bereczky Albert: „Igaz magyar imádság”, *RI* 1960. szept.

(Dán 9,18/b és 19). „Mer-e most a magyar lélek így könyörögni?” – teszi föl a kérdést, majd így folytatja: „Milyen acélfürdő lehetne az ilyen imádságban való megmerülés.” Ma már könnyű tudni, hogy ő látott tisztán a „virágésős beteljesedés” napjaiban (Észak-Erdély visszatérésének idején). Ahogy ebben a prédikációban Dániel imádságának „messzesugárzó jellemvonásait” fölvázolja, abban megfogalmazza a történelmi felelősséget hordozó „prófétai igehirdetés” etikai törekvéseinek jellemvonásait is: „Dániel próféta tökéletesen egy az ő népével”; „a próféta tökéletesen tudja azt, hogy népe sorsa egyedül Istentől függ”. E gondolat kifejtése során elmondja, hogy: „A látszat persze mást mutatott. Dánielnek is és nekünk is. A kis népek parányi sajkája úgy hányódik, ahogy a nagy tengeráramlatok viszik. Világhatalmak mérkőzésében az a látszat támad, hogy a kis népek egyszerűen függvényei a nagyok játékának.” (Akkor úgy látszott, hogy Bécsben eldöntötték a magyar nép jövőjét – ez valóban eldőlt, de milyen másként, mint akkor reméltük...) „Mélységes bűnbánat van ebben az imádságban [...] Ezt fájdalom legjobban a mi magyar életünkben: miért nincs 20 éve ilyen imádságunk? [...] Mennyi ostoba gőg, másokat okoló vádaskodás, maga hiúságát legyezgető önteltség mocskolta és rontotta a magyar lelket. [...] Az imádságban végül határtalan bizalom van.”

Ennek a „prófétai igehirdetésnek” nevezett irányzatnak valóban ez a négy fő jellemvonása: egy a népével, a nép sorsa Istentől függ, a bűnbánat és a bizalom. Másik fontos jellemvonása ennek az igehirdetési irányzatnak, hogy „nem a legdivatosabb kérdések”, hanem „az ember és közössége legégetőbb és leggyötörőbb kérdései” foglalkoztatják; úgy, ahogy ezt Békefi Benő megfogalmazta: „Ha csak a már divattá lett kérdésekhez szól hozzá az igehirdetés, akkor eleve elkésett, mint ahogy ma nyilvánvalóan elkésett, hiszen ami már divattá lett, az már inkább a múlté.”<sup>4</sup>

A háborús évek „prófétai igehirdetési” néha nagyon konkrétan szóltak a kor etikai nyomorúságairól. Dobos Károly „Kirabolt ifjúság”<sup>5</sup> című igehirdetésében, 1939-ben, Lukács 10:30-35 alapján a következőket írja: „Kik a mai ifjúság megrablói, tönkretevői? [...] Ó de sok van belőlük. Ott várja őket már az iskola kapujában kora serdülő ifjúságukban: A *cigaretta*zás egészségrontó szenvedélye. [...] A *korcs*mák tárt ajtókkal várják, télen meleg szobával. Az ital mámorán keresztül az ifjúság tönkre teszi az erkölcsét s az egészségét is, s nemegyszer a vidám mulatozás vérbe fullad. [...] Az ifjúság idejét, pénzét rabolja el hosszú téli estéken a *kártya*zás szenvedélye. Pedig de sokkal hasznosabb dolgokkal foglalkozhatnának... Különbőféle *szenvedély*ek egész rablóhada tör az ifjú ellen: köztük a legveszedelmesebb s legmélyebben gyökerező a paráznaság szenvedélye. [...] De az ifjúság megrablója a *rossz könyv* is, amely tiszta, egészséges gondolatoktól rabolja meg. Megrabolja az ifjúságot mindenki, aki *kiuzsor*ázza

---

<sup>4</sup> Békefi Benő, *RI* 1942.

<sup>5</sup> Dobos Károly: „Kirabolt ifjúság”, *RI* 1939. okt.

munkaerejét [...]. Megrabolja az ifjúság lelkét mindenki, aki *rossz példájával* botránkoztatja. [...] Valóban úgy van, ahogyan Ravasz László püspök mondotta egyik beszédében: »A mai magyar társadalom nem jóbarátja, hanem ellensége a magyar ifjúságnak«. [...]” A megoldást a szerző abban látja, hogy „azért kell a bibliás ifjúsági egyesület, hogy közöttetek a Szentírásan keresztül ott legyen nem az életrablók vezére, hanem az *életmentők Vezére, Jézus Krisztus*. Ó általa lesz erőtlők mindenkor meggyőzni életetek ellenségeit, rablóit, bűneit.”

Ezek az etikai problémák és a javításukra törekvő segítségadás ma is érvényesek. Jól tükrözi ez a negyvenes évek elejének morális helyzetét, s azt is, hogy a problémák régi keletűek és mélyen gyökereznek. A bajt napjainkban súlyosbítja, hogy az elmúlt ötven év tovább rontotta a helyzetet, s az egyházak sokat veszítettek a morális életre való hatékonyságukból — pedig az már akkor sem volt kielégítő.

A negyvenes évek második felének változásai azután készületlenül érték egyházunkat. A háború után a prófétai igehirdetés jelentősége és igénye nagymértékben megnőtt. Az egyházi tömegek feleletet vártak arra, ami velük megtörtént, s ekkor szinte senki nem volt olyan, aki ne hordozott volna súlyos sebeket. A református igehirdetés legmesszebbhangzó, bár csak egy kisebbség által hirdetett üzenete volt, hogy „Isten igazságos ítélete” ment végbe rajtunk: első föladatként ezért a „bűnbánat” követelményét fogalmazta meg. Ezt a bűnbánatot azután abban próbálták konkretizálni, hogy bocsánatot kell kérnünk mindazoktól, akik ellen vétkeztünk, egyénileg vagy közösségileg. Ezt a bűnbánatot és bocsánatkérést elsősorban a zsidók felé fogalmazták meg a Társadalmi Megbékélés Tanácsában, majd a Református Szabadtanácsban. Természetesen sokan nem fogadták ezt el: igazságtalanságnak tartották, ami rajtunk esett, s magukat — magunkat ártatlan áldozatoknak, nem pedig felelősöknek és bűnösöknek látták. Az igehirdetők legjava, köztük az akkori fiatal nemzedék, a bűnbánatot elfogadta, de a bocsánatkérést már túlzásnak tartotta. Így alakult ki az a helyzet, ami teljesen egybecseng a Dániel próféta esetével, aki a főntebb idézett bűnvalló imádságot elmondta egész népe helyett, noha ő maga nem volt vétkes mindabban, amiért népét Isten a babilóni fogsággal büntette. Most, 1945 után, szintén olyan emberek tartottak bűnbánatot és kértek bocsánatot, akiknek személy szerint nem volt részük az elkövetett bűnökben. Ennek erkölcsi jelentőségét akkor alig érzékelték a református egyház. Nemrég, egy ökumenikus konferencián mondotta el az egyik szabadegyházi vezető, hogy a szabadegyházaknak a főlzabadulás utáni egyik legelső konferenciáján többen fölemlgették: korábban a református lelkészek nemegyszer a csendőröket küldték a nyakukra. Ekkor fölállt Bereczky Albert, és azt mondta: „Én voltam az a református lelkész, aki rátok küldte a csendőröket. Most bocsánatot kérek tőletek egész egyházam nevében.” Mindenki tudta, hogy Bereczky sohasem küldött csendőröket senkire, s éppen ez volt ennek a bocsánatkérésnek a hallatlan és évülhetetlen etikai jelentősége.

A harmadik gondolat, amit a negyvenes évek második felének igehirdetése megfogalmazott, a *megtérés* szükségessége volt. Annak az időszaknak és az akkor

kibontakozott ébredésnek a legjelentősebb fogalma volt ez. A nagy erővel, széles körben és igen nagy hatékonysággal megindult evangelizációk központi üzenete volt a megtérésre hívás. „Megmaradtunk”, s ez kegyelem az ítéletben; ezért most az a legfontosabb üzenet az emberekhez, hogy „térjetelek meg!”. Nincs más megoldás, sem az egyén, sem az egyház, sem a nép számára, csak a megtérés. Ezt szinte egybehangzóan hirdették akkor a legkülönbözőbb irányzatú igehirdetők. A hangsúly azonban nem egyforma volt. Erős hangsúlybeli különbség volt a megtérést csak individuális hitre jutás aktusaként hirdetők s a kollektív bűnbánatot és megtérést sürgetők között. Jelentős hangsúlybeli különbség volt azok között is, akik csak a Jézus Krisztushoz térést, a hitetlenségből a hitre jutást hirdették, és azok között, akik ehhez mint elválaszthatatlan követelményt hozzákapcsolták az etikai megtérést, a teljes élet és magatartás megváltozását is. Nem arról van szó, hogy akik a hitre ébresztést hangsúlyozták, azok nem éltek szigorú erkölcsi normák szerint, hanem inkább csak arról, hogy az etikai követelményeket, a hívő magatartás követelményeit nem annyira az igehirdetésekben, mint inkább a pasztorációban illetve a közösség gyakorlása közben mutatták föl. Az evangelizációkban elsősorban csak a hitre jutást sürgették, azután a megtérteket vezették helyes etikai magatartásra. Ennek abban mutatkozott meg a hiányossága, hogy az igehirdetés erkölcs- és normarendszer-alakító és -formáló hatása fokozatosan meggyöngült. Természetesen ennek meggyöngüléséhez sok más tényező is hozzájárult.

Az egyház a maga nagy organizációjában és organizatorikus mivoltában visszavonulást kezdett. Ravasz László ezt meg is fogalmazta, mondván, hogy most az egyháznak vissza kell vonulnia sok olyan területről, melyek nem voltak elsődlegesen egyházi föladatok, és a saját dolgával, az evangélium hirdetésével kell foglalkoznia teljes erejéből. Erre üzenté azt Karl Barth, hogy mindez helyénvaló, csak az egyház számára ez nem „visszavonulás”, hanem „előrenyomulás”. Barthnak akkor sokan igazat adtak, a gyakorlatban azonban mégis az egyház visszavonulása kezdődött meg, éspedig nemcsak a közjogi területekről, nemcsak a közoktatásból, hanem a morális törekvések területéről is. Azt a törekvést mindvégig megőrizte, hogy híveit morális magatartásra buzdítsa, de ama törekvését, hogy az egész társadalom morális fölfogását és magatartását valamiképpen befolyásolja, teljes mértékben föladta. Az új morál és az új emberformálás tekintetében az egyház a pálya szélére került.

„Megkezdődött egyházunkban az elvek tisztázása – írja 1949-ben Darányi Lajos.<sup>6</sup> Majd: „igazi egyházi problémák jönnek elő. Evangelizáció, üdvbizonyosság, közösség, megtérés... Mindenki szint vall. Nem lehet közömbös lenni. Vele, vagy ellene.” Ugyanebben az időben Szabó Imre<sup>7</sup>, az Országos Református Lelkészszegecsület elnöke ezt mondja: „A református szószék ma megint a legtüzesebb hely,

---

<sup>6</sup> Darányi Lajos: „Az ige mérlege”, *RE* 1949. márc., 19. o.

<sup>7</sup> Szabó Imre: „Újra kell kezdeni”, *RE* 1949. febr.

amelyen nem lehet megállni csak annak, aki *az Isten üzenetének meri nevezni azt, amit mond...* Azt a vallomást hozom a lelkész-konferenciákról, hogy a lelkészek nagy többsége nincs felkészülve a mai időkben az Ige hirdetésére, s ha nem szégyellné, megfutna onnan."

Ilyen helyzetben érte a református egyházat „a fordulat éve”. A lelkészek nem voltak fölkészülve rá, hogy egy olyan új helyzetben, ahol a világi hatóságok „nem patronálják”, hanem egyenesen ellenzik a vallás-erkölcsi nevelést, megtalálják az etikai üzenet tolmácsolásának keskeny útját. A „keskeny út”, mely ennek a kornak jellemző kifejezésévé lett, többnyire csak azt jelentette, hogy fönntartani az egyházi életet legalább abban a „beszűkült” állapotában, amiben még egyáltalán fönnttartható.

II. Az ötvenes évek első fele döntő változásokat hozott. A régi keretek fölbomlottak. Az egyesületekből a gyülekezetekbe „szorult vissza” a misszió. A korábbi sokféle szolgálati lehetőségből egyre inkább a szószékre korlátozódott. Ez jelenthette volna az igehirdetés hatalmas megújulását, s bizonyos értelemben, a biblicitás, a vigasztaló jelleg és a lelkigondozói törekvések szempontjából jelentett is megújulást. Etikai vonatkozásban azonban csupán két dologra koncentrált. Egyik az „eligazítás” gondolata volt, vagyis az arra való törekvés, hogy az egyház megtalálja a maga helyét és életlehetőségét az ún. szocialista társadalomban. A másik pedig az a törekvés volt, hogy olyan egyháztagnak és presbiterek legyenek, akik „a kívülvalóktól is jó bizonyosságot szereztek”, tehát akik becsületes emberek, szorgalmas és megbízható munkások, és egész magatartásuk példamutató. A lelkészekkel szemben is egyre inkább erősödött az a követelmény, hogy úgy prédikáljanak, hogy azzal elnyerjék a kívülállók tetszését. Alapjában véve és elvileg nem volt ez rossz követelmény, de tág teret nyitott az opportunizmusnak és az elvtelenségnek. Ugyanakkor szinte teljesen megbénította az egyháznak azt a „prófétai küldetését”, hogy a rosszat rossznak, az erkölcstelenet erkölcstelennek, az embertelenséget embertelenségnek nevezze. Kialakult az a szemlélet, hogy a társadalom, az erkölcs és a hatalom kérdéseiről – csak jót, vagy semmit. A szocializmusnak mint létezőnek mondott társadalmi rendszernek az uralomra jutása határozta meg ezt a korszakot. Ez a fordulat fölvetette „az egyház erkölcsi függetlenségének” a kérdését. Elmondhatjuk, hogy a Zsinati Tanács Deklarációja 1948. március 30-án nagyon is világosan fogalmazott ezzel kapcsolatban. Egyebek között megállapítja: „Egy olyan roppant arányú és elemi erejű forradalmi átalakulás, mint ez a mostani, *nem történhet meg sok és nagy szenvedés nélkül.* Az egyház hűtlen lenne Urához, ha nem tenne bizonyosságot Isten irgalmas szeretetéről azok iránt, akik akár a maguk, akár mások hibájából, ennek a nagy átalakulásnak áldozatai. *Szenvedésüket úgy kell velük megosztanunk, mint a mindnyájunknak kijáró megítélés súlyát.*” (A kiemelések nem az eredetiben.)

A szenvedések ideje hamarosan eljött. Akik korábban csak vagyonukat, pozíciójukat és azzal járó magas jövedelmüket veszítették el, most a kitelepítés sorsára is juthattak. Ezzel kapcsolatban azonban a rendelkezésemre álló igehirdetésekből semmit sem találtam. Sem profétai tiltakozást az embertelenségek

ellen, sem vigasztaló szót az „átalakulás áldozataihoz”. Valljuk be, nem is volt tanácsos abban a korban erről nyilvánosan beszélni – az illető maga is hasonló, vagy még rosszabb sorsra juthatott. Arról tudunk, hogy lelkipásztorok a kitelepítés előtt meglátogatták és vigasztalták híveiket, s hogy azok a gyülekezetek és lelkipásztorok, ahová a kitelepítettek kerültek, testvéri szeretettel befogadták őket, s közülük sokan az ottani gyülekezetnek nagyon hűséges, munkás tagjai lettek. Arról is tudunk, hogy sok lelkipásztor, hívő és gyülekezet gyakorolta a szamaritánusi szolgálatot – névtelenül vagy álnéven – a kitelepített családok iránt, s az sem titok, hogy egyházi vezetők is tettek egyet-mást a kitelepítettek sorsának javításáért. Etikussá tettek tehát, de az igehirdetésekből, legalábbis a nyomdafestéket látottakban, hiányzik e kérdéssel kapcsolatban az etikai üzenet.

A paraszti életforma átalakulása volt ennek az egész korszaknak a másik döntő fontosságú kérdése, mely milliókat érintett egzisztenciálisan is, lelkiileg is, és morálisan is. A *Református Egyház* c. folyóirat 1950. szeptember 1-jei száma szerkesztőségi vezércikkében így fogalmazza meg ezt a problémát „... egyházunk tagjainak egy nagy része éppen mostanában él benne olyan sorsfordulónak a válságában, amelyet észre nem venni s amelyet szolgálatunkban elkerülnünk végzetes hűtlenség volna az Igéhez való látszólagos legteljesebb hűségünk ellenére is.”<sup>8</sup> A paraszti életforma átalakulásának első, sok válságot okozó eseménye az ún. kulákok diszkriminációja, anyagi és erkölcsi lejáratása, a határsávból való kitelepítése stb. volt. Ezzel kapcsolatban ugyancsak hallgatott az egyház, s többnyire kihagyta a presbitériumokból a „kulák”-presbitereket, ezzel próbálva a maga életlehetőségét biztosítani. Meg kell állapítanunk, hogy ez egy jelentős számú, és korábban az egyház életében fontos szerepet játszó, réteget érintett, s a válságban lévő réteg felé nem tudott érvényes morális üzenetet hirdetni és hathatós morális segítséget nyújtani az egyház és igehirdetése. Ezért ma időszerű itt egy nagyon őszinte bűnbánat. A másik nagy esemény a mezőgazdaság kollektivizálása volt. Ez széles kisparaszti és volt zsellér tömegeket sodort súlyos, hosszán (egészen a hatvanas évek derekáig) tartó válságba. Ezzel kapcsolatban sok olyan igehirdetési segítőanyag – a lelkészek megbélyegző szóhasználata szerint „brosúra” – látott napvilágot, főleg sokszorosítva, amit a lelkészek nagy többsége nem fogadott el és sohasem vitt szószékre. Ezek ugyanis sem meg nem nyugtatták volna a kedélyeket, sem eligazítást nem nyújtottak volna a döntés előtt álló parasztságnak, s ugyanakkor azt kell mondanunk, hogy az igehirdetők óvatosan és segítő szándékkal szóltak a döntések idején a súlyos válságban élő hallgatókhoz, s pásztori beszélgetésekben sok segítséget adtak ahhoz, hogy ne következzenek be súlyos katasztrófák. Mégis azt állapíthatjuk meg e korszak igehirdetéseit vizsgálva, hogy a legtöbb igehirdetés elkerüli ezeket a problémákat, helyettük kétségtelenül fontos és jelentős szoterológiai üzeneteket fejtgetve...

---

<sup>8</sup> Szabó Imre: „Szolgálatunk a paraszti életforma átalakulása idején”, *RE* 1950. szept.



A falusi lakosság válsága azonban tovább folytatódott, a mezőgazdaságból az iparba átkerült tömegek s a falvakból a városokba irányuló nagy „népvándorlás” következtében. Ezzel a rengeteg morális veszélyt jelentő változással úgy tűnik nem tudott megbirkózni igehirdetésünk. A falusi gyülekezetek igehirdetése a faluban maradó, egyre zsugorodó számú és egyre inkább előregedő emberek lelki-szükségleteinek kielégítésére törekedtek. Diaszpórává vált sok régi kistalu gyülekezete, s a diaszpórabeli lelkigondozás és igehirdetés napjainkban erősen beszűkülő tendenciát mutat. Ugyanakkor a városi gyülekezetek nem tudták igazán fölszívni és beépíteni a városba érkező tömegeket. A nagy városokba sodródott reformátusok jelentős része is diaszpóra-helyzetbe került, semmi kapcsolatot nem tartott az egyházzal, és az egyház is kevés kapcsolatot tudott kiépíteni velük. Pedig ennek a rétegnek különösen nagy szüksége lett volna olyan igehirdetésekre, melyek segítettek volna nekik az új életformában a megfelelő és megtartó új etikai érték- és normarendszer kialakításában. Az életformának abban a nagy átalakulásában, amit a paraszti életforma átalakulása, hatalmas földműves-tömegeknek az iparba történt átirányítása vagy átkényszerülése, a faluból városba özönlése, ennek következtében a korábbi faluközösségek föllazulása jelentett, legsúlyosabb morális kérdésként a család válsága jelentkezett.

Az 1955. évben jelentkezik először a publikált igehirdetésekből nagyon hangsúlyosan a család problémája. Fejes Sándor és Temesváry Kálmán „A család az igehirdetésben”<sup>9</sup> című cikke vezeti be ezt az akkor már egyre időszerűbbé váló folyamatot. Ebben megállapítják: „Gyülekezeti szolgálatunk közben állandó problémát jelentenek a családi élet bajjai: [...] egyszer a fiataloknál találjuk a bajt, [...] máskor a szülők rontják meg és bontják szét a gyermekeik házasságát. Meg akarják akadályozni, néha meg is akadályozzák a gyermekek megszületését. [...] A család kérdését tehát időnként elő kell vennünk az igehirdetésben.” Ezután egy 5 igehirdetésből álló sorozatot közöl a témáról a *Református Egyház* c. folyóirat. Valamennyinek a szerzője dunántúli falusi lelkész. Ezek: Kiss István (Szólád): „A házasság”<sup>10</sup>; Nagy István (Balatonkiliti): „A gyermekáldás”<sup>11</sup>; Böröczky Gábor (Ósi): „Öreg a családban”<sup>12</sup>; Varga József (Sáregres): „Öreg a családban”<sup>13</sup>; Németh Lajos (Sárkeresztes): „A család és a gyülekezet”<sup>14</sup>. Nincs itt hely rá, hogy részletesen ismertessük ezeknek az etikai tartalmát, két dolgot azonban meg kell állapítanunk. Egyik az, hogy a református igehirdetők – és nyilván nemcsak azok, akik ilyen vonatkozású igehirdetéseket közöltek – idejében fölfigyeltek erre a nagyon súlyos morális bajra, s azzal a törekvéssel szóltak, hogy meggátolják a

---

<sup>9</sup> Fejes Sándor–Temesváry Kálmán: „A család az igehirdetésben”, *RE* 1955, 89. o.

<sup>10</sup> Kiss István: „A házasság”, *RE*, 1955, 89. o.

<sup>11</sup> Nagy István: „A gyermekáldás”, *RE* 1955, 90. o.

<sup>12</sup> Böröczky Gábor: „Öreg a családban”, *RE* 1955, 90. o.

<sup>13</sup> Varga József: „Öreg a családban”, *RE* 1955, 91. o.

<sup>14</sup> Németh Lajos: „Család és gyülekezet”, *RE* 1955, 91. o.

további romlást. A másik, hogy nemcsak a válásokat látták erkölcsi problémaként, hanem a gyermekvállalás készségének csökkenését is, és ezért nemcsak a fiatalokat tették felelőssé, hanem – amint a fentebbi idézetből kitűnik – szüleiket is.

Nemcsak az ötvenes évek, hanem az ötvenes évek utáni korszaknak is jellemző vonása, hogy a szociális kérdések váltak uralkodóvá és elhomályosították az egyéni élet morális kérdéseit. A „szolgálat teológiája” elsősorban azokra a nagy társadalmi kérdésekre irányította a figyelmet, melyek az egész nép, sőt az emberiség égető kérdései voltak: a béke, a szocializmushoz való viszonyulása a keresztyéneknek, a diakónia és egyre inkább a család válsága és a népesedés problémái.

A *Református Egyház* 1950-ben több neves lelkésztől közöl cikket ilyen címen: „Hogyan termékenyítette meg igehirdetésem a szocializmussal való találkozásom?” Ezek sorában Nagy Sándor Béla<sup>15</sup> sátorlajújhelyi lelkész ezekkel a gondolatokkal zárja cikkét: „A jövő feladata a mi számunkra az, hogy a hívő emberek valóságos élete és bizonyágtevése termékenyítse meg a szocializmust, amelynek sodrában élünk, hogy az igehirdetés által vezetett *hívő szívek közismert becsületessége, megbízhatósága, hűsége, feltétlen igazmondása tegye nyilvánvalóvá a világ számára, hogy mit jelent az emberi társadalomban Isten megváltott gyermekének élete.*” Ezek a sorok nagyon híven tükrözik a kor református igehirdetésének szociális törekvéseit. A béke kérdéséről, ugyancsak körkérdésre adott válaszában, Fónyad Dezső<sup>16</sup> monori lelkész megállapítja, hogy az igehirdetésnek nemcsak az emberek belső békességével kell foglalkoznia, hanem a külső béke kérdéseiben is állást kell foglalnia. Cikkét így fejezi be: „Hiszem, hogy a külső béke is megmarad, mert az emberi szív ijesztő megsötétedésének tartanám, ha két világháború után egy harmadik ítéletet hívná magára az emberiség. Ez a harmadik végzetes játék volna, amely az emberiség öngyilkosságát készítené elő. A mi dolgunk az, hogy ebben a nagy feszültségben az Ige és Lélek erejével segítsük a lelkeket arra, hogy a határtalan méretű technikai fejlődés után tegye meg a világ a társadalmi és az erkölcsi fejlődés lépteit is.” Az egyik legátfogóbb „béke-prédikációt Farkas József<sup>17</sup> budapesti lelkész közli 1952-ben, a III. Magyar Békekongresszus idején. Az irgalmas szamaritánus példázatát mindenestül „békeüzenetként” magyarázza. Néhány gondolat ebből: „A mi kérdésünk e történelmi helyzetben az, hogy miközben az események ilyen külső beszéde hangzik, vajon mit mond Isten az ő népének az ige belső szavában? Hogyan értelmezi igéje szavával az események szavát? [...] Attól tartok, hogy éppen a béke kérdésében is vannak taníthatatlan emberek közöttünk. [...] Engedd,

---

<sup>15</sup> Nagy Sándor Béla: „Hogyan termékenyítette meg szolgálatomat a szocializmussal való találkozásom?”, *RE* 1950, 19. sz., 4. o.

<sup>16</sup> Fónyad Dezső: „Körkérdés a békéről”, *RE* 1950, 24. sz., 14. o.

<sup>17</sup> Farkas József: „Békekongresszus alkalmából mondott igehirdetés”, *RE* 1952, 21. sz., 21–23. o.

hogy Isten valami újat mondjon néked éppen ma, éppen a békének a kérdésében. [...] Mi nagyon szeretjük tisztázni a dolgokat. Jézus pedig nagyon szereti segíteni az embereket. Gonosz bújócska lehet számunkra az, hogy Uram majd én fogom csinálni, de egyelőre tisztázzuk a dolgokat." Majd, ahhoz kapcsolódva, hogy a példázatban nem egy hívő izraelita segít, hanem egy szamaritánus, ezt a következtetést vonja le: „Jézus ebben a példázatban milyen mélyen megaláz bennünket, hívő embereket. [...] sokszor éppen a külső emberek szégyenítének meg minket a szenvedő tömegek iránti áldozatos, sőt önfeláldozó szeretetnek a hűséges gyakorlásával. [...] Örülünk annak, hogy a békemozgalomban fáradozó embertársaink nem emlegetik mulasztásainkat, [...] csak azt kérik, hogy mi is szeressük a béke ügyét, erősítsük a békéért küzdők táborát, harcoljunk velük együtt a jó ügyért. Áldjon meg Isten bennünket olyan lélekkel, hogy testvért és munkatársat lássunk mindazokban, akik az emberiség békéjéért harcolnak, és éljünk, munkálkodjunk és szolgáljunk úgy, hogy ők is jó testvért és hasznos munkatársat kapjanak bennünk a jó ügy szolgálatában.”

Meglepő, hogy az 1956. évben megjelent igehirdetések alig foglalkoznak társadalmi és szociális kérdésekkel. Ebben az évben az igehirdetések jelentős része szigorúan krisztocentrikus. Az év közepétől jelentkeznek az ökumenikus vonatkozású igehirdetések, nyilvánvalóan az Egyházak Világtanácsa galyatetői gyűlésének hatására. Bereczky Albernek<sup>18</sup> egy 1956. július 1-jén Kolozsvárt elmondott, de csak 1957-ben közölt igehirdetése tartalmaz figyelemre méltó szociális üzenetet: „Most, amikor a világ egy óriási krízisen halad keresztül, most, amikor nagy átalakulások idejét éljük, mert ő az ég és föld Úra. Most ti keresztyének, most ti református anyaszentegyház álljatok elő, vegyetek részt az életben, a munkában, szeretetben, szolgálatban, és ragyogjon Isten szeretete ne a szavaitokon csupán, hanem az életetekben, cselekedeteitekben is.” A reformáció ünnepének előkészítéseként 1957. októberében Farkas József „Adósság – csőd – kegyelem”<sup>19</sup> címen közölt igehirdetést. Ez bizonyos mértékig az 56-os események és az azon belüli egyházi események – meglehetősen szűkszavú – földolgozása is. Egyebek között ezt írja: „Mindnyájan eladósodott emberek vagyunk. Magyarán: bűnösök... Az Isten követelése, amit benyújtott nekünk: a tízparancsolat. Egyik ellen többet vétettünk, mint a másik ellen. A reformáció azzal kezdődött, hogy néhányan halálosan komolyan vették a bűn-kérdést. Nem hitték el, hogy olcsó pénzért el lehet intézni Istennél a bűn-adósságot.”

Az előző időkben a tízparancsolatról alig esett szó. Ezt követően a *Református Egyház* 1959. évi számai sorozatosan közlik Fejes Sándornak<sup>20</sup> a tízparancsolat etikai üzeneteit tartalmazó igehirdetéseit. Ezekben az etikai problémák feltárása a korszak morális értékváltozásainak megfelelő, a válaszok azonban a korábbi

---

<sup>18</sup> Bereczky Albert prédikációja Kolozsvárt, *RE* 1957, 1. sz., 5. o.

<sup>19</sup> Farkas József: „Adósság–csőd–kegyelem”, *RE* 1957, 13. sz., 302. o.

<sup>20</sup> Fejes Sándor: „Az 5–10. parancsolat”, *RE* 1959, 1–7. szám.

korokban kikristályosodott egyházi etikai mondanivalót tükrözik. Majd csak a hatvanas évek végén jelennek meg a kor morális problémáira a tízparancsolat alapján korszerű válaszadásra törekvő igehirdetés-sorozatok.

III. A hatvanas – hetvenes évek folyamán egyre erősödött a morális kihívás az egyház igehirdetése iránt. Ennek a kihívásnak oka elsősorban az akkor érvényes abortusz-rendelet és annak következtében a művi vetélések egyre növekvő száma, ill. azok káros következményeinek nyilvánosságra hozatala volt. A már akkor katasztrofális helyzetet előrevetítő születésszám-csökkenés, a válások számának folyamatos növekedése, az alkoholizmus terjedése, a munkamorál romlása és az öngyilkosságok számának ugrásszerű emelkedése fokozatosan sürgette, hogy az igehirdetés adjon válaszokat erre.

A hatvanas évek közepén Adorján József „Életkérdések – igei válaszok”<sup>21</sup> című cikksorozata, mely erős nyílt vitát is kiváltott, hívta föl a figyelmet az etikai kérdésekkel való foglalkozás sürgősségére. Már e sorozat előtt is jelentek meg elszórtan a legkülönbözőbb morális kérdésekkel foglalkozó igehirdetések, de a hatvanas évek második felében az 1967. évi Zsinati Tanítás hatására is egyre szélesedett és erősödött az igéből eredetett morális üzenetek száma. A Délpesti Egyházmegye munkaközössége 1964-ben ilyen címen közöl igehirdetéseket:<sup>22</sup> „A válságba jutott ember”, „Hitetlenség, hiszékenység, babona”, „Szenvedélyek”, „A pénz szerelme”, „Házastársak – munkatársak; Krisztus a házasságban”.<sup>23</sup> Ugyancsak a Délpesti munkaközösség<sup>24</sup> közöl 1966-ban igehirdetést a „Házasság válsága” címen, s a válás kérdését helyezi az ige fényébe: Szabad-e bármi okból elválni? – teszi föl a kérdést, majd azzal folytatja: megoldás-e? „Néha elkerülhetetlen, de sohasem jó. A házasságot kötik, de a válás nem egyszerűen oldás, még kevésbé megoldás, hanem mindig »szakítás«, vagy inkább »törés«, mely súlyos sebeket okoz.”

A *Református Egyház* 1966. novemberi számában, karácsonyra, „Hangos sírás és sok jajgatás”<sup>25</sup> címen a betlehemi gyermekgyilkosság története alapján ezeket olvashatjuk: „Heródesi gyermekgyilkoságnál nagyobb baj fenyegeti a mi gyermekeinket. Az elvesztésük lebeg hajszálon felettünk. A mi gyermekeink életét is fenyegeti szörnyű testi-halál; tátong előttük a lelki-halál szakadéka; és húzza lefelé őket az erkölcsi halál mocsara.” A testi-halál veszedelmével kapcsolatban először arról szól, hogy egy „őrült Heródes” rázúdíthatja a világra a fölhalmozott irtózatot mennyiségű nukleáris robbanóanyagot, majd ezeket írja: „Folyik egy másik modern gyermekgyilkolás is közöttünk. Ebben a gyilkos »őrült Heródesek« maguk a szülők. Az édesanyák szíve alatt megölt magzatok meggyilkolására

<sup>21</sup> Adorján József: „Életkérdések – igei válaszok” (21 tanulmány), *RE* 1965–1967, passim.

<sup>22</sup> Délpesti munkaközösség: „Igehirdetési sorozat”, *RE* 1964, 21, 41, 66, 91 és 11. o.

<sup>23</sup> Páll László: „Házastársak – munkatársak”, *RE* 1964, 12. sz.

<sup>24</sup> Délpesti munkaközösség: „A házasság válsága”, *RE* 1966, 2. sz.

<sup>25</sup> Adorján József: „Hangos sírás...”, *RE* 1966, 11. sz.

gondolok, akiket önzésből, kényelemszeretetből gyilkolunk halomra. A gyermek teher és felelősség. Isten nem kívánja, nem is helyeselhetjük, hogy valaki több terhet vegyen magára, mint amennyihez lelki és anyagi ereje elég. [...] Szabad az embernek ártatlanul és okosan megállni a gyermekáldás elfogadásában. De bűn önzésből és kényelemszeretetből. De gyilkosság a már megfogamzott magzatot az anyai szív alatt ölni meg. Ez már ártalmas védekezés, mely testileg is, lelkileg is árt a szülőknél. Mi keresztyének egyetlen kivételt fogadunk el, amikor az anya életének megmentéséért kell feláldozni a magzatot.” A hatvanas évek végén jelent meg a házasság és a család kérdéseit átfogó módon tárgyaló könyv: *Nem jó az embernek egyedül* címen (Ablonczy Dániel, Gyökössy Endre és Adorján József munkája), mely azóta hét kiadásban igen széles körben terjedt el.

Ugyancsak a hatvanas évek végén, a hetvenes évek elején jelent meg két, a tízparancsolatot magyarázó kötet. Farkas József *Tíz segítség az emberré létel útján* című műve külföldön jelent meg, de itthon elhangzott igehirdetéseket tartalmaz; Adorján József *Tízparancsolat* című munkája pedig a Zsinat Sajtóosztálya kiadásában látott napvilágot. Mindkettőre az a jellemző, hogy nemcsak a kérdésközpontú megközelítésben igyekeznek alkalmazkodni a mai kor problémáihoz, hanem az igei válaszokat is úgy próbálják megfogalmazni, hogy nem egyszerűen a hagyományos egyházi válaszokat ismétlik, hanem a mai ember által elfogadható módon próbálnak utat mutatni a morális kiúttalanságból. Egy-egy idézettel illusztráljuk ezt.

Farkas József az ötödik parancsolatról szóló magyarázatában ezeket írja: „Gondoljuk meg: régebben mi volt a családi helyzet? Fogd be a szádat kölyök, én vagyok az apád, én parancsolok neked! Hogy jössz te ahhoz, hogy feleselj? Vagyis: a *szülő* abszolút diktatúrája volt. Ma pedig: a *gyermek* abszolút diktatúrája van. »Hogy jössz te ahhoz, hogy beleszólj az életembe?« – kérdi a gyermek. És ha hajnalban jön haza a lány, azt mondja az anyjáról: »Dühös volt az öreglány!« Mi van ma? A *gyermek* abszolút diktatúrája. De azt hiszem, érzékeljük, hogy mind a kettő rossz. [...] Amit Isten ebben a parancsolatban mond, az azt jelenti, hogy az Isten *nem pártos* Isten. A szülőket is és a gyermekeket is meg akarja tanítani *jól élni*. [...] az ötödik parancsolat igazságát így szövegezem meg: »nem lett még emberré igazán az, aki nem tudja kiépíteni a saját életét«. De másfelől nem lett emberré az sem, aki felrúgott mindent, hátat fordított minden eddiginek, és valami mutatós radikalizmussal azt mondja: »Majd én!« Isten rendje a kontinuitás, előző nemzedékek bűnére és bűnbocsánatára épül az életem. Az válik emberré, aki tisztelettel szemléli az előző nemzedékek bukását, eltévedését, keresését, és közben építi a saját életét.”<sup>26</sup>

Adorján József *Tízparancsolat* című munkájából, a hetedik parancsolathoz fűzött magyarázatból idézünk:<sup>27</sup> „*Mi a paráznság értelme ma, a nemek felszabadulásá-*

<sup>26</sup> Farkas József: *Tíz segítség az emberré létel útján*, 88–89. o.

<sup>27</sup> Adorján József: *Tízparancsolat* (3. kiadás), 72. o.

nak korában? [...] egy férfijogú társadalom úgy gondolkozott, hogy mivel az asszonyoknak nincs semmiféle joguk, tehát csak ők lehetnek bűnösök. Jézus azt mondja, az a bűnös, akinek jogai vannak. Csak az vétkezhet, aki szabad. [...] Mivel egyenjogúak vagyunk, egyforma felelősség terhel.” Majd a generációk eltérő magatartásával kapcsolatban megállapítja: ma „kevesebb a kockázat, szinte nincs is kockázat. Tehát, ma ahhoz, hogy valaki a hetedik parancsot megtartsa, több emberségre, nagyobb emberi tartásra van szükség. Mert nem a kockázattól való félelem – mondjuk ki, nem a nem kívánt gyermektől való félelem – gátol ma már. Viszont, mi idősebbek ne ülünk bele a bírói székbe, hogy »bezzeg a mi időnkben«, »mi mennyivel erkölcsösebbek voltunk«. Hát annyival, amennyivel jobban féltünk. Fiatal korunkban nem mi, hanem a körülmények voltak mások. Azt nem próbáltuk ki, milyenek lettünk volna olyan helyzetben, amilyenben a mai fiatalok élnek. Tehát nincs jogunk ítélkezni.”

Ezek az írások természetesen vitákat is váltottak ki. Az igehirdetők jelentős része ragaszkodott a konzervatív válaszokhoz, igen sokan fundamentalista módon foglalkoztak ezekkel a kérdésekkel is, ha egyáltalán foglalkoztak. A morális kérdések jó részének fölvetését és megválaszolását hátráltatta az a tény is, hogy az igehallgatók sok helyütt idős emberek, s úgy gondolkodtak az igehirdetők, hogy ezek a kérdések rájuk már nem tartoznak.

A hatvanas évek végén már látszott, hogy a szenvedélybetegségek társadalmi bajok. Újra megindult a református iszákosmentő misszió, s természetes, hogy ezzel egyidejűleg az igehirdetésekből is egyre erősebb hangsúlyt kapott mind a megelőzés, mind a szenvedélybetegek gyógyításának a kérdése. Ugrásszerűen emelkedik az öngyilkosságok száma. Az igehirdetők nemcsak a szimptomákat vizsik a szószékre, hanem igyekeznek leásni a gyökereikig, keresik azokat a szellemi indítékokat, melyek elősegítik ezeket a bajokat. Egy Bács-Kiskun megyei lelkész, Páll László<sup>28</sup>, így ír ekkoriban: „a hiábavalóság-szemlélet aláaknázza az ember élet- és vállalkozó kedvét. E teljes sötétben látás, a kizárólagos kilátástalanság érzése gyilkos mérég az ember számára. A nihilizmusnak, a semmiben nem hívésnek, sőt az öngyilkosságnak válhat filozófiai alapjává. Ha valóban komolyan veszem és életem alapelvevé teszem, hogy minden hiábavalóság, abba bele lehet halni, mert a felörlődött lélek felől még a test is szinte kihívja a halál érkezését.” Ebben az időben az igehirdetők, különösen a fiatalok szívesen nyúltak az öngyilkosság kérdéséhez. Néha túlzottan is, például úgy is, hogy egy lelkes fiatal lelkész minden temetésen az öngyilkosságról beszélt, gondolván, hogy a lelkek ott a legfogékonyabbak az ilyen kérdésekre. Nem sokkal ezután indult meg a református egyház Telefon Lelkigondozása, mely ezen a téren is alkalmas segítségnyújtásnak bizonyult.

A negyvenes évek végén, az ötvenes évek elején fölszámolták az egyesületeket, melyek részben az ifjúsági misszió, részben a tömeg-evangelizáció elkötelezettjei

---

<sup>28</sup> Páll László: „Az öngyilkosságról szóló igehirdetés”, *RE* 1976, 2. sz., 36. o.

voltak. Az ifjúsági egyesületek fölszámolásának világosan kimondott célja az volt, hogy az ifjúságot lehetőleg ne érje keresztyén hatás, hanem a marxista-materialista világnézet kizárólagos hatása alatt nőjön föl az új nemzedék. Az evangelizációért és az ébredésért elkötelezett egyesületek, elsősorban a Bethánia Egylet „bűnétül” azt rótták föl, hogy egyoldalúan csak a megtérést és a hitet hangsúlyozza, nem helyez súlyt a közösségi élet kérdéseire és nem foglalkozik etikai kérdésekkel. Ez a vád csak látszólag és csak részben volt jogos. Valóban, a pietisztikus kegyességi irányzat az egyéni hitet hangsúlyozta és hangsúlyozza elsőrendűen. De az élő Krisztusba vetett hit nélkül nincs keresztyén ethosz. Legföljebb lehet beszélni valamiféle morálról, amikor is a *mos* egyszerűen szokást, tradíciót jelent. A korábbi gyülekezeti életben, különösen a faluközösségek életében élt egy ilyen tradicionális morál, azaz szokás, melynek gyökerei régi élő keresztyén hitbe nyúltak vissza. Ez azonban a mai korban a továbbörökítésre alkalmatlan. Hogy mennyire féligazság volt az, hogy az ébredés emberei, vagy éppen a „bethánisták” nem törődtek az etikai kérdésekkel, s nem törekedtek az etikai nyomorúság orvoslására, arra élő cáfolat a mai napig leghatékonyabban működő Református Iszákosmentő Misszió, melynek újrakezdője a „pietista” Siklós József volt, s máig munkálkodó vezetői: Borbély Béla és Balogh Zoltán, de szinte valamennyi munkása is az ébredési-evangelizációs vonal képviselői.

Szikszai Béni 1987-ben megjelent posztumusz igemagyarázatos kötetének<sup>29</sup> néhány idézete bizonyítja azt, hogy ez az irányzat igehirdetésében is határozottan foglalkozott etikai üzenet hirdetésével. Zakariás könyve 1. részének 1-6. versei alapján egyebek között ezt írja: „Az újszövetségi templomépítés lényege ugyanis az, hogy békesség és egyetértés van a házaspár között, a gyermek engedelmes szülőjének, a felebarát egyik kezével a keresztbe fogódzik, a másik kezét pedig még a bűn habjaiban küszködő felebarátja felé nyújtja.” Ugyanitt foglalkozik a történelmi próbatételek igei értelmezésével is: „A világtörténelem eseményei és Isten kijelentései mindig párhuzamban vannak. Mindig tragédia volt, vagy nyomorúság, amikor az Úr népe, az egyház, a világtörténelem eseményei ellenére próbálta kormányozni hajóját. Az egyház a Lélek által vitetik a vizeken. Fölötte kell legyen az eseményeknek, de sohasem szemben az eseményekkel. Amikor Izrael népe Jeremiás szavai ellenére ellenállt Nabukodonozornak, szörnyű romlás lett a vége. Tudomásul kell vennünk, a világtörténelmet Isten az ő népe érdeke szerint irányítja.” Az ún. „kettős nevelés” kérdésével is egyszerű okfejtésben foglalkozik: „Nem fog-e majd rólad is így beszélni a Szentlélek Isten unokáidnak vagy gyermekeidnek, hogy: »igen megharagudott« rájuk az Isten. Továbbítottad-e az Igét a családban? Isten volt-e a te Istened, akkor is, amikor ebből anyagi károd származott? Vállaltad-e a hátratételt, »kidobás« kockázatát nehéz időben, amikor kockázatos volt keresztyénnek lenni? Szomorú dolog, amikor a keresztyén szülők

---

<sup>29</sup> Szikszai Béni: „... *hanem az én Lelkem által*”, Ráday Kollégium 1987; Idézet: 30–32, 164. o.

megalkudnak a körülményekkel »gyermekük jövője« érdekében. Hány gyermek veszett el ezen az úton, és csak az Úrnak nagy kegyelme, ha ezen az áron is, hogy haragszom atyáidra, de mégis megszólítja őket az Úr.” Ezeket az írásmagyarázatokat a szerző 1979–80-ban Budapesten, a Pest(szent)lőrinc-Erzsébettelep gyülekezetben tartotta.

A természeti és szellemi *környezetszennyezés* a hetvenes évek folyamán egyre hangsúlyosabban jelentkezik az igehirdetésekből is. Ezekben fölismerhető Fritz Baade könyveinek, a Római Klub jelentéseinek és egyéb, e témakörrel foglalkozó közleményeknek a hatása. Szikszai Béni a Zakariás próféta könyvének 11. fejezetéhez fűzött magyarázatában e kérdésekkel kapcsolatban a következőket írja: „Mit küzd az ember a környezetszennyezéssel. Mit küzd az éhséggel. Mit küzd a békességgel. És hogyan rohan a szabadidő után. »Nincs békesség – így szól az Úr – az istenteleneknek« (Ézs. 48.22). Azoknak, akik Isten nélkül élnek. És ez a világ Isten nélkül él. Ma szabad prédája ez a világ a tudásnak, az önzésnek, a szorongásnak. Szabad prédája néhány millió ember profitéhségének. [...] Többet kellene költeni a környezet tisztaságára, mint ami hasznot azok a vállalatok hoznak, amelyek a környezetet szennyeznek. [...] De mit mondjunk a szellemi rothadásról? Csak az az »igazi« művészet, amelyik kivetkőzteti az embert. Ádám a bűn következtében szégyellte magát, hogy mezítelen. Az ember nem tud a bűnről, tehát nem szégyelli mezítelenségét, hanem mutogatja. [...] Ma a tudást, amivel Isten az embert Édenben megverte, egyre kétségbeesettebb erőfeszítéssel állítják a rombolás szolgálatába. Az emberiség jólétét felemésztik a milliárdok, amiket támadásra és védekezésre költ. Az erkölcs erőssel a nulla fok alatt van; gengszterizmus, kábítószer, alkohol... Az ifjúság a maga »szabadságáról« beszél, és nem akarja látni, hogy ez a szabadság a kormányát vesztett jármű szabadsága. Ebben a fékevesztett rohanásban (zuhanásban) azt kérdezi Isten az ő népétől: Mondjátok meg, mit érek nektek? [...] Barátom, állj meg itt egy pillanatra. Felelj a kérdésre: Mennyit ér neked Isten? Ha választanod kell, miről mondanál le érte?”

IV. A nyolcvanas évek egyik fontos jellemzője az egyre nagyobb nyíltság, mind a problémák vizsgálata, mind a bajok okainak feltárásában. A társadalmi beilleszkedési zavarok vizsgálata rámutatott, hogy ezek egyik fő oka az etikai értékvákuum, s ezt nagymértékben elősegítette, hogy azok a régi hatékony intézmények, köztük elsősorban az egyházak, melyek korábban meghatározó szerepet játszottak az érték- és normarendszer kialakításában, elvesztették hatékonyságuk nagy részét. A megindult dialógus-folyamat során egyre általánosabban elfogadottá vált az az igény, hogy az egyházaknak ilyen irányú tevékenységét nem nélkülözheti a társadalom.

A református egyház nem tért ki ez elől az igény elől, nem vonult félre sértődötten, amiért korábban ilyen irányú tevékenységét korlátozták, hanem teljes nyíltsággal és segítőkész szándékkal sorompóba állt. Elsősorban az igehirdetéseken keresztül igyekezett a megelőzéshez hozzájárulni. Jelentős megelőző tevékenységnek tekinthető a *katekézis* munkája is. Miután több lehetőség nyílt rá, hogy a gyermekek hitbeni nevelését végezze az egyház, természetesen eközben azok



etikai alapjainak lerakásában is gyümölcsözőtt ez a munka. Az újra kibontakozni kezdett ijúsági összejövetelek és konferenciák, megintcsak nem csupán az ifjak hitre jutását, hanem érték- és normarendjük megszilárdítását is jelentették.

A nyolcvanas évek igehirdetéseiben egyre gyakrabban találkozunk az „értékrend” fogalmával. Néha szinte már divatszzerűnek is tűnik, és sajnos sokszor nem elég konkrét. Például Szabó Csaba<sup>30</sup> zsákai lelkész 1985-ben egy 10 igehirdetésből álló sorozatot közöl, melyben sok időszerű morális kérdést érint. Kár, hogy sokszor valóban csak érinti ezeket. Ilyen fontos megállapításokat tesz: „a gyülekezeten, egyházon, társadalmon belül igenis kell, hogy létezzen valamilyen rendező elv, erkölcsi norma, közös alap”, de konkrétumokat nem mond. Vagy az lPt 3,9/b. alapján medítálva ezt írja: „Alapigénk széttöri a hamisan beidegződött sémákat, és egy másfajta értékrendet állít fel.” Sajnos itt sem tudjuk meg, milyen is a gyakorlatban ez a másfajta értékrend. Ez a tendencia mind a mai napig tapasztalható. Több igehirdetőt kértem, írja le az általa ma legelfogadhatóbbnak vélt „értékhierarchiát”, de egyetlen figyelembe vehető választ sem kaptam. A sárospataki öregdiákok egyik összejövetelén beszélgetést vezettem erről a kérdéstről. Mindenki egyetértett a problémafölvetéssel: azt kértem ettől a valóban prominens társaságtól (lelkészektől, tanároktól, jelentős közéleti személyiségektől), írják le nekem és rangsorolják a legfontosabb etikai normákat. Két választ kaptam a mintegy százfős hallgatóságtól. Egyik azt írta: „A szeretet kettős nagy parancsolata.” A másik pedig ennyit: „A tízparancsolat.” Az a szomorú, hogy bár tökéletesen igaza van mind a kettőnek, mégis kevés mindegyik. Az értékrendkérdés mind a mai napig él a református igehirdetéseken, de nem vált átütő erejű igei üzenetté.

A családi élet kérdései és ezekhez kapcsolódva a magyarság súlyos népesedési helyzete is fontos etikai kihívássá vált a nyolcvanas években. Tudjuk, hogy 1981-től tényleges abszolút számbeli fogyás tapasztalható. Tudom, hogy a szószékeken hangzanak el jajkiáltások, néha a vészharang kongatás vádja is ér bennünket. Mégis, vagy éppen ezért meglepő, hogy 1982-ben a református egyházi sajtóban egyetlen prédikációban sem találtam egy sort sem erre vonatkozólag. A hivatalosan publikált prédikációk nem foglalkoznak ezzel. Mint ahogy azzal sem, hogy 1988-ban egy miniszteri rendelet megkönnyítette a művi terheességmegszakítást. A gyülekezeti lelkészek sokkal érzékenyebben reagáltak erre. A Bács-Kiskunsági Egyházmegye például elhatározta, hogy 1988. május 29-én a megye minden templomában erről prédikálnak. Biczó Károly Kecskeméten így summázza mondanivalóját: „Tegyük fel a kérdést, mi a hívő református ember állásfoglalása? Háromszoros nem. (1) Nem! Tiltakozom! (2) Nem élhetünk vele! (3) Nem egyezik Isten akaratával!”<sup>31</sup> Nagy István<sup>32</sup> a kiskunhalasi szószéken először ismerteti az

---

<sup>30</sup> Szabó Csaba tíz igehirdetése, *RE* 1985, 5. sz.

<sup>31</sup> A Bács-Kiskunsági Egyházmegye 1988. évi közgyűlésének értesítője.

<sup>32</sup> Nagy István 1988. szentháromság-vasárnapi igehirdetése (Kézirat).

egyházmegyei közgyűlés határozatát, mely maga is fölér egy prédikációval: „Az egyházmegyei közgyűlés kifejezésre kívánja juttatni azt a fájdalmat és szomorúságot, ami népünk szüntelen fogyása miatt aggaszt minden felelős magyar embert. Bűnbánattal vallja meg, hogy ref. gyülekezeteinkhez tartozó hívő családok sem mutattak példát a gyermekvállalásban. [...] Az egyházmegyei közgyűlés felhívja a kebelbeli gyülekezeteket, hogy Szentháromság vasárnapján (vagyis ma!) minden gyülekezetben tartsanak könyörgést és bűnbánatot a megszületendő életek védelmében. Hangozzék ref. keresztyén tanítás az abortusz kérdésében, hívjunk fel minden ref. édesanyát és édesapát az életadás vállalására. Az egyházmegyei közgyűlés kéri a Zsinat Elnökségét, egyházunk szavát hallassa a kibontakozó társadalmi vitában az abortusz-kérdésben.” Ezután felteszi a kérdést: „*Mi az oka az évi 80-100 ezer abortusznak?*” A felelete így hangzott: „okosabbak lettünk az utóbbi évtizedekben, de erkölcsi fejlődésünk emögött lemaradt. [...] Népünk nyomorúságának, s közte rohamos fogyásának elsődrendűen ez az erkölcsi mélység az oka !” Majd megállapítja, szilárd bibliai alapokon, hogy: „Az abortusz gyilkosság!” Aztán azt fejtegeti józan bibliai hittel, hogy „a gyermek ajándék”, s ez nem azt jelenti, hogy azért ajándék, mert hasznot hajt a szülőknek. „[...] micsoda képtelenség, orcátlanság az emberi életet csupán a haszon szempontjából nézni” – állapítja meg szinte a próféták dühével.

A nyolcvanas évek igehirdetéseiben egyre többször találkozunk azzal a gondolattal, hogy a belső értékeket egyre több embernél az anyagi értékek váltották föl. A földi javak és élvezetek hajszolása egyre inkább kiszorít minden erkölcsi értéket az emberek lelkéből. Az utóbbi évek igehirdetéseiben egyre gyakrabban jelenik meg a „szegények” egyre nagyobb elszegényedésének és a „gazdagok” egyre nagyobb gazdagságának feszültsége. Az egyre bonyolultabb társadalmi, gazdasági és politikai viták egyre áttekinthetlenebb pluralizmusában az igehirdetők, úgy tűnik, nehezen tudnak eligazodni – talán ezért van, hogy egyre halkabb az igehirdetések szociáletikai üzenete. A legtöbb igehirdetés az egyének lelki kérdéseire keres választ. Így a korábbi időkkel ellentétben napjainkban sokkal több individuál-etikai tanítás hangzik, mint társadalom-etikai.

A katekézis morális törekvéseiről alig lehet ma valós megállapítást tenni. Most kezd fölfejlődni a gyülekezeti hitoktatás, most kezd nagyobb lendületet venni az ifjúsági munka, s mivel a gyermekek és ifjak a legelemibb bibliai, hitbeli alapismeretekkel sem rendelkeznek, ezért a köztük végzett munkában sokkal nagyobb súlya van a hitre nevelésnek, mint az etikainak. Ehhez talán az a szemléletmód is hozzájárult, mely pietisztikus ébredési hatásra alakult ki, s amely csak a hit és üdvösség kérdését tekinti igazán fontosnak. Ez magyarázza, hogy a legutóbbi időkhöz képest a hitoktatási tanterv csak a gimnáziumok egyetlen osztályában tartalmaz „erkölcstan”, de ott is a korábbi „hit- és erkölcstan” helyett a „hit és élet” megfogalmazást használja.

Annyit azonban megállapíthatunk, hogy a konfirmációi előkészítésnek, most is és eddig is fontos és jelentős részét képezi, képezte a tízparancsolat és annak magyarázata, s a bibliaismereti anyag, noha eddig nagyon szűkre szabható volt,

mindig helyet adott a Hegyi Beszédnek, mely az Újszövetség legfontosabb etikai tartalmú gyűjteménye – ha tetszik a keresztyén etika Magna Chartája. Mai katekézisünkben fontos helyet foglal el a felnőttek katekézise: a felnőtt korban keresztesésre és konfirmációra jelentkezők előkészítése és a gyermekeiket egyházi nevelésben részesítő szülők tanácsolása, segítése ebben.

Summázatként elmondhatjuk, sok mulasztás terhel bennünket ezen a téren is. A trombita a morális üzenet hirdetésében sem volt mindig biztos zengésű. Ezért bűnbánatot kell tartanunk mindazoknak, akik a második világháború óta református igehirdetők voltunk és vagyunk. Ugyanakkor, Áprily szavaival: „Néha elszántan, néha remegőn” állunk szemben azokkal a kihívásokkal, melyek ma egyre többet igényelnek és várnak az egyházaktól és az igehirdetéstől. Néha valóban szép, hitből fakadó elszánással dőlünk neki ezeknek az egyre táguló lehetőségeknek és föladatoknak. Máskor „remegőn” torpanunk meg az erőnk fölötti föladatoktól. Nemcsak az volt igaz, hogy egyházunkat készületlenül érte a második világháború utáni korszak változása, hanem az is igaz, hogy ma is fölkészületlenül érnek a lehetőségek és igények. Sem anyagi, sem személyi föltételeink nincsenek meg a ránk nehezdedő föladatokhoz. Sem az idősek hajdani tapasztalatai nem elegendőek a mai egészen más helyzetben, sem a fiatalok felkészültsége nem megfelelő. Mégis, az a meggyőződésem, hogy abból a kutyaszorítóból, melyben vagyunk, hogy többet várnak tőlünk, mint amennyire képesek vagyunk, csak előre lehet menekülni., Csak úgy, amint Pál apostol mondja: „azokat, amelyek hátam megett vannak, elfelejtvén, azoknak pedig, amelyek előttem vannak, nékik dőlven, célegyenest igyekszem” (Fil 3,14).

### *Rövidítések*

*RI* = Református Igehirdető, szerk.: Bereczky Albert

*RE* = Református Egyház, a Magyarországi Református Egyház hivatalos lapja, mely jelentős részben igehirdetéseket és homiletikai tanulmányokat tartalmaz.

## MORÁLIS TÖREKVÉSEK A REFORMÁTUS EGYHÁZ IFJÚSÁGI MUNKÁJÁBAN ÉS LELKIGONDOZÁSÁBAN

ZALATNAY ISTVÁN

Mindenekelőtt szükségesnek tűnik tanulmányunk témájának pontosabb meghatározása. „Ifjúsági munkán” az egyházban sokszor csak a serdülő- és ifjúkorúakkal történő foglalatosságot értik; mivel azonban ez a munka egy már a kisgyermekkorban kezdődő egyházi nevelésbe tagozódik be, helyesebb gyermek- és ifjúsági munkáról beszélni, ami magába foglalja a gyermek-istentiszteletektől kezdve a huszonévesek számára szervezett ifjúsági bibliaórákig az összes egyházi tevékenységet.<sup>1</sup> Másrészt azonban a lelkigondozás egy olyan külön területet képvisel az egyházi munkában, amely sok szempontból távol esik még a tágabb értelemben vett ifjúsági munkától is (pl. öregek, betegek lelkigondozása stb.). Így e tanulmány keretei között a lelkigondozásnak csak az ifjúsági munkához kapcsolódó vonatkozásaival lehet foglalkoznom.

A tanulmányhoz rendelkezésre álló forrásokra nézve a következőket szükséges előrebocsátanom: külön kutatásokra, szociológiai fölmérések készítésére nem volt lehetőség. Így azonban, a témával foglalkozó egyházi kiadású könyveken, egyházi lapokban, folyóiratokban megjelent cikkeken és tanulmányokon, valamint a belső használatra szánt zsinati és egyházkerületi katechetikai<sup>2</sup> jelentéseken túl, nagymértékben személyes tapasztalatokra kellett támaszkodnom. Emiatt nyilván sok olyan szubjektív elem található írásomban, amely csak későbbi kutatásokban lehet igazolható. Lényegében tehát inkább hipotézisekről, mintsem vitathatatlan eredményekről lehet itt beszélni.

Végül tanulmányom témájának időbeli behatárolására nézve megjegyzendő, hogy a 80-as években fennálló helyzettel ill. az ebben az időszakban történő folyamatokkal foglalkozik. Azonban éppen a 80-as évek elejétől figyelhető meg az a tendencia, hogy egy – évtizedeken át alapvonásaiban változatlan – helyzetből

---

<sup>1</sup> Az egyszerűség kedvéért tanulmányomban az „ifjúsági munka kifejezést fogom használni, de ebben a tágabb értelemben.

<sup>2</sup> A *katechesis*, *katecheta* stb. szavak helyesírásában még ma is bizonytalanság van. Én általában a „ch”-s írásmódot használom a „k”-sal szemben, természetesen az idézetek kivételével.

elmozdulás történik, amely egyre gyorsuló ütemben alakítja át esetünkben az ifjúsági munka föltételeit és valóságát.

## 1. Az ifjúsági munka föltételei

Az ifjúsági munka *objektív föltételein* értem egyrészt az egyház<sup>3</sup> ilyen irányú tevékenységét meghatározó politikai, társadalmi körülményeket, másrészt az egyház rendelkezésére álló intézményi, anyagi, szellemi föltételeket. Ma már egyre kevésbé titok, hogy az állam és egyház viszonyára<sup>4</sup> vonatkozó, évtizedeken át hangoztatott eufemisztikus megfogalmazások valóságtartalma minimális volt. Nyilvánvaló, hogy sem „az állam és az egyház szétválasztása”, sem a „szabad egyház szabad államban”, sem „az állam és egyház rendezett kapcsolatai” elvek ill. kijelentések nem feleltek meg a valóságnak; ill. az utóbbi is legföljebb egy olyan sajátos értelmezésben, amely „rendezettnek” tekinti az egyház igen nagy mértékű anyagi, jogi, politikai kiszolgáltatottságát, az állandó állami gyámkodást és beavatkozást még az egyház legsajátosabb belső ügyeibe is. Témánk szempontjából fontos kiemelni, hogy az állam különösen is ingerülten reagált arra, ha az egyház részéről aktívabb ifjúsági munkával találkozott. Érthető ez, ha figyelembe vesszük, hogy az állam évtizedeken át az egyház fokozatos gyöngülésével, „elhalásával” számolt, aminek megfelelően viszonylag természetesnek, elfogadhatónak tartotta azt, ha az egyház az idősebbek, különösen is a még háború előtti „keresztyén társadalomban” fölnöttek körében tevékenykedik, de az „elvárható” társadalmi fejlődésbe nem illőnek tekintette, ha fiatalok kezdtek érdeklődni a vallás vagy az egyházak iránt, vagy ha az egyház próbálta kiterjeszteni és erősíteni a fiatalabb korosztályok felé irányuló munkáját.

Tény, hogy az állami (el)nyomás általában és az ifjúsági munka vonatkozásában is a 60-as évektől kezdve egyre szelídebb módszereket használt, egyre puhábbá, láthatatlanabbá vált. Ennek oka azonban csak részben volt az államhatalom általános „liberalizációja”, merevségének oldódása; legalább annyira betudható ez a tény annak, hogy az egyház maga mindjobban elerőtlenedett, mindinkább föladta a kilátástalannak látszó harcot, és – legalábbis egyházvezetői szinten – egyre harmonikusabban beilleszkedett a pártállam rendszerébe. Egyre jellemzőbbé vált, hogy maguk a lelkészek sem próbáltak már kilépni – mint az egyházi élet más területein, úgy az ifjúsági munkában sem – az állam által megszabott szűk keretek közül.

---

<sup>3</sup> „Egyházon”, ha külön nem jelölöm, a Magyarországi Református Egyházat értem.

<sup>4</sup> Az alábbiak jó része az összes magyarországi egyházra érvényes. A különbségekre – amelyek pedig nagyon tanulságosak – és így annak jelzésére, hogy mi az, ami a református egyház helyzetét sajátosan jellemezte az elmúlt évtizedekben, nincs módom külön kitérni.

Nem elhanyagolható tényező itt a társadalom igen gyors átrétegződése sem. Azok a hagyományos közösségek – elsősorban a paraszti társadalom, de részben ilyenek tekinthetők a protestáns/református értelmiség tekintélyes körei is –, amelyekben természetes elem volt a gyermekek és fiatalok egyház általi ill. egyházi szellemben történő nevelése, nagyrészt szétestek. Ennek az átrétegződésnek a lassulásával egyidőben pedig – különösen a 70-es években – gyors ütemben folytatódott a „konszolidálódó” magyar társadalom már korábbi eredetű szekularizációja.

Végül mint az ifjúsági munka lehetőségeit alapvetően meghatározó ténytet figyelembe venni, hogy a háború előtt az egyház rendelkezésére álló igen jelentős intézményi, személyi stb. föltételek már az 50-es évek elején szinte teljesen fölszámolódtak. Nemcsak a kötelező vallásoktatás szűnt meg, hanem a fakultatívát is – kevés kivételtől eltekintve – megfojtották. Az igen nagyszámú (csak az ún. „kis” Budapestén 120 fő) és jól képzett vallásoktatói réteg, kenyerét veszelve, vagy gyülekezeti lelkésszé vált (ha volt teljes teológiai végzettsége), vagy állami szolgálatba állt. Az ifjúsági szervezeteket, egyesületeket föloszlatták, az egyházi könyvkiadás a minimálisra csökkent.

Mindezek következtében az egyház ifjúsági munkája, csakúgy mint általában az egész egyházi élet, a társadalom periferiájára szorult. Fönnmaradása alapvetően csak nagyon is – szó szerinti és átvitt értelemben vett – szilárd falak között volt lehetséges. Ilyen fal volt a templomé vagy gyülekezeti teremé ill. a lelkészi hivatalé, s ilyen falat jelentettek társadalmi értelemben a viharos idők ellenére is az egyház mellett kitartó, a társadalomtól sokszor szükségképpen, sokszor önakaratból izolálódo, legtöbbször szerény létszámú gyülekezetek.

Bármennyire is meghatározó szerepe volt az említett objektív föltételeknek az egyház ifjúsági munkájának alakulásában, igen lényeges, hogy hogyan reagált az egyház maga erre a szűkös helyzetre, milyenek voltak a *szubjektív föltételek*. Itt most elsősorban a hivatalos egyházvezetésre, az egyház vezető testületeire és személyiségeire kell gondolnunk.<sup>5</sup> Nem kis jelentősége volt ugyanis annak, hogy milyen szempontokat érvényesítenek a felsőbb egyházi szervek az egyházi élet, esetünkben az ifjúsági munka irányításában, föltételeinek megteremtésében. Ez a magatartás, némiképp leegyszerűsítve úgy jellemezhető, hogy az egyházvezetés elfogadta, sőt bizonyos értelemben megideologizálta a szűkös helyzetet.

Nem szembeötlő, de a megfelelő szövegek vizsgálatával egyértelműen kimutatható – még ha csak a 80-as éveket vesszük is figyelembe – az ifjúsági munka jelentőségének relativizálása és háttérbe szorítása, és pedig teológiai vagy legalábbis „belső egyházi” indokok alapján. Az állami szándék ilyen „bensővétevéésének”, a helyzet megideologizálásának (vagy inkább „megteologizálásának”)

---

<sup>5</sup> Tekintettel arra, hogy az egyház hűen igyekezett lemásolni az állami berendezkedés jellegét, az „egyházi vezetés” a legutóbbi időkig homogén egységként jelent meg kifelé és befelé egyaránt.

a következő elemeivel találkozunk a 80-as évek elejének hivatalos egyházi megnyilatkozásaiban:

1. „[...] a katekézis nem korlátozódik a gyermekek vallásos nevelésére, bár a gyermekek vallásos nevelésének kérdése a katekézis fogalomkörében helyezkedik el.”<sup>6</sup> Ez a gondolat elméletileg természetesen igaznak tekinthető – a *katechezis* általában jelenti a vallásos nevelést, életkortól függetlenül –, mivel azonban a gyakorlatban régóta kizárólag vagy majdnem kizárólag az ifjúság vallásos nevelését értik rajta, a jelzett megállapítás állandó ismételtetése az ifjúság körében végzendő nevelői munka részföladattá minősítésével volt egyenértékű. Ezáltal ugyanis az ifjúsági munka nem az egyik alapvető teológiai diszciplína – a katechezis – tárgya ill. föladata lesz, hanem ennek csak egy részéé. Ezt a hozzáállást erősítendő vetette föl Bartha püspök – a keresztség ill. ehhez kapcsolódóan a gyermekek hitbeli nevelésének kérdéséről szólva –, hogy föl kellene újítani az egykori ún. délutáni katechetizációs istentiszteleteket.<sup>7</sup> Ez az önmagában persze megintcsak elfogadható gondolat így, ebben a szövegösszefüggésben azt a lehetőséget rejti magában, hogy az ifjúsági munka hiánya vagy erőtlensége esetében is igazolható legyen egy eleven katechetikai munka megléte az egyházban.

2. „A gyermek-istentiszteletek, az ifjúsági bibliaórák nyújtanak a gyülekezeteknek lehetőséget arra, hogy a család bizonyágtételére építve a gyermekeket Krisztushoz vezessék.”<sup>8</sup> Ebben a kijelentésben sincs első pillantásra semmi kivetnivaló, sőt egy igen jelentős katechetikai szempontra utal. Figyelembe véve azonban azt a megállapítást, amelyet az ifjúsági munkával foglalkozó igen alapos cikkében Szarka Miklós tesz, miszerint „[...] a fiatalok az esetek 90-95 százalékában nem keresztyén családokból érkeznek a gyülekezetbe”, mely korosztályok „lexikális ismeretanyaga a keresztyén hitről, keresztyénségről, Szentírásról minimális”<sup>9</sup>, előttünk áll egy nagyon finom csúsztatás: az az *optimális célkitűzés*, hogy a gyülekezeti vallásos nevelés kapcsolódjon a családi vallásos neveléshez, itt mintegy föltétellé, szinte egyedüli lehetőséggé válik. Ezáltal pedig a „nem-hívő” családok gyermekei felé irányuló egyházi munka leértékelődik, sőt szinte talaját veszti.<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> „A világ, amelybe szolgálattételre elküldettünk”, Dr. Bartha Tibor lelkész elnöki jelentése a Zsinati Tanács 1980. március 28-i ülésén, *Református Egyház* 1980. június, 121–129. o., i. h.: 124. o.

<sup>7</sup> Bartha Tibor: „A gyülekezet életműködésének sakramentális és pneumatológiai dimenziói”, megnyitó előadás a Doktorok Kollégiuma plenáris ülésén, Debrecen 1982. aug. 30 – szept. 1, *Református Egyház* 1982. október, 193–201. o., i. h.: 194. o.

<sup>8</sup> „Zsinati tanításokat készített elő a Doktorok Kollégiuma”, *Református Egyház* 1981. október, 217–223. o., i. h.: 222. o.

<sup>9</sup> Szarka Miklós: „Szempontok a gyülekezeti ifjúsági munkához”, *Theológiai Szemle* 1987, 2. sz., 74–81. o., i. h.: 76 ill. 75. o.

<sup>10</sup> A keresztség ill. ahhoz kapcsolódóan a „tanítvánnyá tétel” föladata kapcsán ezt

3. Ehhez kapcsolódnak azok az „irányelvek”, melyek fontossági sorrendet állítanak föl a különböző hátterű fiatalok felé irányuló katechetikai munkában: „Csak a Lélek útmutatását figyelve végezheti a gyülekezet a tanítvánná tevő missziói szolgálatot. Ott van tennivalója a gyülekezetnek, ahová a Lélek küldi. Bizonyosan tudjuk, hogy megbízatásunk van: 1. a hívő családok gyermekei előtt való bizonyágtételre; 2. a magukat reformátusnak valló, de mégis csak névleges egyháztagok körüli fáradozásra, annak érdekében, hogy betagoledjanak a gyülekezet szolgáló közösségébe.”<sup>11</sup> Hogy itt nem pusztán vallásszociológiai különbségek megállapításáról van szó, hanem valóban a munkában érvényesítendő fontossági sorrendről, kiderül a következő szövegrészletből: „Változatlanul szükségesnek tartom megismételni, hogy küldetésünk és misszióink elsősorban a keresztyén családok gyermekeihez és a magukat öntudatosan kálvinistának valló hittestvéreinkhez irányít bennünket...”<sup>12</sup>

4. Utolsóként mint lényeges, az ifjúsági munkát befolyásoló tényezőre kell rámutatni arra a törekvésre, amely különösen a konfirmáció<sup>13</sup> vonatkozásában igyekszik a hagyományos „népegyházi” formákkal szemben érvényre juttatni egy más szemléletet: a konfirmációi előkészítés eszerint „tudatos döntést, személyes és hitbeli döntést, hitvallástételt kíván, ezért nem köthető életkorhoz”.<sup>14</sup> Ehhez az elgondoláshoz részben kapcsolódik az a többször és többek által fölvetett elképzelés, hogy a konfirmáció kívánatos időpontja ne 13-14, hanem 16 vagy 18 éves korban legyen. Ez az elgondolás végül is tulajdonképpen nem jutott érvényre, de lehetséges következményeit körülbelül érzékelhetjük, ha figyelembe vesszük, hogy még ma is fiatalok ezrei konfirmálnak Magyarországon, akik legnagyobb része az ezt megelőző konfirmációi oktatás során szerzi életében a legtöbb ismeretet és élményt az egyházban ill. az egyházra vonatkozóan; ezzel szemben a felnőtt-konfirmáció (vagy felnőtt-keresztezés) olyan egyedi helyzetben történő egyedi döntés következménye, amely évente néhány tucat, legföljebb egy-két száz embert érint.

---

olvashatjuk: „[...] élő gyülekezet kell támogassa a szülők bizonyágtételét, *de nem helyettesítheti*”, lásd: „Zsinati tanításokat készített elő a Doktorok Kollégiuma”, i. h.: 222. o. (Kiemelés nem az eredetiben.)

<sup>11</sup> Bartha Tibor: „A világ, amelybe szolgálattételre elküldettünk”, uo. 124. o.

<sup>12</sup> „Ülésezett a Zsinati Tanács”, Dr. Bartha Tibor lelkész-elnöki jelentése, *Református Egyház* 1983. június, 121–128. o., i. h.: 126. o.

<sup>13</sup> A konfirmáció a református egyházban azt a 13-14 éves korban történő, ünnepélyes fogadalomtételt jelenti, melyben a fiatalok, mintegy magukra vévén és megerősítvén a szüleik, keresztszüleik által az ő keresztelezésükkor református keresztyén hitben történő nevelésükre vonatkozóan tett ígéretet, elkötelezik magukat a keresztyén hit és a református egyház mellett. Ettől fogva válnak a fiatalok a gyülekezet önálló, úrvacsorázó tagjaivá. A konfirmációt legalább több hónapos előkészítés, hitoktatás előzi meg.

<sup>14</sup> „Jelentés egyházunk missziói életéről”, *Református Egyház* 1980. szept., 193–199. o., i. h.: 195. o.



A leírtak alapján, úgy vélem, nemcsak az a tétel igazolható, hogy az egyházvezetés elfogadta, sőt a maga eszközeivel normálissá nyilvánította azt az igen hátrányos helyzetet, amit külső körülmények kényszerítettek az egyházra, hanem egyúttal kibontakozik egy olyan sajátos egyházkép is, amelyben e nyomás alatt mondanak le a „népegyházzról”, a reformátusság túlnyomó többségéről, s helyette csak – a szükségét érénynek föltüntetve – egy vékony, de „intenzív hitbéli életet” élni akaró rétegre, a „hívő magra”, az „igazi hívőkre” koncentrálnak.

## 2. Az ifjúsági munka helyzete és formái a 80-as években

Az alábbiakban mindenekelőtt azt kell meghatározni, hogy milyen széles réteg az, melyet egyáltalán elérhet a református egyház, amellyel ifjúsági munkájában számolhat. Úgy vélem, ez a réteg a református egyházban megkereszteltekben határozható meg. Egyrészt ugyanis a keresztelekor maguk a szülők is ígéretet tesznek a gyermek hitbéli nevelésére és – értelemszerűen egyház általi – neveltetésére nézve, másrészt ezekről a gyermekekről tud az egyház, s ez legalább támpontot ad megkeresésükhöz. Újabban egyre több gyülekezetben gyakorolják azt a szokást, hogy a gyermekeket ill. szüleiket személyesen vagy legalábbis egy üdvözlőlap formájában fölkeresi a gyülekezet (nem föltétlenül a lelkész, hanem sokszor az ezt a munkát vállaló világi munkatársak) a gyermek minden születésnapja alkalmából.

Elmondható, hogy a református származású<sup>15</sup> gyermekek nagy többségét (több mint 80 %-át) a 60-as évek végéig megkeresztelték. A 70-es években nagymértékben csökkent az arányuk, majd a 80-as években stagnálni kezdett, s a legutóbbi időkben némiképp ismét emelkedik. Ez azt jelenti, hogy az elmúlt években 15-17 ezer volt a Református Egyházban megkeresztelt gyermekek száma évenként: ez a református származású gyermekek kb. 50-60 %-ának felel meg. Megjegyzendő, hogy itt igen nagy területi eltérések figyelhetők meg: Szabolcs-Szatmárban, Borsod-Abaúj-Zemplén jó részén még ma is általánosnak mondható a gyermekek megkereszteltetése, ugyanakkor Szolnokban, Békésben az 1/3-ot is alig éri el. Általában jellemző, hogy az ország északi részén magasabb a megkeresztelték aránya, mint délen.

A megkeresztelt gyermekek számára az egészen kis gyermekkortól kezdve („gyermekmegőrzés”, játékos formájú Biblia-tanítással összekötve) megvannak a különböző szintjei és alkalmai az egyházi nevelésnek. Ezek hatékonysága, az ezek által elért gyermekek ill. fiatalok száma természetesen igen eltérő. Az állandó

---

<sup>15</sup> A református származású gyermekek számát az illető évre vonatkozó országos születési szám és az 1949-es népszámlálás szerinti országos református arány (21,9 %) alapján számítom.

ifjúsági alkalmaknak négy alapvető formája különböztethető meg:<sup>16</sup> a) gyermek-istentisztelet (esetleg gyermek-biblióra); b) hittan vagy vallásoktatás; c) konfirmációs előkészítés; d) ifjúsági biblióra.

(a) Gyermek-istentisztelet

A református gyülekezetek többségében van rendszeres gyermek-istentisztelet, esetleg gyermek-biblióra. Ezeknek látogatottsága sok helyütt meglehetősen magas, ami azt jelenti, hogy gyakran olyan családok gyermekei is járnak ezekre az alkalmakra, amelyekben a szülők legfőlegb nagy ünnepekkor vetődnek el a templomba. Így azt lehet mondani, hogy a korosztályok közül (a nyugdíjaskorúak mellett) a 6-12 éves gyermekek azok, akik legnagyobb számban vannak állandó kapcsolatban az egyházzal.

(b) Hittan vagy vallásoktatás<sup>17</sup>

Az állam elméletileg korlátozás nélkül biztosította az egyházak számára az iskolákban a fakultatív vallásoktatás lehetőségét. – A valóságban évtizedek óta az iskolai hitoktatás folszámolására törekedett. Ennek eredményeképpen a városokban szinte teljesen megszűnt létezni a vallásoktatás, de ugyanez mondható el a falvak többségéről is. Egyes helységekből, ahol különösen határozott volt a lelkész ill. a falu népe, vagy toleránsabb volt az állami és iskolai vezetés, mégis fönmaradt, s néhol közel 100 %-ot ért el. Ez utóbbi tény is jelzi, hogy mennyire az aktuális politikai viszonyok következtében halt el időlegesen ennnyire az ifjúsági munkának ez az ága. Még a 80-as évek ún. „katechetikai jelentéseiben” is számtalanszor találkozunk az ilyen mondatokkal: „[...] még mindig nem hiszik el, hogy nincs rossz következménye, ha hitoktatásra járnak a gyermekek...”<sup>18</sup> „Szülőkben és lelkipásztorokban egyaránt ott élt egyfajta határozatlanság, sőt félelem, amely még mindig az ötvenes évek egyházzellenes nyomását tükrözte vissza.”<sup>19</sup> „A szülők féltik gyermekük előremenetelét, és rossz tapasztalatokra hivatkozva félnék beiratni a gyermekeket.”<sup>20</sup> Hogy e félelmek közül mikor, melyiknek, mennyire volt alapja, az nyilván külön-külön dönthető csak el az egyes esetekben; de a félelem következményei eléggé kézzelfoghatóak voltak: az 1970-es évek végén évente kb. 5000 gyermek részesült vallásoktatásban,<sup>21</sup> tehát

---

<sup>16</sup> A legújabban kiadott katechetikai kézikönyv (*Hítből hitbe. Az evangéliumi nevelés kézikönyve*, I. „Úgy nevelem”; Szülők könyve; II. „Úgy neveltetem”; Lelkészek és katekéták könyve) külön veszi a gyermek-istentiszteletet és gyermek-bibliórát, és külön említi a „szeretetvendégségeket és ünnepeket” is. A gyermek-istentisztelet és a gyermek-biblióra azonban szorosan összetartozik, sokszor nem is különböztethetők meg egymástól; a szeretetvendégségek és ünnepek pedig egyedi alkalmak.

<sup>17</sup> A két kifejezés egyaránt használatos ugyanazzal a jelentéssel. Mostanában inkább már a „hittant” részesítik előnyben.

<sup>18</sup> Tiszáninneni Katechetikai Jelentés 1987.

<sup>19</sup> Dunamelléki Katechetikai Jelentés 1987.

<sup>20</sup> Dunántúli Katechetikai Jelentés 1986.

<sup>21</sup> „Jelentés Egyházunk missziói életéről”, i.h.: 194. o.

évfolyamonként átlagban mindössze néhány száz. Ezt a helyzetet tükrözi az a tény is, hogy az elmúlt években az alsó tagozatosoknak készülő tankönyvekből évi 2000, a felső tagozatosokéból évi 1000 fogyott el.

(c) Konfirmációs előkészítés

A konfirmáció, mint már említettem, igen szilárd hellyel bír a református egyház ill. – hagyományos közösségeit valamelyest megőrzött vidékeken – az egész falu életében. A 70-es években ugyan a konfirmálók aránya is drasztikusan csökkent, arányuk azonban még a nyolcvanas években is kb. 30 % volt. Évek óta célkitűzés volt már a konfirmációs előkészítés fölemelése két évre, ez azonban a gyülekezeteknek csak kis részében valósult meg.

(d) Ifjúsági bibliára

A már konfirmált fiatalok számára tartja az egyház az ún. ifjúsági bibliórákat. Ezek azonban a konfirmáltaknak is csak kis részét érik el. A gyülekezetek többségében nincs ifjúsági óra, vagy pedig nem igazán él. Inkább egyes városi gyülekezetekre – és különösképpen is Budapestre – jellemző, hogy a korosztályoknak megfelelően 3-4 vagy akár még több ifjúsági csoport is működik.<sup>22</sup>

### 3. Új föltételek megteremtődése az ifjúsági munkában a 80-as években

A hetvenes évek végétől egyre szélesebb körben és egyre határozottabban fogalmazódott meg az az igény, hogy az egyház fordítson nagyobb figyelmet erre a munkaágra. Ennek valóra váltása azonban csak lassan, a legkülönbözőbb akadályok leküzdésével volt elérhető. Jellemző példa erre a következő: 1981. április 9-10-i ülésén a Zsinati Tanács az egyházi élet különböző területeire vonatkozó tanítás-tervezeteket fogadott el. Ezen területek egyike a katechézis. A további munka érdekében az egyes kérdések vizsgálatára és kidolgozására bizottságokat hozott létre a Zsinati Tanács.<sup>23</sup> Ugyanez év októberében az egyház hivatalos lapja, a *Református Egyház* beszámol arról, hogy a Zsinati Tanács

---

<sup>22</sup> Legalább jegyzetben meg kell említenünk, hogy az ifjúság keresztyén nevelésének kiemelkedő helye a Debreceni Református Gimnázium. Mivel azonban – legalábbis a tárgyalt időszakban – egyedi intézményről van szó, melynek legfontosabb föladata, „a lelkészutánpótlás biztosítása” is sajátos, nem volt tekinthető a református egyház által általánosan, széles körben folyó ifjúsági munka részének. (Az ott folyó nevelési munkáról és különösen is annak erkölcsi vonatkozásairól lásd Rózsai Tivadar: „Keresztyén hittan ma”, *Confessio* 1981, 1. sz., 3–5. o.) Mint szintén egyedi alkalmakról kell beszélni az ifjúsági és gyermekkonferenciákról, melyek egyre állandóbb részévé válnak az egyház ifjúsági munkájának. Miután ma már minden egyházkerületnek van ifjúsági konferencia-telepe, sőt továbbiak létrehozása is tervbe van véve, egyre több fiatal számára válik lehetségessé az ilyen, néhány napos vagy hetes konferenciákon való részvétel.

<sup>23</sup> „Tanítás-tervezeteket fogadott el a Zsinati Tanács”, *Református Egyház* 1981. május, 97. o.

létrehozta, április 9-10-i határozatának megfelelően, az egyes témákkal foglalkozni hivatott bizottságokat.<sup>24</sup> Ezek között azonban már nem szerepel a katechezissel foglalkozó bizottság. Ehhez kapcsolódik az is, hogy az egyház új katechetikai kézikönyve, mely 1988-ban jelent meg, már évekkel korábban elkészült.

Mindezen nehézségek ellenére az ifjúsági munkával kapcsolatos új kezdeményezések egész sorával, új feltételek megteremtődésével találkozunk a 80-as években. Létrejönnek lassan a zsinati és egyházkerületi katechetikai bizottságok. Egyre több helyütt szerveznek katechetikai szemináriumokat, munkacsoportokat, munkatárs-képzőket. Előkészületben vannak az új hittan- ill. konfirmációs könyvek. (S a korábbtól eltérőleg egy-egy könyv nem négy évfolyam számára, hanem 1-2 évfolyatnak készül.) Szervezés alatt áll a Ráday Kollégiumban egy Katechetikai Központ, mely nemcsak különböző programokat szervez a katechetika iránt érdeklődő lelkészeknek és világiaknak, hanem könyveket, segédanyagokat is kölcsönöz a gyülekezetek számára. Egyre több ifjúsági és gyermek-konferenciát szerveznek az egyház konferencia-telepein. Az elmúlt években Budapesten és Debrecenben is szerveztek kerületi ifjúsági konferenciát, meglehetősen nagy (1000 fölötti) részvétellel. Megalakul a REFISZ, a Református Fiatalk Szövetsége.

Külön meg kell említeni, hogy 1987. július 6-án megállapodás kötött az egyház és az állam között, amelynek értelmében az illető év őszétől elindulhatott a gyülekezeti hitoktatás. Az mindenestre meglepő (vagy inkább jellemző?), hogy az egyház milyen örömmel és hálával konstatálta: hosszadalmas tárgyalások után engedélyezte az állam, hogy a – szabad és független – egyház a saját épületeiben, saját alkalmazottai által, saját könyveiből hittanra oktassa az önként jelentkező gyermekeket... Megállapítható, hogy az újfajta hitoktatási forma következtében sok helyütt még az addig fennmaradt iskolai hitoktatás is megszűnt (pl. a Dunamelléki Egyházkerület Vértesaljai Egyházmezejében).<sup>25</sup> Az azonban tagadhatatlan, hogy a hitoktatásban részt vevők száma ugrásszerűen megnőtt (egy nem publikált kimutatás szerint közel 19 000-re).

Mindezek jelzik, hogy noha a 80-as években csak kezdeti lépésekről lehet beszélni, melyek a lelkészeknek és gyülekezeteknek sok esetben csak kisebbségét érintették, lassan mégis megteremtődtek a feltételei egy a korábbinál szélesebb körű, sokszínűbb és szakszerűbb ifjúsági munkának.

#### 4. Irányzatok a református ifjúsági munkában

Egyértelműen kialakult irányzatokról tulajdonképpen nem lehet beszélni a Református Egyház ifjúsági munkájában. Az önmagát tudatosan és nyíltan megfogalmazó irányzatok létrejöttének feltételei ugyanis hosszú időn át nem

---

<sup>24</sup> „Zsinati tanításokat készített elő a Doktorok Kollégiuma”, uo. 217–223. o.

<sup>25</sup> Dunamelléki Katechetikai Jelentés 1987.

voltak meg az egyházban. A Református Egyház „hivatalos teológiája” évtizedeken át az ún. „szolgálat teológiája”, vagy pontosabban „a szolgáló egyház teológiája” volt. (Noha ezt hivatalosan nem „vonták vissza”, Bartha püspök nyugalomba vonulása óta (1987) egyre kevesebb szó esett róla, s az egyház érezhetően más irányokba igyekezett tájékozódni.) A „szolgálat teológiáját” a lelkészek valójában soha nem tekintették igazán teológiának, inkább csak egy olyan egyházvezetői megnyilvánulásnak, amit az állam várt el. Ez a teológia nem is igen törekedett és nem is igen tudott olyan eszközöket adni a lelkészek kezébe, amelyek hasznosíthatók lettek volna a tulajdonképpeni gyülekezeti munkában. A teljes elutasítás vagy inkább közömbösség miatt, amellyel a lelkészek eleve fogadták, közvetlen teológiai hatása nem is volt. Ugyanakkor, lévén az egyháznak „hivatalos teológiája”, nem volt meg a lehetősége annak sem, hogy más irányzatok jelentkezzenek. Ha figyelembe vesszük azt is, hogy évtizedeken át a valós teológiai élet, a viták, kritika, önállóan szerveződő munkacsoportok majdnem teljes hiánya volt jellemző, érzékelhetővé válik egy olyan szellemi-teológiai vákuum, amely meglehetősen kiszolgáltatottá tette a lelkészeket, nem is annyira teológiai iskolákkal, mint inkább egyes gondolatokkal, gondolattörredékekkel, attitűdökkel, gyakorlati mintákkal szemben. Ha a szó szoros értelmében vett teológiai irányzatokról nem is beszélhetünk tehát, a gyakorlatban és a megjelenő cikkek, tanulmányok egy részében (amelyek nem követték teljes egészükben a hivatalos vonalat), megfigyelhetők bizonyos stílusú ill. háttérű gondolkodásmódok és ennek megfelelő elképzelések a gyakorlati munkáról.

Mivel az ötvenes évektől az egyház teológiai élete mintegy le lett blokkolva, továbbfejlődés, új gondolatok megszületése ill. recepciója – Magyarország mindig igen nagy mértékben függött a nyugati, főleg a német teológiai gondolkodástól – igen kis mértékben volt csak lehetséges. Ebben a helyzetben óriási gravitációs erővel érvényesült az, amit az egyház magával hozott: márpedig – a két háború közötti, meglehetősen sokszínű egyházi és teológiai élet ellenére – a teológiában egy *konzervatív-hitvallásos szellemű gondolkodásmód*, a gyakorlatban pedig a még viszonylag érintetlen falusi társadalom és annak egyházi élete volt az örökség legtömörebb, legsúlyosabb összetevője. Ez a vonal, mintegy magától, bármilyen hozzátevés nélkül folytatódott a háború után is, természetesen sokkal szűkösebb lehetőségek között és egy megfogyatkozott egyházban. Természetes része volt ennek az irányzatnak a hagyományos valláserkölcs, melynek továbbadásáról a falvakban nemcsak az egyház gondoskodott, hanem maga a falu, a család (vagy legalább a nagyszülők) is. Ez a gondolkodásmód máig érvényesül az ifjúsági munka minden területén, de kiváltképpen a konfirmációra való fölkészítésben.

Noha többé-kevésbé egyértelmű normák és értékek beletartoznak ebbe a – mondhatnánk – kultúrába, a konkrét etikai-morális tartalmak kifejtésével alig-alig találkozunk. A konfirmációi előkészítés alapja a legutóbbi időkgig is legtöbb helyen az ún. „Heidelbergi Káté” ill. egy arra épülő, azt földolgozó konfirmációs könyv. (Ez a helyzet 1989 vagy legkésőbb 1990 őszétől változik meg, amikor elkészül az

új konfirmációs könyv.<sup>26</sup>) A Heidelbergi Káté kétségkívül a XVI. század egyik kiemelkedő szellemi alkotása, a református teológiai gondolkodás alapvető meghatározója. Jellemzi azonban – a maitól igen messzeeső gondolkodási stíluson és nyelvezeten túlmenően – egy egyértelmű dogmatikai jelleg. Az ezen a kátén alapuló oktatásban szükségképp háttérbe szorulnak az etikai-morális kérdések. Ebben a teológiai rendszerben az etika helye a hálánál van: az Isten által megváltott, kegyelmet nyert ember, Isten iránti hálából igyekszik Istennek tetsző életet élni. E hála megéléséhez nyújt útmutatást a tízparancsolat. Tulajdonképpen itt, a tízparancsolat kifejtésénél van elsősorban lehetőség morális tartalmak közvetítésére, ezeknek szerepe azonban másodlagos a dogmatikai, hitismereti kérdésekhez képest.

A legutóbbi időkig használatos hittankönyvek háttérében is ez a hagyományos református teológia található. Az alsótagozatosok számára készült tankönyv alapvetően Biblia-ismeretet igyekszik adni. Elsősorban természetesen a Jézus példázataival, beszédeivel foglalkozó részek bírnak morális vonatkozásokkal, mivel azonban lényegében a bibliai történetek, szövegek gyermekek számára érthető formába való áttételéről van szó, magában a tankönyvben nem találkozunk aktualizálással, a Bibliának a jelen korhoz való közelítésével. A felsőtagozatosoknak írt könyvben a Biblia-ismereten kívül hangsúlyos szerepet kap az ún. üdvtörténet, valamint az egyháztörténet és az egyházismeret is. Az utolsó résznek: „Református hitünk és életünk”, néhány oldala foglalkozik kifejezetten a keresztyén élettel, a tízparancsolat magyarázatának formájában.

Természetesen morális szempontok implicite a nem kifejezetten a keresztyén ember életével foglalkozó részeknél is jelen vannak. Mindezzel együtt, egyértelműen megállapítható: (a) ennél az irányzatnál – ill. annak oktatási-nevelési gyakorlatában – a morális szempontok viszonylag háttérben maradnak; (b) a morális tartalmak egyrészt a tízparancsolathoz, másrészt a jézusi tanításhoz kapcsolódóan, a hagyományos, sokszor túlságosan is sterilen megjelenő keresztyén értékekben határozhatók meg: az erkölcsi alaptörvények betartása, szeretet, megbocsátás, segítőkészség, hűség, egyenesség.

Az *ébredéses pietista irányzat* egy olyan kegyességi típushoz tartozik, amely Magyarországon az elmúlt évtizedekben meghatározó szerephez jutott. Noha gyökerei jóval régebbiek, igazán nagy lökést a II. világháború után hatalmas dinamizmusra szert tevő ún. „ébredési mozgalom” által kapott. Az ébredésben egy olyan, elsősorban nem teológiai, hanem gyakorlati keresztyéniség jelenik meg, melyre jellemző a nagy érzelmi töltés, az általában pontos időponthoz kötött „megtérés” mint radikális szakítás az „ó-emberrel” és egy radikálisan új élet kezdete, s ehhez kapcsolódóan egy kizárólagosság-tudat, mely a más kegyességi irányzathoz tartozókat általában egyértelműen a „nem-megtértekhez”, a hitetlenekhez sorolja. A megtértek legtöbbször külön közösségeket alkotnak, mely

---

<sup>26</sup> Reformációs Konfirmációs Könyv, főszerkesztő Bakos Lajos, 11. kiad., 1984.

rendszeresen külön „alkalmakat”, bibliaórákat, imaközösségeket tart, s igen intenzív hitéletet folytat. Ezeknek a közösségeknek erőteljes, önálló mi-tudata van, mely sokszor kerül feszültségbe a – jobbára „nem-hívőkben”, „nem-megtértekben” álló – gyülekezet mi-tudatával. Egy időben annak lehetősége is fönnállt, hogy ezek a közösségek kiválnak a Református Egyházból, ez azonban végül, kevés kivételtől eltekintve, nem következett be. Ez a kegyességi irányzat ill. ezek a közösségek, a hitélet jellegében, a világhoz való viszony módjában, öntudatukban, sok hasonlóságot mutatnak az ún. „új-protestáns” kisebb felekezetekkel: a baptistákkal, adventistákkal, metodistákkal.

Ma a református egyházban sok lelkész, sok – különösen sok aktív – gyülekezeti tag hitélete kapcsolódik közvetlenül ezekhez a közösségekhez ill. ezeknek utódaihoz. Ennek az irányzatnak az egyházban betöltött szerepét azonban bizonyos tényezők még sokkal inkább megnövelték. Ugyanis ez a kegyesség nem követel meg különösebb teológiai alapozást; jellemzője éppen egy erőteljes kultúra-és teológia-ellenesség. Ereje sokkal inkább a nyilvánvaló odaszánásban, áldozatkészségben, a láthatóan intenzív hitbeli életben van. A már említett szellemi-teológiai vákuumban, amelyet a hagyományos gondolkodás és egyházi élet távollóról sem tudott teljesen kitölteni, s amelyhez hozzájárult sokak szívében egy kínzó hiányérzet a túl intellektuális, érzelemszegény egyházi élet miatt, óriási hatása volt a „pietizmusnak”, az ébredési mozgalom kegyességi irányzatának. Nem teológiai koncepciót, de egyes elgondolásokat, lelkészi módszereket, a keresztyén ember viselkedési normáit egyre nagyobb mértékben és egyre többen vették át, olyanok is – lelkészek és gyülekezeti tagok egyaránt –, akik tulajdonképpen nem kapcsolódtak az ébredéshez. Az idők során ez a fajta keresztyénség igen sokak számára *normatív*vá vált. Ez a fajta hit és élet lett a hit és a keresztyén élet. Az igazi alternatívák hiánya szélesre tárta a kapukat egy harcos, missziói szellemű, ugyanakkor egyszerű gondolkodási sémákkal dolgozó irányzat előtt. Ezáltal vált az irányzat a hagyományos-konzervatív mellett a másik meghatározó tényezővé az egyházi élet szinte minden területén, így az ifjúsági munkában is.

Az említett folyamathoz még egy fontos jelenség tartozik: nevezetesen, hogy az elmúlt évtizedek egyházvezetőinek nagy része éppen ilyen háttérrel bírt. Jellegzetesen pietista evangelizátorok, lelkészek lettek püspökök, esperesek, befolyással bíró személyek az egyház életében. Itt válik igazán érthetővé az a kép, amelyet az ifjúsági munkát nem kismértékben befolyásoló egyházvezetői megnyilvánulásokból láthattunk. Távollóról sem pusztán megalkuvásról, egyházellenes állami törekvések tudatos támogatásáról van szó; hitbeli meggyőződés alapján volt könnyűszerrel föladható a „népegyház” és az azt megtestesítő intézmények és keretek. Meggyőződéssel lehetett igazi egyházi föladatnak tekinteni például csak a hívő szülők gyermekeivel való foglalatosságot. Ennek a szemléletnek az alapján érthető, hogy miért tűnhetett önmagában – mindenféle állami sugalmazástól függetlenül – pozitív folyamatnak a kétféle református egyház széthullása és a néhány tízezres vagy akár ezres „hitvalló egyház”

körvonalozódása. De így érthető az is, hogy miért lehetett az állam az idők során egyre toleránsabb ezzel a keresztyénséggel szemben, miért lehettek oly harmonikusak állam és egyház(vezetés) kapcsolatai ebben az időszakban.

Közelebbről az ifjúsági munkára ill. a morális törekvések kérdésére áttérve, mindenekelőtt megállapítható, hogy ennél az irányzatnál az etikai-morális vonatkozások még a hagyományos-konzervatívnál is kisebb szerepet kapnak. Ennek két oka van. Az a fajta hit- ill. megtérés-fogalom először is, amely ennek a keresztyénségnek a leglényege, szükségképpen egy ontológiai dualizmust eredményez. A világ – vagy legalábbis az embervilág – széthullik egy megszentelt és egy a kárhozat uralma alatt álló részre. A nem-megtért világ – és ebbe beletartozik a nem-megtért, jóllehet minden vasárnap a templomban ülő és esetleg igen áldozatkész presbiter vagy akár a „hitetlen lelkész” is – ill. az ehhez a világhoz való viszony *nem bír genuin etikai relevanciával*. Az ezzel való kapcsolatban az egyetlen föladat a térítés lehet: a bizonyágtétel, melynek fölhasználásával az Úr tovább gyarapíthatja a hívők seregét. A nem-hívő világ ezen túlmenően nem hordoz magában kérdést a hívő számára. Ha valamit, akkor legfőljebb veszélyt jelent, különösen is, ha a hívőnek egy harcosan, hivatalos ideológiájában is ateista államban kell élnie. Ennek a veszélynek a kivédésére pedig a külvilág által követelt lojalitás kinyilvánítása, a kiszabott protokoll elfogadása, mint az üdvösséget nem érintő és így erkölcsileg közömbös cselekedetek, elfogadhatók. Mivel a hívő nem ennek a világnak, nem ennek a „polisz”-nak tagja, e polisz sötét – szükségképpen sötét, sátáni – ügyei, politikája őt semmilyen irányban nem kötelezik el. Ez a szemléletmód már önmagában is gyakorlatilag a közösségen belülről korlátozza az erkölcsi kérdéseket.

A morális problémák szinte teljes hiányának van azonban egy másik, mélyen fekvő oka is. Ennek a hitnek lényeges eleme az a meggyőződés, hogy az Istennel, pontosabban az Úr Jézussal állandó, személyes kapcsolatban lévő hívő számára a naponkénti bibliaolvasáson, imádkozáson keresztül közvetlen útmutatás érkezik arra nézve, hogy mit kell cselekednie. Bármely gyakorlati, erkölcsi kérdés fölvetődése esetén a hívő Istentől közvetlen választ várhat. Ezáltal a morális kérdések hitbeli, ill. a helyes hitélet által megoldható kérdésekké válnak. Természetesen ezeknek a közösségeknek megvannak a maguk – általában igen szigorú – normái, ezek azonban nem tudatosodnak, és bizonyos értelemben nem is tudatosodhatnak. Ebből fakadólag a fiatalok neveléséből itt szinte teljesen hiányoznak az ún. morális szempontok. Az egyedüli föladat a hozzásegítés a megtéréshez, a hitélet elmélyítése, hogy a fiatalnak minél teljesebb és kizárólagosabb kapcsolata lehessen a Megváltóval.

Annak megállapítására, hogy milyen latens morális princípiumok érvényesülnek ezekben a közösségekben, komoly kutatások lennének szükségesek. Személyes tapasztalat alapján legfőljebb néhány, nyilvánvalónak tűnő jellegzetesség emelhető ki: a nagyfokú elzárkózás mindenfajta közélettől, politikától, sőt általában a kulturális élettől is; a külvilággal, a nem-hívőkkel való konfliktusok lehetséges elkerülésére való törekvés (természetesen kivéve a „missziói helyzeteket”); a



közösségen belül nagyfokú tekintélytisztelet a vezetővel vagy vezetőkkel szemben; segítőkészség a közösség tagjai iránt; végül általában egy aszketikus életideál. A közösségbe beleszülető gyermek természetes módon szocializálódik erre az életstílusra; a kívülről érkező esetében pedig magától értődőnek veszik a hasonló normák követését a „hitben való növekedéssel” együtt.

Az új törekvéseket illetőleg már az előző két pontnál is jeleztem, hogy tulajdonképpen „irányzatról” nemigen lehet beszélni. Még inkább igaz ez ennél a harmadik kategóriánál. Ebben többféle, sokszor egymástól eltérő törekvéseket foglalok össze, melyeknek legfontosabb közös jellemzője, hogy sem a sokszor már igen anakronisztikus, hagyományos úttal nincsenek megelégedve, sem pedig nem tudják vállalni azt a „pietista keresztyénséget”, melyet az előzőkben láthattunk. Noha, mint jeleztem, itt nemcsak egy irányzat kiforrottságáról, egységes megjelenéséről nem lehet beszélni, hanem önmagában is más háttérű, részben más célok elérésére törekedő kísérletek konglomerátumával van dolgunk, a legtöbbszörükre mégis jellemzők bizonyos hasonló szempontok és módszerek.

Ezeknek az új törekvéseknek ill. egyre erőteljesebb és nyíltabb jelentkezésüknek a lehetőségét az egyházat körülvevő politikai és társadalmi helyzet megváltozása teremtette meg. A fokozatosan nyíltabbá váló magyar társadalomban az egyház is kezdett kilépni „elrejtettségéből”, sőt akaratától függetlenül is egyre többször került kapcsolatba új emberekkel, új körülmények között. A 80-as években egyre kevésbé lett veszélyes egyházi kapcsolatokkal bírni, s az egyház is egyre kevésbé kellett retorzióktól tartson, ha a korábbinál szélesebb felületen találkozott a társadalommal. Ezt a folyamatot ugyancsak fölgyorsította az elmúlt években megfigyelhető mind erőteljesebb érdeklődés az egyház vagy legalábbis a vallás iránt. Ez az érdeklődés azonban már elsősorban olyan emberek részéről jelentkezett, akik egy „egyházatlan társadalomban” felnőve egyszerűen nem rendelkeztek azokkal az ismeretekkel, amelyeket a hagyományos egyházi munka föltételez. Mivel továbbá ez az érdeklődés leginkább fiatal, városi értelmiségiekre, diákokra volt jellemző, ezáltal mindennél inkább jelentett kihívást az egyházi ifjúsági munka számára. A korábban kialakult és használatos módszerek elégtelensége egyre nyilvánvalóbb lett.

Az új törekvések tapasztalatot és inspirációt különösen két új ill. újszerűen fölfogott munkaágból nyertek. Az egyik az egyház szembesülése a különböző társadalmi devianciákkal. Az egyházat a társadalomból kivonni, különösen a fiataloktól távol tartani akaró állami politika, ráébredve a különböző társadalmi devianciák (alkoholizmus, öngyilkosság, kábítószeres stb.) egyre riasztóbb méreteire és a kezelésükhöz rendelkezésre álló állami eszközök elégtelenségére, kezdetben tolerálta, majd pedig már igényelte is az egyházak tevékenységét ezeken a területeken. Így jöhetett létre egy sor ún. „társadalmi misszió” a Református Egyházban (iszákosmentő, telefonos lelkipogozó, kallódó fiatalokat mentő missziók). Ezek mindegyikére jellemző volt, hogy jelentős részt – sőt a kallódó (gyakorlatilag kábítószeres) fiatalokkal foglalkozó misszió szinte kizárólag – fiatalokkal került kapcsolatba. Az ilyen problémákkal küszködő fiatalok felé

irányuló egyházi munka nyilván egészen más helyzetben és más módszerekkel kellett, hogy történjék, mint a megszokott. Ezek a munkák így magukban is sok új kérdést vetettek föl. Témánk szempontjából azonban még lényegesebb, hogy ezeken a missziókon keresztül hosszú idő után először találkozott az egyház a magyar társadalommal, a templomokon és a hagyományos kereteken kívül.

A másik fontos gyökere az ifjúsági munkában mutatkozó új törekvéseknek a lelkigondozáshoz kapcsolódott. Ennek a ténynek, úgy vélem, volt egy sajátos oka. Egyrészt az egyház teológiai életének már említett kiszáradása, másrészt a teológiai pluralizmus hiánya nemigen tette lehetővé, hogy kidolgozott teológiai irányzat formájában jelentkezzenek ezek a törekvések. Ellenben sokak által kinyilvánított célkitűzés lett a világi tudományok eredményeinek hasznosítása a különböző egyházi munkaágakban. A legerőteljesebb hatás a lelkigondozásban jelentkezett, a pszichológia felől: ehhez nagymértékben hozzájárult Gyökössy Endre pásztorálpszichológus-lelkész kiterjedt irodalmi és gyakorlati tevékenysége, mely által a fiatal lelkészek egy jelentős rétegének lett tanítómestere. Egy további – ettől nem független – hatás a nyugaton ösztöndíjas tanulmányokat folytatott lelkészeken keresztül érkezett az egyházba, akiknek alkalmuk volt közvetlenül is megismerkedni a külföldi egyházakban létrejött lelkigondozói és katechetikai irányzatokkal, módszerekkel. Jelentős részt ennek hatására jöttek létre különböző lelkigondozói munkacsoportok, programok a 80-as években.<sup>27</sup> Jóllehet ezek a hatások közvetlenül a lelkigondozásban jelentkeztek először, egyre inkább érzékelhetőkké váltak az ifjúsági munkában is. Mivel alapvetően a hatékony lelkigondozói munka lehetőségeit keresték, nem lehetett kiindulópontjuk morális szempontok érvényesítése. Körvonalazódott bennük azonban egy olyan új, keresztyén embereszmény, egy olyan elképzelés a lelkész személyéről és munkájáról, amely jelentős mértékben eltért az említett irányzatoknál tapasztalhatótól.

Ezeket az új törekvéseket jellemezte az egyház bevett, standard teológiai nézeteinek és nyelvezetének óvatos tiszteletben tartása; az újszerű értékorientáció, a más hangsúlyok megjelenése azonban félreismerhetetlen volt. Az egyházi munka minden területén messzemenő következményekkel jár annak elfogadása, hogy: „[...] a mai – gyakran olyan szeretetlen és otthontalan – világban, amelyben az emberi lét sokak számára gyökértelennek és elidegenedettnek tűnik, az egyház nem közeledhet az emberekhez imperatívuszokkal és kiátkozásokkal, hanem csakis melegséggel és szeretettel, megértéssel és elfogadással.”<sup>28</sup> Ez a szemléletmód bármennyire is természetesnek, sőt elvárhatónak tűnjön is, egy a társadalom periferiájára szorult, részben egyre inkább kiszáradó hagyományaiából, részben a

---

<sup>27</sup> Ezekről nyújt összefoglaló képet Hubainé Muzsnai Márta: „Lelkigondozói műhelyek a református egyházban” c. tanulmánya, in: *Lelki jelenségek és zavarok. Tanulmányok a vallás és lélektan határterületeiről*, szerk.: Jelenits István és Tomcsányi Teodóra, 1988, 336–349. o.

<sup>28</sup> I. m., 344. o.

világból kivonuló, magába zárkózó közösségek sajátos vallásos élményeiből táplálkozó egyház számára nem könnyű földadat a valóra váltása. Hisz nemcsak a megszentelt és biztonságot nyújtó falak mögüli kilépést és a társadalmi valósággal való, néha igen éles, durva szembesülést követeli meg, hanem egyszersmind implikálja olyan értékeknek nemcsak elfogadását, de belülről fakadó megélését is (tolerancia, nyitottság, a kizárólagosság-igénnyről való lemondás), amelyek legalábbis abban a formában, ahogyan a ma világában megjelennek, az egyház számára korábban ismeretlenek voltak. Különösen is nehéz földadat ez, mert végig ott kísért a veszély: nem veszíti-e el közben az egyház önmagát, nem vész-e el maga a keresztyén üzenet, továbbá az abból sajátosan magyar, református talajon fakadt értékek, melyeket – változó eredményességgel, de – évszázadokon át igyekezett érvényesíteni az egyház.

A mában élő és a mához szólni tudó, de önmagával (hitével és gyökereivel) kontinuitásban maradó egyházhoz vezető út egyik legígéretesebb jelét láthatjuk a már többször említett új katechetikai kézikönyvnek „A keresztyén személyiség formálása” című fejezetében.<sup>29</sup> A Gyökössy Endre által írt fejezet általános neveléslélektani szempontok figyelembevételével igyekszik megragadni a keresztyén személyiség egy lehetséges struktúráját: „[...] a keresztyén személyiségben a jellemvonások a szívében elhelyezkedő Krisztus, mint kikristályosodási pont körül elhelyezkedve érlelődnek meg... Hiszen a kegyelem nem semmisíti meg a természetet, hanem Isten szolgálatába állítja, megszenteli azt.”<sup>30</sup> Szerző a legfontosabb lelki tulajdonság-ellentétpároknak – melyeknek harmonikus összerendeződését kell céloznia a keresztyén nevelésnek – a következőket látja: egyéni és közösségtudat; egyéni értéktudat és értékrendbe tartozás kettőssége; függés és szabadság. Megjegyzendő, hogy ez utóbbi különösen is fontos, a miatt a szerep miatt, amit a református hagyományban a kezdetektől fogva betöltött. Az ezzel kapcsolatos problémákra utalva ezt olvassuk: „A keresztyény válasz erre az, hogy a felelősség gondolatában mind a függés, mind a szabadság jelen van. Fügünk Istentől, mert felelősséggel tartozunk Neki; de épp ez a felelősség adja méltóságunkat és szabadságunkat is, enélkül pusztá bábok volnánk, akiktől nem kérnék számon tetteiket.”<sup>31</sup> Természetesen jelenleg még csak alapgondolatokról lehet itt szó, melyek bizonyos irányokat, kereteket jelölnek ki az ifjúsági munka számára. Ezeket a gyülekezetek százainak mindennapjában valódi tartalommal megtölteni a Református Egyház egyik legnagyobb jövődöbeli földadata lehet.

\* \* \*

---

<sup>29</sup> *Hítből hitbe*, I. „Szülők könyve”, 31–88. o.

<sup>30</sup> I. m., 37. o.

<sup>31</sup> I. m., 38. o.

Láthattuk, hogy az egyház ifjúsági munkájában csak megszorításokkal lehet irányzatokról beszélni – mint ahogy általában sem léteznek nálunk kiforrott teológiai iskolák. Az általam fölvezetett kép inkább csak történeti és logikai értelemben lehet helytálló: jelez tehát bizonyos szellemi és kegyességi hátteret ill. kimutatható – tudatosított vagy nem-tudatosított – szükségyszerű logikai összefüggéseket.

Legújabbban éppen ezeknek az „irányzatoknak” egyfajta keveredése, összeolvadása figyelhető meg. Ennek több oka is van. Egyrészt igen sok lelkész, teológus nem sorolható be egyértelműen egyik irányzathoz sem, hanem különböző irányokból vesz át hatásokat, módszereket. Ezt a folyamatot nagymértékben elősegíti, hogy egyre inkább létrejön egy egységes nyelvezet; vagyis nem – vagy csak nagyon felemásan – rendelkeznek az egyes irányzatok önálló fogalmi apparátussal. Ez persze azzal a hátrányos következménnyel jár, hogy a születésben lévő egységes terminológia egyes fogalmai különböző személyeknél, különböző szövegösszefüggésekben sokszor egészen különböző jelentéssel bírnak. Végül rá kell mutatni arra is, hogy létezik egy egyértelmű igény – nemcsak az egyházvezetés, de a helyi lelkészek jó része felől is –, hogy szülessen meg egy többé-kevésbé egységes szemléletmód és ebből táplálkozó standard anyag az ifjúsági munka számára. Bármennyire is jogosak lehetnek a főntartások egy ilyen „egységesülő” tendenciával szemben, érthető, ha egy több évtizedes hiány után, amikor a lelkészeknek magukra hagyatva kellett végezniük ezt a munkát, megfelelő szakkönyvek, segédanyagok nélkül, az új helyzetben az első feladat az (új) alapok lefektetése: új, egységes hittankönyvek, konfirmációs könyv elkészítése, az ifjúsági munkát elősegítő alapvető intézményi, anyagi, személyi feltételek megteremtése. Csak ezek után várható, hogy világosan megfogalmazódjanak az egymástól eltérő szemléletmódok, hogy azután később ráépüljenek a maguk önálló módszertanát kialakító, eszközzrendszerét létrehozó irányzatok, melyek jó esetben mind megtalálhatják helyüket és szerepüket az egyház egészében.

Az egymás mellett létező és egymással keveredő irányzatok megfigyelhetőek abban az anyagban, amely az elmúlt években jelent meg az egyházi lapokban, folyóiratokban, különösen is a *Református Egyház* című lapban, főként az új hittankönyvek és konfirmációs könyv megírását előkészítendő. Témánk szempontjából föltűnő, hogy igen nagy eltérések vannak az egyes szerzők ill. koncepciók között a tekintetben, hogy milyen szerepet szánnak a keresztyén nevelésben és oktatásban az etikai-morális kérdéseknek. Szénási Sándor egyik cikke megállapítja, hogy: „A könyv koncepció-tervét megszabja az, hogy igyekeznie kell a Heidelbergi Káté felépítéséhez igazodnia.”<sup>32</sup> Jóllehet az elképzelésnek megfelelően „e koncepció keretén belül az eddiginél nagyobb

---

<sup>32</sup> Szénási Sándor: „Az új református konfirmációs olvasókönyv terve”, *Református Egyház*, 1988. szept., 107–108. o., i. h.: 107. o.

hangsúlyt kap az etikai rész<sup>33</sup>, ez inkább csak mennyiségi értelemben veendő, hiszen a könyv vázának ismertetésénél kiderül, hogy a 22 fejezetből a 16-tól 22-ig terjedők ugyan etikai kérdésekkel foglalkoznak, de szigorúan a tízparancsolat kifejtésének formájában. Találkozunk olyan koncepcióval is, amely, abból a tényből kiindulva, hogy a legtöbb gyermek előkészítetlenül kezd konfirmációi oktatásra járni, ezt a következtetést vonja le: „Nehéz néhány hét vagy hónap alatt olyan tudást adni, amiből megismerik a keresztyén hit tartalmát, s olyan hatást gyakorolni rájuk, hogy mellette dönteni is tudjanak. Nyilvánvaló, hogy ilyen esetben nem annyira tanítani, mint inkább evangelizálni kell a gyermekeket.”<sup>34</sup> A helyzet bonyolultságát jelzi, hogy a leghangsúlyosabban etikai-morális központú koncepciót az a Boross Géza terjeszt elő, aki szerint a konfirmációi oktatásnak „[...] nem az intellektuális szférára kell elsősorban hatnia, hanem az ifjak érzelmi és akarati életére”.<sup>35</sup> Véleménye szerint: „Ha értelmi úton történe a hitrejutás, akkor [...] a teológiai főiskolák a hit melegágyai volnának, nem pedig a hitet-lenség mélyhűtői.”<sup>36</sup> Ugyanakkor ő az, aki a konfirmációi előkészítés középpontjába a mai világban lehetséges gazdag, sokszínű keresztyén élet fölmutatását helyezné. Nála találkozunk az oktatásban előveendő morális vonatkozású témák legszélesebb skálájával: család, szexualitás, szabadidő, szórakozás, teljesítmény (az ifjú lehetséges konfliktusai); szenvedés, bűn, betegség, halál (az emberi egzisztencia alapkérdései); kereskedelem, munka, jog, erőszak, háború, béke (a társadalmi élet kérdései).<sup>37</sup>

Az ifjúsági munka jó része ma már a megjelenő új tankönyvek, segédanyagok alapján indulhat. Természetesen az, hogy az egyes lelkészek ezekből mennyit és hogyan tudnak hasznosítani, csak a gyakorlatban derül majd ki. Annyi mindenesetre valószínű, hogy az ifjúsági munka sok, évtizedeken át jellemző hibája és hiányossága legalábbis csökkenni fog. Így remélhető az is, hogy az egyház képes lesz a korábbinál egyértelműbb és konkrétabb morális törekvéseket, hangsúlyosabban és mához szököbban érvényesíteni nevelési munkájában.

---

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> Dékány Endre: „A konfirmációi oktatás teológiai és gyakorlati kérdései”, *Református Egyház* 1987. június, 126–129. o., i. h.: 127. o.

<sup>35</sup> Boross Géza: „Tartalmi és gyakorlati követelmények egy új konfirmációi kátéval szemben”, *Református Egyház*, 1987. december, 268–272. o., i. h.: 269. o.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> I. m.

## MORÁLIS TÖREKVÉSEK AZ EVANGÉLIKUS IGEHIRDETÉSBEN

GYŐR SÁNDOR

Ha valaki áttanulmányozza az utóbbi évtizedek evangélikus teológiai irodalmát, meglepődve tapasztalhatja, hogy az igehirdetéssel kapcsolatosan a „morális törekvések” terminológia (így szó szerint vagy ehhez hasonló formában) sehol nem fordul elő. Ahol moralitásról, morális szempontokról egyáltalán szó van, ott kizárólag kritikai alapállásból számolnak vele, amennyiben mindenkor óva intenek az igehirdetéssel összefüggésben bármiféle ún. *moralizálástól*. „Résen kell lennünk! Mert sokszor itt nyílik tág ajtó a *morálprédikáció* számára. Itt kísért a racionalizmus hasznossági elve. Hasznos utasításokat, gyakorlati életbölcsséget nyújtson a prédikátor, amit valóban használni lehet a mindennapi életben? Ezen a ponton csak az menthet meg bennünket, ha jó teológiánk van. Ha tudjuk: Micsoda voltaképpen az emberi egzisztencia? Jellemzően, a köznap beszédben egzisztenciális kérdés alatt az anyagi kérdéseket értik. Az ún. megélhetés kérdéseit. Isten ígéje komolyan veszi ezeket a kérdéseket is. Isten ígéje nem irreális és nem embertelen. Azonban, a földi lét teljes valóságának szemmel tartása és respektálása mellett, meglátja ebben a létben az ember egzisztenciájának igazi mélységét és valóságát: az *Isten előtt* való egzisztenciáját” – emlékeztetett és figyelmeztetett a lényegre, 1950-ben írt tanulmányában Groó Gyula professor.<sup>1</sup> A morálprédikáció ebben a kiindulásban nyilvánvalóan az emberi lét gazdagságának egy bizonyos leszűkítését jelenti. De van ennek más aspektusa és megnyilvánulása is. A fölvilágosodás igehirdetését – egyébként mint gyakran ismétlődő típus-igehirdetést – elemezve, szintén Groó Gyula így tanít: „A fölvilágosodás igehirdetése mindinkább szónoklattá válik. Tartalmát, mondanivalóját egyoldalúan a hallgatóság, a »publikum« igénye és szükséglete határozza meg. Míg a pietizmus a szív kegyességét hangsúlyozva érzelmi oldalt emel ki a vallásban, s így a prédikáció fő célja is az érzések befolyásolása, a fölvilágosodás egyoldalúan az ember értelmére apellál, ésszerű okfejtéssel kíván meggyőzni. Uralkodó szempontja a hasznosság: jó az, ami használ. A prédikáció ezért hasznos tanácsok osztogatása, gyakorlati életbölcsség, morális oktatás. [...] Racionalizmus, mindent az ész mértéke alá helyezés és sivár moralizmus jellemzi a legtöbb ilyen egyházi beszédet, mert prédikációnak aligha lehet őket nevezni. Pedig érdeme a

---

<sup>1</sup> Groó Gyula: „A homiletikai helyzet és az igehirdetés”, *Lelkipásztor* 1950, 192. o.

korszaknak, hogy életközelségre törekedett, gyakorlatiasságra és világos fogalmazásra. Kár, hogy közben azonban elveszítette az igazi mondanivalót, az evangéliumot.”<sup>2</sup>

Tanulságos a moralizálás látása és láttatása abban, amit Szabó László írt a *Theológiai Szemlé*ben: „A moralizáló prédikáció nem veszi komolyan a bűnt, és végeredményben nem tud mit kezdeni Jézus Krisztus keresztyével.”<sup>3</sup> Erre a kísértésre hívta föl a figyelmet Pálffy Miklós professzor is, „Keresztyén ember az épülő szocialista társadalomban” címmel 1959-ben írt tanulmányában. Ebben a *Sonntagsblatt* nyugatnémet folyóirat egyik cikkéből idéz, egy lelkész önvizsgálat-tartásából: „Bűnbánatról prédikáltam, de úgy, hogy vádoltam másokat. Bűnbánatról prédikáltam, de az igazamat kerestem. Bűnbánatról prédikáltam, de a lelkésztestvéreimre gondoltam, akiknek más a teológiájuk, mint az enyém. Bűnbánatról prédikáltam és a gyülekezetemre értettem. Én magam azonban nem hajoltam meg Isten ítélete alatt, hanem föléje emeltem magam. Nem mondtam a magam nevében igent Isten ítéletére.”<sup>4</sup> Ebben a megvilágításban a morálprédikáció a farizeusi magatartás jól ismert és kritizált szinonimájaként tárgyiasul, úgy, ahogy és amiért ezt minden időben elmarasztálás, megítéltetés tárgyává tették. Többször találkozunk ezzel a kritikai magatartással az evangélikus lelkészcsaládból származó és ma oly divatos Hamvas Béla egyik kéziratában, az „Antikrisztus”-ban is. A 19. bekezdésben írja: „A farizeizmus nem szimpla képmutatás, hanem kidolgozott életrend, [...] amikor valaki a humánus értékek megvalósítását tartja fontosnak, holott kizárólag a világi gyarapodásra törekszik és a morális magatartást fedezéknek használja.” A 21. bekezdésben: „A farizeus morál a hírnévben, tekintélyben, vagyonban, hatalomban való gyarapodás önvédelmi stratégiája, hogy az ember szociális súlyát megőrizze. Az ember azt akarja, amit nem lehet, egyszerre az életben győztesnek és emberileg igaznak lenni. [...] A farizeizmus az antikrisztusi egzisztencia legelső és legáltalánosabb megnyilatkozása.” A 26. bekezdésben: „Jézus mindenesetre a farizeus morál-terror körén kívül állt.”<sup>5</sup>

Több oldalról kísért tehát a moralizálás, egyházi áttételben az ún. morálprédikáció csapdája. Nem meglepő így, ha általában több mint gyanúsnak, ezt követően elégtelennek és korrekcióra szorulónak bizonyul a morális szándékoknak, törekvéseknek az igehirdetéssel való összekapcsolása, annál is inkább, mivel a bármely fölfogásban értelmezett és gyakorolt moralizálásra a bibliai és egyházi tanítások, parancsolatok, intelmek valóban beláthatatlanul bő teret kínálnak. Míg azonban a moralizálás és az ún. morálprédikáció egyértelműen negatív kategória, a morális törekvések tendenciája és az ún. *morális prédikáció* kétséget kizárólag pozitívum – önmagában is és revelációjában is. Minden igaz igehirdetés

---

<sup>2</sup> Groó Gyula: *Gyakorlati teológia* III. k., Homiletika, Akadémiai jegyzet, Bp. 1974, 43. o.

<sup>3</sup> *Theológiai Szemle* 1961, 5–6. sz., 165. o.

<sup>4</sup> Uo. 1959, 270. o.

<sup>5</sup> Hamvas Béla művei az utóbbi időben több kiadásban is megjelentek.

tulajdonképpen morális cselekedet, morális értékeket hordozó és továbbbító esemény és történet. Ennek evidenciája elsősorban magából a Szentírásból táplálkozik, melynek egésze és minden kisebb-nagyobb részlete közvetve és közvetlenül morális dinamizmust hordoz és testesít meg. Isten ígéje mindig ad és mindig kér, és mindig szigorúan ebben a sorrendben. Nincs a Szentírásnak egyetlen mondata – egyházi kifejezéssel élve: ígéje –, mely ennek a morális princípiumnak és prioritásnak híjával lenne. Ennek bemutatására ismerkedjünk meg néhány igehirdetési alapigével: vegyünk néhányat az 1987/88-as egyházi esztendő textusai közül a Szentháromság ünnepe utáni vasárnapokra rendeltékből.

*II. Mózes 19. 3-8:* „Mózes pedig felment a hegyre az Istenhez, és szólt hozzá az Úr a hegyről, mondván: Ezt mondd a Jákób házanépének és add tudtára az Izrael fiainak: Ti láttátok, amit Egyiptommal cselekedtem, hogy hordoztalak titeket sasszárnyakon és magamhoz bocsátottalak titeket. Mostan azért, ha figyelmesen hallgattok szavamra és megtartjátok az én szövetségemet, úgy ti lesztek nékem valamennyi nép közt az enyéim, mert enyém az egész Föld. És lesztek ti nékem papok birodalma és szent nép. Ezek azok az ígék, melyeket el kell mondanod Izrael fiainak. Elment azért Mózes, és egybehívta a nép véneit, és eléjük adta mindazokat a beszédeket, melyeket parancsolt neki az Úr. És az egész nép egy akarattal felelte és mondta: Valamit rendelt az Úr, mind megtesszük.” – *Zakariás 1. 3-6:* „Mondjad azért nékik: Ezt mondja a Seregeknek Ura: Térjetez hozzám, így szól a Seregek Ura, és hozzátok térek, mondja az Úr. Ne legyetek olyanok, mint atyáitok, akikhez az előbbi próféták kiáltottak, mondván: Ezt mondja a Seregeknek Ura: Térjetez meg, kérek, a ti gonosz utaitokról és a ti gonosz cselekedeteitekből, de nem hallgattak meg és nem figyelmeztek reám, szól az Úr. Atyáitok? Hol vannak ők? És a próféták örökké élnek-e?” – *Ézsaiás 64. 3-6:* „Hiszen öröktől fogva nem hallottak és fülükbe sem jutott, szem nem látott más Istent tekívéled, aki így cselekszik azzal, aki Őt várja. Elébe méssz annak, aki örvend és igazságot cselekszik, akik utaikban rólad emlékeznek. Íme, Te felgerjedtél és mi vétkezünk, régóta így vagyunk, megtartatunk-e? És mi mindnyájan olyanok voltunk, mint a tisztátalan és megfertőztetett ruha, minden mi igazságaink, és elhervadunk, mint a falomb, mindnyájan, és álnokságaink, mint a szél, hordanak el minket. És nem volt, aki segítségül hívta volna nevedet, aki felszerkenne és beléd fogóznék, mert orcádat elrejtetted előlünk és álnokságainkban minket megolvasztasz.” – *I. János 2. 1-2:* „Én fiacskáim, ezeket azért írom néktek, hogy ne vétkezzetek. És ha valaki vétkezik, van Szószólónk az Atyánál, az igaz Jézus Krisztus. Ő az engesztelő áldozat a mi vétkeinkért; de nemcsak a mienkért, hanem az egész világerért is.” – *Jakab 2. 14-24:* „Mi a haszna atyámfiai, ha valaki azt mondja, hogy hite van, de cselekedetei pedig nincsenek? Avagy megtarthatja-e őt a hit? Ha pedig az atyafiak, férfiak vagy nők, mezítelenek és szűkölködnek mindennapi eledel nélkül, és azt mondja néki valaki közületek: Menjetez el békességgel, melegedjetez meg és lakjatek jól; de nem adjatek meg nékik, amikre szüksége van a testnek, mi annak a haszna? Azonképen a hit is, ha cselekedetei nincsenek, meghalt ő magában. De



mondhatja valaki: Néked hited van, nekem pedig cselekedeteim vannak. Mutasd meg a te hitedet a te cselekedeteidből, és én meg fogom néked mutatni az én cselekedeteimből az én hitemet." – *Efezus 4. 11-16-ből*: „Hanem az igazságot kövessük szeretetben.” – *III. Mózes 19. 1-3, 11-18*: „Szól ismét az Úr Mózesnek, mondván: Szólj Izrael fiainak egész gyülekezetéhez, és mondd nekik: Szentek legyetek, mert én az Úr, a ti Istenetek szent vagyok. Anyját és atyját minden ember tisztelje, és az én szombatjaimat megtartsátok. Én vagyok az Úr, a ti Istenetek. [...] Ne orozzatok, se ne hazudjatok, és senki meg ne csalja az ő felebarátját. És ne esküdjetek hamisan az én nevemre, mert megfertőzteted a te Istenednek nevét. Én vagyok az Úr. A te felebarátodat ne zsarold, se ki ne rabold. A napszámos bére ne maradjon nálad reggelig. Süketet ne szidalmaz és vak elé gáncsot ne vess, hanem félj a te Istenedtől. Én vagyok az Úr. Ne kövessetek el igazságtalanságot az ítéletben; ne nézd a szegénynek személyét, se a hatalmas személyét ne becsüld; igazságosan ítélj a te felebarátodnak. Ne járv rágalmozóként a te néped között; ne támadj a te felebarátod vére ellen. Én vagyok az Úr. Ne gyűlöld a te atyádfiát a szívedben; fedd meg a te felebarátodat nyíltan, hogy ne viseljed az ő bűnének terhét. Bosszúálló ne légy és haragot ne tarts a te néped fiai ellen, hanem szeresd felebarátodat mint magadat, én vagyok az Úr.” – És végül hadd idézzem egyik utóbbi reformációi textusunkat, mely nemcsak *eo ipso* fontos, de ebben látom egész mondanivalóm bibliai alapját és összegzését (e textus második része többször ismétlődik a Bibliában). – *V. Mózes 4. 1-2*: „Most pedig hallgass, ó Izrael, a rendelésekre és végzésekre, amelyekre én tanítalak titeket, hogy azok szerint cselekedjete, hogy élhessetek és bemelessetek és bírhattok a földet, amelyet az Úr, a ti atyáitoknak Istene ad néktek. Semmit se tegyetek az ígéhez, amelyet én parancsolok néktek, se el ne vegyetek abból, hogy megtarthassátok az Úrnak, a ti Isteneteknek parancsolatait, amelyeket én parancsolok néktek.”

*Semmit ne tegyetek az ígéhez, se el ne vegyetek abból!* – ha mottót választanék dolgozatom élére, csak ez lenne az. Ez az igei tanítás, útmutatás, sőt mi több parancs a mindenkori evangélikus igehirdetés ún. „morális törekvéseinek” kompendiuma. Ezen áll vagy bukik minden! Ennek megtartása, az engedelmisség az, mely az evangélikus igehirdetőt a morálnak és moralitásnak – minden értelmében, gazdagságában és mélységében – fönttartás nélkül kötelezi. Ahol ez az engedelmisség végbemegy, ott az idézett igehirdetési alapigék konzekvens, komplex megszólaltatása a szó legtisztább értelmében vett morális törekvések funkcionális és organikus, élő és éltető dinamizmusát garantálja.

Joggal merülhet föl a kérdés, hogy miért van szükség ilyen bibliai ígék mellett külön is arra, amit úgy fogalmazunk – bár ezzel eddig így kifejezetten sehol nem találkoztunk –, hogy a *morális igehirdetés teológiája*. Mert az utóbbi évtizedekben lényegében erről van szó egyházunkban. Mivel – ahogy Luther fogalmazott „Német mise” c. írásában: „Minden istentiszteletnek legfontosabb és leglényegesebb része az Isten ígéjének hirdetése és tanítása” – e küldetés, szolgálat helyes betöltése mérhetetlen felelősséget ad minden igehirdetői

szolgálatnak. Az igének tisztán és igazán történő hirdetése pedig soha nem könnyű feladat. Ottlyk Ernő így utal erre „Luther az igehirdetésről” c. tanulmányában, amikor a „Viva vox evangelii” c. részben többek közt ezt írja: „Ha tehát a Biblia nem is jelentett Luther számára sok problémát, azonban annál többet foglalkoztatta a Biblia magyarázatának a kérdése, ami egyúttal az igehirdetés legfontosabb előfeltétele. Vallja, hogy az ördögnek nagy hatalma van a Szentírás helyes értelmezésének a megrontására és összezavarására. Sőt hozzáteszi, hogy ha az ördögtől nem kellene félni, akkor nem is volna szükség arra, hogy Isten igéje betűbe és könyvbe zártan legyen velünk, mert akkor elég lenne nemzedékről nemzedékre, szájról szájra átadni Isten szavát. Luther szerint: »Az Írás gyengeségünk miatt adatott, mert ha nem volnánk olyan gyarlók, nem lenne szükség Írásra sem«. Itt Luther arra hivatkozik, hogy Krisztus sem írt le semmit, és az apostolok sem voltak eredetileg író emberek, hanem szóban hirdették az igét, s prédikációjukkal bejárták a falvakat és városokat. Isten igéje tehát élő szó volt, s most is élő szóvá, »viva vox«-szá kell lennie, csakhogy most az írott ige, a Szentírás alapján. Az ige lényege: üzenet az egész emberiség számára. A Szentlélek megeleveníti és befogadhatóvá teszi az írott és hirdetett igét egyaránt, hogy ne holt betű és élettelen írás, hanem megelevenítő és életújító dinamisz legyen az Isten szava, minden hívőnek üdvösségére. Isten nem azt akarja, hogy te halottaktól tanulj, hanem Ő maga akar örökkévaló tanítód lenni, azért az Ő szavához kell tartanod magad, mert Ő jól tudja, hogy mit kell tanulnod a halottaktól, és mit kell mondanod az élőknek.”<sup>6</sup> *Az Ő szavához kell tartanod magad!* – íme a morális törekvések refrénje. Miért kell ezt ennyire hangsúlyozni? Azért mert – ahogy szintén Luther emlékeztet rá – igeolvasásunk és igehirdetésünk sok tekintetben a bűn kísértő és megrontó hatalma alatt áll. Adódik ez egész egzisztenciánk romlottságából. Nem tudjuk megállni, hogy az igéhez tartsuk magunkat, hogy az igéhez valamit hozzá ne tegyünk, és abból valamit el ne vegyünk. Lehet, hogy csak „tanmese”, az is lehet, hogy megtörtént epizód, amit több példagyűjteményben is olvasni lehet, hogy ugyanis a század elején egy amerikai milliomos – mivel fölöttébb zavarta a Bibliában található sok ítélettartás és kárhooztatás a gazdagok fölött, a maga számára külön olyan Bibliát nyomtatott, amelyből kihagyatta az ilyen tanításokat. Lehet ilyen nyíltan is negligálni a Bibliának számunkra kellemetlen üzeneteit, de lehet úgy is, hogy bizonyos igéket – akár törvény, akár evangélium legyen az –, egyszerűen figyelmen kívül hagyunk, igeolvasásban vagy igehirdetésben különösebb értelmet és jelentőséget nem tulajdonítunk nekik, olybá vesszük őket, úgy bánunk velük, mintha ott sem lennének... Igeolvasásban tekintetünk könnyedén átnéz rajtuk, idehirdetésben pedig szemérmesen hallgatunk róluk. Itt van a gyökere minden, az igehirdetéssel kapcsolatos morális problémának illetve az igehirdetés morális törekvéseinek. Egyházunk említett évtizedeiben mintegy a mérleget helyrebillentendő, ezért

---

<sup>6</sup> *Theológiai Szemle* 1986, 5. sz., 268–274, 269. o.

kapott kiemelten is, időnként az egyoldalúságot súrolva is, amit ún. „diakóniai teológiának” mondunk. Ennek az egyház egész szolgálata gondja volt, de kiemelten is az igehirdetés szolgálata volt és maradt a legtöbbet emlegetett kérdése. Akár az egyháznak a társadalomban kialakítandó helye és magatartása (az ún. „öt út”) volt a tét, akár az új szociális kutatások és eredmények aktualitásáról folyt a vita, akár reformációi örökségünk újragondolása került elő, egyvalami mindig elmaradhatatlan és megkerülhetetlen volt: az igehirdetésre néző tanulás. Erre irányult, és ezért volt minden küzdelem. Akik ebben a nehéz időszakban az egyház Urától tanításra és vezetésre nyertek megbízást, elkötelezetten, életük teljes odaszánásával jártak elől ezen az úton. Nemzedékünknek külön „szerencséje”, Istentől adott áldása ez, hogy épp azok, akik legtöbbet tettek az igehirdetéssel kapcsolatosan is az út megtalálásáért, nemcsak elvileg foglalkoztak igehirdetéssel, hanem nemzedékünk kiváló, több talentummal megáldott, gyakorló igehirdetői voltak (és akik még szolgálnak, ma is azok)!

Az utak megtalálása az igehirdetés vonatkozásában sem ment simán: mint minden igazi küzdelem, „kétfrontos” volt ez is. Nemet mondani arra, ami igei látás és legjobb lelkiismeret, kollektív és egyéni felelősségvállalás szintjén, egyáltalán vagy részben már nem járhatónak, nem folytathatónak ítéltető. És ugyanakkor igent mondani az egyházunkban egyre jobban érlelődő és kibontakozó új zsenigékre. Az ilyen magatartásról írta Ancsel Éva marxista filozófus, *Töredékek az emberi teljességről* c. könyve egyik fejezetében: „[...] tudatos tagadás nélkül nincs elkötelezett élet. Picassónak igaza volt, amikor ezt mondta: egy fiatal festőnek mindenekelőtt tudni kell, hogy »mi ellen fest«. Mindenkinél tudnia kellene, hogy »mi ellen él«. De ez még nem elég. Mert tátongó, sötét üregek ellen csak jól gyalult ablakokkal lehet értelmesen tiltakozni, s ez így van a történelemben is. Akik mozdítani akarják, azoknak vállalni kell, hogy nehéz és messzi utakra elgyalogolnak egy egészen kicsi igenért, mert külszíni fejtéssel nem jutunk e ritka lelethez. S ez az, amihez türelem is kell. [...] Különösen olyan időkben, amikor befejezni kellene sok mindent, ami torzóban maradt, s nemcsak az a feladat, hogy egyetlen nekibuzdulással, fő vonalaiban kifejtsük a nyerskőből azt, amit elgondoltunk. [...] Vonásról vonásra kellene haladni ilyenkor, visszatérve a már befejezettnek vélt részletekhez – szívósan korrigálva itt is, ott is.”<sup>7</sup> A szent türelem és ugyanakkor a „szent türelmetlenség” jegyében végezte el egyházunk erre hivatott nemzedéke a kettős-egy küldetést: szeretettel, de határozottan kritizálni a ma már indokolhatatlant és elfogadhatatlant, s az elmélet és gyakorlat egységében munkálni és őrizni a mindenképp aktuálisát. Nagy Gyula (az alábbi idézet idején teológiai professzor) 1952-ben mondta egyik rádiós igehirdetésében, tehát nagy nyilvánosság előtt: „Az evangéliumot sokszor és teljesen félreértették azok, akik a keresztyénséget pusztán Isten és a lélek ügyének tartották, egyedül

---

<sup>7</sup> Ancsel Éva: *Töredékek az emberi teljességről*, Bp. 1976, 74. o.

a belső, lelki életre próbálták leszűkíteni. Ez a csak magának élő keresztyénség nem Krisztus akarata szerint való! Keresztyén életünk színtere mindig kettős: a szívünk, a bensőnk Isten előtt; és külső életünk a világban, az emberek között. A keresztyén ember másokért élő, közösségi ember, aki a családja, népe, a társadalom, tehát a másik ember javát a maga érdeke elé helyezi. Krisztus Urunk a tanítvány életét ezért hasonlítja a gyertyához: maga elég, hogy másoknak világítson! »Fényljék a ti világosságotok« – ez nem azt jelenti, hogy ragyogjatok és tündököljetek. Hanem azt jelenti, hogy a másik emberért, mások javáért éljetekek és égjetekek el, a szeretet önmegtagadó, önfeláldozó szolgálatában! [...] Még közelebről: a keresztyén élet aktív élet, cselekvő élet. Nem idegen és részvétlen szemlélődés ebben a világban. Hanem lendületes, friss, meg nem fáradó cselekvése a jónak. »Úgy fényljék a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák a ti jócselekedeteiteket.« Az irgalmasságot, a megbocsátást, a mindenki iránt készséges segítséget, a békességre igyekezést. Hitünknek gyümölcsöket kell teremnie.<sup>8</sup> Ez az idézet azért tanulságos, mert széles nyilvánosság előtt realizálta a szó biblikus értelmében morális tennivalókat, s ugyanakkor szeretettel gyakorolt kritikát a korábban oly jellemző egyházi elzárkózás életvitele fölött. Hasonló szempontok, normák és törekvések kísérték végig Káldy Zoltán püspök egész szolgálatát is. „A jelennek szóló igehirdetés” c. tanulmányában írta: „Az Egyháznak legnagyobb kincse az ige, következésképpen egyik fő rendeltetése és dolga ennek az igének »tisztán és igazán« való hirdetése. [...] Az igének »tisztán és igazán« való hirdetése pedig nemcsak azt a követelést foglalja magában, hogy Istennek számunkra az Írásban adott igéjét meg ne hamisítsuk, meg ne csonkítsuk, se hozzá ne tegyünk, hanem azt is, hogy az »örök evangéliumot« (I. Péter 1.25) a mindenkori jelennek szólóan úgy hirdessük, hogy az emberek üdvösségét munkálja és táplálja, de egyben segítséget, erőt és útbaigazítást adjon egész életfolytatásához annak a hús-vér embernek, aki a mi korunkban, a mi termelési és társadalmi rendünkben, a mi politikai helyzetünkben él. [...] Jó figyelniük P. Althaus világos látására is: »Az Egyház igehirdetése nem egyszerűen megismétlése a bibliai igének, hanem időről-időre való új meghallása és megbizonyítása a bibliai bizonyosságtétel által magát kijelentő Isten kinyilatkoztatott igéjének. Istennek a kinyilatkoztatásban adott igazságát az apostolok is csak egy bizonyos időbeliségen és a bizonyásgtevők egyéni sajátossága által meghatározott individuális törésen és korlátozottságon keresztül hirdették.« [...] A fentiekből levonhatjuk, hogy a valódi ige mindig jelennek szóló, mert az minden kor gyermekének minden kérdésére meg tudja adni a feleletet és tud neki útbaigazítást adni minden helyzetben.” Ebben az 1955-ben írt tanulmányban föl kell figyelniük ugyanakkor annak hangsúlyozására is, hogy „van egy másik feltétele is annak, hogy az igehirdetés igazán igehirdetés legyen, mégpedig az, hogy az igehirdetés minden ízében a Szentírásban gyökerező legyen. Isten ugyanis nem akármilyen beszédet szentel igévé, hanem csak olyat,

---

<sup>8</sup> Nagy Gyula: *Az egyház kincse*, Bp. 1988, 30. o.

amely a Szentírásból táplálkozik, hozzá igazodik, és állandóan reá visszamutat. Ez pedig azért van, mert Istennek igéje ma egyedül a Biblián keresztül lép be a világba, és egyedül a Biblia beszél Istennek arról a cselekedetéről, mely a Jézus Krisztusban ment végbe. Ha mi ettől eltekintünk, akkor semmiképpen sem várhatjuk, hogy most felhangzó szavainkon keresztül Isten megszólaljon, mert Ő köti magát az eredeti kinyilatkoztatott igéhez. Az az igehirdetés, amely nem írásszerű, az nem lehet jelennek szóló sem, mert nem igehirdetés.<sup>9</sup>

Részben hasonló értelemben körvonalazta, de egyben konkretizálta is a mai igehirdetés morális törekvéseinek mondott szempontjait számos tanulmánya egyikében – „Az igehirdetés a szekularizálódó világban” – Ottlyk Ernő püspök is: „Isten minden korszakban új helyzetbe vezeti az egyházat, amelyben a régi magatartás használhatatlanná, sőt értelmetlenné válik, s meg kell találni a történelmi helyzethez való új viszonyulást. Nem az a hűséges »minister verbi divini«, aki nem lát tovább az orránál, az egyszer megtanult régi nótát fújja s a már elavult régi »mannával« eteti híveit, amivel nekik is kárt okoz, hanem az a hűséges az Isten igéjéhez, aki megérti, hogy Isten milyen igéken keresztül tanácsolja, irányítja, kormányozza az egyházat, s ezeknek az igéknek a józan értelem világosságánál a gyakorlatban is érvényt tud szerezni, az igékben megadott irányítást aprópénzre váltva a mindennapok világában is alkalmazni és élni tudja, és erre tanítja a rábízottakat, saját gyülekezetét és a közegyházat egyaránt. [...] A mi korszakunkban kétségtelen, hogy Isten a békéről szóló igékre irányította az egyház figyelmét. Érdekes volna kimutatni ennek a történetét. Ahogyan először néhány prófétai egyéniségen keresztül nyitogatta Isten a szemeket akarata meglátására. Sok értetlenségen és félremagyarázási kísérleten (pl. hogy »csak a belső lelki békére« int az ige, s többre nem) vezetett az út annak felismerésében, hogy a békemunka szervesen hozzátartozik az egyház szolgálatához. [...] Az is kétségtelen, hogy Isten a mi korszakunkban azokra az igékre irányította az egyház figyelmét, amelyek a felebaráti szeretetről, a keresztyén ember közösségi magatartásáról, munkaszeretetről, a hivatáshűségről, az emberek jóra való elősegítéséről szólnak. A reformációban Isten visszavezette az egyházat a hit által való megigazulás tanításának helyes értelmére. Most pedig a tisztán értett ige hitbeli gyümölcstermésére irányítja a figyelmet, a hit cselekedete felől kérdezi meg az egyházat.” Meglátásait így összegezi: „A lelkész, az igehirdető az a tolmács, aki Isten szavát lefordítja és megmagyarázza a gyülekezetnek. Isten követe minden lelkésztestvérem, aki értelmezi Isten akaratát, képviseli Isten ügyét, s aki el tudja mondani, hova és merre vezet a gyülekezetet, mi Isten akaratának és jótetszésének az iránya. Lelkésztestvéreink, Isten azt várja tőlünk, hogy igehirdetésünk és életfolytatásunk egyszerre szolgálja Isten üdvözítő szándékát és az embereken való segítésre irányuló konkrét akaratát. Olyan pásztorokra van szükség, akik a nyáj testi-lelki gondját hordozzák, akik felelősséget éreznek a rájuk

---

<sup>9</sup> Káldy Zoltán: *Új úton*, Bp. 1970, 105–106, 108, 112. o.

bízottakért is, de az ország építéséért és az emberiség jövőjéért is.”<sup>10</sup> Ugyancsak Ottlyk Ernő, amikor még mint professzor átvette a *Lelkipásztor* c. szakfolyóirat szerkesztését, a lap tendenciájáról egy sajtóértekezleten nyilatkozva ezt mondta: „Ami a *Lelkipásztorban* az igehirdetés feladatait illeti, arra nézve azt emelem ki, hogy véleményem szerint új igehirdetéstörténeti korszakba kerültünk. Az igehirdetésnek is van története. Ez abból adódik, hogy az örök ígét más és más kor embere számára kell tolmácsolni. A közelmúltban volt racionalista, liberális igehirdetés: [...] egy időben uralkodott a pietista igehirdetés, mások tudományos megalapozottságú stílust követtek, ismét mások ún. »steril evangéliumot« hirdettek, amely tudatosan elvonult a világtól. Ismét mások az ortodoxia stílusát követték, vagy enyhítettebb változatban az öntudatos hitvallásos irányt képviselték; voltak lélektani iskolázottságú igehirdetők, irodalmi beállítottságúak... Az igehirdetés sokszínűségét nem is lehet az evangélikus egyházból kizárni és erre nincs is szükség. A lényeges az, hogy sem többről, sem kevesebbről ne táplálkozzék az igehirdetésünk, mint amennyit az ige mond. Ez azonban azt jelenti, hogy meg kell szabadulnunk mindattól az előítélettől, ami gátolja az ige tisztán és igazán való hangzását, [...] ez a naponkénti megtéréshez szorosan hozzátartozik.”<sup>11</sup> Ezek a morális törekvések, magától értődően, meghatározták a lelkészjelölteket eljövendő szolgálatukra főkészítő Teológiai Akadémián tanítandó anyagot, az egész lelkészképzést. Az a nemzedék, amely igehirdetői szolgálatát a 70-es évek elején kezdte, nagyon sokat köszönhet a Gyakorlati Tanszék vezetését évtizedeken át betöltő Groó Gyula professzornak. Aktívan és elkötelezetten vett részt a diakónia-teológia kimunkálásában, s a maga részéről ehhez a legnagyobb segítséget homiletikai kézikönyveivel és előadásaival adta. A már idézett *Homiletika* III. kötetében többször is módot talált arra, hogy az igehirdetés mai morális törekvéseit megrajzolja, hallgatói figyelmébe ajánlja, szívükre helyezze. A *Homiletika* 5. fejezetében („Társadalmi diakónia a prédikációban”) kifejti: „A templomi istentisztelet és az élet istentisztelete Róma 12.1-11 értelmében elválaszthatatlanul összetartozik. Ezért, amaikor a prédikáció azt hirdeti, hogy Isten minden embert üdvözölni akar (I. Tim. 2.4.), vagyis minden ember ideig- és örökkévaló, földi és mennyei javát akarja, *társadalmi diakóniát* is végez. Az evangélium velejét kifejező jánosi ige: „Úgy szerette Isten a világot, hogy az Ő egyszülött Fiát adta, hogy aki hisz őbenne, el ne vesszen, hanem örök élete legyen” (Jn 3.16.), kétségtelenné teszi az Isten szeretetéről való tanúskodás univerzális, sőt kozmikus dimenzióját. Mivel *Isten szeretete* mentő, gyógyító, megújító szándéka az emberi élet, sőt az egész teremtett világ minden területére kiterjed, nincsen tehát az életnek olyan területe, témája, ami a prédikációban a diakónia, vagyis a segítség jó szándékával elő ne fordulhatna. A prédikáció ezért

---

<sup>10</sup> *Theológiai Szemle* 1972, 1–2. sz., 4–6. o.

<sup>11</sup> *Lelkipásztor* 1959, 15 skk. o.

»nem vallásos tárgyú beszéd«, hanem Jézus Krisztus evangéliumának meghirdetése az élet minden vonatkozásában.”<sup>12</sup>

Hasonló szellemben kezdte meg a Teológiai Akadémia Gyakorlati Tanszékén professzori szolgálatát (folytatva egyúttal a *Lelkipásztor* főszerkesztését) Nagy István professzor is. Már doktori disszertációjának címében is bizonyosságot tesz szolgálatának karakteréről és profiljáról: „Az igehirdetés: Isten felelős cselekedetre indító üzenete ma.” Az evangélikus igehirdetés morális törekvéseinek megvilágítására szolgáljon ízelítőül disszertációjából néhány részlet: „Az igehirdetésen keresztül Isten szólít meg és indít Lelke által szeretetből fakadó felelős cselekedetre. Isten hatalma végzi a megszólítást és az elkötelezést. Hol van Istennek a felelős szeretet munkás tevékenységébe állító elkötelezése? Mindig és mindenhol, ahol a segítségre szoruló embertárs nyomorúsága a megsegítő, felelős szeretet cselekedetét követeli tőlünk. Ha a keresztyének nyitott szemmel és szívvel viseltettek volna a szociális kérdések iránt, s ha a történelmet formáló Istenre figyelve munkálkodtak volna az ipari társadalom emberszámba sem vett tömegeinek jogaihoz juttatásán, akkor az igehirdetés nem lett volna annyi ember előtt hitelét veszített. [...] Az igehirdetésnek éppen az a feladata, hogy miközben az embert Isten elé állítja, helyes viszonyba hozza a világgal, amelyben él, és a felebaráttal, aki mellé felelős testvérként adatott. [...] Az igehirdetés a mai embert szólítja meg az egész életet látószögébe foglalóan. Isten igéjének itt és most kell hirdettetnie! Nincs időtlen, kortól és helytől, bizonyos adottságoktól elvonatkoztatott ember, de ugyanúgy nincs valami elvont, örök és változhatatlan igazságokról szóló igehirdetés sem. Az igehirdetés nem valami elvont csendes »elmélkedés a lélek magaslatain«. Az igehirdetésnek minden gátlás nélkül szembe kell nézni korunk döntő kérdéseivel, a mai embert érintő minden problémával. Az emberi lét sokrétőségéhez hozzátartozik a politikai, társadalmi kérdés éppen úgy, mint az egyéni erkölcs és az egész emberiséget érintő gazdasági kérdések.”<sup>13</sup>

Nagy István professzor végezte el 1983-ban annak az országos lelkészi munkaközösségek által földolgozott tanulmányanyagnak az ismertetését a *Lelkipásztor* hasábjain, mely tanulmányok arra kerestek választ: „Hogyan érvényesül igehirdetésünkben a jézusi emberszeretet motívuma?” Az individuális és a kollektív morális törekvésekre egyaránt hangsúly kerül itt. Csepregi Béla szerint: „Igehirdetésünkben érvényesülnie kell Jézusnak bűnösökhöz lehajló emberszeretetének. Az egyházban sok szó esik a bűnről és a bűnösökről. Ha van szó, ami megüresedett és hitelét veszítette, akkor az elsők között van a bűn és a bűnösség. A mi gyakorlatunkban már nem kapcsolódik hozzá szegény, nem üldözendő, nem büntetendő. Álbűn és álbűnösség. Talán ez a magyarázata igehirdetésünk gyakori gyümölcstelenségének is. Álbűnökből álmegettérésre hívunk. Jézushoz igazi bűnösök tódultak. Szeretetének nagysága abban mutatkozott meg,

---

<sup>12</sup> I. m., 32–33. o.

<sup>13</sup> *Lelkipásztor* 1972, 265–273. o.

hogy minden megbocsátott bűnt, sőt az egész világ bűnterhét magára vette és elhordozta. [...] Embervilágunk ma sok kérdést megold: társadalmi, gazdasági, civilizációs kérdéseket. Ugyanakkor cinikus kegyetlenkedéseknek, bűnöknek is tanúja. A bűn a bűnösök Megváltójának szeretete, életújító hatalma után kiált.”<sup>14</sup> Csizmadia Sándor, aki a Budai Evangélikus Szeretotthonok Központjához tartozó egyik otthonban nemcsak szóval, de elsősorban odaszentelt étellel hirdeti az evangéliumot nyomorék gyermekeknek, így ad számot morális törekvésekről, a szeretet motívumairól: „A jézusi emberszeretet sajátos megnyilvánulása a lelki sérültek s az erkölcsileg »bukott« emberek keresése. [...] Gyülekezeti igehirdetéseinknél a legnagyobb a felelősségünk a »jézusi emberszeretet« hűségese hirdetésével kapcsolatban, hiszen a gyülekezet legszélesebb rétegeit ezeken keresztül éri el. Igehirdetésünkben mindig a teljes embert keressük. A szegényekhez, a betegekhez szóljon: ez a misszióunk ma! Ezért mindig a gyógyítás, a segítség őszinte jóakarátát tükrözze igehirdetésünk, és ne az ítélkezést, fenyegetést hirdesse. Tudatosan fordítson oda a felebarát, lakóhelyünk, hazánk és az emberiség kérdései felé. Mindig konkrét segítség legyen a hallgatónak.”<sup>15</sup>

Beszámolhatunk egy másik, szintén országos jellegű fölmérésről is. Ennek anyaga Hafenscher Károly (Budapest – Deák téri lelkész) doktori disszertációjában található. A 823 oldalas hatalmas munka – igen sajnálatos módon – csak kéziratban hozzáférhető az érdeklődők számára. A gépelt példányból idézem most Balikó Zoltán pécsi lelkész igen frappáns, lényegében minden morális törekvést magába foglaló válaszát az igehirdetése tartalmával és az igehirdetése mai szándékával kapcsolatosan fölített kérdésekre: „Igehirdetésem tartalma ma: a bűnbocsánat. *Conditio sine qua non*. Nem mert lutheri és nem azért, mert ébredési örökség. Persze nem lemezként. Az előttem ülő, lassanként személyesen is ismert embernek a szituációja bomlik ki összefüggéseiben, múltjában, képtelen kuszáltságában *ad hominem* és mindinkább radikális nyitottsággal. Meg kell értenie az előttem ülőnek, hogy valóban nincsen más, mint a bűnbocsánat, azaz a múlttól való szabadulás. A bűnbocsánat, amit hirdetek, egy ütemben kívánja nyilvánvalóvá tenni a felelősen és az egyénileg tönkretett életfolytatásra nézve a bűnbocsánatot, mint a tegnap árnyainak elűzését, de a rossz lelkiismeretet is, de a beidegződést is, meg a rögeszméket is, s ugyanakkor az új lehetőségeket, a »carta bianca« szituációt, mindennek megújulását. [...] Igehirdetésem szándéka ma? A nyugalomban való részesítés. Korunkban mindenki riadt és ideges. Türelmetlen és hajszolt a gyermek is. Céltalanságában erejét veszített a felnőtt, s a halál izgalmában élnek öregjeink. A nyugalom – bibliai tájékozottságom és a nekem adatott kegyelem mértéke szerint – az értelmes élet. Szeressem a reám bízott és tőlem számonkért munkát – ez az alkotó érték. Készen álljak tanulni mindent, ami igaz, szép, jó –, ez az élményérték. S ha minden kötél szakad is,

---

<sup>14</sup> Uo. 1983, 397. o.

<sup>15</sup> Uo. 1983, 398. o.



szeretni tudjak szenvedés és áldozat árán is –, ez a viszonyulási érték. Mindez együtt a nyugalom. Magam sáfárnak tartom, állandóan számolok a számonkéréssel.”<sup>16</sup> Maga Hafenscher Károly így vall szívügyéről, az evangélium hirdetéséről: „Igehirdetésünkről esik szó állandóan a dolgozat során, amit elsődlegesen *evangéliumhirdetésnek* tartunk, s mint ilyet nem egyszerűen kérdésnek a kérdések között, hanem egyházunk létkérdésének. Az egyházban minden az igehirdetésből származik, mint ahogy minden az igehirdetésért történik. Ez nem jelent öncélúságot vagy egy önmagába visszatérő kört, ez létünk értelme, mandátumunk betöltése. Jézus Urunk szavának halálosan komolyan vétele: »Menjetekek és hirdessétekek az evangéliumot.« Ezért vagyunk itt. Ezért az evangélium hirdetésének kérdése a kérdés az egyházban. Az egyház jelenlétével és minden megnyilatkozásával az evangéliumról tesz tanúságot, minden funkciója csak ebben lesz értelmessé és jogosulttá, tanításában, lekipásztori munkájában, politikai diakóniájában, rászorultak szolgálatában, teológiai munkálataiban.”<sup>17</sup> Vallja, hogy ha jó az igehirdetés, akkor Isten Szentlelke által *találkozás* jön létre, majd ezt követően találkozás sorozata. Ennek a találkozás-sorozatnak a lehetséges eredményéről ezeket írja: „Ha az evangéliumhirdetés alkalmából létrejött a találkozás Jézus Krisztus és az igehallgató között, úgy ennek kettős gyümölcse lehet: Istennel és emberekkel alapjában rendeződik az ember élete, Istent Atyának, az embert testvérnek tartja újra. A kettős gyümölcs egyszerre érik, az lehetetlen, hogy csak az egyik irányban történjék változás. Az örök élet és a szolgáló élet ugyanannak a realitásnak két vetülete. Ez az a teljes élet, amit Jézus tanítványainak megígért; Jn 10.10 [...] Ha az egyház valóban az élet szolgálatában akar állni, úgy létkérdése, hogy szava evangéliumhirdetés legyen. Lutheránus őseink úgy értették, hogy az evangéliumhirdetés elsősorban a bűnbocsánathirdetésben realizálódik, hiszen a bűn az az akadály, amit félre kell tolni ahhoz, hogy Istennel normalizálódjék a kapcsolat. [...] Mivel életünk legnagyobb kérdése rendeződik az örökélet beszédében, felszabadulunk arra, hogy egész életünk emberek közötti szolgáló élet legyen. Ez a keresztyén élet látható oldala. [...] Az evangéliumhirdetésnek – a találkozásnak természetes következménye, hogy a hallgató el akarja rendezni ügyeit azokkal, akikkel az úton van; Mt 5.24! A Jézussal való találkozás sohasem távolodást jelent az emberektől, hanem mindig közeledést. [...] Aki a találkozásakor felajánlott jézusi szolgálatot elfogadta, az maga is szolgálni akar embertársainak; Jn 13.15. Nem nézi, vallásos-e vagy vallástalan-e a másik, a rászoruló testvért látja meg, ahogy az irgalmas samaritánus példázatában tanítja Jézus. Ahol Jézus szolgálatát elfogadták, ott nemcsak önző módon ujjonganak a kapott ajándéknak, hanem gazdag lesz az életük az adakozó életstílusra. Ahol Jézus bűntől szabadító szolgálata elfogadásra talál, ott beáll az ember minden

---

<sup>16</sup> Hafenscher Károly: „Igehirdetésünk tartalma és szándéka ma” (doktori disszertáció, kézirat). – A fölmérés készült 1962-ben.

<sup>17</sup> I. m., 2. o.

rossz, baj, bűn ellen. Jézus nem a bajok, betegségek, sorscsapások elviselésére tanít, hanem mobilizálja a tanítványokat mindez ellen, hogy már most és itt kevesebb legyen a jajszó, a könny, a fájdalom, a nyomorúság. Kis körben és tág körben egyaránt megmutatkozik ez az életstílus a tanítványok életén. Az egyes embernek és az egész emberiségnek szolgálni akar és tud. Ez az a vonás, amely az evangélium történetével mindig kapcsolatos volt, de amire korunkban, úgy érezzük, különösen is hangsúly kerül. Ezt nem kell belemesterkednünk a prédikációba, mert ez úgyis lényegéhez tartozik. Az evangéliumhirdetésnek feltétlenül megmutatkozik a hatása a mai világban élő tanítvány életében is: családban, társadalomban, államban, gazdasági életben, az emberiség nagy családjában. Nem kell kitalálni, mi jót cselekedjünk, inkább »az előre elkészített jót kell cselekedni«; 2. Tim. 3.17; I. Thessz. 5.15. [...] Az igehirdetés eredményeként értelmes, tartalmas, célos emberi életet nyerünk, földi értelemben is bővelkedő életet.”<sup>18</sup>

Az elmúlt évtizedek evangélikus teológiai irodalmának csak elenyésző hányadát sikerült itt megszólaltatnom, de talán sikerült a legjellemzőbbeket és legfontosabbakat. Eredmény és örökség ez, melyet viszünk-vihetünk tovább. Amire az úton szükségünk van, rendelkezésünkre áll: elsősorban Isten ígéjében és az igehirdetésről szóló evangélikus tanításban. Individuális és kollektív szférára vonatkozóan mindez egyaránt szükséges. Ahogy eddig történt, úgy lesz ezután is: az örökségből egyszer ez, máskor más vonás kap nagyobb, őt megillető hangsúlyt. Ezekre a hangsúlyváltozásokra érdekesen utal Lendvai L. Ferenc marxista vallásfilozófus, mégpedig – a dialógus jegyében – egy protestáns folyóirat számára írt tanulmányában: „Miközben a világ egyre inkább nem annyira nemzetközivé, mint inkább kozmopolitává lesz, újra felerősödnek a nemzeti identitás zavarai. [...] Ezeknek a folyamatoknak nem szabad az egyházak esetében valamiféle múltbaforduláshoz, bezárkózáshoz, esetleg csak az állammal felső szinten történő politikai megoldáskereséshez vezetniök. A megoldásokat az állammal jó egyetértésben, de nekik maguknak kell kialakítaniuk, s nemcsak a szociális és politikai, de ma hangsúlyozottan az individuális és mindennapi etika szférájában is. A keresztyéneknek, ma még fokozottabban, mint régebben, olyan magatartásformákat kell kialakítaniuk, amelyek a gyakorlatban igazolhatják hagyományörzésük jogosságát, világnézetük igazságát a modern világban.”<sup>19</sup> Végül, jó néhány teológiai és filozófiai idézet után, szabad legyen egy költőt is megszólaltatnunk –, stílszerűen az evangélikus vallású Weöres Sándort, akinek a költői szó szépségébe foglalt szavai minden morális törekvés lényegét sugallják: „Nem szándékom, hogy kérjelek a jóra. / Perzselő szomjat kelteni a jóra: ezért jöttem. / Nem szándékom, hogy hívjalak a jóra. / Korgó éhet kelteni a jóra: ezért jöttem.” Minden evangélikus igehirdető, amikor alapvetően morálisan viszonyul

---

<sup>18</sup> I. m., 631. o.

<sup>19</sup> *Theológiai Szemle* 1987, 104. o.

az igéhez, tehát abból semmit el nem vesz, semmit hozzá nem tesz, hanem hirdeti, tehát szolgál vele, nem kevesebbre érez küldetést, mint amit így mond a költő: „Perzselő szomjat kelteni a jóra: ezért jöttem.”

\* \* \*

Az eddigiekben az elvi tisztázódások, teológiai állásfoglalások, a homiletika, az igehirdetéssel foglalkozó teológiai tudományág elméleti szintjén kerestük a mai evangélikus igehirdetés morális törekvéseinek jelentkezését. Próbáljuk most meg e törekvéseket nyomon követni, nyomtatásban megjelent igehirdetéseinkben is. Összefüggéseikből kiragadott részletek, idézetek persze ez esetben sem perdöntőek, talán nem is köteleznek senkit semmire, tehát például arra biztosan nem, hogy messzemenő következtetéseket vonjon le belőlük. Arról azonban ne feledkezzünk meg, hogy ezek az idézendő részletek jellegzetes kordokumentumok, magukon viselik az utóbbi évtizedek evangélikus morális arculatát, hiszen – bár a világban a két világháború közötti időszakban is megvoltak a maihoz hasonló, komoly és súlyos problémák – az akkori igehirdetéseinkben szinte nyomát sem találjuk az etikai és szociáletikai állásfoglalásoknak. Pedig, amint a Szentírásnak korábban idézett igéi mutatják, a mondanivaló adva volt. És arra is méltán gondolhatunk, hogy ezek a részletek (melyek egyébként mindenkor tükrözik magát az egész igehirdetést is), azáltal hogy írva vannak, hozzátartoznak az igehirdetés történetében ezekhez a textusokhoz, s egyetlen ígéről sem lehet többé úgy prédikálni, mintha ezek a morális törekvések nem lettek volna adva. Először arra szeretnék jellegzetes példát adni, hogy miképpen prédikált egy lelkész: Nagy Gyula későbbi püspök évtizedeken keresztül, hogyan szólaltatta meg a legkülönbözőbb textusokból a számára hangsúlyossá lett morális fölismeréseket és szükségszerűségeket. Utána pedig az Újszövetség egyik jellegzetes ígéről, az irgalmas szamaritánus példázatáról, különböző lelkészek által adott igehirdetésből, igemagyarázatból adok körképet.

### Részletek Nagy Gyula több textus alapján tartott igehirdetéseiből

*I. Péter 2.11-20 alapján, 1947-ből:* „A keresztyén ember hite által mindeneknek szabad ura, de szeretete által mindeneknek alá van rendelve (Luther). Igénk ennek a kettős tételnek a második felét emeli a középpontba. [...] Igénk alapján a középpontban a mai hívő ember szolgáló élete áll. [...] A hitetlen világ felé ma ez az ige a cselekvő keresztyén szeretet áradását és azt kívánja meg, hogy aki hite megvallásáért hátrányt, sőt üldözést szenved, tűrjön és a rosszat jóval fizesse vissza. [...] A hitetlenek és istentelenek rosszindulatát, rágalmazását szeretetben

kell elhordoznunk. Az újszövetségi szeretet mindig viszonszeretet: tehát jócselekedet. Isten talán éppen ezt a szeretetet használja majd fel megtérítésükre.”<sup>20</sup>

*János 15.26-16.4 alapján, 1951-ből:* „A tanítványoknak a nyomorúságok közt vigasztal és erősségük abban van, ha Isten jobbán ülő hatalmas Urukra néznek, és a vigasztaló, megerősítő, hitet és új életet munkáló Szentlélek közöttünk munkálkodásából élnek. Ez tart meg minket a tanúskodás hűségese szolgálataiban.”<sup>21</sup>

*Lukács 15.1-10 alapján, 1951-ből:* „Keményszívű igazak. Jézus élesen szembeállítja a törvény szerint »igazak« viselkedését a mennyei seregek örömeivel a megtérő bűnösön. Bár a példázatok itt nem foglalkoznak velük részletesen, sokat mond ez a rövid néhány szó is. Aki a maga munkájának, fáradozásának és érdemének tartja megtérését, hitét, új életét, annak nem marad szeretete a veszendő, tévelygő bárányok felé, és igazi magasztalás a szívében Isten minden munkáló, megkereső és hazavivő kegyelméért.”<sup>22</sup>

*Máté 18.23-35 alapján, 1951-ből:* „Jézus ezzel a hallatlanul nagy összeggel Isten iránti tartozásunk, bűnös adósságunk végtelen nagyságára akar rádöbbszteni. Életünk minden pillanatában, teljes szívünkkel, minden gondolatunkkal és akaratunk minden rezdülésével Istennek tartozunk. Egyetlen bűn is végtelen és jóvátehetetlen lázadás a teremtő, megváltó és megszentelő Isten ellen. [...] A példázat befejezése állandó mementó a gyülekezet, az egyház népe számára, hogy Isten bűnbocsátó kegyelme nem üres szavakat, hanem a hit félelméből és hálájából fakadó életet, megbocsátó szeretetet vár tőlünk.”<sup>23</sup>

*Róma 5.12-21 alapján, 1953-ból:* „A testlétel értelme ugyanaz, mint a kereszt értelme: a világ üdvössége. Szabadulás Istennek láthatatlanul bűneink fölé függesztett kárhóztató ítélete alól: új életre, szeretetre, harcra a bűnnel, az élet igazi szépségének és örömeinek feltárulására. Szabadulás a halál rémítő sötétségéből: élet, örök élet, új ég és új föld.”<sup>24</sup>

*Jeremiás 2.1-9 alapján, 1955-ből:* „A prófétai ige vajon csak az akkori gyülekezetet ítéli meg? Keresnünk kell, miben áll a próféta ítélete reánk, mai gyülekezetre! Nem szabad letompítanunk ennek a sötét, ítéletes igének az életét! [...] Szeretetünk elhidegülése: önző, számító, anyagi gyülekezetek, keresztyének, akiknek bűnei miatt káromoltatik Isten neve mások közt. Egymás iránti szeretetlenség és bizalmatlanság a gyülekezetben, az egyházban. A gyülekezet vezetőinek felelőssége (magunk felé forduló éllel): vajon Isten kinyilatkoztatása, igéje helyett nem a saját bölcsességünket hirdetjük-e, törődünk-e igazán Isten akaratával? [...]

---

<sup>20</sup> *Lelkipásztor* 1947, 115–116. o.

<sup>21</sup> Uo. 1951, 184. o.

<sup>22</sup> Uo. 1951, 245. o.

<sup>23</sup> Uo. 1951, 395. o.

<sup>24</sup> Uo. 1953, 522. o.

Befejezésül meg kell szólaltatnunk az evangélium hívását is: amíg ítéletet hirdet Isten, addig hitre-megtérésre is hív. A kegyelem ajtaja még nyitva van."<sup>25</sup>

*II. Mózes 32.4-10 alapján, 1955-ből:* „A kinyilatkoztatott hitnek és az emberi vallásosságnak a harca (vagy barthi terminológiával a vallásnak és a kinyilatkoztatásnak a küzdelme) az Újszövetség számára sem ismeretlen. Jézus és az apostolok is állandóan küzdenek az emberi vallásosság ellen, a magunk képére formált hamis istentisztelet ellen. [...] Az Újszövetség egyfelől a vallás olyan formái ellen küzd, ahol a vallás takaróvá lesz durva emberi ösztönök és indulatok kielégítésére (libertinisztikus irányzatok az első gyülekezetekben). Másfelől – és erre különösen is fel kell figyelnünk! – Jézus ostromzó szava és az apostolok harca a vallás kifinomult megrontásának szól: a farizeusi öngazság, az érdemszerző cselekedetek kegyessége ellen küzdenek, ahol a vallás is eszközzé válik az ember önzése, öndicsősége szolgálatában. Az ilyen vallásosság nem a szolgáló krisztusi szeretet, az élő hit vallása, hanem az önmagát felmagasztaló, másokat lenéző hamis hit! Jézus legkeményebb szavai nem a hitetlenek, hanem a farizeusok felé hangzanak. Pál apostol egész küzdelme is a vallás ilyen megrontásának szól.”<sup>26</sup>

*Ezékiel 18.1-9 alapján, 1955-ből:* „Istennek ez a mértéke, a feltétlen követelése a mai gyülekezet számára: Isten egyedüli imádása, egyedül Benne bizakodás és Reá hagyatkozás (Luther szerint ebben vétkezünk a legtöbbet!), a házasságban és házasságon kívül Isten akarata szerint élés, a szociális bűnök eltávoztatása személyes életünkből és a gyülekezetből, hogy ilyen vétkeink miatt ne káromolják Isten nevét. Mindezzel a prófétai ige csak egy-két szektorára világít rá életünknek. De ezeket tegyük konkrétá a gyülekezet előtt, hogy Isten bűnbocsánatából új életnek kell születnie, hogy az élő hitnek cselekedetei, gyümölcsei is vannak személyes és közösségi életünk minden területén.”<sup>27</sup>

*János 4.34-38 alapján, 1958-ból:* „Mit jelent közelebről, konkrétabbul ez a tanítványi szolgálat? Mindazt, ami az embert közelebb segíti ahhoz az igazi, el nem múló élethez, amelyet Isten Jézus Krisztusban adott ennek a világnak. Az egyház igehirdetői és szentségekkel való szolgálatát. A keresztyén ember egyszerű tanúságtételét hitéről. A keresztyén szülők és keresztszülők hűségese munkáját a gyermeknevelésben. A keresztyének imádságát másokért, a gyülekezetért, a világért. A szeretetnek mindazokat a jócselekedeteit, amelyek láttán az emberek dicsőítik a mennyei Atyát. Igen, a szeretet és az élet szolgálatát is, az egyes embereken gyakorolt jócselekedetektől az embervilág földi javáért és örök javáért, üdvösségéért végzett legszélesebb körű keresztyén szolgálatig.”<sup>28</sup>

*Korintus 12.1-10 alapján, 1960-ból:* „Elég néked az én kegyelemem – Krisztus egyháza, Isten minden igazi gyermeke mindig megtapasztalta és nemcsak szóval,

---

<sup>25</sup> Uo. 1955, 440–441. o.

<sup>26</sup> Uo. 1955, 442. o.

<sup>27</sup> Uo. 1955, 502. o.

<sup>28</sup> Uo. 1958, 633. o.

de életével is vallotta ennek az ismert páli igének az igazságát. Hogy ez az ige az egyházi évnek böjt és Nagypéntek felé vezető útján hangzik felénk, ez arra figyelmeztet: ha Krisztus útján akarunk járni, le kell mondanunk a magunk dicsőségéről, erejéről, minden elbizakodottságunkról, és vállalnunk kell a hitnek alázatos, mélyben járó szolgáló útját. Csak így lakozik bennünk, marad nálunk Krisztus ereje, Isten kegyelme, így tudunk valóban kegyelméből élni.<sup>29</sup>

*Róma 12.17-21 alapján, 1965-ből:* „Békében éljetez mindenkivel. Ez a szeretet első gyakorlati parancsa: »eiréneurontes«: akik élnek a békét, benne élnek a békében és azt terjesztik maguk körül, mindenütt a világban. A békében élés negatívum is, pozitívum is. Tartózkodás minden gyűlölködéstől, ellenségeskedéstől. És pozitív akció is, magatartással, szóval és léttel a béke – Isten legnagyobb földi java Luther szerint – megvalósítása a családban, a mindennapi környezetben, a társadalomban, és a népek, a világ viszonylatában. Ez a béke, amely a keresztyénekből kisugárzik, Krisztus békéjéből fakad, és földi, emberek közötti békét éppúgy jelenti, mint békét Istennel. A keresztyének feladata az, hogy »hídverők« legyenek, békét teremtsenek maguk körül, »amennyire rajtuk áll«, s ez nem gyengítése az igének, hanem az erők teljes bevetését kívánja!<sup>30</sup>

*Jelenések 11.1. alapján, 1965-ből:* „A mai teológiában erős hangsúlyt kapott ez az igazság: az igazi istentisztelet nemcsak a hitünket, hanem a szeretetünket is meg akarja tisztítani, és korrigálni kívánja, Krisztus szeretetének fényében. Istentiszteletünk csak akkor igaz, ha megtanít arra, hogy meglássuk Krisztust a felebarátban, az éhezőben, a nélkülözőben, a szenvedőben, mindenütt a világon. [...] A keresztyénségnek társadalmunkban – de egyre inkább mindenütt a világon – meg kell tanulnia: Isten azért adja a templomot, hogy otthonunk legyen, de mégse legyen a végső otthonunk. Ne abban rendezkedjünk be végleg a keresztyén élet gyakorlására, hanem onnan kimenjünk mindig újra a világba, a Krisztus-hitből fakadó emberszeretet erejével; ott segítsük embertársainkat, minden jó és igaz, élet-gazdagító és kiteljesítő cél megvalósításában. A keresztyén gyülekezet ne csak szóval, hanem a mindennapi élet tanúságtételével is hirdesse az evangélium erejét. Végezze a béke és igazságosság szolgálatát a világban! [...] Ahol segítünk emberi könnyeket letörölni, szenvedést és betegséget gyógyítani, kenyeret adni, ember és ember, népek és fajok közötti válaszfalakat lerontani: igazabbá és teljesebbé tenni az életet minden embertársunknak.”<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Uo. 1960, 56. o.

<sup>30</sup> Uo. 1965, 762. o.

<sup>31</sup> Uo. 1969, 99–100. o.

## Részletek több lelkésznek ugyanazon textusról tartott igehirdetéseiből

(A textus az irgalmas szamaritánus jézusi példázata: Lukács 1.25-37.)

*Káldy Zoltán:* „A boldogság útja az irgalmas szamaritánus útja. [...] Nem az-e a ma élő egyház és a keresztyén emberek egyik legnagyobb nyomorúsága, hogy előbb megfogalmazunk 100 teológiai tételt és ellentételt, mintsem hogy olyan magától értődően és egyszerűen tennénk az irgalmas szamaritánus cselekedeteit. [...] Sokan azzal töltik idejüket, hogy kifejtik, mennyire más a bűnbocsánat békessége, mint a világ békessége, ahelyett, hogy megtennének mindent a maguk helyén azért, hogy béke legyen a nap alatt, és a sokat szenvedett emberiség megszabaduljon az atomháború rémétől. De a mindennapi élet kis dolgaiban is ilyen egyszerűen kell cselekednünk: akinek jó szóra van szüksége, annak jó szót kell mondani; aki beteg, és nincs ki ajtót nyisson rá, arra rá kell nyitnunk az ajtót, és a kezébe kell adnunk a kenyeret és a pohár vizet. Aki békétlen és nyugtalan, annak mondanunk kell a Jézus Krisztus evangéliumának szavát. Aki tanácstalan, annak tanácsot kell adnunk. [...] Az irgalmas szamaritánus történetén arra is tanít Jézus, hogy amikor segítségről van szó, akkor nincsen olyan érv, amellyel meg lehetne tagadni valakitől a segítő kezet, a segítő szót és a segítő cselekedetet. [...] Mert ahol segíteni kell, ott nem ellenérvekre, nem teóriákra, elméletekre van szükség, hanem szolidaritásra, munkára, mentő kézre, odanyújtott kenyérré és bekötözött sebre. Magyar népünk életében is gyakorolnunk kell a szeretet cselekedeteit, és nem lehet semmiféle ellenérvet felhozni akkor, amikor azt mondjuk, segítsük előbbre népünk jólétét, fejlődését, gazdasági életének minél jobb kiépítését és békéjét.”<sup>32</sup>

*Nagy Gyula:* „Nincs tragikusabb és végzetesebb következményekkel járó félreértése Jézus e szavának, mint ha leszűkíteni próbáljuk azok körét, akik iránt ez a feltétlen, életáldozatra kész szeretet kötelez bennünket! Kicsoda a »barátom« vagy a »felebarátom«, akiért oda kell szánnom az életemet? Csak a másik hívő ember a gyülekezetemből vagy az egyház köréből? [...] Jézus válasza erre a kérdésre – éppen az irgalmas szamaritánus példázatában – egészen világos. Nincs különbség. Minden ember: fekete, fehér, hívő, nem-hívő, szegény, gazdag, rokonszenves vagy ellenszenves, minden ember, aki a segítségemre szorul, az a barátom vagy felebarátom, akinek szolgálnom kell szeretetben, az életem egy darabjával, vagy végső esetben az egész életemmel is. »Mindenki – mondja Martin Luther King egyik prédikációjában –, akivel éppen találkozol. Mindenki, aki a segítségedre szorul az országút szélén [...] a világ valamelyik jerikói

---

<sup>32</sup> Káldy Zoltán: *Hanem hogy ő szolgáljon*, Bp. 1977, 102–103. o.; lásd még *Lelkipásztor* 1965, 486–488. o.; *Örömhír*, Bp. 1964, 251–255. o.

útszakaszán.« Csak az ilyen, szeretetben odaadott élet az igazi, a teljes élete, az Isten akarata szerinti humanitás, az igazi emberség.”<sup>33</sup>

*Ottlyk Ernő:* „Világosan kiemelkedik igénk középponti üzenete: mi is akkor szolgáljuk igazán Istent teljes szívből, lélekből, erőből, értelemből, ha nem zárkózunk el, a példázatbeli pap és lévita módjára, emberi kötelességeink elől, hanem ha hitünk gyümölcseként embertársaink, társadalmunk, hazánk felemelkedésének ügyét az ember- és békeszeretet olyan forráságával végezzük, ahogy azt Isten elvárja tőlünk. Minket, lelkészeket, teológusokat és minden keresztyént figyelmeztet ez az ige, hogy vissza ne húzódjunk vallásosságunk elefántcsonttoronyába, mint a Jézus által említett pap és lévita, hanem mi is lássuk meg Isten által eléink helyezett emberi kötelességeinket a hétköznapi munkájában, hazafias feladataink teljesítésében, és mutassuk meg, hogy Jézus Krisztus követése hűséges helytállásra készítet életünk minden vonatkozásában.”<sup>34</sup>

*Balikó Zoltán:* „Ki az én felebarátom? – Nem is olyan egyszerű a kérdés, hiszen mindenki másképp magyarázza. Erre a kérdésre hangzik el Jézus ajkáról az irgalmas szamaritánusról szóló példázat. Érdemes figyelni arra, hogyan tolja át a hangsúlyt az írástudó kérdéséről: Ki az ő felebarátja? – arra, hogy ő kinek a felebarátja. Jézus ennek az embernek azt a választ adja, amelyre mindnyájunknak szüksége van. Ne járjunk süketen és vakon, mert egyszer számot kell adnunk arról, hogy megtettünk-e mindent, amit meg kellett tennünk. És akkor egyedül az lesz a perdöntő Isten előtt, amit azok a kicsik mondanak, akiknek gondját ránk bízta.”<sup>35</sup>

*Tóth-Szöllős Mihály:* „Jézus szerint a tanítvány mindig azt nézi, hogy kin lehet segíteni. Mindig a másik a fontos, az ő ínsége, szüksége indít segítségre, szeretetre. Nem is az a fontos, amit én csináltam, hanem az, hogy eredményes volt-e a segítség. Szélesre tárja a skálát Jézus e példázattal. Itt nincs helye személyválogatásnak, nincs faji vagy vallási, felekezeti, világnézeti megszorítás. Válogatás nélkül mindenki, aki elém kerül és éppen segítségre szorul – már a felebarátom. [...] A szolgáló szeretet minden megnyilvánulása embertársaink felé – egyben Isten szolgálata is. A különbségek ugyan megmaradnak, [...] de kettőjük között mégis közösség alakul ki: a segítségre szoruló és a segítőt egy közösségbe fogja a szeretet diakóniája. Luther mondja: »Elégszer hallottátok, hogy nem Istennek van szüksége jócselekedeteinkre, hanem felebarátunknak. Istent sem erősebbé, sem gazdagabbá nem tehetjük cselekedeteinkkel. Az embereket azonban igen.« Az egyház ma a szamaritánus szolgálatával kell, hogy éljen a világban [...]. Segítő-közösség, szeretet-közösség ez, és aki ezt cselekszi, az szereti igazán az Istent.”<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> I. m., 52–53. o.

<sup>34</sup> *Lelkipásztor* 1961, 508–509. o.

<sup>35</sup> Balikó Zoltán: „Igehirdetési jegyzetek”, kézirat, Pécs.

<sup>36</sup> *Lelkipásztor* 1983, 431–432. o.



*Koren Emil:* „Jézus nem megy bele a vitába. Magával a törvénytudóval felelteti meg a kérdést, s a feleletet mint egy leckét mondó gyermeket bírálja: jól feleltél. De az igazi kérdést az élet produkálja. Igazi hitbeli kérdés csak a cselekvő jó szolgálat elvégzésének lüktető ütemében merülhet fel. A többi mondvacsinált problémáskodás, üres dogmatizálás, ami mögé el lehet bújni az igazi kérdés elől: ki a felebarát – hol az ember? Nincs-e igaza annak, aki így vont párhuzamot korok problémái között: a középkorban az volt a kérdés, hogyan találok meg a kegyelmes Istent. Ma ez: hogyan találok meg az irgalmas embert.”<sup>37</sup>

*Mezősi György:* „Az irgalmas szamaritánus történetével illusztrált jézusi tanítás különösen nagy hangsúlyt kapott a mai keresztyénség teológiai felismerésében. Elvászthatatlanul kapcsolódik benne a parancsolat két tagja: az Isten és embertárs iránti szeretet egysége. Világos előttünk, és ezt bátorsággal valljuk is, hogy az élet egészének odaszánása hálaáldozatként Istennek egyúttal azt is jelenti, hogy életünket odaszántuk embertársainkért. Az irgalmas szamaritánus történetéből kapott tanítás ki is tágította láthatárunkat és ezzel együtt kötelezettségünk területét. Tudjuk, hogy a szeretettel nemcsak a hozzánk közel állóknak vagyunk adósai, hanem minden embertársunknak. Tudjuk, hogy a szeretet parancsa tekintetünket odafordítja az elnyomott, kizsákmányolt, betegségükben, szegénységükben, tudatlanságukban gyalázatosan otthagytott népek felé. Megtanít bennünket ez a történet arra, hogy nem mehetünk el felelőtlenül egyetlen embertársunk, de a nagy embercsoportokat érintő kérdések mellett sem.”<sup>38</sup>

*Mekis Ádám:* „Mai igénkben Jézus az örökélet elnyerésének központi kérdésére ad gyakorlati választ. Ezt tette a gazdag ifjúnak hasonló kérdésével kapcsolatosan is, amikor az iménti parancsolatok megtartásával kérkedőnek azt mondja: »Add el mindenedet, amid van, és oszd el a szegényeknek«; Lukács 18.22. Mostani igénkben is az elméletinek hangzó kérdéstől: »Mester, mit cselekedjem, hogy az örök életet elnyerjem?«, az írástudót elvezeti a felebaráti szeretet gyakorlásáig, amikor mindent összefoglalva így válaszol néki: »Eredj el, te is hasonlóképpen cselekedjél.« Mert istenszeretet emberszeretet nélkül: képmutatás! Jézus kétségbe vonja – éspedig joggal – annak az embernek istenszeretetét és istenhitét is, aki ugyan elméletileg kitűnő ismerője a Szentírásnak és Isten törvényeinek, de mindennapi életén és magatartásán nem látszik meg ennek gyakorlati következménye: a fenntartás nélküli felebaráti szeretet. [...] Az irgalmas szeretet gondoskodó, áldozatkész, gyakran életmentő szeretet, ahogyan azt Jézus mai igénkben élénk képekben élénk tárja.”<sup>39</sup>

*Zászkaliczky Péter:* „A szeretet törvényét mi is ismerjük. Az elmélettel rendszerint nincs baj ma sem. A törvénytudó is csak azt nem tudta, hogyan kezdjen hozzá a gyakorlásához. A megvalósításával csődöt mondott, mint sokszor

---

<sup>37</sup> *Evangélikus Élet* 1961, 17. sz.

<sup>38</sup> Uo. 1974, 36. sz.

<sup>39</sup> Lásd ugyancsak Mekis Ádám földolgozásában: *Lelkipásztor* 1974, 500–502. o.

mi is. Ezért tanít Jézus újra bennünket is a régi példázatban. [...] A felebarát a közelemben lévő ember, aki segítségre szorul. Meglátjuk-e azokat, akiknek nekünk kell segíteni? [...] Talán egy fedél alatt élünk vele. Talán a munkahelye van tőlünk karnyújtásnyira. Lehet a telekszomszéd, vagy a boltban mellettünk álló. Egyik egy jó szóra szomjas, másik a karunk erejére szorul, valami segítségre. A felebarátot nem kell keresni, hanem észrevenni magunk mellett.”<sup>40</sup>

\* \* \*

Bizonyos idézetekről: élményszerűen, jól megválasztott és megtalált idézetekről mondta Hamvas Béla, hogy *meditációs objektumok*: „Objektuma állandó szemlélődésnek, mindig újból és újból való megrendült csodálkozásnak. [...] Meditációs objektum a kép vagy a gondolat, amely az emberbe állandóan visszatér, amely mindig új és új alakban, de mindig sajátosságosan egyformán ugyanaz tud maradni. [...] Ezek a kimeríthetetlen gondolatösztröngzés forrásai.” *Anthologia humana* c. idézet-összeállítása előszavában a könyv célját ebben látja: „A könyv azért készül, hogy ilyen objektumokat nyújtson, a belső realitás számára állandó szemléleti tárgyakat kínáljon, és az ember gondolkozását határozott pontok köré kristályosítani megkísérelje.”<sup>41</sup> Ilyen kísérletre törekedtem én is a közölt idézetekkel.

---

<sup>40</sup> *Evangélikus Élet* 1983, 35. sz.

<sup>41</sup> Hamvas Béla: *Anthologia humana*, Bp. 1947, 9, 11. o.



## MORÁLIS TÖREKVÉSEK AZ EVANGÉLIKUS IFJÚSÁGI ÉS SZERETETMUNKÁBAN

NAGY ISTVÁN

*Korunk a változások kora*, amikor a tegnap még értékesnek vélt dolgok, elképzelések mára elveszítik értéküket és jelentőségüket. Augustinus még így fogalmazhatott: „szeress és tégy azt, amit akarsz”. Mi éppen a szeretet és felelősség alapján nem tehetjük azt, amit akarunk. Igaza van Szentgyörgyi Albertnek, aki arról beszél: világunk egyetlen nagy barlanggá lett, ahol az évezredekkel ezelőtti „barlangtörvénynek” kell uralkodni; senki sem emelhet kezét a másakra, mert mindannyian egy barlanghoz tartozunk. Olyan korban élünk azonban, amikor a közösségi ember individualizálódik, elfeledve, lemondva közösségi felelősségéről. Akik tegnap még a köz érdekét emlegetve – vagy talán valóban a közös érdekekért munkálkodva – éltek, ma már behúzódtak a közösség segítségével megépített magánbunkereikbe, és csak maguknak élnek. Olyanok lettünk, mint a csiga, amely, tapogatóival akadályba ütközve, azonnal visszahúzódik a nyilvánosság elől csendes csigaházába.

Morális életében sok érte ifjúságunkat. Olyan házat mutattunk nekik, mint Jancsi és Juliska meséjében a boszorkány háza volt, ahol kolbászból van a kerítés és csupa édesség a kerítésen túli világ. A kerítésen túl azután az élet valóságával találkoztak, ahol küzdeni kell létért, egy otthon megteremtéséért. A kolbász drága, és a kalácsból sem lehet csak úgy törögetni. Meg kell küzdeni és dolgozni érte, mégpedig ott, ahol bezár a gyár és szanálják az üzemet. A közösség megtartó erejét gyakran keresték a fiatalok, és nem találták. Igazság helyett szólamokkal ámitottuk őket. Emberekkel találkoztak, akik nem tolerálják egymást. Mindenütt azt tapasztalták: „a pénz beszél, és a kutya ugat”. A legfőbb értéké lett a pénz. Nem az ember, nem a munka, nem a másik boldogsága vagy boldogulása. Ha valakivel beszélgetünk, nem azt kérdezi: mit alkotsz, min dolgozol, hanem: mit keresel ezzel?

Igaza volt Martin Luther Kingnek, amikor azt mondta: „Megtanultuk a madaraktól, hogyan kell repülni, a halaktól, hogyan kell a vizekben hajóinkkal úszkálni, de elfelejtettük, hogyan kell a földön emberként élni.” Nem beszélünk őszintén egymással. Öntörvényűvé lettek kis- és nagy közösségeink. A beszéde viszony a családban a robbanást megelőző néma csend váltotta föl. A vezetők kommunikéket adnak ki a vezetettek számára, ahelyett hogy kommunikálnának egymással. Azt gondoltuk, csak „a koldusok Magyarországon” voltak szegény

emberek, és behunytuk a szemünket, ha észrevettük, hogy a végtelenül alacsony nyugdíjból tejre és kenyérre sem jut. Nem megy ma már ritkaságszámba az az édesanya vagy édesapa, akit gyermekeinek kell segíteni, vagy akikről megfeledeztek a gyermekek, s csak addig gondoltak az öreg szülőkre, amíg valamit lehetett még elvinni a kacsalábonforgó nyaralóba „emlékként és régiségként”.

## 1. Az evangélikus egyház ifjúsági és szeretetszolgálatában megnyilvánuló morális törekvések alapja az Ó- és Újtestamentumban foglalt isteni kinyilatkoztatás

Az evangélikus egyház az isteni kinyilatkoztatás alapján törekedett, minden időben és társadalomban, alakítani és meghatározni ifjainak erkölcsi életét, s a szeretetszolgálatot embertársai és az emberiség javára végezni. Mivel az egyház nem a világtól elkülönülten, hanem a világban él, s környezete és a társadalom sokféle hatással van rá, ki van téve annak a veszélynek, hogy morális törekvéseit csak töredékesen valósíthatja meg, vagy azok néha torzult formában jelennek meg az egyház és fiataljai életében és diakóniájában. Századunkban tanúi lehettünk annak, milyen küzdelem folyik azért, hogy az egyház biblikus alapon nyugvó erkölcsi törekvései érvényesüljenek a mindenkori ifjúság életében és az egyház szeretetszolgálatában.

*Az evangélikus egyház ifjúsági munkája és a szeretetszolgálat Istentől kapott megbízatás.* Ez a megállapítás akkor is érvényes, ha az egyház nem mindig a Megbízó akaratának megfelelően végezte ezt a szolgálatát. Már az első századok keresztyénei igen jelentős föladatnak látták a gyermekek és ifjak morális nevelését, a betegek, erőtlenek, magukramaradtok gondozását, megsegítését. „Az evangélikus keresztyén az üdvösséget nem érdemszerző jó cselekedetek alapján, hanem hitből és kegyelemből, Krisztus érdeméért várja. Ez azonban soha nem jelentheti azt, hogy a szeretet szolgálata és a jó cselekedetek nem szükségesek. A Formula Concordiae azt mondja a jó cselekedetekről, hogy Isten nem szereti a képmutató cselekedeteket; a hívők jó cselekedeteit »nem szabad kényszerként, hanem csak az Istennek járó engedelmességgént érteni; ezeket az igazán hívők, ha újjászülettek, nem a törvény kényszere és ösztönzése alatt, hanem önként, lélekből végzik.«” (Formula Concordiae Ep. IV, 10) A hívők testvéri közösségében és a világban a szeretet cselekedetei tehát önként és készségesen mennek végbe, az egyetemes papság gyakorlásából következően, amely az élet legkülönbözőbb területein és a kölcsönös szolgálat különféle formáiban történik.<sup>1</sup>

*A második világháború után nyilvánvalóvá lett, hogy az egyház tagjainak erkölcsi életére milyen káros hatással voltak az őt körülvevő ideológiai irányzatok, s mennyire nem érvényesültek az Ó- és Újtestamentumon alapuló erkölcsi normák.*

---

<sup>1</sup> *Krisztusban – reménység a világért*, Ev. Sajtóosztály, Budapest 1984, 68. o.

Még nem ért véget a háború, amikor az evangélikus lelkészek szakfolyóiratában ezek a sorok jelentek meg: „Igen elterpeszkedett bennünk az élvező élet pogány tunyasága. Most bizonyos súlyos megpróbáltatásoknak megyünk eléje. Elkezdődött a hitünk próbája. Meg kell tanulnunk szenvedni. Meg kell tanulnunk szegénynek lenni. Meg kell tanulnunk tűrni és megalázkodni, meg kell tanulnunk meghalni. Mindenről lemondani és csak Úrunkon csüngni. Akkor senki sem veheti el örömlőnköt.”<sup>2</sup> – „Mi az oka, hogy sehol sem találok az egyházat? Bennem. Belső nehézségeimben. Nem háborús nehézségek, hanem még háború előtti bűnök. A mai idők arra jók, hogy lehajtott fejjel elismerjem: Utolértek engem az én bűneim. Mi az oka annak, hogy 10, 20 vagy 30 évig sikerült üresre prédikálnom a templomot? Mi az oka annak, hogy a nagy görögtűzzel megindított ifjúsági egyesületi munkánk egyszerűen beletorkollott a leventegyenesületbe. Mi az oka annak, hogy bibliaóráinkon 3-4 öregasszony és néhány gyermek lézeng? Mindent rá lehet fogni a háborúra. De a kép alá mégis ez az írás illik: mea culpa. Mea culpa, hogy csak Isten ígéről prédikáltam, és nem Isten ígétét hirdettem. Mea culpa, mea maxima culpa, hogy csak szájjal és szóvirágokban és nem étellel és valóságban hirdettem az ígét.”<sup>3</sup> Nyilvánvalóvá lett az is 1945 után, amikor az egyház úgy látta, hogy az ifjúság körében egyre kevesebb teret kap a szolgálatra, hogy az egyház válságát mégsem a „háború és az azt követő politikai, társadalmi, gazdasági válság idézte elő és indította el. Ezek az egyházon kívüli tényezők csak felszínre hozták és kifejlődésükben meggyorsították azt a válságot, ami egyházon belül, függetlenül az egyházon kívüli tényezők hatásától, már korábban is megvolt, ért, növekedett, mint fertőző góc, amely az egész szervezetet átjárja.”<sup>4</sup>

*Hazánkban is az isteni küldetés tudatában végzi az evangélikus egyház a gyermekek és ifjak között szolgálatát.* Azok a lelkészek, akik hűségesen végeztek a szolgálatot, soha nem mondtak le az ifjúsággal való törődésről, a szeretetszolgálatról. Soha nem lehetett egyszerűen arra hivatkozni, hogy tilalmas az ifjúsággal való foglalkozás. Szabó József, püspöki székfoglalójában, 1948. március 18-án erről így szólt: „Az egyháznak el kell ítélni régi mulasztásait. Mert mulasztás az, hogy a hatalom felé mindig hajlandók voltunk az evangélium mondanivalóiból elalkudni, mulasztás az, hogy elhanyagoltuk az evangélium igen erőteljes szociális vonatkozásait. Így vesztette el az egyház a tömegeket és kényszerítettük szinte az Istent, hogy másoknak adjon engedélyt, hitetlen, filozófiai alapon kíséreljék végrehajtani azt, aminek a hit szerves gyümölcseként az egyház szolgálatából kellett volna kisarjadnia... Az állam elsődleges szolgálata immanens síkban mozog és földi célra tör. Az egyház szolgálata viszont transzcendens síkban mozog és örökkévaló égi célra tör. Ha az állam az ember testi jólétét szolgálja, akkor az

---

<sup>2</sup> Szabó J.: „Kítartás”, *Lelkipásztor* XXI. (1945) 2–3. sz., 14. o.

<sup>3</sup> Gyórfy B.: „Szolgálatunk mai nehézségei”, *Lelkipásztor* XXI. (1945) 2–3. sz., 27. o.

<sup>4</sup> Molitorisz J.: „Reformáció vagy megújulás”, *Lelkipásztor* XXIV. (1948) 9–10. sz., 58–59. o.

egyház az ember lelki üdvösségét szolgálja. Az egyház ebből a szolgálatából nem engedhet, és semmit le nem alkudhat. Nem fogadhatna el az egyház az államtól pl. olyan tanácsot vagy követelést, hogy szolgálata lényegét, mondjuk dolgos honpolgárok nevelésében lássa. *De az egyház transzcendens, metafizikai szolgálatának megvan az értékes, földi vetülete is.* Aminthogy az evangéliumnak megvan az e világi ígérete is. Az egyház üdvösségszolgálata nyomán úgy *melléktermékként* megjelenik a jó honpolgár is. Senki se szeretheti jobban földi hazáját, mint aki nagyon szereti égi hazáját. A jó keresztyén és a jó hazafi egyenes arányban viszonylanak egymáshoz.<sup>5</sup> Ezért nyugodtan kimondhatjuk: szabotálta Jézus Krisztus missziói parancsát az az egyház, az a gyülekezet, az a lelkész, az a szülő, amelyik és aki bármilyen ok miatt, megalkuvásból, félelemből megfélekezett vagy lemondott arról, hogy a keresztyén tanítással és neveléssel az ifjúság erkölcsi életének alakításában részt vegyen. Nem hallgathatjuk el, hogy a diktatúra idején adminisztratív módszerekkel is igyekeztek akadályozni és gátolni az egyház ifjúsági munkáját. De Isten küldetésének engedelmeskedve, hazánkhoz kötődő rendíthetetlen szeretettel végezte mégis egyházunk az ifjúsági munkát, mert Isten örökérvényű szavával olyan erkölcsi hatással kívánt lenni az ifjúság életére, hogy ezek a hatások életre szólóan meghatározzák az ifjú életet – tartást adva és az Istenhez kötött lelkiismeret alapján felelős, szorgos életre készítve a családban, a hivatásban és az emberiségben. Formálódnak olyan emberek az evangélikus ifjúságból, akik őszinte, mély hittel kötődnek és ragaszkodnak az élő Istenhez, s ugyanakkor, ha kell, „önfeláldozó felebarát szeretettel” is munkálkodjanak nemcsak a maguk, hanem embertársaik boldogulásán, javán is.

„A bűn hatalma és az erkölcsi rossz által okozott súlyos zavar ellenére az embervilág élete mégis tovább folyik. A keresztyén teológia azt az Isten világfőnntartó, gondviselő munkájának tulajdonítja. Közelebbről az isteni világhelytartás két nagy ajándékának: a »természetes közösségek« létének a világban és a »természetes erkölcsi törvénynek« (lex naturalis) az emberi lelkiismeretben. A »természetes közösségek« nem mások, mint az emberi együttélés alapformái. Szociológiai alapstruktúrák, melyeket Isten teremtő-gondviselő szeretete szilárdan beépített az embervilág életébe. Főadatuk az, hogy a bűn hatalma ellenére az emberi életnek bizonyos külső, relatív rendet biztosítsanak; mint láthatatlan acélháló szőjjék át és fogják össze az emberiség életét. Isten »szívbe írt törvénye« (Róm 2, 14-15), más néven a természetes erkölcsi törvény pedig ezekben a közösségi alapformákban tart fenn bizonyos fokú, relatív életrendet. Létrehozza a »természetes erkölcsiséget«. Mind a természetes közösségek, mind a bennük érvényesülő természetes erkölcsiség Isten jó és szerető gondviselésének a művei. Nem oldják meg ugyan egymagukban az erkölcsi élet igazi mély problémáit. Nem gyógyítják meg a bűn halálos betegségét. De Isten gondviselésének jó eszközei, az embervilág életének szükséges és hasznos

---

<sup>5</sup> Szabó J.: „Püspöki székfoglaló”, *Lelkipásztor* XXIV. (1948) 4. sz., 4. o.

védelvezõi, a bûn, az õnzés közösségromboló erõivel szemben. Ebben van felbecsülhetetlen jelentõségük!”<sup>6</sup>

Ezért is indult meg mindjárt a háború befejezése után az – Isten akaratához ragaszkodó – erkölcsi törekvéseit az ifjúság között is érvényesíteni akaró egyházi munka. „Anélkül, hogy azt mondanánk: a mai Magyarország világos, azt kell mondanunk, hogy a régi Magyarország sötét ország volt. Sötét volt többek között éppen a szociális kérdésben. Akkor is mondtuk – talán túl halkán –, hogy az úri gõg és a szociális igazságtalanság nem Isten szerint való. Azóta a történelem kereke lefelé fordult azokkal, akik akkor hatalmon voltak, és tehettek volna ellene valamit. Lehetetlen meg nem látnunk ebben a lefelé fordulásban az Isten ítélõ kezét. Bár a középosztály és a felsõ osztály sorsában emberi szempontból ártatlanok is szenvednek, ez nem változtat azon a tényen, hogy egyházunk nem kívánhatja vissza a régi Magyarországot a maga bûneivel” – írta Veõreõs Imre lelkész 1948-ban. – „Szellemi jelenség: a történelmi materializmus. Tessék figyelemmel kísérni a napilapokat, folyóiratokat, és szinte iskolás fogalmazásban áll elénk ez a szellemi irányzat. Persze nem a jelenségeknek hirdetjük az ígét, hanem az embereknek. De az emberek benne állnak ebben a szellemi árban, s nekünk a tiszta tanítással kell felfegyvereznünk õket önmagunk szellemi kísértéseire, mások hitének védésére, lelkének meghódítására. Felnõ például – különösen a népi kollégiumokban – adottságában friss és tette kész ifjúság. Sokkal kiválóbbak és sokkal többen vannak, mintsem gondolnánk. Felnõ a modern szekularizmusnak ebben a tipikus gondolatvilágában. Mit teszünk feléjük az ígével? – Társadalmi jelenség: az osztálygyûlölet és az erkölcsi kötelek megglazulása. Az utóbbihoz néhány magyarázó szót. Ne áltassuk magunkat: a társadalom sohasem élt a tízparancsolat szerint. De a tízparancsolat tudata lehet erõsebb és lehet gyengébb, vagy lehet teljesen szétomlott. A mai magyar társadalomban a tízparancsolatnak törvénye felbomló állapotban van a köztudatban. Meri-e a lelkipásztor igehirdetésében és lelkipásztori beszélgetésben Isten törvényének szentségét konkrét esetekre nézve is hirdetni és képviselni?”<sup>7</sup>

Az evangélikus egyház erkölcsi törekvéseihez tartozott az is, hogy már a diktatúra kibontakozása kezdetén szólt arról: „*Politikai jelenség: a hatalom démonitása*. A hatalomban mindig ördögi erõk rejlenek. Ha valaki a hatalmat nem Istenhez kötött lelkiismerettel gyakorolja, a hatalom démonikus erõi kiszabadulnak, és a hatalom birtokosát a hatalom megszállottjává teszik. A démonikussá lett hatalomból így törnek elõ a bosszú fúriái, a kegyetlenség ördögei, az erõszak eszközei, az igazságtalanság szelleme, fõként a hatalomnak az egyéni érdek céljára való felhasználása, a közösség szolgálása helyett. Ez pedig etikai elvi megfontolás. A gyakorlati kérdés azután: Nem lát-e az egyház itt vagy amott ilyen jelenségeket? Helyezze bátran az ige fényébe! Nincsenek-e a gyülekezeti lelkipásztorok hívei

---

<sup>6</sup> Nagy Gy.: *Egyház a mai világban*, Ev. Sajtóosztály, Budapest 1968, 16. o.

<sup>7</sup> Veõreõs I.: „Egyházunk 1948-ban”, *Lelkipásztor* XXIV. (1948) 1. sz., 16. o.



között olyanok, akiket ez a démonitás hajt?! Hol van hát ajkukon az ige hatalma, amelyet kaptak, hogy »ördögöket úzzenek« (Márk 16,17)?! Tudom, hogy nehéz, mert itt nem arról van szó, hogy bibliai verseket elismételjek, hanem annak ma hangzó igévé kell válnia; gondolatokká, mondatokká, amelyeket elmondok, akinek el kell mondanom, nem törődve, hogy ördöngösként nem rontanak nekem is.<sup>8</sup> Luther megtanított minket rá, hogy Isten „nem szakít el a világtól, hanem visszaadja az elveszített teremtést”! Az ördög, ellenkezően, „festett ég” felé irányít, ahol azonban nincs Isten értünk – hanem Isten ítélete és haragja működik. Az ördög mindig arra biztat, hogy Istent „önmagában” keressük, és nem ott, ahol magát kinyilatkoztatja. Luther szerint nincs Isten dicsősége ellen Krisztus jelenléte emberi nyomorúságaink kellős közepén. Nem szükséges Őt „extra”, tehát a természeti, földi dolgokon kívül keresni. Mi nem az egyházhoz térítünk embereket önfenntartásunk érdekében, de nem is biztatunk senkit sem „festett eget” felé. Csak diakóniai értelemben szabad megtérésről szólni. Megtérni a szeretet és a szolgálat útjára! Isten és közöttünk nincs hely cselekedeteink számára, itt valóban „sola fide”, de ember és ember között a hit gyümölcseiként jöjjenek a cselekedetek és szolgálati teljesítmények. Magunk üdvössége dolgában nem vagyunk Isten partnerei. De mások üdvösségéért munkatársaivá szentel az Isten.<sup>9</sup>

*Morális törekvések és a hit-élet összefüggése a lutheri tanítás alapján* így alakul: Luther számára nincs külön erkölcsstan. Számára az erkölcsstan is hittan. Ha kezébe venne egy mai hittankönyvet, és elolvasná a címét: hit és erkölcsstan – fejét csóválná. A szociáletika és az individuáletika elkülönítését se értené. Ha valakit megdicsérnének és ilyen szavakkal illetnének: ez az ember vallás-erkölcsi alapon áll – azt mondaná: Erasmus is ilyen ember volt. Azért nem értettem vele egyet. Erasmus ugyanis a vallás lényegét és célját az erkölcsben, a morálban látta. „A jócselekedetekről” szóló könyvében ezt írja a bevezetésben: „Az első, legfőbb, legnemesebb jócselekedet a Krisztusban való hit.” Az új életet maga Isten teremti meg, és ez nem más, mint a hit. Nem a szeretet és nem a jószándék igazítja helyre az életet. Egyedül a hit vet új alapot az életnek. A keresztyén élet egyedül hit által ölt szolgáló életformát, akkor, amikor a hit megvalósulásában a forrás, és nem az eszköz szerepét tölti be.

## 2. Isten az embert partnerévé teszi a történelemben

Minden dolog mértéke a földön az ember! Az a megfogalmazás, hogy „az Isten minden és az ember semmi, nem egy leegyszerűsítés, hanem teljesen értelmetlen meghatározás... Isten kegyelme által az ember nemhogy »semmi«, hanem éppen az Isten embere, aki magát szubjektumnak ismeri fel, és mint Isten szövetségi

---

<sup>8</sup> Veöreös I.: „Egyházunk 1948-ban” *Lelkipásztor* XXIV. (1948) 1. sz., 17. o.

<sup>9</sup> Balikó Z.: „Krisztus reálprezenciája a szolgáló gyülekezetben”, *Lelkipásztor* XLIX. (1974) 1. sz., 43. o.

partnere szabad a cselekvésre. Nem beszélhetünk annyit az ember nagyságáról, mint amennyit azt hangsúlyozni Isten elvárja tőlünk.”<sup>10</sup>

*Ezért a keresztyén ember szembe fordul a nihilizmussal és a kiábrándultsággal.* „Amikor két konkrét témában mozgósítani szeretnénk, látnunk kell azt, ami az aktivizálást legjobban akadályozza és zavarja. Gyakori jelenség ifjúságunk sorában az a nézet, amely szerint éppen elég máról holnapra élni, nem szabad nagy kérdéseket komolyan venni, gondot és terhet magunkra vállalni; ha nem muszáj, nem érdemes, hiszen sok értelme az egész életnek sincs. A legveszélyesebb jelenség napjainkban az, hogy minden erkölcsi elkötelezettség nélkül, felelősségvállalás nélkül képzelettel sok fiatal és tartja ideálisnak a munkát, a családi és társadalmi életet. Ez a réteg nem csupán jelenlétével nehezíti az aktivizálás folyamatát, hanem mint alkalmatlan, felkészületlen közeg” lehetetleníti a felelős, mások terhét is hordozó életstílus kialakítását.<sup>11</sup> Pedig az ember dialogikus felelősségre teremtett lény. Az ember embersége az Istenhez és az emberhez való viszonyának és kapcsolatának valóságában van. „Az istenképűség – az *imago Dei* – azt jelenti, hogy az ember kapcsolatban lehet teremtőjével, s a szeretet viszonyában a Teremtő által mellé rendelt emberrel.”<sup>12</sup> Az ember nemcsak a Teremtővel való kapcsolata révén dialogikus lény, hanem az embernek emberhez való kapcsolata alapján is. Nem képzelhető el, hogy helyes viszonyban tudna élni Istennel az az ember, aki nem a szeretet, megértés, szolidaritás indulatával kapcsolódik embertársához. Az ember „embertársá”, „felelős lény” teremtettsége éppen azt jelenti, hogy az ember szabadságra hívatott el. Ez a szabadság a döntés és cselekvőképesség szabadságát jelenti. Ez teszi lehetővé, hogy alkotó ember legyen az ember. Az ember alkotóképessége mindig a jelen történelemben, s az egyén életében és munkájában lesz nyilvánvaló.

Ifjaink életében a dialogikus felelősség gyakran „monologikus felelősséggé” torzul. Csak önmagáért, családjáért, saját boldogulásáért érez felelősséget és munkálkodik. Csak önmaga szeretetével van elfoglalva. Így fogalmaz: lopunk, cinikusan megcsaljuk egymást, mert jogunk van az élethez, hiszen szemesnek áll a világ, s a vaknak csak az alamizsna jut. Az önámításban a hazugság füllentéssé szelődül, vagy „szent hazugsággá” minősül. A zsugoriság – takarékosági erénnyé szepül. A gorombaság pedig igazságszeretet és szókimondás köntösét ölti magára. A monologikus felelősséget hordozó ember alkotja meg azt a világot, ahol a másikat leigázó, legyűző vagy legyőző hatalmi struktúra lesz domináns. A dialogikus felelősséget félretéve számára már nem az lesz a fontos, hogy a másik elvérzik szeretet nélkül, beleszakad a munkába, neki csak az a fontos, hogy ő tánc lépésekkel vidáman járhasa végig az életútját. A személyes bűn, a felelősség

---

<sup>10</sup> Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik II.*, Zürich 1948, 89–90. o.

<sup>11</sup> Szabóné Mátrai M.: „Békére és hazafiságra nevelés a gyülekezeti gyermek- és ifjúsági munkában”, *Lekipásztor* LIX. (1984) 3. sz., 151. o.

<sup>12</sup> Margull, H.J.: *Zur Sendung der Kirche*, München 1963, 348. o.

elhárítása egy olyan társadalmi bűnben éri el tetőfokát, amelyik egy olyan világot, társadalmat, jogrendet alkot meg, amelyik a monologikus felelősség önző, nyereszkedési vágyát „törvényesen biztosított” úton engedi kiélni és burjánzani. Ahol a személyes gonoszság győzedelmeskedik, ott a strukturális gonoszság állapotába kerül a világ, s ahol a strukturális gonoszság ver tanyát és kap létjogosultságot, ott szinte elkerülhetetlen a személyes gonoszság létrejötte. „A Jézus Krisztus által meghirdetett Isten királysága a szeretet és a hit reménységében nyilvánul meg, abban a szeretetben és reménységben, amelyik nem tudja elhordozni a régi világ strukturális igazságtalanságait. Széjjelzúzza azt a »monologikus felelősséget«, amelyik a másik felett uralkodni és a másikat maga alá vetni akarja.”<sup>13</sup> A tevékeny, felelős szeretet az élet egyetlen területén sincs megkötözve a tradíció, a visszahúzó konzervatív erő, a „szentesített privilégiumok” lenyűgöző ereje által, hanem a szeretet és felelősség kritikus magatartásával mérlegeli azt és cselekszi is, ami a kisebb vagy nagyobb közösség javát és előbbrejutását is szolgálja.

*Az ész szerepe jelen van az evangélikus ifjúság életében.* A mindennapi élet területén az Istentől kapott ész, a ráció, s az ész megalkotta jog az irányadó. Isten mindenhatóságával nagyon is összeegyeztethető az emberi ész szerepe. Ami a világban van, sokkal inkább jó, mint gonosz. Ezért tanítja Luther is: „Iam vero universum ordinem naturae et totius huius vitae animo perpende: ac perlustra omne genus hominum, pecudum, volucrum, piscium et invenies plura esse bona, quam mala, videbis etiam minimam partem subiectam esse potentiae Diaboli.”<sup>14</sup> Ezt mutatja a család, a hivatás, az állam rendje, amelyek mind Isten védelme alatt állnak. Ez akkor is érvényes, ha ezek a „teremtési rendek” Isten nélkül rendezkednek is be. A keresztyén ember Isten akaratához kapcsolódó hite és értelmes esze alapján dönt a világi kérdésekben. Ezeket a döntéseket mindig konkrét esetben kell meghozni. A keresztyének józan eszükkel, segítségükkel és munkájukkal arról tanúskodnak, hogy jól megértették – a hitük által meghatározott józan eszükkel – Istennek a teremtettséggel és az emberrel való tervét, elképzelését és akaratát.

A keresztyént a szeretet határozza meg, s mégis vallja: a világi rendekben a jognak kell érvényesülnie. Éppen a szeretet képes a jogot is szolgálatába állítani. A szeretet is munkálja az igazságot és jogbiztonságot. Minden szabály, kötelesség, parancs alá van rendelve az ember emberségét, méltóságát, boldogságát és jövőjét munkáló szeretetnek. Ami minden ember javát munkálja, az „jó”, még ha néha tételes törvényekbe ütközne is (ezért nem lehet pl. háborús bűnösök, tömeggyilkosok stb. esetében egyszerűen azt mondani, hogy: parancsra cselekedtek). Ami az ember, az emberek nagy többsége, vagy az emberiség kárára van, embercsoportok, fajok ellen van, ezek életét, létét veszélyezteti, az rossz. A szeretet és a józan ész azt a jogot igenli, amelyik jogos, emberséges, igazságos, amelyik minden emberre

---

<sup>13</sup> Storck, H.: *Die Zeit draengt*, Zürich 1967, 32. o.

<sup>14</sup> Jüngel, E.: *Gotteslehre*, Zürich 1969, 24. o.

nézve érvényes. Igenli azt a jogot, amelyik védelmezi az életet – annak kezdetétől a pusztulásáig –, amelyiknek valóban a józan ész a mértéke. A hitben az isteni élet harcol a pusztítás erői ellen. Isten szeretete szeretetre újítja meg az embert. „Ahol az ember részesül az isteni természetben, ott az isteni szeretetben is részesül. Istennek lenni: nem elvenni, hanem adni. Tehát a keresztyén szeretet nem fölfelé irányul a magasságba, hanem lefelé a mélybe. Amikor Luther azt mondja a keresztyén emberről, hogy „minden beszéded, gondolatod, cselekedeted summája: az egész életed isteni”, ezen azt érti, hogy a keresztyén ember minden cselekedete és egész élete Isten szeretetének a továbbadása a másik embernek. Az ember „Krisztussá”, a magát odaajándékozó Isten Igéjévé válik a felebarát számára. Szétosztja a javait, amelyeket az Istentől kapott. Ilyen értelemben beszél Luther az „istenülésről”: hiszen Krisztus bármiféle munkája tartalmát tekintve a szeretet ajándéka. Ezt jelenti, amikor Luther azt mondja, hogy a keresztyén ember „jó, kedves, türelmes, aki tanítva, tanácsolva, vigasztalva, segítve szolgál mindenkit Isten és az emberek hasznára. Óáltaluk és óérettük segítettik meg az ország és az emberek. Summa summárum, olyan emberré válik, hogy Isten szól, él és cselekszik azon keresztül, amit ő szól, él és cselekszik. Az ő nyelve Isten nyelve, keze Isten keze, és szava már nem emberi szó, hanem Isten szava. (WA 21. 459, 4-10)”<sup>15</sup>

*Az evangélikus egyház minden fia, a fiatalok is, az élet istentiszteletében papi szolgálatot végeznek.* „Mint az élet istentiszteletének felszentelt papja, minden keresztyén ember áldozattal tartozik a mennyei Atyának, azon keresztül, akiben (vagy amiben) ő megjelenik. Akár a felebarátban, akár a teremtett világ ránk bízott értékeiben, az előrevivő humánus emberi kultúra ápolásában, a keresztyén egyetemes papi szolgálat munkaterületét kell látnunk. A papi szolgálat: áldozat a másikért az egész étellel (és nem áldozat magunkért). Áldozattal védeni az életet, áldozattal kiállni az igazságosság mellett, áldozattal munkálni a békességet, áldozattal foglalkozni a másik ember problémáival – ez az egyetemes papi szolgálat Istennek tetsző áldozatvállalása. Az élet egyetemes istentisztelete nem valami templom belső homályában folyik, hanem a hétköznapok zajában, az emberek tülekedő forgatagában, a családi élet gyakran ideges feszültségei között.”<sup>16</sup>

*Isten vezetése a lelkiismeret hangján keresztül történik.* „A lelkiismeret Isten nagy ajándéka az emberben. Isten igent mond a jóra, visszajelez, ha gonoszt tettünk. De a lelkiismeret is magán viseli a bűn rontását. Isten mégis felhasználja eszközként az ember figyelmeztetésére, hogy távol tartsa a gonosztól, vádolja és bűnbánatra segítse. A lelkiismeret hangja akkor követésre méltó, ha összhangban van az Isten igéjével. Így ellenőrizhető a belső hang vezetése. Így nyilvánul meg

---

<sup>15</sup> Zügn, T.: „Luther az egyetemes papságról”, *Lelkipásztor* LVIII. (1983) 12. sz., 736. o.

<sup>16</sup> Tuomo Mannermaa: „A diakónia mint megvalósult kiengesztelés”, *Lelkipásztor* LXII. (1987) 4. sz., 222. o.

a lelkiismeret szó eredeti jelentése: »szyneidézis« – együtt-tudás. Ugyanazt mondja, mint amire Isten ígéje tanít.<sup>17</sup>

*Szabadság és szolgálat a keresztyén életben együtt van.* A szabadság örök kérdése az ifjúságnak. Az evangélikus egyház a szabadságot és a szolgálatot egységben látja. „Luthernek a keresztyén étellel kapcsolatos alapvető felismerése azért tette lehetővé, hogy érvényes választ adjon korának morális kihívásaira, mert felismerése maga is kihívás volt. Luther világos döntés elé állította kortársait az egyházban és a közéletben. Kihívással megtérésre hívott: holt cselekedetekből élő hitre; a törvény rabságából az evangélium szabadságára. Ezeket a fogalmakat ma alig értjük, mert a bibliai gyökerüktől elszakadva a vulgarizált etikai idealizmus szellemében értelmezzük tartalmukat, pl. így: az érzület, a szándék jósága dönti el, ki a jó és ki a rossz, nem a tett. Luther, amikor megtérést hirdetett, figyelmeztette az egyházi és társadalmi élet visszasságait leleplezőket: az erkölcsök ostromozásával vagy kigúnyolásával nem mennek semmire. A reformerek a középkori normák szigorításával, az ellenőrzés fokozásával csak a válságot mélyítik el. Növekszik a képmutatás, és mind elviselhetetlenebbé válik a lelkiismeretre nehezedő teher. A megújulás hitből támad. A hit változás, az egész emberi természet megváltozása, megújulása. Luther mindig tiltakozott a vád ellen, amely szerint ő elhanyagolja a jó cselekedeteket. A Tízparancsolat magyarázatával azért foglalkozik olyan gyakran, hogy annak jelentőségét, helyét és szerepét pontosan jelölje ki a keresztyén életben. Luthert nem az erkölcsi normák szigorítása (törvényeskedés) vagy az erkölcsi mérce elviselhetőbbé tétele (liberalizmus) érdekli. Az foglalkoztatja, hogy miképpen lesz képes az ember Istennek tetsző módon jól cselekedni. Ha azt kérdezzük, mi jellemzi a megvalósuló és fejlődőképes keresztyén életet Luther szerint, két szót kell aláhúznunk tanításában – *a szabadság és a szolgálat*. A keresztyén élet: hit által szolgáltra felszabadult élet. Embertelenné, tartalmatlanná vált vallás-erkölcsi konvenciókkal számolt le a maga korában, de úgy, hogy elősegítette, hogy a társadalom különböző intézményei: házasság, család, kormányzat, pénzgazdálkodás, katonai szolgálat, oktatás – önmagukra találjanak és betöltsék Istentől rendelt feladataikat. Szolgálják az ember és társadalom boldogulását, előrehaladását, békéjét, biztonságát.”<sup>18</sup>

*Felelősek vagyunk saját életünkért.* Nagyon gyakran a túlhajtottsággal veszélyeztetjük életünket. A második műszak, a szombat és vasárnap fokozott munkatempója nem ad lehetőséget a kikapcsolódásra, pihenésre, fölüdülésre. Az ember „ősi harácsolási vágyból egyre többet akar. Nincs ideje pihenni, szabadságra menni, sportolni, szórakozni, s ide sorolhatjuk azt is, hogy az Istennel találkozni... Ugyanennek az önző, harácsoló ösztönnek a következménye, hogy sok ember nem

---

<sup>17</sup> Szebek I.: „Sors, Isten vezetése, emberi tervezés”, *Lelkipásztor* LIV. (1979) 44. o.

<sup>18</sup> Benczur L.: „Luther kérdez minket a keresztyén életről”, *Lelkipásztor* LIX. (1984) 1. sz., 45. o.

ismeri képességeit. Többre vállalkozik, mint amennyire a szervezete képes. Ennek az útnak is az a vége, hogy belefáradunk az életbe, idegrendszerünk nem bírja a terhelést és előbb-utóbb összeroppan... Mi, keresztyének, tapasztalatból tudjuk, hogy az elgépiesedés veszélyével szemben igen nagy segítség a számunkra, hogy időnként csendességet tartunk, vagyis elcsendesedünk Isten előtt. Az Isten örök igéjéről való elmélkedés, a keresztyén testvérekkel való beszélgetés igen jó alkalom arra, hogy erőt nyerjünk az emberi módon való élésre, s így az órált rohanás helyett az élet szépségeit felismerve és átélve folytathassuk életünket.”<sup>19</sup>

*A szeretetre nevelés: az élet védelmére nevelés.* „A szeretetre, a szép megbecsülésére való nevelés hiánya az oka annak, hogy akadnak fiatal emberek, akik hidegvérrel tudják kioltani mások életét,... s utána megdöbbenően közömbösen tudnak tettükről beszélni. Ennek az érzelmi nevelésnek első számú letéteményesei az édesanyák, akiknek az emberré nevelésben betöltött szerepét nem győzhetjük sohasem eléggé hangsúlyozni.”<sup>20</sup> Ez, az élet védelmére való nevelés az élet tiszteletében is megnyilvánul. Aki szeret, az nem tud megölni egy anyaméhben meginduló életet, az teret biztosít a gyermekeknek. Nyíltan kell megvallani, hogy nagyon gyakran nincs életterük a gyermekeknek. „Diszkertek fontosabbak, mint a játszótérek. Akinek gyermeke van, az annak saját bűne! Az antibébi tablettát már régen feltalálták. A gyermektelen város nyugodt, ápolt és tiszta. Apró gyermeklábak nem tapossák le a fűvet. Lármájukat sem kell elviselni. Hideg és meddő az ilyen város. A reménység eltávozik onnan, lakóit a jövő alig érdekli, és sorsukat a »nagyon nem szeretett halál« határozza meg. A szomorúság tanyázik a gyermekidegen városokban.”<sup>21</sup> Ahol gyermekkacagás nem hallható, ott a városból, faluból kiszorult az élet. Az olyan élet, amelyik elviselhetetlen lett a gyermekeknek, a felnőtteknek sem nyújt semmi boldogságot. A gyermek nélküli városban félelem honol: akik Jeremiás próféta nyomában járva a város jólétén munkálkodnak, azoknak először arról kell gondoskodni, hogy a gyermekeknek legyen élettere.

A gyermekidegen közösséget az a gondolkodásmód határozza meg: utánunk az özönvíz. A gyermekidegen környezetben nem kell gondolni a talajvizet mérgező szennyeződésre, a folyóak tisztántartására, a levegőszennyeződésre, a kihalt állatokra és kipusztuló növényekre. A holnap és holnapután kérdése éppen úgy nem érdekli őket, mint az a kérdés sem, hogy miért nem születik több gyermek. Pedig akik gyermek nélkül akarnak élni, azok szegényé lesznek, mert reménység nélkül élnek. A „Stadt ohne Kinder”<sup>22</sup> című könyv írója felelősségre indítóan tárja eléink a holnap gyermekének vádlevelét: „Kedves Apám! Köszönöm neked az

---

<sup>19</sup> Nagy Gy., i. m., 209–210. o.

<sup>20</sup> Hafenscher K.–Selmeczi J.–Vámos J.: *Az ember védelmében*, Ev. Sajtóosztály, Budapest 1975, 36. o.

<sup>21</sup> Jeziorowski, J.: *Stadt ohne Kinder*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1980, 52. o.

<sup>22</sup> Jeziorowski, J., i. m., 38. o.

utálatos bűzlő világot, amelyben én majd felnőttként élhetek. Ha nagy leszek, mesélek majd gyermekeimnek a régi időről: amikor a fák tavasszal még zöldelltek, a réteket virág borította. Amikor az emberek még csodás ízű, üde salátát szedtek a kertekben, s azt meg is ehették. Amikor még madarak csiripeltek és méhek zümmögtek. Amikor horgászni lehetett a folyókban, és a halászsákmányt meg is ehették. Amikor még fürödni lehetett a folyókban, s a sétáló emberek friss levegőt szívhattak. Mindezt az én gyermekeim már nem ismerik és nem tehetik. Nem tudom, mit esznek és mit isznak majd. Talán az iskolába is gázálarccal mennek. Számodra azonban mindez közömbös! Teljesen mindegy! Utánad az özőnvíz! Hálás köszönet, kedves Apa. A Te hálás kislányod.”<sup>23</sup>

A názareti Jézus szavai forradalmian csengtek, amikor a gyermekeket komolyan vette és ölébe vette: példaként állította őket a felnőttek elé. Marx, akinek három leánya volt, és „gyermekbolondként” ismerték, a gyermekek iránti szeretetet az Evangéliumokból tanulta; ezért is írta: „Mindennek ellenére sokat megbocsáthatunk a keresztyénségnek, mert az tanított minket a gyermekek szeretetére.” Arnold Künzli írja: „Marx rendkívül vonzódott és ragaszkodott a gyermekekhez. Gyakran megjegyezte, hogy a biblia Jézusának gyermekszeretete tetszett neki legjobban.”<sup>24</sup>

### 3. Az evangélikus ifjak a család és a társadalom közösségében

A házasságról szólván sokat beszélünk arról, hogy a házasság korunkban krízisben van. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a házasságban mint intézményben van a hiba. *Valljuk, hogy a házasság Isten rendje: egy férfinak és egy nőnek egy életre szóló szeretet-közössége.* „Emberi értelemmel végső soron meg nem magyarázható közösség a házasság, végleg ki nem elemezhető, mindig kicsúszik a kezünkől, ha meg akarjuk ragadni, a valóságban mindig több és más, mint amit írni, vagy mondani lehet róla. Itt a teremtettség egyik titkával van dolgunk, olyan életrenddel, kerettel, amit Isten minden időre szánt az embernek. Sem jogi, sem gazdasági, sem társadalmi keretekben végérvényesen be nem sorolható a házasság. A házasság Isten-teremtette valóság. Nemcsak a keresztyén házasságra nézünk így, hanem általában a házasságra, minden ember házasságára. Jézus is nemcsak tanítványaira nézve beszél róla, hanem Istennek minden emberre érvényes akaratát hirdeti a házassággal kapcsolatban. Ezt a drága, értékes kapcsolatot Isten szerkeszti egybe, s az embernek nem szabad, de ténylegesen nem is lehet elválasztania büntetlenül, nyomtalanul, mintegy meg nem történtté téve a házasságot.”<sup>25</sup> Tehát minden házasság Isten akaratának következménye. Arról

---

<sup>23</sup> Jeziorowski, J., i. m., 76. o.

<sup>24</sup> Jeziorowski, J., i. m., 28. o.

<sup>25</sup> Hafenscher K. – Selmeczi J. – Vámos J., i. m., 66–67. o.

azonban, hogy a házastársakat Isten kapcsolja össze, csak akkor szólhatunk, ha két tényt világossá teszünk.

Egyrészt soha nem szabad a külső véletleneket Isten vezetésének a jeleként értelmezni. A keresztyén ifjak nem fatalisták. Isten minket mint gondolkodó és felelős embereket teremtett, akiknek értelmük és felelősségük bizonyosságával kell végiggondolniuk, hogy őket Isten valóban egymás számára teremtette, s akaratuk az Isten színe előtt is megfelelő. Másrészt amikor Isten két embert egymáshoz kapcsol, akkor őket mindig új föladat elé állítja. Tehát az „egymáshoz illés” nemcsak azt jelenti, hogy az már előre adva van, hanem az elé a föladat elé állítja a házastársakat, hogy tegyék magukat egymáshoz illővé. A házastársak nem olyan emberek, akik már többé semmit, vagy csak nagyon keveset akarnak magukon változtatni, hogy egymáshoz illők legyenek. Egymáshoz illőknek lenni azt jelenti: semmi akadályát nem látjuk annak, hogy egymáshoz illőkké formálódjunk. Nem azért boldogtalan sok házasság és jut krízisbe, vagy végződik válással, mert induláskor a házastársak nem jól döntöttek, hanem azért, mert nem voltak képesek arra, hogy egymáshoz illőkké formálódjanak.

*A felebarát-szeretet alapvető formája a házasság.* A házasság értelme abban van, hogy mi abban a közösségben, amivel minket Isten megajándékoz, arra hívatunk el, hogy az irgalmas szeretetet újra és újra megéljük. A házasságban is Isten kegyelmes szeretetere vagyunk utalva, aki szeretetre és megbocsátásra készítet. János első levelének szavait így is mondhatjuk: aki saját házastársát nem szereti, akit lát, hogyan szeretné az Istent, akit nem lát. A házasság elrejtettséget és erőt jelent. A házastársak nemcsak megajándékozzák egymást a házasságban, hanem a házasság védi is kettőjük szeretetét. A férj és a feleség nemcsak egymáshoz vannak kötve, hanem a házassághoz is, mint csiga a házához. A házasságban nemcsak odaajándékozom magamat a másiknak, hanem várározással is vagyok tele a másik iránt. Nem mindig csak arra kell gondolnom, hogy mit adok a másiknak, hanem annak szeretetét, hűségét, bizalmát és boldogítását el is fogadhatom. Az abszolút önmegtagadás a szeretet akrobatikája lenne, amely széttépné a férjet és a feleséget. Különösen is ott jön létre ilyen törés, ahol szent komolysággal a másikat csak elhalmozni és megajándékozni akarja az egyik, de nem tudja a másik szeretetét elfogadni. Isten nem tagadja meg a boldogsághoz való jogot a keresztyén fiataloktól. A házasságban az ajándékozás és elfogadás kölcsönösségének kell létrejönni.

*Mi tartozik a házassághoz?* A szeretet, a szexualitás, a gyermekek utáni vágyódás, hűség, közös föladatok, formálási és formálódási készség, a gyermekek nevelése.

(a) *A szeretet a házasság iskolája.* „Az ember erkölcsi lény, és a házasság erkölcsi tény is! A házastársaknak egymásban nemcsak a másik nemet, nemcsak az »énem kiegészítő felét«, hanem az Istentől reám bízott embertársat is kell látniuk. A házasság valóban »a szeretet nagy iskolája« (Barth), s a szeretet (*philia* és *agapé*) a házasság nélkülözhetetlen lelki alapja. A szeretet a házasságban azt jelenti, hogy ennek a két embernek nemcsak addig kell szeretnie egymást, amíg



a test vágya vagy az élettárs egyéniségének vonzó ereje, lényének varázsa ezt igazán könnyűvé teszi, hanem akkor is, amikor a szerelem lobogása már megcsendesült, s a házastárs iránti szeretet hűséget, lemondani-tudást, áldozatvállalást is jelent a másikért, akit Isten reám bízott. Mi a különbség a szerelem és a szeretet között a házasságban. A szerelem boldog akar lenni. A szeretet boldoggá akar tenni. A szerelem sokszor szinte legyőzhetetlen, természetes erő, amely elkapja az embert, mint vihar a falevelet. A szeretet azonban még ennél az erőnél is erősebb erkölcsi tett: önuralmat, a másik magam elé helyezését, a természet erőin uralkodni tudást kíván és ajándékoz. A házasság csak akkor lehet boldog és akkor épül sziklaszilárd alapra, ha mindkettő együtt van benne, de az igazi ereje és a legmélyebb alapja mégis a szeretet. Jaj annak a házasságnak, amelyből hiányzik a szerelem. De jaj annak a házasságnak is, amelyik csak erre épít, semmi másra! Az a házasság, amelyik egyedül a szerelemre épül, már a kezdet kezdetén el van veszve.”<sup>26</sup> A házasságban, akik szeretik egymást, de nem tesznek mást, csak egymást szeretik, nem irigylésre méltó emberek. Ahol csak szerelem van, és semmi más, hamarosan a szerelemből sem marad semmi. A szeretet akkor marad meg állandóan, ha azok, akik szeretik egymást a házasságban, sokakat szeretnek együtt, és nemcsak önmagukat.

(b) *A szexualitás Isten akarata szerint hozzátartozik a házassághoz.* A kölcsönös szeretet következménye ez. A szeretet játékvá magasztosul ott a szexualitás, ahol valóban a szeretet következtében jött létre.

(c) *A hűség Isten ajándéka és Isten elvárása a házastársaknak és házastársaktól.* „A mai család két munkakönyves. Nincs a mai családnak eltartottja, nincs családfője, olyan, aki egy személy. »Ikerelnökség« van. Azonos »súlycsoport«, azonos kívánalmak, azonos elvárások, azonos kötelességek, azonos feladatok érvényesek. Sem a férfinak, sem a nőnek nincs több megengedve, mint a másiknak, sem erkölcsileg, sem szellemileg.”<sup>27</sup> A hűség Isten ajándéka a házastársaknak. Az Ótestamentumban Istennek népéhez való hűsége példakép a házasság számára. A hűség kapcsolata a szeretet szövetségében ott jön létre, ahol az egyik fél a másikat mint partnert fogadja el, erejével és gyöngeségével együtt.

(d) *Egyenrangú partnerként vagyunk a házasságban.* Nem mindenki keres a házasságban egyenrangú partnert, Vannak, akik partnert keresnek, de „ruhaakasztót” csinálnak a partnerből, akire fantáziájukat aggathatják – valamilyen „jól menő” sztárt vagy álomlovagot formálva belőle. Egyáltalán nem veszik tudomásul az ilyen fiatalok: ki is valójában a másik. A szeretet azt jelenti: nyitott szemmel látni a másikat olyannak, amilyen, és mégis úgy szeretni, ahogyan van. „Ahol a családban partnerek a tagok, ott nem eltartó közösségről beszélek, hanem megtartó közösségről. Ezt pedig nem a szójáték kedvéért fogalmazom, hanem a szavak tartalma miatt. Ezek fejezik ki azt a többletet, amit Jézus Krisztus a »kettő«

---

<sup>26</sup> Nagy Gy., i. m., 29–30. o.

<sup>27</sup> Káposzta L.: „A partnerség etikája”, *Lelkipásztor* LIX. (1984) 285–286. o.

vagy »három« együttlétében kifejezésre akar juttatni.”<sup>28</sup> A házasságon belül a szolidaritási funkciónak is ki kell alakulni, ami azt jelenti, hogy a másíknak magamat odaajándékozom. Miközben a másíkat elfogadjuk, segítjük, megajándékozuk, magunk is egyre gazdagabbak, megerősödöttebbek, megajándékozottabbak leszünk. Egészen biztos, hogy a szeretet nemcsak egyetlen iskolája a házasság, de az biztos, hogy a házasság a szeretet rendkívüli iskolája.

(e) *A keresztyén házások bűnbocsánatból élő emberek.* „A keresztyén etika azon a ponton különbözik a világi házassági etikától, hogy ezek szokásos életszabályait, jótanácsait Isten ígéjének két döntő igazsága elé állítja. Az első: a házasságot mint életközösséget csak Isten előtti állandó, személyes bűnbánatban lehet élni... Isten ígéje a házaseletben is lehetetlenné tesz minden moralizáló öngazságot: »Nekem van igazam, ártatlan és büntelen vagyok a házasságunk megromlásában.« Jézus szavának (Mt 5,28) éppen az az értelme, hogy leleplezze: kivétel nélkül bűnösök vagyunk ezen a téren Isten ítélete alatt! A másik vádolása, a magunk igazának hajszolása, minden »morális ítékezés« helyett elsősorban a saját véttségünköt kell bűnbánattal elismernünk. Isten előtt is, házastársunk előtt is. Jézus minden kor öntelt moralistáinak mély megszegényítésére mondta el a házasságtörő asszony történetét (Jn 8,1-11). A megújulás első lépcsője – és állandó föltétele is – a saját véttségünk fölismerése és elismerése Isten törvénye alatt. A második döntő megállapítás – az igazi »evangélium a házásoknak« – pedig ez: Isten szeretete, a Jézus Krisztussal való hitbeli közösségen át, beleárad a házaseletünkbe és szüntelenül tisztítja, újítja, megszenteli, igazi életközösséggé teszi azt. Isten szeretete a boldog házaselet igazi alapja.”<sup>29</sup>

(f) *A szeretet teremtő szeretetté válik* – miközben a szülők gyermeknek vagy gyermekeknek ajándékoznak életet. Részt vesznek az életet alkotó Isten teremtői munkájában, mert Isten teremtésének eszközeiül használja föl a szülőket. Ebben van a szülői tiszt rendkívüliisége és méltósága. Nem válnak teremtővé, csak a Teremtő munkatársaivá. Ahol előre elvetik a gyermekáldást és az Isten teremtői munkájában való részvételt, ott a házasság nem Isten akarata szerinti. „Az emberi nem szaporodásának biztosítására is való a házasság. Házasság nélkül is elképzelhető a szaporodás, de vajon nevelhető-e emberré az ember, családot teremtő házasság nélkül? Ha igen, csak nagy-nagy erőfeszítések útján. Nem sínyli-e meg, nem látja-e kárát, ha nem tud a gyermek anyai szeretetről, apai gondoskodásról? Más élőlényekhez viszonyítva az emberi kicsinyek aránytalanul hosszabb ideig vannak ráutalva a szülők gondoskodó szeretetére, mint például az állatvilág kicsinyei. Ha ez a mindenre kiterjedő, gondoskodó szeretet hiányzik, egész későbbi életükre kihathat, szinte behozhatatlan hátrányt jelenthet. Nagyszerű felismerés, ha megértjük, megsejtjük, hogy az Isten az embert beavatja teremtői munkájába, nem a tudatát, hanem az egész embert. Két ember szerelméből

---

<sup>28</sup> Uo., 286. o.

<sup>29</sup> Nagy Gy., i. m., 33–34. o.

születik egy új élet, s majd több új emberi élet. Közben ott az öröklés egyszerre nagyszerű, lenyűgöző és szinte félelmes ténye. Minden tudatos, felelős házasságban, a házastársak szerelmében megszólal a Teremtő hangja: teremtsünk embert.<sup>30</sup> Luther érdes, megdöbbentő szavai ma is érvényesek: „Ezt azért mondom, hogy meggyőzzük az ifjúságot, kedvet kapjon a házaseséltre, és tudja, hogy üdvösséges rend ez, és tetszik Istennek. Így ugyanis idővel ismét elérnénk azt, hogy a házasság ismét visszanyeri becsületét, és kevesebb lesz a szennyes, feslett, rendetlen személy, akik most az egész világon mindenütt arcátlankodnak nyílt paráználkodásukkal és más gyalázatos bűnökkel, ami a házasesélet megvetéséből következett. Ezért e tekintetben kötelesek is a szülők és a felsőbbség vigyázni arra, hogy az ifjúságot rendre és tisztességre neveljék, ha pedig felnöttek, Isten segítségével és becsülettel megházasesítsák. Isten azután ráadná áldását és kegyelmét, mi pedig örvendoznánk és gyönyörködnénk benne.”<sup>31</sup>

*Szülők és gyermekek élnek a család közösségében.* „Ezt az atyai és anyai hivatást Isten külön kiténteti azzal, hogy nem egyszerően azt parancsolja, hogy szeressük a szüleinket, hanem, hogy tiszteljük őket... Mert a szeretetnél sokkal több a tisztelet... Nem is csak azt parancsolja, hogy szépen és tisztelettel szólítsuk meg őket, hanem főként azt, hogy szívünk és külsőnk tanúsítsa és mutassa, hogy nagyra becsüljük és Isten után a legtöbbre tartjuk őket... Szoktassuk tehát az ifjúságot arra, hogy az Isten helyettesét lássák a szülőben, és úgy vélekedjék, hogy még ha megvetett, szegény, törődött is, különös is a szülője, akkor is atyja és anyja, és az Isten adta őt.”<sup>32</sup> Ugyanakkor tanítjuk: „A szülő csak úgy igényelhet magának tiszteletet és tekintélyt a szó igazi értelmében, ha ő maga is tud egy Nagyobb Tekintélyről, amelynek maga is alá van vetve... Akik nem akarják gyermeküket magukhoz láncolni, hanem engednek életteret neki. Akik a gyermekben Isten ajándékát látják, nem pedig eszköznek vélik... Akik tudják, hogy szülőnek lenni életformát jelent. Akik tudják, hogy ők képviselik az Istent gyermekük számára.”<sup>33</sup> „Mert Isten nem gazembereket és zsarnokokat akar ebben a hivatásban és a vezetésben, hogy imádtassák magukat, hanem azért, hogy meggondolják, hogy ők maguk is Istennek tartoznak engedelmisséggel, és hogy mindenekelőtt szívesen és hűséggel teljesítsék hivatásukat, ne csak táplálják és testileg gondozzák gyermekeiket, házuknépét, alattvalóikat stb., hanem főként Isten magasztalására és dicsőségére neveljék... Itt van megint az a szörnyű csapás, hogy ezt senki nem veszi tudomásul, nem is törődik vele, úgy viselkednek, mintha Isten élvezetükre és szórakozásukra adna gyermeket.”<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Hafenscher K. – Selmeczi J. – Vámos J., i. m., 72. o.

<sup>31</sup> *Az Evangélikus Egyház Hitvallási Iratai* II., Ev. Sajtóosztály, Budapest 1975, 130. o.

<sup>32</sup> Uo., 112. o.

<sup>33</sup> Laborczi G.: „A családi erkölcs evangélikus szemmel”, *Lelkipásztor* LX. (1984) 2. sz., 94–95. o.

<sup>34</sup> *Az Evangélikus Egyház Hitvallási Iratai* II., i.k., 113. o.

*A keresztyén ifjak a társadalmunk olyan tagjai, akik Istentől kapott felelősséggel osztoznak annak örömeiben és gondjaiban.* Isten előtti felelősséggel végzik munkájukat és gyakorolják hivatásukat. „A hivatás a felebaráti szeretet megélésének és gyakorlásának a helye. Természetesen kereseti lehetőség is. Alapvetően és elsősorban szolgálat. Ez pontosan egybeesik azzal, amit a diakóniai teológiában vallunk: minden munka diakónia. Így sokkal kevesebb lenne a hibás áru, a selejt, jobb lenne a kiszolgálás, egyáltalán, nagyobb értékű lenne a hivatásban a másikkal való törődés.”<sup>35</sup> Világunkban forradalmi átalakulások mennek végbe. „Az egyház szolgálatával támogathatja a forradalmi változásokat, és az egyház tagjai aktív részesei lehetnek a forradalmi harcoknak. Áll ez akkor is, ha a forradalom vezető erejét történetesen ateista világnézetű emberek alkotják. Mert az evangéliumból adódó mérce itt nem az, hogy az, aki a forradalmat előreviszi, milyen hitet vall, hanem az, hogy mit és mennyit tesz a hátrányos helyzetben levők érdekében.”<sup>36</sup>

*A keresztyén ifjakat igazi hazaszeretetre tanítjuk.* „Magyar nemzetünknek tagjai vagyunk. Ezt nem kell szégyellni, és nem kell hamis jelszavak miatt elhallgatni. Igaz, volt idő, amikor minden nemzeti jellegű gondolatot a sovinizmus és irredentizmus vádjával bélyegeztek meg. Nem nacionalista jelszavakat és gondolatokat kell ébreszteni gyermekeinkben, de az őszinte nemzeti érzést beleplántálhatjuk a szívükbe... A hazaszeretetre neveléshez is arra van szükség, hogy igaz is legyen a mi szavunk és meggyőződéssel beszéljünk arról. Énekünk is ezt mondja: »Népek hatalmas Istene, nemzeteknek egész serege dicsőíti szent nevedet. Nekünk is e hazát lakhelyül te adád...« Ezt a hazát szeretni és ezt a hazaszeretetet gyermekeinknek átadni csak úgy tudjuk, ha ezt meggyőződéssel valljuk. Ha vádaskodva, a mai élet gyengéit emlegetve, rosszindulatúan áskálódunk, hogyan is lehetne hazaszeretetre nevelni?... Beszéljünk gyermekeinknek nemzeti érdekeinkről, a múlt megbecsülésével és a jelen értékeinek az elmondásával.”<sup>37</sup> Az igazi hazaszeretet mindig a jobbért, a nemesebbért, népünk fölemelkedéséért való munkát, küzdelmet és fáradozást jelent. „A keresztyén ember küzd az önszerelemből fakadó cinizmus, közömbösség ellen, amelyik a közéleti felelősség elől való elzárkózásban, megalkuvásban és meghunyászkodásban ölt testet. A kupeckedéssel és nyereszkeskedéssel szembefordul, s a másik, a felebarát javát és érdekét figyelembe vevő szolgálatot vállal.”<sup>38</sup> – „Meg kell tanulnunk, hogy az egyház szolgálata jelenti a »világi keresztyéneknek« a

---

<sup>35</sup> Keveházi L.: „Hivatás és család”, *Lelkipásztor* LVIII. (1983) 9. sz., 525. o.

<sup>36</sup> Cserhádi S.: „Politikai cselekvésünk irányának evangéliumi alapjai”, *Lelkipásztor* LII. (1977) 2. sz., 111. o.

<sup>37</sup> Varga Gy.: „Lelkipásztori szolgálatunk a gyermeket nevelő szülők között”, *Lelkipásztor* LII. (1977) 2. sz., 100. o.

<sup>38</sup> Nagy I.: „Az élet okos istentisztelete”, *Lelkipásztor* LI. (1976) 390. o.

gazdasági és társadalmi életben végbemenő, sokféle elágazó szeretetét, jó és segítő cselekedetét is.”<sup>39</sup>

#### 4. Gyülekezet a szeretetszolgálatban – szeretetszolgálat a gyülekezetben és a világban

Az az egyház, amelyik direkt vagy indirekt módon nem hív föl a világot, a felebarátért, a szükségben és nyomorúságban lévők iránti felelősségre, önmagának tetszelgő közösséggé válik. Az a diakónia, amelyik nem gyökerezik az imádságban, hamarosan élettelen üzemmé válik, amely azután már nem áll messze az életünket bénító elgépiesedéstől és elbürokratizálástól. Istentiszteletünk és emberszeretetünk a szeizmográfja annak, hogy mennyire lett valósággá Krisztus szeretete és igéje a mi szívünkben. A testvéri szeretet címzettjei mindig konkrét emberek. Diakóniai szolgálatunk nem kérdezhet faji, szociális, vallási hovatartozás után, hanem egyszerűen „észreveszi” azt, aki segítségre szorul. Senkitől sem tagadhatjuk meg szeretetszolgálatunkat, azzal az indokkal sem, hogy az nem tartozik „hivatalosan” az evangélikus egyházhoz, vagy gyülekezetünkhöz. A „rablók által” vérezőn otthagytott embert látja, és nem kérdezi, vajon szamaritanus vagy „igazhitű lutheránus” az illető. Sőt, Jézus Krisztus az ellenség szeretetét követeli tőlünk, mert Isten szeretetének ez felel meg. Éppen a szeretetszolgálat az a terület, ahol a keresztyének univerzális, határtalan humanizmusukról tanúskodhatnak. A szeretetszolgálat ellenszere a szavakból és „üres frázisokból” álló hitnek. A szeretetszolgálat szavak nélkül tanúskodik az önmegtagadásról, a szeretet szolgálatát végző közvetlen segítségéről. A szeretetszolgálat arra irányul, hogy legyőzze a szenvedést.

Az *intézményes diakóniával* kapcsolatban a gyülekezet feladata ez: segít erejével, imádságával, személyi és anyagi támogatásával – erősítve az intézményes diakóniát.

A *gyülekezeteinkben létrehívott diakónia-csoport* együttműködik az intézményes diakóniai csoportokkal, munkásokkal. Célunk az, hogy minden gyülekezet, különösen is a tevékenységre kész ifjak, vegyenek részt a diakóniai munkában. A gyülekezeti diakónia csak ott valósul meg, ahol az egymás örömeiben és gondjaiban osztozni kész emberek vannak. A diakóniai aktivitás érdekében a gyülekezetekben kis csoportokat hozunk létre, azoknak a közösségét, akik a helyi és az országos diakóniai munkáért felelősek. A diakóniai csoportnak kell aktivizálni a gyülekezeti vezetést, a presbitériumokat. A diakóniai csoport részt vesz a gyülekezet betegeinek, öregeinek megsegítésében. Előfordul, hogy egy nagy családból az édesanyát műtetre kórházba viszik, magukra maradnak a gyermekek, a családban élő öregek – ilyenkor nagy segítséget jelent, ha a gyülekezet tagjai szeretettel „helyettesítik” a kórházban fekvő édesanyát. Ifjúsági

---

<sup>39</sup> Nagy Gy., i. m., 198–199. o.

diakóniai csoportok részt vesznek idős emberek otthonainak takarításában, bevásárlásban vagy a tüzelő bekészítésében segédkeznek. Külön nagy szeretettel kell fordulnunk az alkoholisták, drogosok, netán öngyilkosság felé tartó felebarátaink felé.

*Senki meg ne károsítsa felebarátját.* Isten tiltja, „hogy felebarátunkat megkárosítsuk és igazságtalanságot kövessünk el rajta. Ennek különféle módja is beleértendő: hogy javait és tulajdonát el ne vegyük, ne károsítsuk, és adjuk vissza neki. Tiltja továbbá azt, hogy ilyesmit jóváhagyjunk és megengedjünk, sőt inkább el kell háritanunk és meg kell előznünk; viszont parancsolja, hogy javait gyarapítsuk, javítsuk, ha pedig szűkölködik, segítsük, adjunk és kölcsönözzünk barátnak, ellenségnek egyaránt. Aki tehát jó cselekedeteket keres és kíván, talál itt többet mint eleget; olyant, amit Isten szíve szerint kedvel és szeret, sőt gazdag áldásával ajándékoz meg és áraszt el, hogy bőségesen megtérüljön az, amit felebarátunk javára és kedvére teszünk. Így tanítja Salamon király is a Példabeszédek 19-ben: »Aki könyörül a szegényen, kölcsön ad az Úrnak; Ő viszont megadja neki jutalmát.« – Gazdag Urad van, aki biztosan megelégit téged, és nem engedi, hogy szűkölködjél vagy hiányt szenvedjél bármiben, így azután boldog lelkiismerettel élvezed annak százszorosát, amit hűtlenséggel és jogtalanul harácsoltál össze.”<sup>40</sup> Külön figyelmet kell fordítanunk a testi és szellemi fogyatékosok kiáltására, akik emberi életet, képességeik és lehetőségeik szerint munkalehetőséget igényelnek maguknak.

Valljuk: „nincsen semmiféle elgondolható racionális, etikai vagy teológiai érvelés, amellyel egy új világháború kiobbantását indokolni lehetne... Ezért a háború kérdésében ma már csak egyetlen Istennek tetsző döntés lehet előttünk, küzdeni, végső lehetünkig és minden igazságos eszközzel küzdeni a békéért.”<sup>41</sup> Diakóniai szolgálatunkhoz tartozik, hogy munkálkodjunk azért, hogy a világ és hazánk gazdasági és társadalmi rendjének kialakításában az erkölcsiség, a humanitás és az igazságosság érvényesüljön, a jogtalanság pedig viaszszorodjon. „Mert a gazdasági, társadalmi és erkölcsi kérdések szorosan összefonódnak egymással. Jézus Krisztus egyházának minden időben és minden gazdasági-társadalmi rendben feladata, hogy Isten változhatatlan törvényét, az erkölcsiség alapvető követelményeit hirdesse és élje, élje és úgy hirdesse a világban.”<sup>42</sup> Minden morális törekvésünk és diakóniai munkánk alapja Isten szeretete, aki szeretve szolgálni tanít.

---

<sup>40</sup> *Az Evangélikus Egyház Hitvallási Iratai* II., i.k., 135. o.

<sup>41</sup> Nagy Gy., i. m., 265. o.

<sup>42</sup> Nagy Gy., i. m., 200. o.



## MORÁLIS TÖREKVÉSEK AZ UNITÁRIUS EGYHÁZBAN

ORBÓKNÉ SZENT-IVÁNYI ILONA

Az unitárius egyház – vagy, angolszász területen használt kifejezéssel élve, „mozgalom” – morális törekvéseinek elemzésekor nem hagyhatjuk figyelmen kívül egyfelől a múlt liberális gondolatainak tanulmányozását, másfelől a jelen és a közelmúlt helyzetét, melyben a Magyarországi Unitárius Egyház él és működik.

Az unitárius egyház, mint ismeretes, erdélyi gyökerű. A magyar nyelvű egyház szervezeti fölépítését sem Trianon, sem a Jaltai Egyezmény utáni határváltozások nem érintették 1949-ig, vagyis a Magyarország területén élő unitáriusok az erdélyi egyház egyik egyházkörét alkották. Az egyház feje a kolozsvári püspök volt, Budapestre először esperest, később püspöki helynököt, vikáriust neveztek ki; püspököt először 1971-ben választottak. Mindezekből következik, hogy az egyházi gimnáziumok, kollégiumok, a Teológiai Akadémia, az unitárius könyvkiadás stb. mind Erdélyben működtek, s a központ Kolozsvár volt.

Különböző kül- és belpolitikai események és hatások folytán az egyházzsakadást formálisan Kolozsvár kezdeményezte, de ezt a hazai hatóságok is – föltehetően – jónéven vették. Ez az egyházzsakadás szinte lehetetlen helyzetbe hozta a magyarországi unitáriusokat: itt maradtak egyházi iskolák, könyvkiadás és teológiai intézet nélkül. Ráadásul az 50-es évek államosításai során a még megmaradt ingatlanok túlnyomó többsége is elveszett.

A hazai unitáriusok kb. 70 %-a Erdélyből származik, nagy részük a fővárosban él. Vidékre is sok menekült került, akiket azonban épp elszórtságuk miatt nagyon nehéz pásztorolni, összegyűjteni: az egyház számára sokan elkallódtak e nagyszámú diaszpóra miatt. A román hatóságok a 60-as évek végéig engedélyt adtak magyarországi teológusok képzésére a kolozsvári teológián, a 70-es és a 80-as évek engedélyezési kérései azonban sorra kudarcba fulladtak. A lelkészutánpótlás kérdése egészen a legutóbbi időig megoldatlan maradt, amíg a testvéri Evangélikus Egyház Teológiai Akadémiája megállapodást nem kötött az Unitárius Egyházzal a lelkészek képzését illetően. A képzés vagy továbbképzés másik lehetősége a nyugati, főleg angol illetve amerikai ösztöndíjak. Ezek a már Kriza püspök idejétől meglévő lehetőségek gyarapítják a teológiai professzorok illetve püspökök tudását is: az Unitárius Egyház így válik mind nyitottabbá új eszmék befogadására. Az egyházzsakadás óta a magyarországiak és az erdélyiek váltják egymást az ösztöndíjakban.



A hazai egyház gyakorlati életében – az elszórttság és az utánpótlásképzés nehézségei mellett – van még egy sajátos terület, éspedig a reformátusok körében végzett misszió. A ma is működő – templomos, vidéki unitárius – gyülekezetek legtöbbje a második világháború előtt keletkezett. Az adott helyi református gyülekezet, vagy papválasztás kapcsán, vagy egyéb okokból adódóan, összeütkezésbe került az egyházi főhatósággal, kivált az egyházból, s egy hasonló liturgiájú, de még szabadabb elvű egyházat keresvén (általában a faluban élő unitáriusok hatására) áttért unitáriusnak. Ilyen gyülekezetek például Kocsord, Hódmezővásárhely, Dunapataj, Polgárdi, Füzesgyarmat stb. Ezek falusi, gazdálkodó emberekből álló gyülekezetek, szemben a budapesti és városi, főleg értelmiségi, erdélyi menekült gyülekezetekkel.

A hazai unitáriusság harmadik csoportja egyéni áttéréssel került az unitárius egyházba. Itt három nagy áttérési hullámot tart számon az unitárius szociográfia, amikor is főleg zsidó származású hívek kerestek oltalmat és/vagy új egyházat. Az első hullám a század elején, a második a húszas években, a harmadik a harmincas évek végén zajlott, az ismert politikai körülmények között.

Szemben tehát az erdélyi egyház homogén tömegével, a magyarországi egyházat sokrétű társadalmi összetétele, szétszórttsága és kitzsítottsága nehéz helyzet elé állította a második világháború után, melyből nehezen talált kiutat. Az egyházi kiadványok terén (énekeskönyv, imakönyv, káté, hittankönyv) továbbra is elsősorban Kolozsvárra támaszkodik, de napjainkban kezd kialakulni ezen a téren is az egyéni arculat. Így az egyházalapító Dávid Ferenc püspök munkáin kívül a neves teológus, Varga Béla művei kerülnek kiadásra, ezzel is bővítve a kolozsvári könyvkiadást. Az egyház kéthavonta megjelenő sajtóterméke az *Unitárius Élet*. A lap információkat tartalmaz az erdélyi unitáriusság számára; hasonlóan nagy hangsúlyt kap az unitárius történelemmel foglalkozó rész, míg viszonylag kevesebb a mához szóló, elsősorban teológiai anyag. Az unitárius egyháznak – kiszakítottságából, kicsinységéből és szerény kereteiből adódóan – nincs külön szeretetszolgálata vagy karitatív intézménye. A gyülekezetek saját kereteiken belül próbálják ellátni rászoruló testvéreiket.

## 1. Az eszmetörténeti háttér morális diszciplínái

Induljunk ki abból a sokat vitatott, de ma általánosan elfogadott téziszből, hogy az unitarizmus a reneszánsz szülötte; s gondoljunk itt azokra a morális princípiumokra, melyekkel pl. Heller Ágnes (*A reneszánsz ember* c. munkájában) ezt a típust fölruházza.

A reneszánsz vallásosság első fontos eleme az, hogy *dinamikus*, szemben a fundamentalista statikussággal. *Immanens*, szemben a középkor transzcendenciájával. Ezekből értődően a dogmát nem ismeri el: vallja a hitigazságok ismeretének változását. A reneszánsz vallásosság jelszava az „ad fontes”; vagyis a bibliakutatásokban is a forrásokhoz tér vissza. Hirdeti a *tolerancia* elvét és a szabad

vizsgálódás mellett érvel. S mindenekelött: gondolatvilágában az individuumot középponti helyre állítja.

Már a XVI. században, az unitarizmus kialakulásának kezdetén megfigyelhetjük, hogy Dávid Ferenc és munkatársai egyre inkább ezeket az elveket próbálják érvényre juttatni a vallásos gondolkodás területén. Vegyük sorra a főttebb felsorolt diszciplínákat. Dávid Ferenc vallása is dinamikus volt, hiszen elismerte annak jogosságát, hogy bármiféle hittani kérdést és tételt fölül lehet vizsgálni; vallották az „ad fontes” elvét, az egyházi tekintéllyel szemben az evangéliumhoz tértek vissza; a tolerancia elvét, mint ismeretes, általánosan elfogadott elvvé tették; az individuum föltétlen tiszteletét vallották az intézményesített egyházzal szemben.

Mіндеzen ideológiai princípiumok etikai konzekvenciáit is levonták. Dávid Ferenc, 1569-es prédikációs kötetében, a fejedelemhez írt ajánló sorokban kifejti, hogy kétféle vallásosság van, a Krisztusé és az Antikrisztusé. Az ember erkölcsi kötelessége, hogy a krisztusi kereszténységet érvényesítse, s harcoljon az Antikrisztus világi hamissága ellen. Ez szabja meg az ember helyét és cselekedetét a világban.

Az innovációs törvény, majd később a dézsi komlanáció a világi hatalom (országgyűlés) beavatkozásával, erőszakkal hallgattatta el ezeket a reneszánsz tendenciákat. Így alakult ki az a sajátos kettősség, amit maguk az unitáriusok is elismertek, hogy „az unitáriusok mást hisznek, és más vallanak”. Éppen ezért, amikor a történelem folyamán valamilyen szellemi forradalom föllépett, az unitáriusok mindig élen jártak a támogatásában. Benczédy Pál írja a következőket: „A XVIII. században a francia felvilágosodás, majd a polgári forradalom eszméi eljutottak hozzánk is. Hatásuk a [kolozsvári] kéziratár anyagán is tükröződik. Ezt bizonyítja például Helvétius A természet rendszere című munkájának magyar fordítása, Kiss Mihály unitárius lelkész tollából. Helvétius erdélyi népszerűségét mutatja, hogy Kiss Mihály fordítását később még heten másolták le, és így összesen nyolc példányt őriz belőle ez az egyetlen kollégiumi könyvtár. A forradalmi eszmék iránti érdeklődést tanúsítja a magyar jakobinusok forradalmi Kátéjának másolata. A kéziratár példánya egy nagyobb munka folytatása volt, az eleje hiányzik. A Káté a 202. lapon kezdődik és a 437-en végződik. Előtte van Brissot polgárnak, a francia nemzetgyűlésen, 1792-ben mondott beszéde, melyben az ausztriai-ház elleni háborúra uszította a franciákat. Martinovics e Kátéjának másolója csak annyit árul el magáról, hogy a szöveget 1796-ban írta le, és G. betűvel jelzi nevét.”<sup>1</sup>

Hasonló volt a helyzet később a racionalizmus, majd liberalizmus korában a bibliakritikával és az evolúció elméletével is. Mindehhez hozzájárult, hogy 1822-ben intenzív kapcsolatot vettek föl a magyar unitáriusok az angolokkal,

---

<sup>1</sup> Benczédy Pál: „A volt kolozsvári unitárius kollégium kézírata”; *Kelemen Lajos emlékkönyv*

akademistákat küldtek ki és látogatókat fogadtak. Így az unitarizmus szellemi központja, Kolozsvár, amely előbb a lengyel, majd a hollandi (remonstráns) és német szellemi élettel volt szoros kapcsolatban, ettől kezdve a liberalizmust és az evolúció gondolatát kifejtő angol szellemi életnek lesz közvetítője. A Priestley-vel induló angol unitárius mozgalom a XVIII. században, Martineau idejében éli fénykorát. „Vezetése alatt az angol unitáriusok felhagytak a Szentírás verseire való szolgálai támaszkodással, s ehelyett hitüket főképpen ésszerűvé akarták tenni; többé nem tulajdonítottak fontosságot a csodáknak [...]; Krisztust egészen embernek fogták fel. Némelyek aggodalommal szemlélték ezeket a változásokat, s 1865-ben kísérletet tettek egy unitárius hitvallás felvázolására, hogy ezzel megakadályozzák a további változásokat, ez a kísérlet azonban megghiúsult. [...] Az unitáriusok az angol nemzet életében befolyásos és tiszteletre méltó szerepet vittek. Számukat messze felülhaladó arányban voltak képviselve a parlamentben, s igen kitüntették magukat a szabadelvű politika, a szociális reformok, az emberbaráti mozgalmak, a nevelés, a tudományok és az irodalom terén.”<sup>2</sup> Ennek a szoros kapcsolatnak egyik gyakorlati bizonyítéka, a Kriza János-féle unitárius Káté, mely Channing tanításain alapul. Szakít a Szentábrahámi-féle dogmatikai formával, s Channing mellett Parker és Emerson modern elveit vallja. Így fejlődik ki az a liberális evolúciós eszmevilág, mely napjainkig uralja az unitárius gondolkodást és erkölcsant.

Végül, a XX. századhoz érkezve, meg kell jegyezzük, hogy az unitarizmus mindig a korszellemet kutatta. Érdekesen bizonyítja ezt a szocializmushoz való viszonya. Amikor Európában általánossá vált ezeknek a kérdéseknek a feszegetése, akkor két kiváló magyar unitárius gondolkodó az egyház keretein belül is foglalkozott a szocializmus problematikájával. Az egyik egy lelkész, később teológiai magántanár, Ürmössy József, rendkívül érdekes gondolatokat pendített meg a vallásosság és a szocializmus kapcsolatáról. A másik egy világi hívő, Perczelné Kozma Flóra volt, aki Tolsztoj misztikájától is érintve, a gyakorló kereszténység problémáit vetette föl a szocializmus és az unitarizmus viszonya kapcsán.<sup>3</sup> Ezenkívül kisebb cikkek jelentek meg a *Keresztény Magvető*ben<sup>4</sup>, általában pozitívan fordulva a szocializmus eszméi felé.

---

<sup>2</sup> Morse Earl Wilbur: *A mi unitárius örökségünk*, Unitárius Sajtó és Iratterjesztő Bizottság, Kolozsvár 1937–38, 277. o.

<sup>3</sup> Ürmössy József: *Nyolc évfolyam Homoródszentpál község szövetkezeti életéből* (Székelyudvarhely 1912); *A szocializmus és a vallás* (Homoródalmás 1914); Perczelné Kozma Flóra: *Altruizmus a szociális munkában; A család szerepe az egyetemes szociális munkában; Eszmék az egyházi életben; A szabadelvű teológia előnye korunk szociális áramlataira*

<sup>4</sup> *Keresztény Magvető*, 1868-tól Kolozsvárott megjelenő unitárius teológiai szemle

## 2. Unitarizmus és transzszilvanizmus

Ha azt kérdezzük, mi is valójában a transzszilvanizmus, egy politikai és egy történelmi értelmezést különböztethetünk meg. A transzszilvanizmus (erdélyiség) 1918-ig azt a sajátos közgondolkozást és kulturális képletet jelentette, amely a történelmi körülmények között Erdélyben létrejött. Erdélynek Romániához való csatolása elhomályosította a transzszilvanizmusnak ezt a történelmi jelentését, s politikai fogalmat alkotott belőle. A román megszállás első éveiben – főként értelmiségiek közül – nagyon sokan jöttek át Magyarországra, vagy kényszerültek átjönni, mert nem tették le a román állami esküt. Az ottmaradók és az átjövők között kialakult egy rendkívül intenzív magánéleti és egyházi kapcsolat. Közös könyvkiadások alakultak, így az Erdélyi Szépművés Céh kötetei megjelentek Magyarországon is a Révay könyvkiadónál. Erdélyi jellegű és nevű egyesületek alakultak Magyarországon, s az akkori magyar kormány megtalálta a módját, hogy támogassa az erdélyi menekülteket. Így azután kialakult egy közszellem, amely Erdély hovatartozásának kérdését a saját ügyének tekintette, s a politikai határokat ideiglenesnek értékelte. Ez volt a politikai transzszilvanizmus. Ez a szellemiség minden egyes egyház erdélyi menekülteire vonatkozott, hisz különböző magyarországi egyesületekbe tömörülve őrizték ezt a szellemet.

Különösen állt ez azonban az unitárius egyházra, több okból is. A Magyarországi Unitárius Egyház tagjainak kb. 70 %-a erdélyi menekült volt. Az egyházi vezetőség csaknem teljesen, a lelkészi kar egy kivétellel erdélyi volt, s a Magyarországi Unitárius Egyház szervezetileg is összefüggött a kolozsvári püspökséggel: egy esperességet alkotott, és kilencedikként, a nyolc erdélyi esperesi körzet mellett a kolozsvárinak volt szerves része. Teológiai akadémia csak Kolozsváron volt, így ha valaki unitárius lelkész akart lenni, az akkor is oda kellett menjen tanulni, ha magyarországi származású volt.

A hívek foglalkozásán is meglátszott a transzszilvanizmus. A földművesek, gazdálkodók ott maradtak; az értelmiségiek, kereskedők és iparosok menekültek el Erdélyből. Így ez az utóbbi három társadalmi csoport többséget alkotott az egyházban is, itt Magyarországon. Az értelmiségi réteg nagyobb százaléka az egyháznak magának is egyfajta intellektuális beállítottságot adott. A két világháború között kb. 7500 lelket kitevő hazai unitáriusság közül csak 1500-an voltak falusiak. A transzszilvanizmus, az intellektuális érdeklődési kör, az erdélyi hazagondolás ténye végleg ráütötte bélyegét az egyház szervezetére, oktatási rendszerére, erkölcsi elveire. Elősegítette ezt az a tény is, hogy az akkori magyar állam az erdélyi unitárius egyház képviselőit látta a budapesti unitárius vezetésben.

Az unitárius intézményeket is úgy tartották fenn, hogy azoknak vonatkozása legyen Erdéllyel. A Rákos u. 3. sz. alatt (ma Hőgyes Endre u.), amerikai unitárius tőkével, egyetemi internátust létesítettek, főleg az Erdélyből jött, érettségizett diákok számára. Az internátusban mindig megvolt az „utánpótlás”, mert a román kultusztörvények szigorításával és a román nyelvű érettségi bevezetésével sokan

jöttek át Magyarországra érettségizni és egyetemi tanulmányokat folytatni. Ezek a diákok rendszerint nem mentek többé vissza Erdélybe. Az internátus arra is jó volt, hogy a hallgatók között egy jegecesedési pont alakuljon ki a Brassai Sámuel Egyetemi és Főiskolai Hallgatók Egyesületében, amelyhez nem-bentlakó unitárius ifjak is csatlakoztak. Ez az egyesület hamar szárnyra kapott, s az unitárius ifjúság szószólója lett. Konferenciákat rendeztek (a legutolsót 1948-ban Dunapatajon), ifjúsági összejöveteleket, bibliaórákat tartottak; műsoros esteket szerveztek, éltek a maguk, erdélyi hagyományokat őrző, unitárius töltésű életét. Szereplésük az akkori magyar társadalmi életben, arányait tekintve, nem volt jelentéktelen.

Az iparos és kereskedő testület unitárius tagjai a Bölöni Farkas Sándor Egyesületben éltek erdélyi hagyományaikat. Az összejövetelek témája, mint a meghívókból is kiderül, az elvesztett otthon siratása és az állandóan táplált remény, hogy vissza fognak oda térni. Erdélyi írók és költők estjeit is műsorra tűzték. A báli összejöveteleken a fiatalok székely ruhában csürdöngölőt táncoltak, s székely népdalokat énekeltek. Érdekes, hogy az ún. „bennszülött”, vagyis magyarországi (alföldi és dunántúli) falusi unitárius lakosság értelmiségi rétege viszont a Brassai Együlethez csatlakozott – ugyanis 1918-ig, majd 1939–44 között, sok hazai unitárius diák tanult a kolozsvári főgimnáziumban.

Eleven életet élt az unitárius nők szövetsége is, szintén ápolva az erdélyi hagyományokat. Az unitárius leányegylet lelkes fiataljaival együtt nevelték az utánpótlást. A középiskolás unitárius fiatalok a János Zsigmond Cserkészcsapatban tömörültek. Vallási értelemben azonban ez a szervezet nem tudott olyan általánossá válni, mint a többi, egyrészt mert helyhez volt kötve, másrészt mert ezt a korosztályt nehezebb volt összeszedni Nagy-Budapest területéről. Az unitárius kulturális élet irányítója az 1860-as években alakult Dávid Ferenc Egylet volt. Ez szellemiségében meghatározta a különböző egyesületek munkáját, s ennek jegyében ápolta az erdélyi tradíciókat. Az egyesület országos hírű vitaestjei és előadásai, melyek az egyház Koháry utcai székházában (ma Nagy Ignác u.) voltak, tudatformáló tényezővé váltak.

A transzszilvanizmus e két világháború közötti szakasza 1944-ben megszakadt: 1950-ig valamennyi említett egyházi szervezet és intézmény megszűnt, s a román kultusztörvény kényszere miatt a magyarországi unitáriusok kolozsvári függősége is fölszámolódott. Azonban a már fölnőtt unitárius értelmiségi réteg, az 1944-es erdélyi menekülőkkel „feltöltve”, intézmény nélkül ugyan, de tovább mentette a transzszilvanista hagyományokat. Levonta azonban a vesztt háború keserű tanulságait, s így nem látványosan, de egy megtisztult, nemesebb formában.

Az objektív vizsgálódás szempontjából meg kell jegyezzük, hogy a transzszilvanizmus néha gátló erőként lépett föl, egyfajta beszűkítést adva az egyházi életnek. A vallás és a hit ápolása helyenként háttérbe szorult az erdélyi elfogultsággal szemben. Az egyházban volt olyan álláspont, hogy az unitarizmus az „egyetlen magyar vallás”, s az erdélyiség fontosabb, mint a hit. Az összunitárius gondolkodás morális alapokon álló alapelveit ez azonban nem ingatta meg. Inkább csak különös módon ötvöződött az egyházban a liberális teológiai örökség, az

értékkereszténységet hangsúlyozó eszmevilág és az erdélyiség szemlélete. Azt is mondhatjuk, hogy a reneszánsz gyökerekből kiinduló és az európai gondolkodásban élenjáró unitarizmus és a hazát szerető erdélyiség sajátos ötvözete adja azt, amit ma unitárius szellemnek nevezünk, s amelyben sajátos módon megfér a szabadkőműves tagság, a szocialista tendenciák elfogadása és a magyarság tudata és szeretete.

### 3. Morális törekvések a mai Magyarországi Unitárius Egyházban

Milyen eszközökkel terjesztették és tudatosították az unitáriusok a tolerancia és a szabad akarat eszményét? Vizsgálódásunk első területe az egyház katechetikai munkássága.

A fővárosban, amíg kötelező volt a hitoktatás, néhány kijelölt gimnáziumban gyűltek egybe az unitárius ifjak, ahol hitoktató lelkészek végezték a munkát. Vidéken, a szórványokban, nehezebb volt a helyzet, a legtöbb helyen nem tudott az egyház unitárius hitoktatót biztosítani, az ifjak így vagy más vallásfelekezet óráin vettek részt, vagy magántanulók voltak, s év végén vizsgáztak le az unitárius hitoktatók előtt. A hitoktatás a háború után fokozatosan kiszorult az iskolákból, s annak megszervezése a lelkészi irodák föladata lett.

Az egyház ma is ugyanazokat az erdélyi vallási könyveket használja a hitoktatásban, mint évtizedekkel ezelőtt (*Káté*, *Kistükör*, *Kisbiblia*). A hazai egyháznak egyrészt nem volt módja új hittankönyv kibocsátására, másrészt hittanilag sem akart elszakadni Kolozsvártól. A ma is használt, Ferencz József-féle *Káté* eddig 19 átdolgozott kiadást ért meg. A *Káté* a konfirmációs előkészületkor használt hittankönyv, mely kizárólag az unitárius hitelvekre tér ki, kérdés-felelet formájában. A *Káté*-ban nem szerepel külön, erkölcsstannal foglalkozó fejezet. Erkölcsi tanításokat abból így csak nagyon áttételesen lehet levonni. A 47. pont alatt pl. ezt olvassuk „Isten által adott lelki tehetségeink: hit, értelem, szabad akarat, lelkiismeret és szeretet.” A szabad akaratról azt írja a szerző, hogy „szabadon határozhatjuk el magunkat a jó és igaz, vagy a rossz és hamis követésére. Szabad akaratunk minden döntéséért vállalnunk kell a valláserkölcsi felelősséget.”

Benczédý Pál, az unitárius népiskolák számára írt *Hit és erkölcsstan*<sup>5</sup> című könyvében, külön rövid fejezetben tér ki a család és a munka erkölcsi tanítására. A társadalmi élet című fejezet a családdal kezdődik, ahol ezt olvashatjuk: „A gyermekek a családban látnak napvilágot, s a gyermekek léte még erősebbé és szentebbé teszi azt a kapcsolatot, amely a családfőket egymással összekötötte. A családi életnek a tiszta erkölcsön, vallásosságon és becsületes munkásságon kell alapulnia. A természet és Isten törvénye egyaránt azt parancsolja, hogy a szülők

---

<sup>5</sup> Benczédý Pál: *Hit és erkölcsstan* (Minerva RT, Kolozsvár 1925)

gyermekeiket szeressék, s úgy neveljék, hogy belőlük az egyháznak és a társadalomnak hasznos tagjai, értékes polgárai válhassanak.”<sup>6</sup> Az erkölcsstankönyv felsorolja a gyermekek szüleikkel szembeni kötelességeit, majd kitér az állam és a törvények tiszteletére és betartására. Jézus erkölcsi tanításait a „szeresd felebarátodat” nagy parancsolatában foglalja össze. Ennél a pontnál előírja a szegények segítségét; az ifjakkal, a gyöngébbekkel való együttérzést. A barátságot a legértékesebb kincsnek nevezi. Az idősebbekkel és följebbvalókkal szemben tiszteletet, előzékenységet, szerénységet ír elő.

Az egyén élete című fejezet a lélek művelésének hangsúlyozásával kezdődik. Ide soroltatik a tanulás mint első számú kötelesség. A jól tanuló gyermek lelkét a jól megművelt földhöz hasonlítja. A tanulás mellé állítja az érzelem és az akarat erő fontosságát is. A munkáról ezt olvashatjuk: „A munka nemesít. Csak az igazi munkás embernek lehet valóban jó lelke. A munkátlanság éppen ellenkezője ennek. A munka nélküli embernek, nem lévén elfoglaltsága, sokféle kísértésbe eshet. [...] A munkában is azonban rendet kell tartani. Jó és rendes beosztással a munka nemcsak, hogy nem árt, hanem elősegíti az erőt és egészséget, s hosszú, boldog élet reménységét táplálja. [...] A munkás ember méltó is a jutalmára. Aki állandóan dolgozik, az megérdemli, hogy az emberi társadalomban bizonyos köztiszteletben álló helyet betöltsön. A munka maga tisztesség, és megbecsülés jár ki az emberi társadalom részéről.”<sup>7</sup>

A könyv elítéli az érdek-vezérelte cselekedeteket, külön fölhívja a diákok figyelmét a rágalom, a hízelgés, a képmutatás és az előítélet veszélyeire, s azok elkerülésére szólít föl. Az öngyilkossághoz nincs joga az embernek – írja a szerző –, hisz az életet Istentől kapta; de az unitárius egyház az öngyilkosoknak is megadja a végső tisztességet és Istenre bízva az ítéletet. A hittankönyv végén is szereplő unitárius „Hiszekegy”-ben vagyis hitvallásban szerepel az a mondat, hogy „Hiszek az erkölcsös élet üdvözítő voltában”.

Az unitárius vasárnapi iskolák vagyis hittanórák egyik fő feladata a jézusi etikából következő keresztény etikai nevelés. Ezen belül a jóságra való készítetés, de ugyanilyen fontos helyet kap a nyitottság kérdése, a mások megértése és a tolerancia hangsúlyozása. A lelkészi értekezleten kialakított vélemény alapján az alábbi erkölcsi tanításokat hangsúlyozzák és közvetítik a lelkészek a fiataloknak: az egyén tisztelete, az ember méltóságának hirdetése; a közösség szeretete és támogatása; a zsarnokság elítélése; hit a vallásos evolúcióban.

Az egyháznak 1936-tól Magyararkúton (Nógrádverőce) telke és nyaralója volt, melyet sokféle egyházi célra hasznosítottak. Az unitárius gyermekeket nyaranta háromhetes táborokban itt nyaraltatták. De ez adott otthont a leányegylet gyűléseinek, lelkészi konferenciáknak, a János Zsigmond Cserkészcsapat táborozásának is. Magyararkúton egészen a 60-as évekig intenzív szellemi és hitélet

---

<sup>6</sup> Vö. 66. o.

<sup>7</sup> Vö. 74–75. o.

folyt; Magyarkút fogalom lett unitárius berkekben, az együvé tartozás, a hitbéli elkötelezettség szimbóluma. Az egyházi intézmények fölszámolása nyomán Magyarkút ma már csak nosztalgia, az elárvult és egyben elárult egyház lelki mentstvára.

Könyvkiadás és sajtó tekintetében Csiki Gábor, „Vallás és erkölcs” című beszédében, a következőket írja: „amint az idő telik, az emberiség mindinkább rájön arra az igazságra, hogy nem az a fontos, hogy melyik felekezethez tartozunk és hogy melyik templomba járunk imádkozni, hanem az, hogy milyen az erkölcsi életünk, mennyi jó tulajdonság van szívünkben, s mennyi hűséggel teljesítjük kötelességünket Istennel, hazánkkal és embertársainkkal szemben. Az ember értékét nem hitvallása, hanem erkölcsé szabja meg.”<sup>8</sup> Csiki az ember legfőbb erkölcsi tulajdonságának a jóságot nevezi. Eszkatológiája szerint az emberi érzelmek és cselekedetek kerülnek mérlegre a végső ítéletkor. Jézus „nem dogmát hozott a világnak, mondván: ki azt hiszi, üdvözülni, ki nem hiszi, elkárhozik, hanem mint tökéletes ember, szent életideál, megmutatott egy eszményi életlehetőséget, melyet, ha követünk, a földön még a szegénységben is boldogságot, az egekben üdvösséget nyerünk, tekintet nélkül arra, hogy melyik templomba járunk imádkozni. Isten ítélőszéke előtt nincs katolikus, nincs református, nincs unitárius – csak ember, jó ember vagy rossz ember, becsületes ember vagy hitvány ember. S az isteni dekrétum az üdvösség vagy a kárhozat felől, minden ember számára saját erkölcsiségében van megírva. [...] A fát gyümölcseről, az embert cselekedetéről lehet megismerni.”<sup>9</sup>

Az emberi cselekedetek ilyenén hangsúlyozása nemcsak Csiki Gábornál fordul elő, hanem általában jellegzetes vonása az unitárius etikai irodalomnak. Erdő János, kolozsvári teológiai professzor, teológiai tanulmánygyűjteményében<sup>10</sup> a családot isteni eredetűnek vallja. Erdő kiemeli, hogy szemben a judaizmus férfiközpontú családmoddjével, Jézus nem tesz különbséget a nemek között. Jézus a nőket is követői közé fogadta. A gyermeket Isten áldásának tekinti. A válást az unitárius etika nem ítéli el. Habár a házassági eskü szövege tartalmazza a „holtomiglan, holtáiglan” kitételt, ezt az egyház a későbbi házasságkötések alkalmával nem kéri számon. Az unitárius etika ebben a kérdésben is toleráns, és megértést tanúsít az emberi kapcsolatok problematikájával szemben.

Erdő János is az erkölcsi jellem és a jó cselekedetek elsőbbségét hangsúlyozza. Az erkölcsiségről a következőket írja: „Az erkölcs világában nem lehetünk passzív szemlélői az élet humanizálásáért és Isten országáért folyó küzdelemnek. Nem lehet szó félrevonulásról; a semlegesség véteknek számít. Állást kell foglalni, dönteni kell a jó és a rossz, a szeretet és a gyűlölet között. Akik nem csak

---

<sup>8</sup> Csiki Gábor: *Gondolatok a hit világából* (Az unitárius missió ház kiadványa, Budapest 1939), 124. o.

<sup>9</sup> Vö. 125. o.

<sup>10</sup> Erdő János: *Teológiai tanulmányok* (Unitárius egyház, Kolozsvár 1986)



hallgatják, de cselekszik is az új erkölcsiség törvényeit, azokat Jézus a bölcs emberhez hasonlítja, aki olyan szilárd erkölcsi alapon áll, amelyet az élet viharai meg nem ingathatnak. Jézus az emberi életet kívánja emberibbé tenni. Életeszménye új erkölcsi öntudatot ad követőinek, hogy meggyőződjenek arról, miszerint a teremtésben célja van életüknek, és lehetőségük van erőik és képességeik kifejtéséhez, hogy rendeltetésüket – a tiszta emberség és istenfiúság – megvalósíthassák. Ilyen értelemben Jézus erkölcsi tanítása „út, igazság és élet” követői számára.”<sup>11</sup>

Az unitárius egyház a nők pappá szentelésében és teológiai képzésében is élen járt. Már az első világháború óta vettek föl női hallgatókat a kolozsvári teológiai akadémiára, s őket az egyházi szertartások végzésében teljesen egyenrangú jogokkal ruházták föl, megelőzve ebben a kérdésben a történelmi protestáns egyházakat. Az Egyesült Államokban az unitarizmus a jómódú, haladó értelmiséget foglalja magába, így nem csoda, hogy a nők az egyházban is vezető szerephez juthattak. A mai amerikai unitárius egyház ugyanis fölkarol minden olyan mozgalmat és társadalmi törekvést, mely a kisebbségben, a hátrányos helyzetben lévők, az elnyomottak felszabadításának érdekében történik. Kínosan ügyelnek a nemek közti egyenlőségre, kiadványaikban kerülnek az ún. „férfi-soviniszta” nyelvezetet (a hímnemet mint általános alanyt).

Ha az unitárius istentisztelet és bibliaóra, gyülekezeti összejövetelek és prédikációk morális mondanivalóját egy mondatban akarjuk összefoglalni, akkor Jakab apostol leveléből kell idéznünk: „Ahogy halott a test lélek nélkül, ugyanúgy halott a hit is cselekedetek nélkül.” Míg a többi protestáns egyház alapvetően a hit által való megigazulás tanát hirdeti, az unitárius teológia a hitből fakadó jó emberi cselekedetekre helyezi a hangsúlyt; híveit is elsősorban jó cselekedetekre hívja föl.

Az unitárius morálteológia másik sajátos vonása abból a tanításból ered, hogy Jézust tökéletes emberként fogadja el. Jézus nem isteni személy, tehát nem imádásra, hanem követésre méltó; mint tökéletes embernek elsőrendű fontosságúak a tanításai, útmutatásai, cselekedetei. Ebből következően az etikus magaviselet, az egyenes, tiszta emberi életmód hirdetése az unitárius prédikációk főbb vonalait tükrözik. Az unitarizmus Varga Béla szavaival nem a „dogma kereszténység”, hanem az „érték kereszténység” egyháza. Az unitárius egyház Jézus etikáját vallja magáénak: a felebarát szeretete, a család, gyermek, nők tisztelete, a rászorulóknak segítése. A mondanivalót is az etikus életvitelre sarkítja ki.

A gyülekezeti estek érdekes színfoltjai az egyházi életnek. Itt is erősen érezhető a transzszilvanizmus hatása: az előadás témája vagy személye sokszor kapcsolódik Erdélyhez. Emellett magas színvonalú irodalmi műsorok is jellemzik az esteket. Így azokon hosszú időn át (Filep Imre püspöki vikárius idejében, a 60-as években) nemcsak unitáriusok vettek részt, hanem más protestáns értelmiségiek is. Az Erdélyhez való kötődés kíséri az istentiszteleti imákat is: sűrűn hangzanak el az

---

<sup>11</sup> I. m., 217. o.

„odahaza a Királyhágón túl”; vagy az „ősi föld” kifejezések. Ámde az imákban is elhangzik a „jóra való törekvésekben” mint etikai célokban való segítés kérése.

Maga az ember, egyedülálló értékét és méltóságát Istentől kapta az unitárius teológia szerint. Erdő János írja: „Minden emberben adva van a felemelkedés képessége és lehetősége; az erkölcsiség kialakítása egyet jelent az ember önmegvalósításával. Ez az önkifejtés kemény küzdelemmel jár, melyben az győz, aki személyes kapcsolatban él Istennel mint Atyával és embertársával mint felebarátjával, tiszteli az erkölcsi értékeket és azok megvalósítását kötelességének tartja. [...] Az ember kötelessége, hogy szabad legyen és eszménye is a szabadság legyen. Szabadok vagyunk isteni hivatásunknál fogva, s ha mégis szolgák leszünk, szabadokká válhatunk újra, mert megvan bennünk az Istenhez való felemelkedésünk képessége. Az ember szabad akarata az erkölcsi világrend alapja és végső célja.”<sup>12</sup> Az unitárius etika szerint az erkölcsi életeszmény értékeit egyéni és közösségi irányban kell megvalósítani: „Az egyéni a közösségiben teljesedhetik ki. Az ember ugyanis nem önmagában van, hanem közösségben él, és így valamennyi értéke nemcsak önmagára vonatkozik, hanem a többi emberre, a közösségre is. A magunk tökéletesedésén munkálkodva, az egész emberiség felemelése érdekében fáradozunk, mert minden egyén egyúttal az egész emberiség hordozója.”<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Uo., 204. o.

<sup>13</sup> Uo., 207. o.



# MORÁLIS TÖREKVÉSEK A BAPTISTA EGYHÁZBAN

LÁSZLÓ IMRE

## 1. A Magyarországi Baptista Egyház etikájának alapelvei

A protestáns szociáletika általában hangsúlyozza, hogy az egyház nincs társadalmi rendszerekhez kötve, de nem vallja az egyháznak a történelemtől való teljes függetlenségét. Az egyház nem kötheti magát elavult és embertelenné vált társadalmi és politikai rendszerekhez; s az új történelmi korszakok új erkölcsi normákat és döntéseket kívánnak, hiszen az egyház mindig egy adott történelmi korszakban kell hogy betöltse alapvető feladatait. A szeretetet és az igazságot mindig az adott társadalmi struktúrában kell érvényesíteni, hogy az egyén fölszabaduljon a helyes és időszerű etikai cselekvésre.<sup>1</sup> A mai protestáns etika elveti azt a véleményt, mely szerint: „Krisztus tartózkodó álláspontot foglal el a társadalmi kérdésekkel szemben... Csodás nyugalommal halad végig korának sok társadalmi baja mellett, [...] magasból nézi a körülötte hullámzó életet.”<sup>2</sup> Ez a konzervatív keresztyén etika rosszul használja föl az evangélium üzenetét, mert eltakarja Istennek igazságot osztó, kormányzó és gondviselő munkáját. Az etikai normák és a történelmi változások, valamint az adott társadalmi valóság tehát elválaszthatatlanok egy adott egyház teológiai rendszerén belül. Ez azonban nem jelenti egyszersmind valamiféle etikai relativizmus elfogadását: a szeretet, igazságosság, egyenesség, igazmondás olyan alapvető posztulátumok, melyek minden kor és minden társadalom keresztyén etikáját át kell hogy hassanak, függetlenül az egyes applikációk sokszínűségétől.

A *baptizmus etikája* sok vonatkozásban kapcsolódik a mai és főként a mai hazai protestantizmus általános etikájához. Történelmileg is úgy tartják számon a baptistákat, mint azon anabaptisták („újrakeresztelők”) hitbeli utódait, akiket a reformáció ún. harmadik ágaként ismernek (a lutheri és kálvini ágak mellett). A baptistákhoz hasonló többi evangéliumi szabadegyház úgynevezett Lausanne-i Szövetsége (1974) szerint: „A gyülekezet etikai követelményeket, igazságot és

---

<sup>1</sup> Vö. Kocsis Elemér: *Keresztyén etika*, Theol. Akadémia, tankönyv 1979, 7. o.

<sup>2</sup> Kovács J. István: *A keresztyénség és a társadalmi kérdések*, Ref. Egyházi Könyvtár XVII., 1933, 280, 282, 284. o.

valóságot kér számon minden civilizációtól.” (10. pont) Ez – a mindennapok hitélet-gyakorlatában lebontva – a következőket jelenti:

Minden egyes, megtérésre, majd a gyülekezethez való csatlakozásra hívó igehirdetés vagy lelkigondozói szolgálat kitér a bűnös élettől való elszakadás sürgetésére. Gyakorlatilag nem lehet a gyülekezet tagja az, aki nem szakított addigi bűnös életével; s itt „bűn” alatt messzemenően nemcsak az „istentelenség”, „hitetlenség” vagy egyéb, teológiai szempontból nézve szorosan vallási természetű bűnökről van szó, hanem olyanokról is, amelyeket adott esetben a néperkölc vagy akár a törvény kodifikált tételei mondanak bűnnek. Az ún. „Egyházszerkezeti Szabályzat” (továbbiakban: ESz) két részből áll a Magyarországi Baptista Egyház jelenlegi gyakorlatában. Vannak „ajánlott iratok” és vannak „kötelező iratok”. Ez utóbbiak közé tartoznak azok a gyülekezetifegyelmi és egyházfegyelmi rendelkezések, melyeknek betartása vagy be nem tartása nem az egyes helyi közösségek hatáskörébe tartozik. Az Egyházszerkezeti Szabályzat ún. Hitvallási Része is tételesen foglalkozik etikai kérdésekkel, pl. a házasság vagy az államhatalom vonatkozásában. Mivel a magyar baptisták – hasonlóan a többi ún. kiségyházhoz – kisebb létszámmal, de nagyobb belső aktivitással élnek hitéletüket a „népegyházakhoz” képest, így az etikai normák betartatása és a betartás ellenőrzése a mindennapi gyakorlatban könnyebb és hatékonyabb is.

## 2. A mai baptista etika és morál kialakulása

Témánk keretei közé nem szorítható be az anabaptizmus rendkívül érdekes és a maga korában korszakalkotónak, pontosabban korát messze meghaladónak mondható etikájának ismertetése, még vázlatosan sem. Mindössze néhány olyan utalást szeretnék itt tenni, mely segít mai hazai egyházunk gyökereinek megértésében. Történelmileg az anabaptizmust mint a lutheri – kálvini reformáció harmadik ágát már a XVI. századtól ismerjük. Radikális ága Thomas Münzer nevével fémjelezhető, míg az ún. pacifista irányzat legismertebb képviselője Ulrich Zwingli.

Münzer rendkívül éles társadalombírálatára kiterjedt az egyén és közösség kapcsolatára is, de a hatalom bírálatára úgyszintén. Élesen kikelt az osztályellentétek és az uralkodó osztály elnyomó szerepe ellen, s pl. a thüringiai „Artikelbrief” nevű, Münzer szellemében készült forradalmi program követői létrehozták a „Keresztyén Egyesülést”, melynek céljai közt szerepelt az anyagi javak igazságos elosztása: a közös tulajdonból mindenki a legkevesebbel kell hogy megelégedjen. A pacifisták (Zwingli, majd Felix Mantz, Konrad Grebel) elsődrendűen a lelki élet reformjával, s ebből következően az egyén erkölcsének fejlődésével foglalkoztak. Eltérés volt azonban a pacifista irányzaton belül az állam és egyház viszonyának megítélésében: Zwingli az egyházat alávetette az állam – itt: a városi tanács – hatalmának; Grebel és társai viszont azt vallották, hogy az egyház vezetője Isten, s ezért független az államtól. A későbbiekben minden korban előbukkan ez a

radikális – mérsékelt kettős irányzat mind az újkori anabaptizmusban, mind a baptizmusban. Itt a mérsékeltőbb anabaptisták ún. keleti ága az, amelyik a témánk szempontjából érdekesebb: Jakob Hutter követői, az ún. hutteriták vagy habánok mind a munkaerkölcs, mind a házasság és család kérdéseinek erkölcsi megítélésében olyan elveket vallottak, melyeket a mai magyar baptisták is – nyilván korunk követelményeinek megfelelően – igyekeznek applikálni vagy szükség szerint bővíteni, de melynek szellemiségéhez mégis szeretnék tartani magukat.

A Gyulafehérvárott (ma: Alba Julia) őrzött hutterita kódexek között van két „pedagógia kódex” is. A hutteri anabaptisták ezen iskolai rendje morális tanításokat tartalmaz, különböző korú iskolaköteles gyermekek számára. (Az oktatásban való részvétel egyébként kötelező volt, mind a fiúk, mind a lányok számára.) Betűvetést, bibliai és technikai ismereteket egyaránt tanultak – de erkölcsi tudnivalókat is. A családi élet szentsége és tisztasága például olyan alapelv volt, melyet már iskolás korban igyekeztek a gyermekek tudatvilágában elhelyezni. A morvaországi Olomouchban (Olmütz, régi magyar nevén Alamóc), az egyetemi könyvtárban, szintén őriznek 1568-ból egy „pedagógiai kódexet”, Peter Walpot hutteri püspök ír benne a gyülekezeti véneknek és az iskolamestereknek Istenről és teremtményeiről, majd dalba foglalja a szülői gondoskodást, etikai igényeket is támasztva. A bécsi Nemzeti Könyvtárban őrzött kódexek egyikében, 1548-ból, Gabriel Ascherham írja le a különbséget az „istenfélők bölcsessége és az emberi bölcsesség között”: a döntő különbség természetesen etikai téren jelentkezik.

A hutteriták alkalmazták először a történelmi Magyarország területén a balneoterápiát, a Felvidék és Erdély természetes gyógyforrásainak fölhasználásával, s a fürdősoktól etikai követelmények teljesítését is elvárták: ne fogadjanak el hálapénzt és mindenkit – gazdagot vagy szegényt – egyformán kezeljenek. Amikor szoptató anyákat hívtak az úri családok kisgyermekükhez, a hutterita anabaptisták jó híre e tekintetben is messze terjedt. A dajka-főladattal járó magatartást is írásban szabályozták, higiéniai és etikus igényeket rögzítve a könyvekben. Amikor 1947-ben Philadelphiában kinyomtatták az oda kivándorolt hutteriták számos régi kódexét, kiderült, hogy az ún. „Orvosi könyv” Jézus Krisztus munkájára vetíti vissza a gyógyító munkát, s éppen ezért krisztusi etikát kér számon.<sup>3</sup> Közismert továbbá a hutteri kommunák – az ún. udvarok – ipari tevékenysége is. A molnárok, vargák, szappanfőzők, ruhafestők, fazekasok műhelyének rendjét és fegyelmét bibliai és etikai alapokra helyezték. Megállapították a végzett munka minőségi jegyeit, az érte kérhető árat, a technológia kritériumait, melyek azután a késztermékben jelentkeztek. A kommunák tehát a munkaerkölcs mintaszerűen magas színvonalára törekedtek.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Robert Friedman: *Hutterite Physicians and Barber Surgeons*, Philadelphia 1953.

<sup>4</sup> Földes Éva: *Népoktatás, népnevelési törekvések...* Akadémiai Kiadó, 1964, 186. o.

A mai magyarországi baptizmus kezdetét 1846. május 20-ra teszik, amikor Hamburgból hazaérkezett Magyarországra társaival Rottmayer János, aki iparos lévén, eredetileg csak azért ment ki Hamburgba, hogy ott munkát végezzen. A várost 1842-ben óriási tűzvész pusztította el nagy részében: Rottmayer és társai ekkor az egyszerű embert keresték meg a Biblia üzenetével. A hazai baptizmus igazi virágzása Meyer Henrik nevéhez fűződik. Meyer társadalmi kérdésekben is komoly éleslátással rendelkezett: fölismerte, hogy a hit és az e világi élet kérdései elválaszthatatlanok. Így a baptisták elismertetéséért vívott harc közben csatlakozott egy olyan küzdelemhez, mely az egész munkásság ügye lett. Irányi Dániel képviselő ugyanis 1883-ban interveniált a sütőipari dolgozók, főként a segédek iszonyú munkakörülményeivel kapcsolatban: munkaidejük napi 18 óra volt, vasárnap nem volt munkaszünet, egészségtelen munkakörülmények stb. A vasárnapi pihenőnap biológiai-fiziológiai szükségele kapcsolódott azzal a lelki szükséglettel, melyet a vasárnapi istentiszteleteken való részvétel jelent. Ennek eredményeképpen – Meyer munkásságát is magába foglalva – született meg azután az ún. Második Ipartörvény, mely enyhítette némiképpen a dolgozók helyzetét. Összességében elmondhatjuk, hogy a magyar baptizmusnak is mindig megvoltak – a teológia útkeresés mellett – a maga sok esetben forradalminak mondható individuál - és társadalometikai elgondolásai.

A fölszabadulás utáni időszak, amellyel hogy meghozta a Magyarországi Baptista Egyház számára az addigi hátrányos megkülönböztetések megszűnését, számos új problémát vetett föl, melyeknek igen komoly morális vonzatai voltak. A baptizmus – a többi evangéliumi kiségyházhoz hasonlóan – egy meghatározott osztály vagy réteg, a baptisták esetében elsősorban a szegényparaszti réteg körében indult el, s ehhez tartozott még a városok proletariátusa közt végzett munka. A legújabb kori urbanizáció folyamatával, valamint az oktatási rendszer korszerűsödésével több folyamat is beindult, melyekkel számolnia kellett az egyháznak. Régebben a fiatalok legnagyobb része egy zárt faluközösségben élte nemcsak mindennapjait, de hitéletét is, s ez egy igen szigorú erkölcsi követelmény-rendszert alakított ki a gyülekezetekben. Kizárást vont maga után sok helyen pl. a vasárnap végzett fizikai munka vagy az ékszerviselés, de törölték az egyház tagjai közül azokat is, akik elváltak vagy házasságtörést követtek el. Minden rigiditásuk ellenére is a családi élet tisztaságát, szentségét és a család egységét védtek ezek az egyháziilag sok esetben ugyan nem kodifikált, de a helyi gyakorlatban igen szigorúan betartott „erkölcsi törvények”. A fluktuáció során városokba kerülő baptisták – elsősorban, de nem kizárólagosan a fiatalok – nem minden esetben keresték meg a lakhelyüknek vagy kapcsolataiknak, netán vonzódásuknak leginkább megfelelő városi gyülekezetet, így közösség híján elkallódtak, fölszívta őket a nagyvárosok forgataga. S ha beépültek is egy-egy városi közösségbe, akkor vagy megpróbálták nagyon hamar asszimilálódni viselkedés, öltözet stb. tekintetében a liberálisabb körülményekhez, vagy ellenkezőleg ők alkották a gyülekezet konzervatív szárnyát, s ez sok esetben a közösségen belüli súlyos feszültséghez vezetett. Összességében el lehet mondani,

hogy a városi nagy gyülekezetek növekedése messze nem volt számban egyenlő a falusi közösségek csökkenésével.

### 3. A Magyarországi Baptista Egyház morális törekvéseinek tükröződése a jelenlegi Egyházszerkezeti Szabályzat és Hitvallásban

A magyar baptisták egy sajátos dialektikában élve gyakorolják hitéletüket. Hitvallásuk és életgyakorlatuk forrása és mindenkori mértéke, mintegy etalonja a Biblia. S mivel a Biblia etikai és morális kérdésekben is eligazítást ad, ezért etikájukat is joggal nevezik biblikusnak. Vallja az egyház, hogy a Biblia „szabályozója és legfőbb tanácsadója a mindennapi élet dolgaiban”. (Hitvallás, továbbiakban: Hv. 1,4-5. pont) A Hitvallás tételesen foglalkozik teológiai kérdésekkel, mint pl. „az egy igaz Isten”, „az ember teremtése, bűne, bukása”, „az ember megváltása” és hasonlók.

Miközben a magyar baptisták vallják a hitből való megigazulás bibliai tételét, ez a tanítás nem jelenti azt, hogy az embert valamiféle immanens hitéletre és erkölcsre akarja csupán buzdítani. Az ún. „megtérés és újjászületés” legfőbb külső megnyilvánulása – melynek alapján a gyülekezet a tagjai közé veszi és ott meg is tartja az illetőt – „a Jézus Krisztus szerint való élet”. (Hv. 6.6) Az az alaptétel, hogy a gyülekezetet és benne az egyes embert Isten vezeti az írott ige és a Szentlélek által, nem jelentheti azt, hogy a gyülekezet külső és belső kapcsolataiban bármiféle anarchia uralkodhatna. Ellenkezőleg, a gyülekezetnek rendje, fegyelme van, tisztségviselői, melyek nem a hatalom, hanem a megbízás jogán irányítanak. A diakónusok a gyülekezet anyagi és pénzügyi dolgait intézik, a lelkipásztorok (lelkészek) és presbiterek pedig elsősorban a lelki munka végzésére hivatottak. (Hv. 13. 4-5.) A hitvallás morális vonzatai közé tartozik az a rendkívül fontos tétel, pontosabban tételcsoport, mely igyekszik megóvni a közösséget és az egyént az introverziótól. Nem elégedhet meg sem az individuum, sem a gyülekezet a belső béke, testi és lelki jólét állapotával: bizonyágtétellel (Hv. 16.) és szeretetszolgálattal, a rászorultak támogatásával – egyházon kívül is! – igyekszik kivenni részét az osztársadalmi tehervállalásból.

A *gyülekezeti fegyelemről* szóló fejezet (Hitvallás 14, Szerkezeti Szabályzat II/25–28) foglalkozik egyrészt a közösség belső rendjével; „A fenytetés célja, hogy a tévelygőt útbaigazítva, a könnyelműt megintve, a vétkezőt megfeddve, a bűnből megszabadítsa. Azt a gyülekezeti tagot, aki bűnéhez ragaszkodik, és az enyhébb fenytetést ismételten megveti, végső esetben kizárjuk a gyülekezetből, hogy [...] nyomorúságát felismerve visszatérjen Megváltójához és a gyülekezethez.” A Szerkezeti Szabályzat részletezi a fegyelmi vétség fogalmát: „erkölcstelen magaviselet, összeférhetetlenség, zavarkeltés, pártoskodás a gyülekezetben, tévtanok követése, terjesztése... Az állami törvényekbe ütköző cselekmények egyben fegyelmi vétségek is.” Kimondja a szabályzat azt is, hogy bármely gyülekezet határozatát az egyházhhoz tartozó valamennyi gyülekezet köteles



figyelembe venni. Összességében elmondhatjuk, hogy a polgári gyakorlat és a gyülekezeti rend között van egy lényeges különbség: más a „pars pro toto” aránya. Minden állami törvénybe ütköző cselekmény fegyelmi vétség is egyben, de ugyanakkor számos olyan vétséget is elítél – kodifikáltan – az egyház és a gyülekezet, amelyet a polgári életben csak a közvélemény megvetése sújt, esetleg igen-igen nagy toleranciával és megértéssel. Az egyház normarendszere ilyen tekintetben sokkal szigorúbb. Hozzátartozik még a Hitvallás lényegéhez, hogy bizonyos tekintetben viszont összehasonlíthatatlanul toleránsabb, mint a társadalmi gyakorlat. Szélsőséges esetben egy ún. „köztörvényes bűnt elkövető személy” is, ha megtér, Hitvallásunk szerint Isten előtt bűnbánatot tartva, bűnbocsánatot nyer. Emellett azonban igazságosnak tartja az egyház, hogy az illető megkapja a törvényben előírt büntetését, mert – és ez alaptétel – nem lehet úgy vétkezni, hogy „csak Isten ellen”, vagy „csak emberek ellen”. Minden vétség Isten- és emberellenes is, így a bűn-elrendezés is lehetőség szerint kétszintű kell hogy legyen.

A *házasság* teológiai és morális kérdéseivel foglalkozik a Hitvallás 18. pontja. „Az elválást – házasságtörés esetét kivéve – Isten ígéje alapján megengedhetetlennek tartjuk. A házasságtörők pedig nem mennek be Isten országába. Az elválás után magára maradt fél, volt házastársának élete végéig, lehetőleg ne kössön újabb házasságot. Elismerjük azonban, hogy „jobb házasságban élni, mint égni” (1 Korintusi levél 7. rész, 9. vers), ezért a magára maradt fél újabb házasságkötését tudomásul vesszük.” A Hitvallás tehát igyekszik toleráns módon kezelni ezt a kérdést, amellettt hogy minden erővel védi a házasság és család „holtomiglan-holtodiglan” voltát.

Az *államhatalomról* külön fejezet található a Hitvallásban (19. §). „Valljuk, hogy [...] vállaljuk az együttműködést [...] mindazon törekvések valóráváltásában, melyek népünk [...] fölemelkedését és előrehaladását biztosítják.” A mindennapok gyakorlatában ez azt jelenti, hogy együttműködünk a békemozgalomban, de ifjaink részt vesznek a haza védelmében és nem kérik még az „alternatív szolgálat” lehetőségeit sem, többen közülük élenjárók illetve kiváló katonák stb. Változó korunk fölvetett számos olyan problémát is, melyek olyan „up-to-date” kérdések, mint a kábítószeresek, az alkoholizmus és egyéb devianciák. A Biblián alapuló moralitás olyan széles körű, hogy messze magábfoglalhatja az értük érzett felelősséget és a konkrét cselekvésre tett javallatokat is.

## 4. A Magyarországi Baptista Egyház morális törekvései a gyakorlatban

### 4.1 Törekvéseink a házassággal és családdal kapcsolatban

Az első probléma, mely itt fölmerül, a nemek különbözősége és az ebből eredő eltérő föladatok. Talán ez az a terület, amely a leginkább megsínylette az elmúlt

néhány évtized változásait. Míg vidéki gyülekezeteinkben nagyon sok helyen főnnállnak az éles megkülönböztetések, városi gyülekezeteink nagy része rugalmasabban, bár a biblikus és hitvallási normatívákat nem földalva kezeli ezt a kérdést. Mesterségesnek, természet- és bibliaellenesnek tekintjük azt a rigid megkülönböztetést, mely olyan szélsőségekben mutatkozik meg, mint pl. a templomban, imaházban elkülönülten helyet foglaló férfiak és nők, még házaspárok esetében is. Helye van ugyan a nemi identitás fokozott figyelembevételének, de nem ilyen formában. Gyakorlatunkban igyekszünk megvalósítani a koedukációt, minden olyan területen, ahol lehetséges. A gyermekek vasárnapiszkolai foglalkoztatása vagy az ún. ifjúsági bibliakörök ennek jegyében szerveződnek. Vallja a közösség, hogy fórumot kell teremteni a fiataloknak egymás megismerésére, olyan helyszíneken és mélységben, hogy amennyiben egy fiú és egy leány közötti kapcsolat mégis szétbomlik, nyugodtan mehessenek tovább és nyílt tekintettel nézhessenek egymás szemébe. Ifjúsági táborozásaink elsődleges célja ugyan kétséget kizáróan a lelki épülés, de nem titkoljuk ama szándékunkat, hogy ezeken az olykor többszázas létszámú összejöveteleken úgy találkozhatnak egymással az ellentétes nemű fiatalok, hogy – mentesen a „moralizálók” rosszálló tekintetétől – lelkészi felügyelet alatt vannak, s miközben lelki építőmunkában vesznek részt, mód nyílik egymás megismerésére is. Lelkészeink ilyen módon indirekt eszközökkel segítik az egymásra találást, óvakodnak azonban attól, hogy két személyt direkt módon is közelítsenek egymáshoz (kivéve, ha a bátortalan felek kifejezetten fölkérik erre).

Óhatatlanul fölmerül itt a házasság előtti nemi élet kérdése is, a maga minden összetettségében. A baptista fiatalok itt kerülhetnek talán a legerősebb pszichikus szorításba. Vallja az egyház – a Biblia alapján – a „Ne paráználkodj!” törvényét, melyet Krisztus az újszövetségi tanításokban még meg is szigorít, olyan módon, hogy „Aki asszonyra (csak) rátekinthet gonosz kívánság okáért, már paráználkodott azzal az ő szívében”. Ugyanakkor a korszellem már mintegy jogerőre emelte a házasságot megelőző nemi életet, s a tanácsadás csak a túlságosan korai megkezdésétől, a gyakran váltogatott partnerkapcsolatoktól óv, nem annyira morális, mint inkább fiziológiai és egészségügyi okokból (ingerküszöb fölemelkedése, majd ebből aberrációk, AIDS-veszély stb). Mi elsősorban teológiai, másodsorban morális megfontolásokból valljuk, hogy Isten törvénye értelmében „lesznek ketten egy testté”, és „Aki paráználkodik, vétkezik az ő teste – a Szentlélek temploma – ellen”. Az már más kérdés, hogy a mindennapok gyakorlata nyomán az orvosok egyre inkább az elmélyült, tartós párkapcsolatokat preferálják – ilyen vagy amolyan megfontolásokból. A szexualitás az egyike azon területeknek, amelyekben az egyház nem enged, mert nem engedhet. Ez nem jelenti a nemi élet bűnnek-ítélését; ellenkezőleg, Isten egyik legcsodálatosabb ajándékának tartjuk, amellyel szabad és kell is élni, a keresztyén házasság keretei között. Annyira, hogy Pál apostol egyenesen bűnnek ítéli azok munkáját, akik „tiltják a házasságot”. S egyenesen parancsba adja, hogy „ne fosszátok meg egymást” (ti. a nemi élet szempontjából). Valljuk, szintén Pál apostollal, hogy

„tisztességes minden tekintetben [...] a szeplőtlen házasság”. Ez válasz a „mit szabad, mit nem?” kérdésre. Sajátságos kettősség mutatkozik tehát a baptista egyház gyakorlati tanításában: legteljesebb liberalizmus a házasságon belül, és konzervatív – valljuk: egészségesen konzervatív – tiltás házasságon kívül avagy a házasság előtt.

Szexuáletikai törekvéseink megvalósításának eszköze a fölvilágosítás is. Itt azonban számolnunk kell egy óriási ellenerővel, ami nem teológiánkból, hanem egyháztörténeti múltunkból következik. A zárt faluközösségi gyökér magában foglal egy igen erőteljes szemérmességet, ami gyakran párosul hipokrizissal, s ellene áll minden igereszerű, egészséges fölvilágosító munkának. Vannak gyülekezetek, ahol szinte bűnnek számít a nemek közti kapcsolatról beszélni, még teológiailag is. Így az ilyesfajta fölvilágosító munkát lelkészeink kénytelenek legalább az ifjúsági bibliaórák keretein belül elvégezni – jó esetben: nemek szerint megosztva, a leányok nevelését hozzáértő és a fiatalok bizalmát élvező tapasztalt hívő asszonyra – olykor a feleségre – bízva. Panaszkodnak a szexológusok – és joggal –, hogy hiány van józan, hazai viszonyokra applikált fölvilágosító könyvekből, filmekből. Ezerszer igaz ez a vallásos megközelítésű könyvekre vonatkoztatva. Így minden lelkésznek magának kell elvégeznie azt az applikációt, melynek eredményeképpen, az adott gyülekezet „szabadsági fokának” megfelelően, megtanítja a fiatalokat arra, hogy hogyan kezeljék ezt a kérdést, figyelembe véve a Biblia alapigazságait, de az élet realitását is. Öröndetes tény, hogy főként a fiatal lelkészek között egyre többen vannak, akik igen intenzíven foglalkoznak pszichológiával és pedagógiával, s ezen belül keresik a biblikus mérlegen is megálló helyes válaszokat a szexuáletikai kérdésekre is.

Valamivel könnyebb, de korántsem mindenben megoldott a nemi identitás és szexualitás kérdése a házasságon belül. Sokan vannak, akik a skolasztikusok és a reformátorok (Luther, Kálvin), sőt az újkori filozófusok és teológusok (Kierkegaard, Berdjajev) mintájára, hajlanak rá, hogy bűnnek ítélik a szexuális élményt, s csupán eszköznek tekintsék a gyermeknemzés és ily módon a fajfönntartás érdekében. Ideje végre egy reális megítélés kialakításának és főleg terjesztésének, mely nem lebecsüli, nem túlbecsüli, hanem megbecsüli a nemiséget. S mindezt a „helyretételt” olyan korban kell elvégezni, amikor a közhangulat a „szexuális forradalom” jelszavával él. Korán, a lelkészképzésben szeretnénk megkezdeni ezt a föladatot, szexuálpszichológiai stúdiumok megtartásával, s egyházunk laikusvezetőit a „Gyülekezeti-munkásképző Tanfolyamon” tanítjuk ilyesfajta ismeretekre is. A házasságon belüli férfi és női szerep pontos föltárása, bibliai megközelítésének kidolgozása a legközelebbi jövő föladatai közé tartozik. Ezt mintegy leképezni tudja a gyülekezetben a férfiak illetve nők által végezhető szolgálatok megítélése. Vannak gyülekezetek – városban, de most már vidéken, falun is –, ahol a nők tagjai lehetnek a gyülekezet elöljáróságának, részt vehetnek a döntéselőkészítésben illetve határozathozatalban. Az ilyen közösségekben – érdekes és ugyanakkor érthető módon – a házasságon belüli szereposztás is jóval súrlódásmentesebb. A Biblia föltételhez köti „a férj mint az asszony (s a család)

feje" diszciplínát: amiképpen Krisztus a feje az egyháznak, úgy feje a férj a feleségnek (és a családnak). S hozzáteszi Pál apostol, hogy Krisztus életét adta az egyházzért: amilyen mértékben tudja tehát szeretni a férj a feleségét, olyan mértékben igényelheti a „fej” titulust. Törekszünk arra, hogy ezt a kérdést legalább olyan rugalmasan kezeljék a hazai baptista hívők, mint Pál apostol és az első gyülekezetek. Hivatalos lapunk, a *Békehírnök* hasábjain és lelkésztovábbképzéseken szeretnénk kialakítani azt az egységes, bibliai és lélektanilag is korszerű szemléletet, amit aztán egész egyházunkon belül szeretnénk terjeszteni, s ha szükséges, kodifikáltan is betartatni. Tudjuk, hogy éppen korunk hazai változásai, a gazdasági problémák igen komoly akadályt jelentenek abban, hogy a nő a „női identitás-modellnek” megfelelően tudjon viselkedni. Komoly kutatómunkát igényel annak a bibliai-etikai-szociális kompromisszumnak a megtalálása, amit jelen körülmények között a mai magyar baptista hívő családoknak ajánlhatunk, s melyet azután a mindenkori helyi és életkörülmények között kell majd a házaspároknak, gyülekezeteknek és az őket tanító lelkészeknek applikálniuk.

Szándékosan nem szóltunk az eddigiekben a válásról és annak vonzatairól, mert ezt „családterápia” címen szeretnénk vizsgálni: abból a megfontolásból, hogy a családot mint egészet kell páciensnek tekintenünk baj esetén, s nem szabad vizsgálni csak a „szoknyavadász férjet”, a „nevelhetetlen gyermeket” vagy a „vérével nem bíró fiatalasszonyt”. A házasság önmagában is bonyolult rendszerét tovább bonyolítja a gyermekek megjelenése. A családtervezésre mindig csak applikált tanácsot lenne szabad adni, mert való igaz – első megközelítésben –, amit a Biblia ír, hogy ti. „az anyaméh gyümölcse: jutalom”. Sok száz éves népi bölcsességet fejeznek ki az efféle mondások is, hogy „ahová a Jó Isten báránykát adott, oda ad majd legelőt is...” és hasonlók. A dolog dialektikájához azonban hozzátartozik az is, hogy az „ajándék” célja mindig az örömszerzés, és fölmerülhet a kérdés, vajon mennyire tekinthető isteni ajándéknak az a súlyosan fogyatékos gyermek, akit nem biztos, hogy csöndes alázattal hordozandó keresztként adott az Isten, hanem esetleg sokkal inkább a genetikus-orvos tanácsát felelőtlen módon figyelmen kívül hagyó szülők bölcsstelensége „hívott”, pontosabban erőltetett életre? Valljuk és tanítjuk intézményesen is, meg szószéken és családi beszélgetések során is, hogy a gyermek Isten ajándéka, s jöttét örömmel kell fogadni: nem lehet mérlegelési alapelv a „kicsi vagy kocsi” vagyorientált dilemmája. De hadd valljuk – együtt az orvosokkal –, hogy mivel az értelmes emberi élet föltétel nélküli védelmezői vagyunk, merünk tehát olyan tanácsot adni sokgyermekes családoknak, hogy csak akkor vállalják hittel a következő gyermeket, ha megnyugtató, bár adott esetben szerény jövőt tudnak számára biztosítani. Vállalják a gyermeket hittel – de felelősséggel is.

Ez a kérdés legalább két továbbit hoz magával. A születésszabályozás és az abortusz gondját. Ami a születésszabályozást illeti, megengedhetőnek tartunk minden igazi prevenciót, mely tehát megakadályozza a fogamzást. Az abortusz idejét az orvostudomány és a jog ugyan szabályozza, mi azonban az életet a

fogamzás pillanatától életnek tekintjük, s elvételét így Isten „Ne ölj!” parancsa elleni bűnnek kell tekintenünk. Hogy mely preventív módszerek azok, amelyek csak megakadályozzák a fogamzást, s hogy egy adott személy esetén ezek közül melyiket ajánlatos alkalmazni, az kétségkívül orvosi kérdés, de nekünk egész teológiai és etikai alapállásunk a „Ne ölj!” parancsában gyökerezik. Amikor pedig a szülés eredménye egy kétséget kizáróan embernek nevezhető élőlény, akkor annak elpusztítása minden kétséget kizáróan bűn. Nem adhatunk semmiféle teret az „alacsonyrendűnek” ítélt életek elpusztításának. Fölmerül itt ugyan az orvosi indikáció kérdése, elmebeteg anya, gyógyszerrel károsodott magzat stb. esetén. Ezzel kapcsolatban valljuk, hogy itt minden eset egyedi, s a lelkésznek az ige, a Biblia mérlegén kell az anyával ill. szülőpárral együtt megharcolni a teendőket. Ezért is elsőrendű fontosságúnak kell tekinteni a lelkészképzés korszerűsítését, hogy a szolgálatba kikerülő lelképásztorok – az orvossal adott esetben konzultálva – segíteni tudjanak a döntések meghozatalában.

A megszületett gyermek nevelése rendkívül komplex feladat, s alapvető hiba az olyasfajta leegyszerűsítés, hogy „azért van az iskola, hogy ott törődjenek vele”, de az is, hogy „a lelki élet, a lelki nevelés szférája kizárólagosan a templom”. A nevelés célja egy „keresztyén családdal” mint eszközzel kialakítani a „keresztyén embert”. S amikor az egyház morális törekvéseiről szólnunk, hangsúlyoznunk kell, hogy ezek a törekvések elsőrendűen a keresztyén családokban, azok nevelő hatásán keresztül érvényesülnek elsősorban, s csak másodsorban az intézményeken keresztül. (Intézmény alatt itt értenünk kell a templomi oktatást, bibliaórát, ifjúsági és gyermeknevelési alkalmakat stb.) Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a gyermeknevelés valójában mindig a szülőneveléssel kezdődik. Súlyos hiba lenne gyermekeinket, ambivalens módon, magas etikai mérce elé állítani, miközben a szülő „ügyesen” vagy ügyeskedve kikerüli őket. A munkahelyről elhozott néhány csavar, papír vagy ceruza ugyanúgy összeütkezésben áll a „Ne lopj!” parancsával, mint a milliós sikkasztás...

A *családterápia* fogalma már maga azt sugallja, hogy egyik vagy másik családtag problémás, esetleg deviáns viselkedése esetén mindig a családot kell „páciensnek” tekintenünk. Az elválást nem tekinthetjük bibliailag igazolhatónak, így ameddig lehet, minden eszközzel védeni szeretnénk a családot a széthullástól, fokozott mértékű látogatással, terápiás célzatú lelki beszélgetésekkel. S megint arra kell itt utalnunk, hogy teológus- és diakónus- (diakonissza-)képzésünkben nem kapott ez ideig kellő hangsúlyt ez a terület: föl kell tehát sürgősen készítenünk a régi és a fiatal lelképásztor-gárdát is az ilyen természetű „családgondozás” vagy „preventív családterápia” művelésére.

#### *4.2 Egyházunk morális törekvései a bajbajutott emberek megmentéséért*

Természetesen azt valljuk, hogy amennyiben lehet, prevencióra kell törekedni, egészséges életmódra való neveléssel, szülőneveléssel, tiszta, bibliikus és etikus

családmodell nyújtásával; de ha mégis megtörténik a baj, megjelenik valamely aberráció, deviánssá válik az ember, akkor mindent meg kell tennünk a megmentése, helyreállítása és re-szocializációja érdekében. (Re-szocializáció alatt itt most a társadalomba való visszasegítés mellett a gyülekezeti közösségbe történő bevonást vagy visszaállítást is értjük, hiszen a gyülekezet kontrollt és konkrét segítséget jelent egy esetleges visszaesés ellen.) Elvileg valamennyi baptista egyén és gyülekezet egyetért abban, hogy föladatai közt első helyen vagy az első egyikén áll a bajbajutottak megsegítése. A deviánsok (alkoholisták, kábítószeresek, öngyilkosjelöltek) megjelenése azonban fölborítja a gyülekezeti élet megszokott rendjét; időt, energiát, pénzt és törődést követel, s egy olyan mértékű rugalmasságot lelkész, diakónus, presbiter és gyülekezet részéről, amire föl kell készülni. Szakmailag is, hogy ti. mit kezdjünk, hogyan bánjunk velük, de olyan szempontból is, hogy hogyan védjük meg a bentlévőket attól a hatástól, amit ezek az emberek – különösen az első időben a maguk robusztusságával – hoznak magukkal. Szükségessé válik tehát egy belső gyülekezeti gárda kiképzése, s ezt a képzést nem a lelkésznek kell elvégeznie. Vannak most már számosan olyanok a Magyarországi Baptista Egyház tagjai vagy barátai között, akik pszichológusként, pszichiáterként, orvosként, pedagógusként vagy jogászként ismerik a probléma szakmai gondjait, s ugyanakkor ismerik egyházunk sajátos struktúráját, lehetőségeit és célkitűzéseit: ilyen módon egyrészt tanácsot adhatnak a problematikus – szélsőségesen: deviáns – emberek gondozásában, emellett szakszerűen fölkészíthetik az említett belső gárdát, vagy a lelkészi, diakónusi, presbiteri közösséget a rájuk háruló föladatakra. Egyházunkban megkezdődött ezeknek a hívő szakembereknek a fokozottabb bevonása, úgy is, hogy lelkész-értekezleten is előadást tartanak szakterületük alapvető kérdéseiről. A lelkészgárdának pedig ki kell nőnie abból a gondolkodásból, hogy ami a gyülekezetben történik, annak ő a legfőbb szakértője – legyen ő a koordinátor, figyeljen az alapvető irányvonalak betartására, de konzultáljon szakemberekkel is az adott esetben.

Az alkoholizmus „nemzeti betegségünk”. Morális törekvéseink közé tartozik, hogy gyülekezeti tagjainkat ráneveljük a példaadó életmódra: arra, hogy olyanok közt, akik számára ez komoly gondokat jelent, még egy pohár italt se fogyasszanak el, még akkor sem, ha ez a hetente vagy nagyon ritkán elfogyasztott egy pohár ital az ő számára egyébként sem hitelvi, sem más szempontból nem jelentene problémát. De „ha neki, mint jó hívő embernek” szabad egy pohárkával meginni, akkor a másik följosítva érzi magát a további literekre. Egy önként fölvetett szabadságkorlátozás ez, aminek szükségességéről számos cikkben, tanulmányban és igehirdetéseken is igyekeztünk – nem rossz hatásokkal – és igyekszünk továbbra is meggyőzni a testvéreinket. A példaadás persze csak az egyik összetevője morális törekvéseink megvalósításának. A másik, rendkívül fontos föladat az, hogy meggyőzzük a gyülekezeteket: itt nem „beteg és gyógyítója” a megfelelő hozzáállás, még akkor sem, ha a valós tények ezt a helyzetet mutatják. Hanem az, hogy a gyülekezet mint közösség, úgy forduljon a bajbajutott egyén felé, hogy mi most segíteni akarunk rajta, hogy azután ő is teljes

értékű tagja lehessen a közösségnek. Salamon király szerint is „mindennek rendelt ideje van”, vagy „mindennek helye van a nap alatt”. Van, amikor imádkozni kell, s az ige, a Biblia, a gyülekezet és igehirdetés eszközével kell célkitűzéseinket elérni. S van, amikor emellé oda kell venni a gyógyító orvostudomány, a pszichoterápia és egyéb tudományok eszközeit és személyeit. Ezzel a gyülekezet nem hite gyöngeségét bizonyítja, hanem inkább éleslátását, hogy ti. idejében föllismerte: kivel, mikor, hogyan bánjon!

A kábítószer-élvezés sajnos egyre növekvő méreteket ölt hazánkban, s egyházunknak föl kell vállalnia ezt a problémát is. Az előbbieken írtak közül itt fokozottan érvényes az, amit a szakember-bevonással kapcsolatban hangsúlyoztunk. A gyülekezet szerepe – világi szakemberek szerint is – akkor válik elsődlegessé, amikor a beteg orvosi és pszichiátriai módszereket is segítségül hívja, megszabadul narkomániájától. Óriási ilyenkor a visszaesés veszélye, a rendkívül komoly eredményeket érhet el a visszaesés elleni harcban a megszabadult embert befogadó, kontrolláló, célt és adott esetben konkrét támogatást (szállás, munka) adó közösség. Családok és gyülekezetek foglalkoznak ilyen szolgálattal: befogadnak bizonyos időre például egy megszabadult narkomániást. Tapasztalataik meggyőzik az egyházat arról, hogy a keresztyén gyülekezet és családi miliő, karöltve a modern tudomány eszközeivel, sikeresen veheti föl a harcot a devianciák ellen.

Az öngyilkosság problémája a baptista gyülekezetekben csak szórványosan bukkan föl, az egyház vonzáskörzetében, a tagok munkahelyén vagy szomszédságában viszont gyakrabban. Így kívánatos lenne tagjaink figyelmét fölhívni azokra a tünetekre, amelyek a szuicidiumot az esetek legnagyobb részében megelőzik. Az ún. *presuicidalis szindróma* főbb tünetei laikusok számára is összefoglalhatók, s akiknek a környezetében ilyen „tünet-gyanús” ember található, megteheti a szükséges lépéseket. A közösség, a közösségbe való bevonás stb. nagyon megfelelő prevenció egy olyan deviancia esetén, amelynek egyik első és szinte minden esetben föllelhető jele a beszűkülés, a magáramaradottság érzése.<sup>5</sup>

A bűnözés kérdése sajátos paradoxont jelent az egyházban: hiszen úgy tekinti a Sátánt, a bűnt, mint legyőzött ellenséget, s ugyanakkor sajátos viszolygás van a hívőkben e bűnt elkövetőkkel, pontosabban a szankcionált bűnök elkövetőivel szemben. Itt egy alapvető szemléletváltozást kell elérnünk a gyülekezetekben. Tudomásul kell vennünk, hogy a gyülekezet, a templom, az imaház az a hely, ahol a bűnös ember és a bűnöst megmenteni akaró Isten (és a Biblia mint az ő üzenete) találkozhatnak egymással, s ennek a találkozásnak tanúi a hívek is. Nem szabad összetéveszteni azonban a nyitottságot, a segíteni-akarást a naivitással: bármilyen megható is Victor Hugo „A nyomorultak”-jának püspöke, története nem tekinthető mindennaposnak és egy mindenben követendőnek. Örömmel

---

<sup>5</sup> Erwin Ringel: „A presuicidális szindróma”, in: *A deviáns viselkedés szociológiája*, Budapest 1974, 367–380. o.

állapíthatjuk meg, hogy az egyház és az állam kapcsolatai ilyen irányban helyes úton fejlődnek, s az egyház vagy gyülekezet garanciája nem egy esetben elegendő kezességet jelent a rendőrhatalom vagy bíróság felé is bizonyos enyhítések eléréséhez, hogy aztán az illető közösség végezze a re-szocializációt illetve annak főnmaradó részét.

### *4.3 Morális törekvéseink a természet védelmével és a kultúrával kapcsolatban*

Különösnek tűnhet első olvasásra ennek a két kérdésnek egy cím alatti tárgyalása, protestáns etikánk azonban alapvetően támaszkodik Kocsis Elemér ezen kérdésekkel kapcsolatos munkásságára, aki a témával kapcsolatos teológiai tankönyveiben „Az emberre bízott világ” címszó alatt tárgyalja mind az ökológiai, mind pedig a kulturális kérdéseket. Mivel ezt a komplex megközelítést elfogadjuk, így ilyen módon vizsgáljuk meg itt egyházunk morális törekvéseit.

*Környezetünk védelmével* kapcsolatban, biblikus alapállásunknak megfelelően, egyházunk igyekszik nagy figyelmet fordítani a természetre és annak védelmére, Valljuk, hogy a teremtett világ Isten nagyszerű műve, s mint ilyen megérdemli, hogy ne csak tisztelettel bánjunk vele, hanem mint műveléssel megbízott gazdái, érezzük át felelősségünket. Valljuk, hogy a bűn (a bűneset és az ember egyéni bűne) összefüggésben áll a természet eltorzulásával, s miközben – többek között – az erkölcsi nevelés fegyverével harcolunk a bűn ellen, ezzel indirekte a természet helyreállítását, megóvását, vagy legalább további romlását akadályozzuk meg. Ilyen módon tehát az ökológiai kérdésekkel való foglalkozás nemcsak józan emberi megfontolásból fakad, hanem nagyon mélyen gyökerezik teológiai meggyőződésünkben is. Az ún. „technikai világkorszak” számos kérdést vet föl a természettudósoknak, a társadalomtudósoknak és a teológusoknak is. Konzervatív beállítottságú teológusok szerint a technika egyfajta sajátságos lázadás az Isten ellen – ilyen módon mintegy démonizálják a technika értelmezését. Mint szinte valamennyi diszciplínával, úgy ezzel szemben is föllép a másik szélsőség: vannak, akik utópisztikus optimizmussal azt vallják, hogy a technika fogja megváltani a világot a haláltól, nyomorúságtól, szenvedéstől és terhektől. A keresztyén etika igyekszik mentesíteni magát ezektől a szélsőségektől, s azt vallja, hogy a technika sem nem isteni, sem nem démoni – önmagában véve. Hanem, mint tipikusan emberi kreatúra, azzá válik, amivé az ember akarja. Amint Kocsis Elemér kifejti – s egyházunk is ezen a talajon áll –, mi a bibliai realizmus talaján állunk, s ennek megfelelően a technikát ambivalens tényezőnek tartjuk, amelyet egyaránt lehet építésre és rombolásra is használni. Ennek megfelelően morális törekvésünk a „teremtmény-társ” fogalmának kialakítása, elméleti szinten is, de a mindennapi igehirdetések gyakorlatára lebontva is. Amennyiben tudatosul a baptista keresztyénekben ennek a fogalomnak a nagyszerűsége, úgy ennek gyakorlati következményeként megváltozik a természethez való mindennapi viszony is. Igehirdetéseinkben, bibliaóráinkon, gyermek- és ifjúságnevelésünkben fokozott



szerepet kell hogy kapjon az ilyen kérdésekkel való foglalkozás. Örvendetes az a tény, hogy van jó néhány olyan fiatal lelkészünk illetve teológiai hallgatónk, aki műszaki előképzettséggel – sok esetben mérnöki, üzemmérnöki diplomával – rendelkezik, s így mindkét oldal szakértelmével tudja földolgozni ezt az alapjában véve interdiszciplináris területet. Ettől az elvi alapvetéstől kell tehát elindulnunk, de nem várhatjuk meg, amíg ez a modern látásmód majd mintegy „átszivárog” a gyakorlatba. Mindennapi nevelőmunkánkban – szülő- és gyermeknevelésben gyülekezet-nevelésben egyaránt – fontos az életmód formálása: ez az, amit a teológiai szakirodalom „az életmód forradalmának” nevez. Ez azonban már átvezet egy másik területre: az új gazdasági világrend kialakítására, ahol egyházunk egy összetevőként – létszámának, tagjai aktivitásának, ima- és hitéletének megfelelően – részt vehet egy olyan munkában, amely már meghaladja a szoros értelemben vett ökológiai területeket. Lebontva azonban az életmód forradalma, a közvetlen környezet védelme stb. olyan kérdések, amelyekkel a mindennapok gyakorlatában is szeretnénk többet foglalkozni, igehirdetéseinkben, cikkekben, lelkésztoábbképzésben egyaránt.

*A kultúrával kapcsolatban* valljuk, hogy nem egyszerűen az élet mindenároni védelme az Istentől nyert föladatunk, hanem az is, hogy ezt az életet a lehető leggazdagabb tartalommal kell megtöltenünk. A Biblia első oldalain fölbukkan már Jubál, minden lantosok őse. Vannak teológusok, akik azt vallják, hogy az Édenből kiűzött embernek a nagy, prófétikus vigasztaláson, a Messiás megígérésén túl épp a művészetet, a kultúrát adta Isten, hogy segítsen elhordozni a paradicsomi állapotok elvesztését. S majd a „Jelenések könyvé”-nek csodás apokalipszisében ismét fölbukkan az ének, a zene, hirdetve ilyen értelemben a kultúra megtisztított formában történő örökké-élését, s annak Istentől való eredetét. Feladataink itt is kettősek. Először is elméletileg kell – a teológusok és a gyülekezeti gyakorlat szintjén egyaránt – helyére tenni ezt a kérdést, rámutatva, hogy a kultúra, s azon belül a művészet önmagában sem nem bűn, sem nem erény. A tehetség Isten ajándéka, így annak birtokosa nem lehet gögös. Baptista közösségünket olykor-olykor „kultúrbaptizmusnak” nevezték, az istentiszteleteinken túlbujánzó kultúrprogramok miatt, s ennek retorziójaként sokszor olyan fokú puritanitás jelent meg, ami már az öröm, az imaházban való jó közérzet rovására ment. Gyakorlati téren egészen konkrét lehetőségeink vannak. Fiataljaink fokozott aktivizálása a gyülekezeti életben – kulturális téren is – nem csupán az Istendicsőítés és gyülekezet-építés elsődleges célját szolgálja. Határozott célunk ezzel az is, hogy fölismerjünk tehetségeket, megismertessük fiataljainkkal a művészet-adta örömeket, hogy ezzel magánéletük is teljesebbé váljon. A gyülekezeti kulturális lekötöttség pedig egyfajta védelmet nyújt az elkallódás, a céltalanság és – szélsőségekben – a deviancia és a nem-megfelelő társaságba keveredés ellen is.

#### 4.4 Törekvéseink gazdasági, társadalmi és politikai kérdésekben

Amikor világméretű kérdések merülnek föl, a magyar baptista gyülekezeti tagokban – s olykor a vezetőkben is – megjelenik relatív kicsinységünk tudata. Mert igaz ugyan, hogy szerte a világon több tízmillió baptista él, de hazánkban csak 11–12 000, s hozzá még annyi, a vonzáskörbe tartozó ún. „lelkigondozott”, hogy számuk így éri el a 20 000-et. Mégis igyekszünk kivenni részünket elméletileg és gyakorlatilag a világméretű gondok enyhítéséből is. Így pl. egyházunk évről évre jelentősen kiveszi részét Fekete-Afrika gazdasági megsegítéséből. Az évente megrendezésre kerülő ún. „Afrika-vasárnap” olyan alkalom, amelyen nem kell a gyülekezeteket különösebben buzdítani az adakozásra, mert az afrikai rászorultak megsegítésére mindig kész volt megmozdulni közösségünk. Ezen túlmenően függetlenített misszionáriusnőt is küldött ki egyházunk 1987 nyarán, aki többek között ápolónői és tanítói föladatak ellátásával igyekezett enyhíteni a környezetében fölmerülő gondokon: ez egy folyamatnak a kezdete volt, melynek folytatását egyházunk szorgalmazni szeretné. Ezenkívül számos, nemzetközi fórumokra készített tanulmányban hallatták és hallatják a jövőben is hangjukat egyházi vezetőink és teológusaink. Itt egy elméleti jellegű föladat a szemlélet megváltoztatása, hogy az introvertált baptizmusból extrovertált legyen, amely nem feledkezik meg arról, hogy elsődleges célja az embereknek Istenhez vezetése, majd továbbvitele az üdvösségig mint célig; de emellett az elsődleges föladat mellett nem szabad megfeledeknünk Jézus azon tanításáról sem, hogy nem lehet a láthatatlan Istent olyan módon szeretni, hogy látható képmását, az embert éhezni és fázni hagyjuk. Ez a kettősség végigkíséri Jézus Krisztus egész földi tanítói munkásságát, hiszen gyógyított, kenyeret adott, s mellette hirdette az üdvösség útját. Az elmúlt évtizedek politikai miliőjében – különösen a nyílt diktatúra idején – kialakult a baptistákban egy igen komoly bizonytalanság: igen hamar rásütöttek ugyanis a gazdasági-társadalmi kérdésekkel foglalkozókra a „békepap” jelzőt, bár természetes reakciójaként annak a hátrányos megkülönböztetésnek, amelyek az ötvenes években a vallásos embereket érték. A demokráciát tanulni kell: ki kell, hogy alakuljon egy olyan egységes konszenzus, melyben a lelkészek is, a gyülekezeti tagok is megtalálják föladatukat a gazdasági-társadalmi gondok megoldásában. Nem töltheti be küldetését az a közösség – sem egyház, sem helyi gyülekezet –, mely eltúri, hogy környezetében éhező emberek, betegek, elhagyatott öregek vannak. Jézus tanítása szerint a hívő ember „hegyen épített városként” vagy „gyertyatartóba kitett égő gyertyaként” világít, Istennek és másoknak is: a munkaerőcs az a terület, ahol eddig is komoly eredményeket tudott közösségünk – az egyes embereken keresztül – fölmutatni, s az ebben a szellemben történő nevelést szeretnénk teológiai szinten is, de családi és gyülekezeti nevelésünkben is érvényesíteni.

A bevezető egyháztörténeti ismertetőben utaltunk már a münzeri radikális és a zwingliánus pacifista ill. hutterita irányzat közti különbségre, mely a „politizáló” vagy „apolitikus” egyház alternatíváját is fölveti. Pál apostol világos útmutatásó-

kat ad a politikai hatalom és az ahhoz való helyes viszonyulás kérdésében (Római levél 13. része). Leírja, hogy a hatalom föladata a jó védelme, a gonosz elítélése és megbüntetése (itt, azt hisszük, nemcsak a „kriminalításra” kell gondolnunk). Az ilyen hatalomnak engedelmességnünk kell. Létezik azonban – s a történelemben is nagyon sok volt – olyan hatalom, mely fölborítván az isteni rendeltetést, éppen a gonoszt engedi érvényesülni: az egyház föladata nem lehet egy ilyen államhatalomnak való engedelmisség. A napjainkban tapasztalható nyitott atmoszféra arra készítette és készíteti teológusainkat, hogy az ún. „politikai etika” néhány kérdésében is elemző, sajátosan hazai, baptista szempontú kutatásokat végezzünk. Sajátságos pl. a „hazafiság” kérdésének értelmezése illetve lehetőségei egy olyan közösségben, mely egyértelműen német teológiai forrásból indult, magyar paraszti talajon nőtt tovább, s melynek „tömegbázisa” úgymond az angolszász nyelvterületen van. A hazafiság és a politikai-vallási megközelítésű „nemzetköziség” olyan morális kérdés, melynek számtalan lehetőségét lehet majd elméleti és gyakorlati téren kimunkálni, s ezt megtehetjük olyan módon, hogy miközben egyre nagyobb részt vállalunk honpolgári kötelezettségeinkből, nem térünk le a bibliai talajról.

## MORÁLIS TÖREKVÉSEK A SZABADEGYHÁZAKBAN

SZIGETI JENŐ

Az elmúlt két évszázad protestáns vallásos ébredésének nyomán született új-protestáns vallásközösségek<sup>1</sup> vagy szabadegyházak Magyarországon is magukon viselik történelmi indulásuk jellemző jegyeit, valamint az új felekezetek születésének azt az eszmetörténetileg és szociológiailag is meghatározható útját, amelyet egy korábbi tanulmányomban is megpróbáltam már körvonalazni.<sup>2</sup> A nyílt, majd rejtett ellenreformációs törekvések után II. József türelmi rendelete mélyreható változásokat indított meg a magyarországi protestantizmusban: a papi vezetést hangsúlyozó hierarchikus irányzat valamint a vezetési igényeiről lemondani nem akaró világi elem küzdelme arra az útra vitte az egyházat, hogy jogi garanciákat keressen és találjon léte biztosítására. Az egyes ember személyes hitéről a hangsúly így egyre jobban az egyházközösség, a gyülekezet társadalmi szerepére, befolyására került. Ezt a szociológiailag jól leírható folyamatot nyomon követhetjük a múlt század eleje óta, a presbitériumok összetételének alakulásában, a papválasztási botrányok és a helyi gyülekezetek életének számos apró elemében. Ezt csak erősítette a racionalista teológia és prédikációs stílus uralma, aminek következtében a kései puritán hagyományokat tovább ápoló és örökítő hívő protestáns népi kegyesség háttérbe szorult. A *Protestáns Egyházi Iskolai Lap* 1844-ben így jellemzi a puritán hagyományok ápolását folytató pietizmust: „tagadni nem lehet, hogy gyakorlati küléletük példás, jámbor és egyszerű, de hervadt szín, a természettől messzeállás miatt... [...] ez irányt úgy lehet tekinteni, mint szellemi aszkórt”.<sup>3</sup> A „természettől messzeállás” itt az egyre jobban szekularizálódó gondolkodási mód elutasítását takarja. Dobos János (1804–1887) nagy hírű református lelkipásztor szerint „a nép közlelől nézi a vitát, figyel!, de kizárólag egyikhez vagy másikhoz fordulni nem fog, mert neki okos vallás kell, az ügyet

---

<sup>1</sup> Szigeti Jenő: „A kisebb magyarországi egyházak”, in: *A magyar protestantizmus 1918–1948*, (szerk. Lendvai L.F.), Kossuth, Bp. 1987.

<sup>2</sup> Szigeti Jenő: „A közös keresztyén tradíció szektás elszíneződései”, in: *Megemlékezzél az útról*, Bp. 1981, 235–251. o.

<sup>3</sup> *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1884. május 4.

mindenesetre nem a rendszerzők, hanem a nép egészséges széke maga dönti el”.<sup>4</sup> A nép pedig úgy döntött, hogy az 1848–49-es szabadságharcot követő csalódás légkörében megerősödött nemcsak a szekularizáció, de a vallásos közömbösség is. Az egyik protestáns folyóirat az 1850-es években így panaszkodik: „Templomaink sok helyen a szó legvalódiabb értelmében üresek. A hideg falaknak szól az Ige, s nemcsak a láthatatlan, hanem még a látható egyház is az örvényhez közelg. Éneklő családot, ahol a biblia és a jó öreg Szikszai éltetnék a keblet, alig találni.” A korabeli híradások mindenünnen megdöbbentő közömbösségről, érdektelenségről adnak hírt.<sup>5</sup>

A sorok között olvasva viszont kibontakoznak a gyors hanyatlás okai és igazi indítékai is. Nevezetesen a szekularizációnak ez a fajtája nem a dogmák, a vallásos tanítások, hanem a keresztyén életgyakorlat, a morális magatartás meggyöngyülése és elerőtlenedése volt. Ezen a háttéren természetesen az induló szabadegyházi mozgalmak elsősorban egy morális megújulást, társadalmilag hasznosabb hitet hirdettek és valósítottak meg. Aki valamelyik hívő közösségnek tagja lett, az testvérekre talált, akik készek voltak segíteni nemcsak szép szavakkal, hanem kézzelfoghatóan is. Természetesen ezekhez a kis, zárt közösségekhez való tartozásnak viszont nem annyira dogmatikai, mint inkább morális föltételei voltak. A rendelkezésünkre álló múlt századi másodlagos dokumentumok azt igazolják, hogy ez az etikus vonás nagyon erős volt a szabadegyházi közösségekben mindvégig. Ezeknek a közösségeknek embrionális teológiájuk volt. A puritán biblicitás alapján néhány sarkalatos keresztyén tanítást hangsúlyoztak, állítottak új fénybe, amely eltért a hivatalos egyház múlt századi gyakorlatától, s ugyanakkor egy szigorúan ellenőrzött, jellegzetesen puritán gyökerű életformát valósított meg.

Ez a gyakorlat pedig jól megfelelt a népi vallásosság természetének is. A tételes vallás fogalmi rendszerbe szervezi mindazt, amit az Ige a kinyilatkoztatáson keresztül közöl, viszont a népi vallás nem fogalmi rendszerekben gondolkodik, „hanem felső tekintély által hitelesített igazságegyüttesben, melyet a nép egyéni módon, szubjektíve értelmez”.<sup>6</sup> Ezért, R. Manselli szerint, a népi vallásosságban az érzelmi és a célirányos, azaz a hasznos elemek kerülnek előtérbe a tételes vallások logikai elemei helyett.<sup>7</sup> A nép számára a vallásnak az a haszna, hogy a gyakorlati életben igazítson el: a vallás és az élet ugyanaz, s ezért azokban a kis protestáns felekezetekben, szabadegyházakban, amelyek népi gyökerűek, a morális

---

<sup>4</sup> Dobos János: „Tájékoztatók a porosz ev. egyházban, s amennyire lehet a magyar-honiban”, uo. 1845. január 5.

<sup>5</sup> Bíró S.–Bucsai M.–Tóth E.–Varga Z.: *A magyar református egyház története*, Bp. 1948, 352–354. o.

<sup>6</sup> Erdélyi Zsuzsanna: „A parasztbiblia”, in: Lammel Annamária–Nagy Ilona: *Parasztbiblia*, Bp. 1985, 18. o.

<sup>7</sup> R. Manselli: *La religion populaire au moyen age*, 1975, II. k., 41. o.

törekvések mindig sokkalta fontosabb szerepet játszottak, mint a logikai, dogmatikai elemek. A vallásosságnak ez a modellje, a szabadegyházaknak ez az erőteljes morális attitűdje magyarázza többek közt azt is, hogy az 1918/19-es forradalmak bukása után miért kapcsolódtak sokan a szabadegyházakhoz azok közül, akik az első világháború csalódása után morális értékeket kerestek és véltek találni a szocialisztikus eszmékben.<sup>8</sup>

Hogyan érvényesülnek ezek a morális tendenciák a mai szabadegyházi közösségekben? Megnyugtató és tudományosan exakt választ erre a kérdésre csak hosszas empirikus kutatás után lehetne adni – itt csak megfigyeléseim és tapasztalataim összegzésére vállalkozhatok. A szabadegyházi közösségek az 1945-ös fölszabadulás után mondhatni „fölerértelődtek”, s ezzel párhuzamosan szociológiai helyzetük is változott. Ez a megváltozott helyzet arra inspirálta, készítette e kisegyházakat, hogy alapvető tanításait kodifikálják, de az erkölcsi motívum, amely a mindennapi életet meghatározza és motiválja, itt nagyon áttételesen jelentkezik. A protestáns kisegyházak, szabadegyházak az életstílusukkal, életformát teremtő közösségeikkel hatnak a társadalomra, és nem tanításaikkal: ezért megismerésük érdekében elsősorban életmódjukat, az életről alkotott fölfogásukat kell megismerni. Ugyanakkor ezt a jellegzetes, puritán gyökerű életformát egy jellegzetes történelmi konstellációban éltek és élik meg ezek a vallásos kisközösségek: a társadalomban mára elfoglalt helyük megértése szempontjából döntő volt egyrészt az állam és az egyház, másrészt a történelmi egyházak és a szabadegyházak kapcsolatának alakulása.

## 1. Az állam és a szabadegyházak kapcsolata mint az állametika alapja

A magyarországi kisebb protestáns egyházak (szabadegyházak) – mint láttuk – a puritán kegyesség örökösei, s ezzel együtt jár egy jellegzetes vallásszabadsági eszme: az állam és az egyház szétválasztása. Ez a vallásszabadsági modell először az Egyesült Államokban valósult meg a történelemben, de nálunk is hamar jelentkezett.<sup>9</sup> A jakobinus alkotmánytervezet kialakítása közben Hajnóczy József ismertette először az elvet;<sup>10</sup> a reformkori országgyűléseken, majd az 1848–49-es szabadságharc idején is sokszor megfogalmazódtak ezek az elvek, sőt Eötvös József is érvényesíteni szerette volna a „szabad állam, szabad egyház” elvét a maga egyházpolitikai törekvéseiben.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Somogyi Imre: „Michnay László példája”, in: Somogyi Barnabás (szerk.): *Csontokba zárt tűz. Dr. Somogyi Imre/Emericus élete és munkája*, Bp. 1982, 81–106. o.

<sup>9</sup> Szigeti Jenő: *A 40 éves út*, Bp. 1984, 100–107. o.

<sup>10</sup> Szigeti Jenő: *A „szabad egyház szabad államban” magyarországi képviselője. Veletek vagyok*, Magyarországi Szabadegyházak Tanácsa, Bp. 1979, 150–151. o.

<sup>11</sup> Sötér István: *Eötvös József*, Bp. 1953, 311–317. o.; Concza Győző: *Eötvös és Montalembert barátsága*, Bp. 1918.

Az abszolutizmus korának (1849–1867)<sup>12</sup> jellemzője még a jognélküliség. A szabadegyházi közösségeknek nem is a joga, hanem a léte kérdéses. Mind a történelmi egyházaknak, mind az állami hatóságoknak az a törekvése, hogy a szabadegyházi közösségeket ne úgy tüntesse föl, mint vallásos szervezeteket, hanem mint kommunisztikus mozgalmakat, amelyek nemcsak az egyházak belső rendjét, hanem a társadalom alapvető rendjét is veszélyeztetik. Ennek csak annyi volt persze az alapja, hogy a szabadegyházi közösségek tagjai nagyrészt munkásemberek voltak, akik nem a klerikális, hierarchikus rend szerint szervezett egyházakban akarták élni hitéletüket, s gyülekezeti közösségükön belül megvalósították az egyenlőséget. Főként az egyházak által erőszakolt, karhatalmi közreműködéssel végrehajtott gyermekekeresztségek, valamint a történelmi egyházak rendje szerint követelt házasságkötések és temetések körül éleződött ki a feszültség.

A parlamentáris harcok korában (1868–1895)<sup>13</sup> a többi polgári jog követeléssel együtt előtérbe került a vallásszabadság kérdése is. A parlamentáris csatákban egyre többször esett szó a kisebb protestáns, szabadegyházi közösségek vallásszabadságáról is, amellyel a liberális gondolkodást vallók egy új vallásszabadsági törvény megalkotása mellett érveltek. A parlamenti csatározások egyetlen kézzelfogható eredménye az lett, hogy Eötvös József 1868. augusztus 28-án rendeletben tette lehetővé, hogy a szabadegyházi közösségek tagjainak házasságkötéseiről, gyermekeiről és halottairól ne régi egyházuk intézkedjék, őket ne ott jegyezzék anyakönyvbe – hiszen ekkor még polgári anyakönyvezés Magyarországon nem volt –, hanem a helyi hatóságok készítsék el ezt a hivatalos jegyzéket. Ez több helyen (ahol a helyi hatóság képviselői liberális szelleműek voltak) megoldotta a kérdést, de sok helyen tiltakozást váltott ki, mivel – mint ahogy ezt Pest város jogügyi bizottsága megfogalmazta – „a minisztérium által tett rendelkezés nem tartozik a minisztérium illetékességi körébe, s csak a törvényhozás határozhat a tárgyban”. Tudjuk, hogy több történelmi protestáns egyház is tiltakozott a rendelkezés ellen.

A vallásszabadsági törvény gyakorlata 1865–1919-ig<sup>14</sup> úgy alakult ki, hogy 1895-ben, hosszú küzdelem után, sikerült az úgynevezett vallásszabadsági törvényt elfogadtatni az országgyűléssel. A törvény biztosította a vallásszabadságot, de egyrészt jogi különbségeket létesített a „bevett” – vagyis az addigi történelmi vallásfelekezetek – és a törvény alapján később „elismert” vallások között; másrészt (és ezt a törvényt követő évtizedek igazolták) létrehozott egy

---

<sup>12</sup> A kor problémáinak összefoglalása Kardos László–Szigeti Jenő: *Boldog emberek közössége*, Bp. 1988, 76–143. o.

<sup>13</sup> Uo., 191–248. o.; Csopják Attila: *Képek a magyarországi baptista misszió történetéből*, Bp. 1928.

<sup>14</sup> Szebeni Olivér: „Az elismerés 60. évfordulójára”, *Békehírnök* 1965. nov. 15; Somogyi Imre: *A vallásszabadság és a baptisták*, Bp. 1987.

harmadik kategóriát, az el nem ismert közösségek vagy másként a „megtűrték” kategóriáját. Ebbe a kategóriába tartozott, az 1905-ben elismert Baptista Egyház kivételével, minden szabadegyházi közösség. A legtöbb szabadegyházi közösség, vagyis a megtűrt egyházak, jogilag korlátozottak voltak: istentiszteleteikhez rendőrhatalósági engedélyre volt szükség és ügyeik nem a Vallás- és Közoktatásügyi, hanem a Belügyminisztérium hatáskörébe tartoztak. De a baptisták jogi helyzetét sem lehetett igazi vallásszabadságnak tekinteni, hiszen az egész ország területén csak egy egyházközösség alakulását engedték meg, a helyi gyülekezetek lényegében kiszolgáltatottak voltak a szolgabíróknak, az államigazgatás helyi szerveinek.

Ezen a joggyakorlaton csak a 1918/19. évi forradalmak változtattak. „A Tanácsköztársaság a forradalmi rend ellenségének tekinti mindazokat, akik vallása szabad gyakorlatában bárkit is megakadályoznak, vagy megzavarnak.”<sup>15</sup>

A *Horthy-korszak idején (1920–1944)*<sup>16</sup> lényegében, az 1845:43-as törvénycikk alapján, a korábbi helyzet folytatódott olyan formában, hogy az állam politikai mozgalmakként, egyesületekként kezelte a szabadegyházi közösségeket. Ezért a csendőrség és a Belügyminisztérium ellenőrzési körébe utalták az úgynevezett „szekták” működését. Az istentiszteleteket rendőri fölügyelet alá vonták, engedélyadáshoz kötötték őket, s a be nem jelentett istentiszteletekért büntetéseket szabtak ki. Ugyanakkor 18 éven aluliak nem is látogathatták az istentiszteleteket. A második világháború elején, 1939. december 2-án (362.500. VII. BM. r.) a szabadegyházi<sup>17</sup> közösségek mindennemű működését, istentiszteleteit belügyminiszteri rendelet tiltotta meg. Erről az időszakról később joggal jegyezhettem meg az Állami Egyházügyi Hivatal elnöke, a Szabadegyházak Tanácsa által az állam és az egyházak közötti egyezmény 25. évfordulójára rendezett jubileumi ünnepségen: „A felszabadulás előtt nemcsak azért üldözték és tekintették másod-, harmadrendű állampolgároknak a kisegyházak tagjait, mert ezt a kizsákmányoló államhatalommal összefonódó ún. történelmi egyházak így igényelték, hanem azért is, mert tagjainak többsége a kizsákmányolt, elnyomott osztályokból került ki. Üldözött helyzetük része volt az osztályelnyomásnak.”<sup>18</sup>

A *népi demokratikus korszakban (1945–1948)* ugyanis az új magyar államhatalom hatálytalanította az 1938:17-es törvénycikket, amelynek alapján 1939

---

<sup>15</sup> Petrák Katalin–Milei György: *A Magyar Tanácsköztársaság művelődéspolitikája*, Nemzeti Könyvtár, Bp. 1959.

<sup>16</sup> Szigeti Jenő: „A református egyház kapcsolatai a protestáns kisegyházakkal a két világháború között”, *Megemlékezzél az útról*, Bp. 1981, 151–164. o.

<sup>17</sup> Szigeti Jenő, i. m., 159–160. o. – Csizmadia Andor: *A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban*, Bp. 1966.

<sup>18</sup> Miklós Imre fölszólalása, lásd: *Az állam és az egyházak közötti egyezmény 25. évf. tartott jubileumi megemlékezés dokumentumai*, Bp. 1972, 35–37. o.



decemberében betiltották a szabadegyházi közösségeket.<sup>19</sup> Ebben az időszakban szabadon működhetek a szabadegyházi közösségek, bár a kormány még nem tűzte ki célul az állam és az egyház szétválasztását. A kisegyházak az 1940-es évektől kezdve közös összefogással próbálták vallásuk szabad gyakorlatát elősegíteni és biztosítani. Ennek a törekvésnek az eredménye volt az 1944 őszi létrejött Szabadegyházak Szövetsége. Ennek a szövetségnek kezdettől fogva az volt a programja, hogy hangot adjon a polgári vallásszabadság elvének, amelynek lényege az állam és az egyház szétválasztása. A Szabadegyházak Szövetsége – a későbbi Szabadegyházak Tanácsának jogelődje – már 1945 márciusában emlékiratot intézett az ideiglenes magyar nemzetgyűléshez, melynek fő gondolata ez volt: „új vallásügyi törvényt kérünk”. A kért új vallástörvény az állam és az egyház radikális szétválasztását célozta. Az emlékiratban többi közt a következőket olvassuk: „Amikor mi magyar szabadegyházak megszólalunk, [...] tesszük ezt lelkiismeretünk indításából, és annak a becsületes és következetes hazafiúi magatartásnak a jogán, amellyel mi – biblikus és antifasiszta meggyőződésünk kifejezésre juttatása folytán – az elmúlt rendszer mostoha bánásmódját idéztük fel a fejünkre. Az egykor elnyomott egyházak képviselői szólnak tehát az egykor elnyomott pártok hatalmon lévő képviselőihez, abban a hitben és reményben, hogy végre elmúltak azok az idők, amikor ember és ember, egyház és egyház között áthidalhatatlan korlátok emelkedtek.” A javaslat lényege a következő volt: „mindenkinek legyen meg a joga, hogy teljesen szabadon gyakoroljon bárminő vallást, vagy ne gyakoroljon semminő vallást, vagyis ateista legyen. Teljesen megengedhetetlen, hogy a polgárok között jogi különbségek legyenek aszerint, hogy milyen vallásúak. Feltétlenül meg kell szüntetni azt, hogy hivatalos okiratokban a polgárok ilyen vagy olyan hitvallásáról akár említés is történjék.”<sup>20</sup> A vallásszabadság gondolatának ébrentartására szervezte a Szabadegyházak Szövetsége a demonstratív jellegű vallásszabadsági napokat. A szövetség célkitűzései maradéktalanul egybeestek az egyre jobban kibontakozó demokratizálódási folyamattal. A Szabadegyházak Tanácsa jogelődjének vezetői már 1947 áprilisában sajtónyilatkozatban kijelentették: „Mi a magunk részéről azt az egyedül evangéliumának nevezhető álláspontot fogadhatjuk el, hogy a törvénnyel kényszerített iskolai vallásoktatást teljesen meg kell szüntetni.”<sup>21</sup> (Ehhez csak annyit, hogy a kötelező hitoktatás a felnőtt-keresztséget valló szabadegyházi közösségek számára azt jelentette, hogy egy idegen, régen elhagyott vallás hittanát kényszerítették a szabadegyházakhoz tartozó hívő szülők gyermekeire.) Az állam és az egyház szétválasztásához az első lépést az 1947:33-as törvénycikk adta, mely a bevett és az elismert vallásfelekezetek közötti, az elismert vallásfelekezetek hátrányára fennálló különbségek megszüntetéséről rendelkezett. (A törvénycikk

---

<sup>19</sup> 6.270/1945 MM sz.

<sup>20</sup> *Szabad egyházak – szabad államban* (1945).

<sup>21</sup> *Szabad Nép* 1947. ápr. 2.

előkészítése során Kiss Ferenc orvosprofesszor tárgyalásokat folytatott az illetékes kormánysszervekkel.) Ezek az intézkedések történelmünk során először tették egyenrangúvá a hazánkban lévő egyházakat és vallásfelekezeteket, megszüntetve a kisegyházakra nézve diszkriminációs rendelkezéseket. Az új társadalom és az új magyar állam biztosította a kisegyházak működésének összes föltételét, s fölszabadította őket a múltbéli, megalázó helyzetükből.

*A Rákosi-korszakban (1949–1956)* a szabadegyházakkal az állam nem kötött egyezményt, de nem ezeknek a kisközösségeknek a húzódozása vagy ellenállása miatt, hanem azért, mert úgy ítélte meg, hogy nincs miért egyezményt kötni. A szabadegyházak anyagilag eleve függetlenek voltak az államtól, általános iskolái és középiskolái nem voltak ezeknek a közösségeknek, sőt számottevő anyagi javaik sem. Az állam és a protestáns kisegyházak közötti kapcsolat ápolására elegendőnek tartották a szabadegyházak tanácsa „előléptetett” szövetségét. A Szabadegyházak Szövetsége egy közös célért együttdolgozó, közös célért fáradozó közösség volt. A Szabadegyházak Tanácsának már tagegyházai voltak, beavatkozási joga volt a közösségek életébe. Kiss Ferenc sokat használt hasonlatával: organizáció volt ez, s nem organizmus! Ebben a történelmi periódusban számos pozitív, de negatív hatás is érte a szabadegyházi közösségeket. Révai József hírhedt beszéde<sup>22</sup> az amerikai imperializmus bérenceiként titulálta a szabadegyházakat; több lelkészt rendőri felügyelet alá helyeztek, havonta megújítandó rendőrségi engedélyhez kötötték a lelkipásztorok működését, sőt több lelkipásztortól ezt is megtagadták. Az igehirdetés szabadságát több ponton adminisztratív rendelkezések korlátozták. Az egyházi tulajdonban lévő nyomdákat államosították, az egyházak sajtótevékenységét, ifjúsági munkáját, missziói törekvéseit lehetetlenné tették. A pozitív hatások között kell ugyanakkor számon tartanunk, hogy az istentiszteletek szabadsága (egyres lelkészek korlátozásának kivételével) mindenütt biztosítva volt, ami az 1940-es évek betiltásainak, a Horthy-korszak ellenőrzéseinek háttérén pozitív eredménynek számított. Ebben Kiss Ferencnek<sup>23</sup>, a Szabadegyházak Tanácsa elnökének és a többi, baloldali múlttal rendelkező egyházvezetőnek jelentős szerepe volt, bár belső hitelüket rontotta, hogy a demokratikus szervezeti formák külső akadályok miatt nem működhettek. A gyülekezeti tagság személyes életszférájában bár voltak jelei a hátrányos megkülönböztetésnek, de tagságunk munkaszeretete, alkalmazkodóképessége, és az, hogy zömmel a kétkezi munkások közül kerültek ki, gyülekezeteink tagjait átsegítette a feszültségeken. Az is pozitív hatásként könyvelhető el, hogy az új magyar állam végül is egyformán kezelte a korábban teljesen jogfosztott egyházakat a történelmi egyházakkal. Ez teremtette meg a társadalmi alapját a szabadegyházak és a történelmi egyházak összebékülésének, viszont sok feszültséget okozott, hogy egyházaink korábban meglévő külkapcsolatai

---

<sup>22</sup> Révai József kedvelte az éles fogalmazásokat.

<sup>23</sup> Kohmann Péter: „Kiss Ferenc”, *A békesség fejedelmének útján*, 3. sz., 3–4. o.

elsorvadtak. Ennek az ellentmondásos korszaknak a végén, 1956-ban a szabadegyházi közösségekben nem váltották le az egyházvezetőket. A szabadegyházak tagjai nyugodtak maradtak, a november 2-i Mindszenty-féle rádióbeszéd<sup>24</sup> viszont egyöntetű aggodalmat váltott ki. A vallásszabadság védelmét ugyanis a szocialista társadalmi rend elvei alapján még mindig inkább biztosítva látták, mint a főkegyúri jogra apelláló bíboros prímás nézeteiben.

A *kis lépések politikájának kora (1957–1985)* azon a hivatalos nézeten alapult, hogy „aki nincs ellenünk, az velünk van”.<sup>25</sup> Ez határozottan kedvezett a szabadegyházi gyülekezetek tagjainak: fokozatosan csökkentek ugyanis az adminisztratív korlátozó tényezők, az egyes tagedyházak élettevékenysége egyre szabadabbá lett. A Szabadegyházak Tanácsa elnökének személyes hatalma viszont fölértékelődött azzal, hogy rajta keresztül, az ő közbenjárásával voltak érvényesíthetők a nagyobb mozgásszabadsággal járó jogok, amelyek az állam és az egyház lépésről lépésre javuló viszonyainak eredményei voltak (lelkészigazolvány, sajtó, építkezések lehetősége stb.). Ez zavarta a szabadegyházi közösségek demokratikus önállóságát, és gyámság alatt tartotta a hívő közösséget. A társadalomban bekövetkező bizonyos mozgások is kedveztek a szabadegyházi közösségeknek. Fölértékelődtek a puritán életeszmék a társadalomban, amelyek egyszerre jelentettek új lehetőséget és kísértést is.<sup>26</sup> Megnőtt a szabadegyházi közösségekben a teológiai munka iránti igény, mivel azonban a demokratikus formák csak nehezen jutottak érvényre, a közös teológiai munka – mely az ún. „szolgálat-teológia” egy szabadegyházi iskolájának, alkalmazott változatának tekinthető – többször sértette a különböző kiségyházak sajátos teológiai identitását. Nem bontakozhatott ki a szabadegyházak jellegzetes missziói látása; az egyházvezetés belső demokratikus ellenőrzése szintén nem valósulhatott meg. Ezzel párhuzamosan megjelentek az egyházvezetéssel szembenálló bázisközösségek, melyek bizalmatlanul fogadták a teológiai munka eredményeit. A teológiai munka megélénkülésével párhuzamosan viszont jelentősen javult a szabadegyházi közösségek kapcsolata a történelmi protestáns egyházakkal. Így ezek a közösségek elfogadott és becsült részei lettek a magyar keresztyénségnek.

A *demokratizálódás szakasza (1985-től)* egybeesik az egyházvezetők nemzedék-váltásával. Ezt a nemzedék-váltást jelzi Lékai László bíboros, Káldy Zoltán püspök, Szakács József és Salgó főrabbi halála. Bartha Tibor nyugalomba vonulása. Az vitatható, hogy ez egy új korszak tudatos indulása-e, az viszont minden kétséget kizáróan bizonyos, hogy nagyrészt új egyházvezetési stílust jelentett a helyükre állt új generáció. Nyilvánvaló, hogy minden egyház számára nagy kihívást jelent

---

<sup>24</sup> Szenes Imre: *Az utolsó napjuk*, Bp. 1959.

<sup>25</sup> Kádár János megfogalmazása.

<sup>26</sup> Szigeti Jenő: „A szolgálat teológiája a szabadegyházi közösségekben”, *Theológiai Szemle* 1982, 72–75. o.

a magyar társadalom demokratizálódása, ami együtt kell hogy járjon az egyházak megújulásával is.

## 2. A szabadegyházak és a történelmi egyházak

A magyarországi szabadegyházak közösségének indulása arra a tragikus egyháztörténelmi korra tehető, amikor a puritán gyökerű protestáns népi kegyesség és az egyház hivatalos etikai tanítása között a legmélyebb volt a szakadék. Tudományos vizsgálódások egész sora bizonyítja, hogy a szabadegyházak létrejöttének történelmi oka éppen ez a lelki válság volt, amit – egy kissé karikírozva – úgy lehetne jellemezni, hogy nem az egyházat hagyták el először az emberek, hanem az egyház hagyta el, hagyta magára az embereket. A több emberöltő óta működő parasztecclésiák – amelyek jelentős szerepet játszottak az egyház megtartásában –, a modernebb élethez jobban illeszkedő belmissziói mozgalmak lettek gyanúsak és hovatovább üldözendők az egyház hivatalosai előtt. Ma már nehéz elhinni, hogy pl. Kecskeméti Ferenc békési lelkipásztor ellen azért indult eljárás titkos baptistaság vádjával, mert családi istentiszteletet tartott tanyai református híveinek hajlékában<sup>27</sup>, mint ahogy az is nehezen érthető, hogy 1854-ben a budai helytartótanács buzdította szívreható szavakkal a protestáns szuperintendenseket arra, hogy gondoskodjanak a nép és az ifjúság neveléséről, nehogy terjedjen a nazarénizmus.<sup>28</sup> Ennek ellenére már a múlt században is kialakult egy ökumenikusabb, türelmesebb kapcsolatokra törekvő álláspont is. Rottmayer János, az első magyarországi baptista a Pesti Evangélikus Árvaegylet alapító tagja volt. A szabadegyházak magyarországi missziói kapcsolatban álltak a pesti református leánygyülekezettel. Meyer Henrik, a szervezett baptista misszió alapítója jó kapcsolatokat ápolt Pap Gábor dunántúli református püspökkel, aki ott volt az első baptista templom, a Wesselényi utcai gyülekezeti ház megnyitó istentiszteletén is.<sup>29</sup>

A barátságon, a közösen megértett ígén alapuló barátságra tehát sok példa van, mégsem ez volt az általános. Sőt: azokat, akik ilyen véleményen voltak, az egyházak vezetői és hangadó közvéleménye elítélték, „szektássággal” vádolták. Jellemző epizód, hogy a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* az 1918-as forradalom idején sajnálkozva írta: ezután „nem lehet karhatalommal elvezettetni a baptista atyafit, aki a roskadozó református gyülekezetek romjain megjelenik. Ha össze

---

<sup>27</sup> Szigeti Jenő: „A békési paraszt-ecclesiák válsága és a baptista gyülekezet megalakulása (1890–1891)”, in: *Mert ezt Isten hagyta*, Bp. 1986, 444–478. o.

<sup>28</sup> Kardos László–Szigeti Jenő: *Boldog emberek közössége*, i.k. 76–79. o.

<sup>29</sup> Mészáros Kálmán: „Meyer Henrik munkássága, kora egyházi és társadalmi viszonyainak tükrében”, *Theológiai Szemle* 1974, 3–4, 116–120. o.

nem szedjük magunkat, ötven év múlva mi leszünk a szekta és ők az egyház.”<sup>30</sup> A Horthy-korszakban csak élesedett az ellentét: a „szekta” lett a baj okozója (nem pedig a baj következménye). Egymás után jelentek meg szenvedélyes, túlfűtött hangú cikkek a szekták ellen, melyekben a szabadegyházak híveit a társadalom ellenségeinek igyekeznek kikiáltani. Az indulatoktól fűtött vitairatokból nehéz rekonstruálni azt, hogy mi is történt valójában: jobb forrás a hűvösebbnek tűnő statisztika, mely mégis sok érdekes dolgot árul el. „A baptistákhoz való áttérések adataival először 1907-ben találkozunk a statisztikai kimutatásokban. Mindjárt ebben az első évben a baptista egyházba áttérőknek a száma 989, ebből 648 lélek a református egyházból tért át a baptista felekezetre. Alig csalódunk, ha úgy ítéljük, hogy ennek az évnek ezen feltűnő adatai csak úgy érthetők meg, hogy az áttérők nagy része már régen a baptizmus híve volt, azonban régebbi felekezetét hivatalosan csak most hagyta el, amikor a baptizmus a törvényesen elismert felekezetek sorába lépett.”<sup>31</sup> A számok ugyan csökkentek az évek során, de az áttérés tendenciája nem változott. „A legtöbb hívet a baptisták a református egyházból hódítottak el; 1913 végéig összesen 716 református férfi és 945 református nő lett baptistává. Sorrendben ezután a róm. kat. egyház (232 férfi és 289 nő), a görögkeleti (258 férfi és 199 nő), majd az evangélikus egyház (180 férfi és 222 nő) következik. A viszonylagos veszteség nyilván a református egyházban a legnagyobb, de utána azonnal az evangélikus egyház következik, s csak azután a görögkeleti és római katolikus egyház. Megállapítható az is, hogy a baptista felekezet híveit erősen tudja tartani; a hozzá térők csak nagyon kis százalékban térnek vissza vagy át egy másik felekezetre.” De a statisztika szerint nemcsak az első világháború előtt nőtt állandóan a baptisták létszáma: Karner Károly megállapítása szerint „a baptista gyülekezet a törvény által is elismert megalakulása óta statisztikailag is megállapítható gyors gyarapodást mutat”. „Az azóta elmúlt évek adatai – folytatja a statisztikus – ezt a megállapítást igazolják, amennyiben a baptizmus hódító ereje állandóan növekvőben van. 1922 óta a betérők száma, 1926 kivételével, amikor 363 volt, állandóan 500 felett mozgott, sőt 1925-ben 753-ra ugrott fel. A legtöbb veszteséget a baptisták javára ismét a református egyház szenvedte, amennyiben 1919–1927-ig 1890 református lett baptistává.” Ugyanez a tendencia figyelhető meg a felekezetnélküliek számát illetően: itt is a református egyház szenvedte a legérzékenyebb veszteségeket.<sup>32</sup>

Bizonyára ezek a statisztikai tények is motiválják a Református Egyetemes Konvent döntését 1937-ben, amikor határozat született a baptistákkal folytatandó

---

<sup>30</sup> *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 1918. máj. 17.

<sup>31</sup> Karner Károly: *A felekezetek Magyarországon a statisztika megvilágításában*, Debrecen 1931, 41. o.

<sup>32</sup> Karner Károly, i. m., 45, 47, 53. o. – Kovács Alajos: „Áttérési mozgalmak és a felekezetnélküliség az 1919–1924. években”, *Magyar Statisztikai Szemle* 1926 (IV), 183–192. o.

tárgyalásra. Ravasz László püspök meghívólevelére Nagy Pál válaszolt eszerint a felekezet vezetősége „örömmel késznek mutatkozik arra, hogy az indítványozott megbeszélésen részt vegyen... A krisztusi egyházak közötti békének s a krisztusi tanítványok közötti testvéries viszonyoknak előmozdítása céljából mindig szívesen közreműködtünk, s ezt tenni – az egyházak autonómiájának s a lelkiismereti szabadságnak kölcsönös tiszteletben tartása mellett – a jövőben is hajlandók vagyunk.”<sup>33</sup>

Az igazi párbeszédhez a föltételek azonban csak az 1945-ös fölszabadulás után teremthetők meg. Ennek első jele az Országos Református Szabad Tanács 1946. augusztus 14–17. közötti Nyíregyházán hozott határozatai: „Bűnbánatot tartott a Szabad Tanács a kisebb protestáns egyházak és közösségek irányában tanúsított szeretetlen és elzárkózó magatartásáért, részvétlenségéért és az ellenük elkövetett bántásokért. Mindezekért bocsánatot kért.”<sup>34</sup> A bűnbánat megrendítő betetőzője volt, amikor Bereczky Albert püspök 1953. november 24-én a Baptista Egyház jubileumi közgyűlésén kért bocsánatot az elődök elkövetett bűneiért.<sup>35</sup> A bűnbánat itt is új lehetőségeket fakasztott. Bartha Tibor püspök köszöntőjében, amit a Baptista Egyház 125. éves jubileumán mondott el, minden szabadegyházi közösséggel érvényes szavakban foglalta össze a múlt máig érő tanulságait: „Hálát adunk baptista testvéreinkkel együtt a múltért, mert felismertük, hogy Isten Lelke a baptista misszió által ébredést munkált magyar földön egy olyan időszakban, amikor e hazában az ún. történelmi evangéliumi egyházakban a lelki élet elsőkélyesedett. Egyházaink közös történelmének a kezdetét éles ellentétek jellemezték. A hazánkban már korábban meggyökerezett egyházak az államhatalom segítségével akartak védekezni a baptizmus térhódításával szemben. Isten irgalmas és hatalmas keze úgy irányította közös történelmünk folyását, hogy az ellentétek hovatovább veszítettek hevesységükből és helyet adtak a megengesztelő-dés testvéri folyamatának.”<sup>36</sup>

Miben realizálódtak a fölszabadulás után kivirágzó testvéri kapcsolatok? Egymás értékeinek kölcsönös becsülésében, az egymástól való tanulás lehetőségeinek fölfedezésében. Ezen az alapon indult el egy nagyon sokoldalú kapcsolat a különböző szabadegyházi közösségekkel: ebben része van a lelkipásztorok kollegiális közösségének éppen úgy, mint a gyülekezetek ma már hagyományosnak mondható imaközösségének, vagy a különböző ökumenikus fórumokon való szolgálatnak is. Ez a testvéri kapcsolat azon épül, hogy a közös szolgálat nem gyöngíti, hanem erősíti az egyház identitástudatát, sajátos hitbeli nézetét. Az

---

<sup>33</sup> Református Zsinati Levéltár (Np) Közig. 2/2. 117–1933/327 sz. meghívólevél 755/1939–2629/1937.

<sup>34</sup> Kádár Imre: *Egyház az idők viharában*.

<sup>35</sup> *Református Egyház* 1953. dec. 1, 18. o.

<sup>36</sup> Bartha Tibor köszöntője a Baptista Egyház jubileumi ünnepségén, in: *Emléklapok a Magyarországi Baptista Egyház 125. éves jubileumáról*, Bp. 1972, 16. o.

„általános” keresztyénség megízeltlenült keresztyénség. Az általunk fölismert igazsággal kell szolgálni úgy, hogy rajtunk keresztül Isten Igéje választ adjon a mai ember mai kérdéseire. Nem a kompromisszum, hanem Isten igazságának jobb megértése hozza közelebb a különböző keresztyén közösségeket. A szabadegyházak egy része nem tart szervezett kapcsolatot az ökumenikus világmozgalommal, de ennek ellenére kész az együttműködésre a különböző felekezetekkel vagy akár a különböző világnézetű emberekkel. Például a H.N. Adventista Egyház – sem közvetlenül, sem a Szabadegyházak Tanácsa közvetítésével – nem tagja az Egyházak Világtanácsának, sem pedig a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem tudjuk megtalálni azokat a közös pontokat, ahol egymás értékeinek kölcsönös tiszteletbentartása mellett szolgálhatunk.

A szabadegyházi közösségek és a református egyház kapcsolatainak javulása igazából 1957 után bontakozott ki. Alapja elsősorban közös szociáletikai felelősségünk fölismerése és hordozása volt: a szabadegyházi közösségekben is közügy lett a közjó vállalása.<sup>37</sup> Ez különösen a különböző jellegű ökumenikus világkonferenciákra való felkészülésben és az ott folytatott munkákban mélyült el. A Magyarországi Református Egyház Zsinatának lelkészi elnöke 1964-ben a hazai ökumenikus kapcsolatok egyik legfigyelemreméltóbb gazdagodását abban látta, hogy a Szabadegyházak Tanácsa mint szervezet bekapcsolódott ezekbe a társadalmilag is egyre jelentősebb fáradozásokba.<sup>38</sup> A megváltozott helyzet a szabadegyházi közösségekben is mélyreható változásokat idézett elő: megnőtt szolgálatunk tere, egyre nagyobb lett az igény a jól képzett szabadegyházi lelképászorokra, akik szolgálatukat hűségesen végzik a mai teológiai tudományok ismeretében.

A szabadegyházi közösségek lelkészképzése már régóta megoldatlan föladat volt, bár a legtöbb szabadegyházi közösségben már magyarországi indulásuk idején mutatkozott a lelkészképzés igénye. A fölsszabadulás előtti időben a rendszeres és hivatalos lelkészképzésnek jogi akadályai voltak: csak az elismert baptista egyháznak sikerült megteremtenie lelkészképző szemináriumát. A többi szabadegyházi közösség lelkészeit vagy külföldön képezték, vagy pedig képzetlenül vagy autodidakta úton elsajátított ismeretek birtokában látták el föladataikat. A fölsszabadulás után viszont az egyes tagegyházak kis létszáma és a megfelelően képzett tanári kar hiánya akadályozta a módszeres, kellő színvonalú, a kor követelményeinek megfelelő lelkészképzés kialakulását, bár a kezdeményezésekben nem volt hiány. A kapcsolatok javulása után, az 1950-es évek második felétől lehetőség nyílt rá, hogy szabadegyházi lelkészhallgatók tanuljanak a református és evangélikus teológiai akadémiákon. Ez a lehetőség

---

<sup>37</sup> Palotay Sándor: „Közügy–közjó”, *Theológiai Szemle* 1967, 3–4, 81–83. o.

<sup>38</sup> Bartha Tibor: „Visszapillantás az ökumené elmúlt esztendejére”, *Theológiai Szemle* 1964, 7–44. o.

nagyszerű kezdet volt, de semmiféleképpen nem oldhatta meg az egyre jobban sürgető lelkészhiányt. A Szabadegyházak Tanácsa 1966–67-ben elhatározta, hogy egy közös lelkészképzésre lehetőséget nyújtó tervet készít elő. A sürgető föladatakra tekintettel ezért 1967 őszén egy kétszakaszos tanterve megvalósítását kezdte el a Szabadegyházak Tanácsa. Terveik szerint az első három esztendőben általános ismereteket nyújtanak egy szélesebb körű hallgató gárdának, majd pedig még két, két és fél esztendő alatt a legkiválóbbakat egy olyan végzettséghez segítik, ami megfelel az átlag protestáns teológiák színvonalának. A szabadegyházi lelkipásztorok új nemzedéke egyenrangúnak, egyenjogúnak érzi magát a többi protestáns lelkipásztorral. Ez segít abban is, hogy a kisebbségi tudattal eredményesen vegyék föl a küzdelmet.

### 3. Az erkölcsi törekvések mai teológiai dimenziói

Az egyház akkor hal meg, ha moralizál, akkor él, ha erkölcsi kötelességét szolgálva teljesíti. Milyen elméleti föladatak mutatkoznak ma a kisebb protestáns egyházakban? Hogyan lehetne jobb alapot, megvalósulási területet biztosítani azoknak a morális elemeknek, amelyek a szabadegyházak napi gyakorlatában megmutatkoznak? Néhány vizsgálódásra méltó gondolatot emelek ki itt, a teljesség igénye nélkül.

(1) Elsősorban a szabadegyházi közösségek szociológiai helyzetéről kell néhány szót szólnunk. Közösségeinkbe önkéntes döntés útján, szabadon kell mindenkinek belépni, de ez a döntés a fölszabadulás előtt – sőt még utána is jó ideig – bizonyos előítéletet váltott ki a hívő emberek környezetéből. „Szektás”-nak lenni – szégyen volt. Aki ezt a döntést vállalta, vele együtt vállalnia kellett a megvetést is. Sokszor rokonaik, jó barátai, korábbi ismerőseik fordultak szembe velük; így emberi kapcsolataikat a gyülekezetben, a hittestvéri környezetben élték meg, s ezt a közösséget nemcsak a belső meggyőződés, hanem a külső előítéletek is összetartották. A fölszabadulás, de különösen 1956 után a vallásos előítéletek megszűntek és ezzel párhuzamosan a társadalomban fölértékelődtek azok a puritán erkölcsi normák, amelyek a szabadegyházi közösségekben életgyakorlattá lettek. Ez a folyamat együtt járt a szabadegyházi közösségek társadalmi fölértékelődésével, aminek az lett a következménye, hogy kapcsolataink többirányúak lettek, s megszűnt a külső előítéleteknek az a nyomása, ami korábban szinte összecementezte az egyes szabadegyházi közösségeket. Erre a folyamatra egy szomorú jelenségsor figyelmeztet. A társadalmi fölértékelődésünkkel párhuzamosan különböző alternatív vagy szakadár csoportok jelentek meg, amelyek soraiban gyakran világiidegen elképzelések is megfogalmazódtak. Gyakran érveltek azzal, hogy „jobban el kellene zárkózni a világtól, mert az egyház annál erősebb lesz lelkileg, minél rosszabb körülmények között él, minél ellenségesebb az állammal”. Ebből a gondolkodásból legfőljebb valami hamis mártíromság-tudat alakulhatott ki, ami együtt járt a valóban szektás, izolációra



való törekvéssel és különböző karizmatikus furcsaságokkal, amelyek végső fokon elidegenítik ezeket a csoportokat a társadalomtól. A szabadegyházi közösségek ezekre a szociológiai törvényszerűségekre nem figyeltek és nem tanultak belőlük. Meg kell találniuk pedig a gyülekezet belső összetartó értékeit, szolgálatának célját, üzenetét a mai kor mai emberéhez. A szakadár mozgalmak ellen sohasem negatív, hanem mindig pozitív eszközök lehetnek csak helyénvalók: az egyes egyházak küldetésének tartalmát, mondanivalóját kell hitelesebben megfogalmazni.

(2) A szabadegyházi közösségek teológiai eszmélődésének jelenlegi szakaszában konkrét válaszra vár ez a kérdés: van-e szabadegyházi teológia? S ha van, akkor milyen? Az egyes keresztyén felekezetek születésének modelljéről „A közös keresztyén tradíció szektás elszíneződései” címmel tanulmányt írtam<sup>39</sup>: ebben a reformatív fölismeréstől a szervezeti struktúra kiépítéséig vezető út néhány törvényszerűségét vázoltam föl. Itt lényeges elem az önálló, rendszeres teológia kiépülése — ez a folyamat tapasztalataim szerint a magyarországi szabadegyházakon belül is folytatódik. A mai magyar protestáns teológiát az az alapfölismerés irányítja, hogy az egyház nem uralkodásra, hanem szolgálatra hivatott el. Ezt az alapfölismerést biblikus meggyőződésük és történeti tapasztalataik alapján vállalták a szabadegyházak, de emellett azt is tudatosítanunk kell magunkban, hogy ezen belül van egy önálló szabadegyházi irányzat, ami nem apokrif és nem is epigon, hanem sok ponton eredeti, a puritanizmus teológiai örökségéből továbbfejlesztett teológiai örökség, s alkalmas rá, hogy tovább gazdagítsa és termékenyítse a protestáns teológiát. (Ez már az ún. „szolgálat-teológia” indulásakor nyilvánvaló volt: elég itt Kiss Ferenc néhány nagy hatású cikkére, tanulmányára utalnunk.) A szabadegyházakban folyó munkának az a jellemzője, hogy gyakorlatibb, gyülekezetközeli, mint a nagyobb protestáns egyházak teológiai munkája. Ugyanakkor nincs jó gyakorlat biblikusan igényes, elméleti alapvetés nélkül: további fáradozásra van tehát szükség, hogy a szolgáló gyülekezet rendszeresen végiggondolt, megszervezett életformáját a szabadegyházak megtalálják. Az elméleti igényesség megtorpanásának a jelei is többször megmutatkoznak, ami együtt jár a teológiai kutatási kedv csökkenésével; ennek talán az az oka, hogy az elméleti kérdések föltárásának gyakorlati hasznáról keveset beszélünk.

(3) Harmadszor néhány egyházszerkezeti problémát is meg kell említenünk — teológiai nyelven szólva a szabadegyházi közösségek kybernetikai problémáját. (A kybernetika a teológiában az egyházkormányzás önkritikai vizsgálata.) A szabadegyházi közösségekben a múlt századi polgári demokratikus társadalom modelljének nagyon sok pozitív eleme tükröződik. Régen tudjuk, hogy az egyházszerkezet formájára, mechanizmusára az ókortól napjainkig hatottak azok a társadalmi struktúrák, amelyekben ezek a gyülekezetek megszülettek. (Elég ezzel

---

<sup>39</sup> *Megemlékezzél az útról*, i.k., 235. o.

kapcsolatban Max Webernek a protestantizmus és a kapitalizmus kapcsolatára utaló kutatásaira gondolnunk.) Ma társadalmunkban egy demokratikus megújulás megy végbe: most tanuljuk a demokratikus társadalmi viselkedési formák egész sorát. Ezeknek gyökerei, elemei a szabadegyházak szervezetében is kimutathatók. A társadalom demokratikus megújulása arra kell sarkalljon minket, hogy ezzel párhuzamosan egyházszerkezeti rendünk demokratikus alapjait újra föltárjuk és az elveket a gyakorlatban érvényesítsük. Nem kívülről kell beültetni, transzplantálni a demokratikus rendszereket, hanem a belső hagyományokat, a demokratikus tartalékokat kell felszínre hozni.

(4) A szabadegyházak életének negyedik jellemzője az, hogy ezek a közösségek is a dialógus szituációjába kerültek. Mi ennek az oka? A fentiekben utaltam már arra, hogy társadalmunkban fölértékelődtek a szabadegyházi közösségek, mivel az általuk képviselt puritán gyökerű erkölcsi normák – a józanság, a mértékletesség, a munka szeretete, a családcentrikus magánélet, a békesség keresése a közösségi életben stb. – szintén fölértékelődtek. Ez azzal járt, hogy tagegyházaink nemcsak helyüket, hanem tennivalóikat is megtalálták a mai társadalomban. Az igazi és gyümölcsöző dialógus alapja pedig a tett, és nem a szó. Itt is kell azonban két kritikus észrevételt tennünk. Amit tesznek az egyházak, azt nem mindig látjuk a dialógus összefüggésében. Sokszor, bibliai szóval élve „ragadomány”-nak, magántulajdonnak érezzük ezen a téren szolgálatunkat, s zavart értetlenség veszt erőt rajtunk, ha azt látjuk, hogy mások is szolgálnak, részt kérnek „föladataink”-ból. Pedig csak úgy szolgálhatunk másokért, ha készek vagyunk a másikkal együtt dolgozni. Marxista oldalról például Fodor József könyve is hasznos segítséget adhatott számunkra.<sup>40</sup>

(5) A szabadegyházak missziójának – végül – felelnie kell a misszió mai kihívására. A protestáns egyházak teológiájában sokáig tabu-téma volt a „misszió”-ról beszélni, mivel úgy tűnt, hogy ez barátságtalan lépés a másként-hívők vagy az ateisták felé. Már az 1981-es debreceni párbeszédkor nyilvánvaló lett ennek az elképzelésnek a tarthatatlansága. Ez a hazai „elbizonytalanodás” egybeesett a nemzetközi missziói tudomány átértékelődésével, elbizonytalanodásával. Ennek a folyamatnak a hatása nálunk, szabadegyházi közösségeknél is zavarokat okozott. Mindig hangoztattuk a szükségességét, de nem gondoltuk végig úgy a misszió-küldetésünket, hogy ez nem más, mint választ adni mai életünk kérdéseire, mai módon. Közben egyre jobban hiányzik missziói tevékenységünk elméleti alapjainak tisztázása és elavul a gyakorlata is: szinte süketek párbeszédéhez kezd hasonlítani. Másra felel, mint amit kérdez tőlünk az élet. Sok fiatal például formálisan akarja Kornya Mihály missziói módszerét utánozni: „ugyanúgy” akarja csinálni, ahelyett hogy *ugyanazt* csinálná, de a mai ember mai kérdéseire keresve a választ. Ez a fajta misszió csődhez, kudarcérzéshez és végül világitidegenséghez vezet; a misszió csődje pedig bezárt ajtó. Keresnünk kell tehát

---

<sup>40</sup> Fodor József: *Vallási kisközösségek Magyarországon*, Bp. 1986.

a misszió mai formáját: egyre jobban tudatosítanunk kell, hogy a misszió a szolgáló gyülekezet szolgálatának a tudománya. E nélkül a tágabb körű, sokoldalúbb missziói szemlélet nélkül az egyház elidegenedik a világtól és elindul a céltalanodás útján.

#### 4. Erkölcsi törekvések a szabadegyházak mai életvitelében

Az 1945-ös fölszabadulás – mint láttuk – gyökeres fordulatot hozott a szabadegyházi közösségek életében: a vallásszabadságnak és a hitgyakorlatnak ledőltek a gátjai. A szabadegyházi közösségek tagjai nem veszítettek sem földet, sem bankot, sem gyárat, mivel a társadalom legszegényebb rétegeiből toborozták tagjaikat... A Szabadegyházak Szövetségének kezdettől fogva programja volt az állam és az egyház szétválasztása<sup>41</sup>, ezért támogatta az iskolák államosítását. A szabadegyházak tagjainak megnőtt a politikai aktivitása, létszámban is megerősödtek (az adventisták taglétszáma például megháromszorozódott). Egyes protestáns belmissziói mozgalmak Szabadkeresztyén Gyülekezet, Evangélikus Testvér-gyülekezet néven csatlakoztak a Szabadegyházak Szövetségéhez. Az általános urbanizálódással együtt megerősödtek a városi gyülekezetek, ami együtt járt az egyes közösségek kegyességi gyakorlatának a módosulásával, jóllehet máig is őrzik a szabadegyházi gyülekezetekre jellemző puritán életstílust és az aktív gyülekezeti hit- és életközösséget.

A társadalmi változásokkal együtt – mint említettük – kezdetét vette a kisegyházak társadalmi fölértékelődésének folyamata. A szabadegyházi közösségekben erősen élt és él egy a tisztességes munkára, a szorgalomra, az adott szó megtartására épülő puritán erkölcsiség, márpedig a megbízható, jó munkás, az egyszerű életvitelű, tiszta múltú és jelenű ember értéke a társadalomban megnőtt. A szabadegyházi gyülekezetek laikus vezetői között egyre több társadalmilag megbecsült munkás és értelmiségi foglal helyet; kialakult a szabadegyházi gyülekezetekben egy népi gyökerű értelmiség is. Mint láttuk, a megváltozott közjogi helyzettel a történelmi egyházak véleményváltozása is bekövetkezett. A szabadegyházi közösségekben – a jelzett társadalmi változások hatására – hamar kialakult egy olyan egyházi réteg, amely a társadalmi felelősség szintjéig is eljutott, s a befelé fordulás helyett – ami az elnyomott helyzetben a menekülést jelentette a hívő ember számára – a nyílt, a társadalmilag is hasznos, szolgáló keresztyénység típusát vállalta. Ezt elősegítette a szabadegyházi gyülekezetek hajlékonyabb életformája is: a hagyományaik által megkötött történelmi egyházakkal ellentétben a szabadegyházi gyülekezetek kis sejtjei sokkal rugalmasabban tudtak beilleszkedni és a társadalmi változásokhoz alkalmazkodni.

---

<sup>41</sup> Szigeti Jenő: „Az egyházak új irányvétele a felszabadulás után”, in: *Megemlékezzél az útról*, Bp. 1981.

A kisközösségeknek mindig egy fontos missziója volt, hogy a társadalomba beilleszkedni nem vagy csak nehezen tudó rétegeket megkeresse. Ilyenek a mai, dinamikusan változó magyar társadalomban is vannak (lakótelepek, nyugdíjas rétegek). Talán ezzel kapcsolható össze az a karizmatikus jellegű fordulat is, amely az egész magyar vallásos életben kimutatható a 70-es években. Elég itt a római katolikus bázisközösségekre<sup>42</sup>, a protestáns egyházak karizmatikus irányú köreire<sup>43</sup>, a szabadegyházi gyülekezetekben a szabadkeresztyénekre<sup>44</sup> vagy a nazarénusok között kibontakozódó karizmatikus irányú ébredésekre utalni.<sup>45</sup>

A szabadegyházi közösségek életmódbeli változása, törvényesen rendezett új helyzete próbára tette a gyülekezetek kisközösségeinek belső kohézióját. Korábban a szabadegyházi közösségek híveit a meglehetősen erős társadalmi előítélet a társadalmi lét perifériájára szorította: nagyon sok család, baráti kör megszakította kapcsolatait „szektássá” vált tagjaival. Ezt segítették még azok a puritán szokások is, amelyek a szabadegyházi gyülekezetek tagjainak életvitelében, viselkedésében, étkezési szokásaiban, szórakozásában jelentkeztek, s amelyek a kisegyházi lét közös, elengedhetetlen jegyei voltak. A társadalmi előítélet azonban nemcsak elválasztott, de a hittestvéreket sokszor a rokoni köteléknél is erősebben összekapcsolta. Ennek következtében a gyülekezetek belterjesen élő, sok szállal összekötött kisközösségekké váltak: itt találta meg minden beintegrálódott tag a maga baráti, rokoni, emberi kapcsolatait. Ezt az összekovácsolódást a múltban legtöbbször a szociális nyomor is segítette. A szabadegyházi közösségek jogi és ezzel párhuzamosan a társadalmi fölértékelődésével a külső előítéletek csökkentek, sőt a hívői életvitellel járó etikai értékek társadalmi hasznossága egyre nyilvánvalóbbá vált, amikor a nyomor helyébe az anyagi jólét lépett, hiszen a puritán életvitel, a szorgalmas munka tisztelete és gyakorlata ezt szükségszerűen magával hozta. A társadalmi fölértékelődés viszont egyidejűleg gyöngítette a szabadegyházi gyülekezetek belső kohézióját: mivel a külső társadalmi előítéletek nyomása megszűnt, új erőfeszítéseket kellett tenni annak érdekében, hogy megtalálják a közösséget-teremtő belső erőknél azokat az új forrásait, amelyekre a mai embernek szüksége van. Ez a folyamat a szabadegyházi közösségekben nem ment zökkenőmentesen végbe.

A szabadegyházi közösségekbe nem lehet beleszületni, hanem csak felnőtt korban, tudatos döntés alapján a tagjává válni. A tudatos döntést nevezik

---

<sup>42</sup> Takács János: „Karizmatikus megújulás az egyházban”, *Szolgálat* 22.

<sup>43</sup> Vajda Tibor: „Hogyan ismerkedtem meg a karizmatikus mozgalommal”, *Szolgálat* 26; Szigeti Jenő: „Útkeresés a római katolikus egyházban”, *Békehírnök* 1979; Kovács Gábor: „Tűzkeresztység. Katolikus identitás és pneumatikus tapasztalat”, *Vigília* 1980.

<sup>44</sup> Boross Géza: „A karizmatikus mozgalmak”, *Theológiai Szemle* 1978, 1–2, 152–158. o. – Bartha Tibor: „Az egyház megújulása és a karizmák”, *Theológiai Szemle* 1980, 5, 257–265. o.

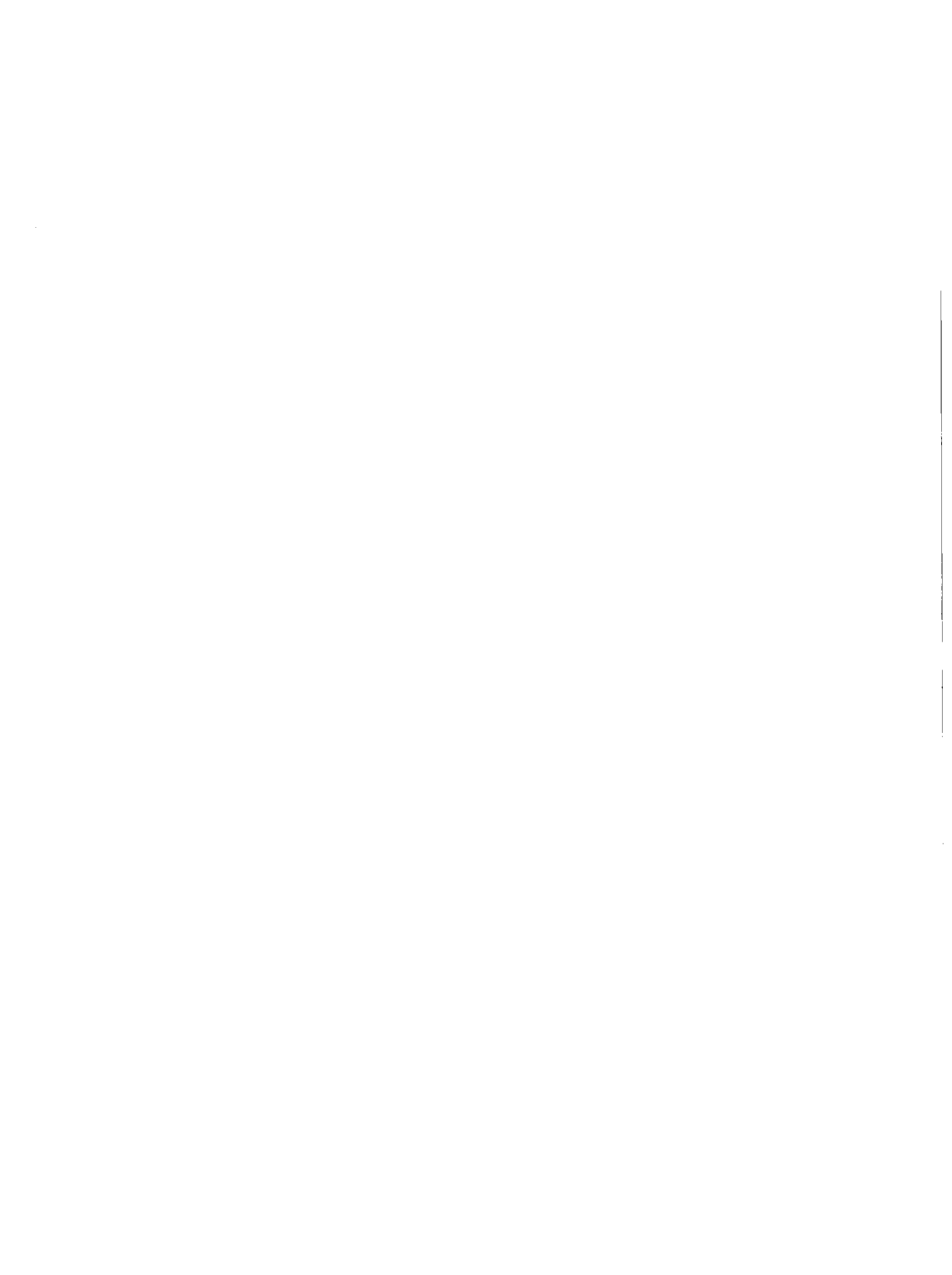
<sup>45</sup> Kardos László–Szigeti Jenő: *Boldog emberek közössége*, i.k., 431–469. o.

„megtérésnek”. Ezt az életfordulatot minden esetben megváltozott életvitellel kell igazolni, amely a hívő egész életmódját befolyásolja. (A megtérést a szülők, a rokonság példája természetesen erősen motiválja, mindazonáltal nem minden hívő szülő gyermeke válik a szabadegyházi közösség tagjává.) A „megtérést” a felnőtt korban bekövetkező megkeresztelkedés pecsételi meg a legtöbb egyházban. A metodista egyház kivételével minden szabadegyházi közösség a felnőttkeresztelést alkalmazza, amit az alapvető hitpontok tanítása előz meg. A keresztelést vízbe merítéssel végzik. A jelöltek rendszerint fehér ruhába öltöznek, és a Biblia keresztelésre vonatkozó parancsának az ismétlése után a lelkipásztor vízbe meríti a jelöltet. Régen a keresztelés a szabadban történt rendszeresen, ma már inkább a szabadegyházi templomokban épített keresztelőmedencékben. Az istentiszteletek egyszerűek, spontánok, kevés liturgiai előírás köti meg őket. Általános a hétköznapi istentisztelet is. Arra törekednek, hogy a gyülekezet a közös énekléssel, imádkozással, sőt az ige hirdetésével részt vállaljon benne. Az igehirdetés áll az istentisztelet központjában, de az éneklésnek és a közös imádkozásnak is jelentős szerepe van: a karizmatikus pünködsdi jellegű közösségekben a fő hangsúly erre kerül. Az úrvacsorai istentisztelet protestáns típusú: két szín alatt, kenyérral és borral adják, az adventisták kovásztalan kenyeret és mustot használnak. Az úrvacsorát a testvéri összetartozás jelének tekintik.

A hívő ember életvitele puritán normákra épül. Megkövetelik a szorgalmas munkát, az ételben-italban való mértékletességet. A legtöbb szabadegyházi közösség antialkoholista, vagy legalábbis nagyon kis mértékben engedi meg a szeszes italok élvezetét; csak annyira, hogy tagjai meg ne részegedjenek. A dohányzást káros szenvedélynek tartják és tartózkodnak tőle. Ide tartozik az is, hogy a szabadegyházi közösségek igyekeznek az ünnepet teljesen az istentisztelet céljára fordítani és a hétköznapi munkától tartózkodni. A gyülekezeti életben az egyházfegyelmet gyakorolják: a rendetlen életű, az egyház hitbéli és erkölcsi normáival szembeszegülő tagokat soraikból kizárják. Egyházi szervezetüket, gyülekezeteiket a tagok szabad adakozásból tartják fenn, mely sokszor a tagok összjövedelmének a 10 százalékát is eléri. A szabadegyházak az élő gyülekezetek közösségére épülnek, bár van olyan szabadegyházi közösség is, amely demokratikusan választott képviselők irányította világszervezettel rendelkezik (adventisták, metodisták).

A szabadegyházi közösségek az egyetemes papság elvét vallják: ez azt jelenti, hogy nem ismernek különbséget laikusok és klerikusok között. A különböző föladatkörök ellátására a gyülekezet választ meg tisztségviselőket; a legtöbb szabadegyházi közösségekben demokratikus választással, jelöléssel, a nazarénusoknál pedig közmegegyezéssel. A gyermek megszületésekor névadót nem tartanak. Elviszik bemutatni az imaházba, a lelkész imádkozik érte és „felajánlják az Úrnak”. A legtöbb szabadegyházi közösség jelentős fáradozásokat tesz a gyermekek vallásos nevelése érdekében. Amelyik gyülekezet ezt elmulasztja, az annak a veszélynek teszi ki magát, hogy a közösség kihal, elnéptelenedik.

A szabadegyházi közösségek tagjainak szórakozása is puritán. Legtöbbje elítéli a mulatozást és a „hangos dinomdánomokat”. Korábban nem jártak színházba, moziba, nem olvastak kétes értékű irodalmat, nem hallgattak rádiót és nem néztek televíziót sem. Ezek a főntartások ma már lassan megszűnnek, de „egy hívő ember megválogatja a maga szórakozását is”. (A lakodalomban is törekedtek a szerény egyszerűsége.) A baráti társaság, a közös kirándulás, a közös éneklés, a különböző gyülekezeti rendezvények, a szeretetvendégségek és a hittestvéri segítség töltötte ki a kiségyházi hívek szabadidejét. Az öltözködésben is megnyilvánul a puritán szellem. Máig óvakodnak a divat túlzásaitól, bár az öltözködésre vonatkozó szabályokat ma már nem tartják be olyan rigorózan, mint egy emberöltővel ezelőtt, amikor a hagyományos puritán viselet kötelező volt, s tilos volt a nyakkendő, a színes „divatos” női ruha, a dauerolt frizura. A szabadegyházakban ma is él a családi istentiszteletek hagyománya. A gyermekeknek biblia-történeteket mesélnek, naponta közösen olvasnak Bibliát, imádkoznak és megszokott énekeiket éneklik. A temetéseken igyekeznek a népszokásokat visszaszorítani, és a sírás helyett a vigasztalásra helyezni a hangsúlyt.



## MORÁLIS TÖREKVÉSEK AZ IZRAELITA FELEKEZETBEN

TAMÁSSY GYÖRGYI

Az Izraeli Tudományos Akadémia Van Leer Intézetében, Jeruzsálemben 1987. október 19-én kezdődött az a tanácskozás, amelynek célja a világ zsidóságának demográfiai elemzése volt. A „Zsidó népesedési politika” című konferenciát – többek között – Izrael Állam kormánya, a Héber Egyetem és a Zsidó Világkongresszus szervezte. A nemzetközi szimpózium résztvevőit azért hívták össze, mert aggasztó módon csökkenő tendenciák jelentkeztek a világon élő zsidóság létszámát tekintve: 1970-es becslt adatok szerint a kb. 13 millióból még 10,2 millióra volt tehető a diaszpórában élő zsidó népesség száma, bő másfél évtized elteltével azonban mindössze 9 és 1/2 millió a részesedésük. Ugyanakkor Izraelen belül is tapasztalható volt a növekedés megtorpanása: a természetes népszaporulat visszaesett, s a bevándorlási kedv is megcsappant. A problémák kendőzetlen feltárása és a megoldások keresése volt az izraeli társadalomkutatók és politikusok, valamint a 21 országból érkezett több mint 200 küldött legfőbb fóladata. Magyarországról Bakos Lajos, a Magyar Izraeliták Országos Képviseletének (MIOK) ügyvezető alelnöke és Gonda János főtítkárhelyettes vett részt a tanácskozáson. A magyar zsidóságot képviselték, amelyről az úgyszintén 1987-ben megrendezett, a *magyar zsidóság* történetét bemutató kiállításon a több ezer látogató azt tudhatta meg a Goldmann teremben a bejáratnál elhelyezett számokból, hogy a magyar zsidóság lélekszáma 100 000 főre becsülhető. Vagyis valamivel több mint 1 % az az érték, amellyel a határainkon belül élő zsidóság a diaszpóra-zsidóság egyetemes egészéből részesedik, és ugyancsak 1 % körüli lenne az az érték – ha ti. lenne ilyen típusú nyilvántartás –, amelyet a magyar állampolgárok körében képviselnének. Ezek a demográfiai mutatók vizsgálódásunk problematikus mivoltából is szemléltetnek valamit.

Fóladatunk elvégzéséhez előzetesen három problémakört szükséges tisztáznunk fogalmilag:

- (1) az izraelita felekezet sajátosságai más vallási szervezetekkel összehasonlítva;
- (2) a judaizmus vallási gyakorlatának mibenléte;
- (3) a morális törekvéseket generáló teória vs. vallási (világi) közösség.

Mindhárom terület fogalmilag a judaizmus népvallás-mivoltából következő paradoxon segítségével érthető meg – természetesen a közelmúlt, a XIX–XX. századi történelmi tapasztalatok alapján vizsgálva a problémákat.



1. Ha a magyarországi vallásos zsidóság közel két évszázados folyamatos történetét tekintjük, megállapítható, hogy soha nem valósult meg olyan állapot, amelynek alapján egységes csoportként lehetne meghatározni őket: mind társadalmi-politikai betago­lódásuk, mind vallási gyakorlatuk alapján jelentős különbségeket találunk. Az izraelita felekezet a többi hazai vallási szervezetekkel összehasonlítva az utóbbi négy évtizedben is megőrizte belső tagoltságát; az 1950-ben bekövetkezett egyesülés után is csak egységes szervezeti szabályzat alapján működő vallásos társadalmi csoport volt. Más egyházakhoz hasonlóan itt is csak a szűken értelmezett hitéleti funkciók gyakorlására volt lehetőség, ez a gyakorlat azonban alapvetően különbözött a két hagyományos irányzat, a „kongresszusi” és az „ortodox” hitközségek kereteiben. A judaizmus követése az előbbinél a zsidó hagyományokhoz ragaszkodó, ám a társadalmi környezethez maximálisan alkalmazkodni kívánó életformát, az utóbbinál viszont erőteljes vallási (és etnikai) elkülönülési szándékot megvalósító, lényegében a középkor végére kialakított írott tradíciót szigorúan követő életvitelt jelentett. Különbözőségük forrása még magyarországi betelepülésükből fakad: a XVIII–XIX. századtól itt élő zsidó kisközösségek nem mint vallási csoportok, hanem mint itt letelepedni kívánó polgárok (családok) jelentek meg: mint olyan polgárok (családok), akik egyéni (családi) társadalmi érdekeik realizálásáért hitközségekbe szerveződtek. A külön-külön szerveződött csoportok életformáját (hiszen a judaizmusban együtt él vallás és politikum) az határozta meg, hogy honnan érkeztek, miféle tradíciókat követtek. A sokféleséget akkor még nem zavarta meg az az egységesítési törekvés, amely először 1867-ben, a zsidóság emancipációja alkalmából lépett föl.

A dualizmus kori Magyarországon a *zsidó egyén* vált egyenjogúvá, jóllehet vallása alapján – az izraelita felekezet ekkor csak „elismert” vallás volt – hátrányos helyzetű maradt. Az 1895. évi recepció törvény a *vallásos közösségeket* is mint egyenrangú – „bevett” – felekezeti szervezeteket emancipálta, de az egyenjogúsítás ára a vallás népi attitűdjének föladása volt. Az 1895/XLII. sz. törvény szerint az izraelita vallási közösségek egységes vallási felekezetet alkotnak, olyant, amelynek keretében a különböző irányzatok relatív autonómiája biztosítva van, de egymáshoz való viszonyuk nincs értelmezve. Az „izraelita vallású magyarokat”, akiket felekezeti hovatartozásuk alapján integrált a társadalom, később viszont az ún. zsidótörvények egy etnikumhoz való tartozásuk szerint diszkriminálták, de az 1942/VIII. sz. törvény végül *vallási* mivoltában is kirekesztette a csoportot. A diszkriminációt megszüntető rendeletek és törvények 1945 után sem voltak mentesek attól az ellentmondástól, hogy a politikai antiszemitizmus föllépésekor mint etnikumot kell megvédeni az érintett (zsidó) állampolgárokat, állam és egyház viszonyának rendezésekor azonban mint egységes vallási felekezetet kell tekinteni őket: mint izraelita vallású magyarokat. Tovább bonyolította a helyzetet 1948 májusa: miután hivatalosan is megkezdődött a modern polgári Izrael Állam exisztálása, azaz megszűnt a zsidóság „nemzet-nélküli nemzet” állapota, természetes lehetőségként kínálkozott a diaszpórában élők számára a nemzetiségi kisebbségként való létezés választása is.

A többi magyarországi vallásos közösségekhez viszonyítva mármost az „izraelita felekezetet”, vizsgálatokor föltétlenül figyelembe kell vennünk az államnemzeten túlmutató kapcsolatrendszerük eme kettősségét. Míg a kereszténység – vagy az iszlám – nem egy-egy népcsoporthoz köthető vallás (jóllehet a különböző keresztény egyházak maguk is preferáltak esetenként népi-nemzeti mozgalmakat, sohasem kötődtek kizárólag egyetlen népcsoporthoz), univerzalitásuk úgy internacionális, hogy nem hordozza népekhez való kötődés konfliktushelyezeteinek lehetőségét. A judaizmus úgy internacionális, hogy az egyúttal bipoláris népi-nemzeti kötődést valósít meg. Ez még akkor is így van, ha figyelembe vesszük, hogy a *haszkála*, a XVII–XIX. századi zsidó fölvilágosodás idejétől a reform lehetséges útjának tűnt, ha *kizárólag* vallási elkülönüléssel alapozzák meg a csoport sorsválasztását.

2. A judaizmus vallási gyakorlatát eszmeileg a Tóra (és a Tóra mindenkori értelmezése) alapozza meg. A 613 vallási parancs ismerete, értelmezése és megtartása a „törvény fia” (bár-micvá) számára kötelesség. Ugyanis vallásuk értelmében nincsenek laikusok: minden családfő föladata a vallási törvények betartása és betartatása, továbbá a rítus (amelynek színtere a zsinagógától függetlenülthető) és ezáltal a hagyomány őrzése – továbbadása. A törvény tehát az egyes egyénhez szól, de ő mint a közösség teljes jogú tagja (családfő) kapja meg a föladatot. Ez a megközelítés az ideális állapotot jelenti, azt az állapotot, amelyben vagy *még*, vagy *már* nincs szükség függetlenülthető, nagy tekintélyű törvényt magyarázóra, az értelmezés az egyes, erkölcsileg felelős individuum föladata: „Ne olvasd »vésve« (chárut), hanem »szabadon« (chérut), mert csak az az igazán szabad ember, aki a Tórával foglalkozik” – tanítja a *Perek Abot*. A diaszpóra zsidóságának történeti gyakorlata viszont kialakította azt a formát, amelyet az ortodoxok mind a mai napig követnek: ott, ahol már legalább 10 felnőtt (minjan) van, *közös tanulást* kell folytatni – a törvény tanulmányozása, állandó újabb és újabb értelmezése (szigorúan az írott és a szóbeli tan alapján) valáserkölcsei föladat. Az utóbbi megközelítés eredményezi végül is azt a gyakorlatot, hogy a nagy tekintélyű rabbik, a legjobban fölkészült talmudisták iskolákat alapítanak, *jesívákat* hoznak létre, ahol a Tóra tanulmányozása az egyetlen diszciplína. A XIX. századi vallási reformok ezt a struktúrát bontották meg oly módon, hogy a tanulás intézményesült, kialakult az ún. zsidó tudomány. A legszembetűnőbb változást a diszciplinárizálódás jelenti, és az a mód, ahogyan a modern filológiai apparátust bekapcsolják a Tan és a Történelem értelmezésébe. Judaizmus és történetiség egymástól elválaszthatatlanok. Az az ideális állapot, miszerint a kinyilatkoztatató, a törvényadó parancsait egyénileg lehet és kell értelmezni, továbbá hogy a törvény megtartása és ily módon a szövetség őrzése bárha egyetlen család által is biztosítható az idők végezetéig, ellentmondani látszik annak a tételnek, miszerint a zsidó vallású egyén *nem* tekinthető *autonóm* individuumnak. A judaizmusban megjelenő historicizmus azonban ezt támasztja alá. Azok a föladatok, amelyeket a *kiválasztott nép* kap a *berit* által, csak azt a kiutat teszik lehetővé, hogy az ember elhagyja a zsidóságot, hiszen sorsa nem

egyéni sors, csak a közösség által válik azzá, ami; küldetése van, ám ez eszkatológiai szempontból *közösségi* küldetés. A zsidó történelem mint tudományos diszciplína tehát számos apologetikus mozzanatot is hordozhat: a kisebbségi lét mindig olyan létértelmezést keres, amelynek segítségével önmaga megőrzésére képessé válhat a csoport. A hátrányos társadalmi helyzetből következően akkor lesz több lehetőség érdekeik realizálására, ha egységesen lépnek föl, ha az egyetemes részeként, vagy inkább képviselőjeként jelennek meg. Ez a törekvés pedig intézményesüléshez vezet. A vallási gyakorlat korábbi szintere meghatározó módon az otthon, a családi környezet volt, de az utóbbi másfél évszázadban ez átveszdi a zsinagógába, a „közösség házába” (bét hákneszet). A széder-esték, amelyek úgyszintén a családi körben zajlottak, az emlékező vallási ünnepek, amelyek célja az, „hogymindenki úgy érezze magát, mintha ő maga szabadult volna ki Egyiptomból”, amelyek alkalmából a gyermek kérdez és az apa válaszol a fölött kérdésekre – nos, ezek is a zsinagógai közösségekben zajlanak. A judaizmus reform-változatának követése voltaképpen a többi felekezet vallásos gyakorlatához hasonlíthatóan intézményesült: ez az intézményesülés azonban Magyarországon csak az ún. kongresszusi zsidóság körében figyelhető meg, az ortodoxia (szinte csak néhány család) megőrizte a korábbi gyakorlatot.

3. A morális törekvéseket megalapozó elmélet keresése során mindenekelőtt azzal a közhellyel szembesülünk, miszerint a zsidóságnak nincsenek dogmái. Már a bibliai irodalomban megfigyelhető a Tóra olyan interpretációja, amely tanításként, tanácsként fogalmaz meg a szövetségben kapott parancsoknál szigorúbb előírásokat, bár ezeknek kötelező érvénye nincsen. A mindenkor éppen aktuális értelmezés és tanítás: javaslat. „Bölcsseink és prófétáink csupán tanítani akarnak bennünket, nem kényszerítik reánk véleményüket. Felhívják figyelmünket, hogy mindig a jó utat válasszuk. Hiszen az ember az élet minden pillanatában választás előtt áll, így Isten sorsa, az igazság megvalósulása a Földön az embertől függ” – olvashatjuk a gyermekek számára fogalmazott „hittankönyvben”. Az azonban mégis rögzítve van, hogy a közösség fönmaradása szempontjából milyen magatartási normák kívánatosak. A Biblia bölcseleti irodalmában javasolt életforma és tanácsolt életvitel a környezet megváltozása miatt jelentkező új igények alapján folyamatosan változik és formálódik. A római hódítás után vált csak szükségessé a zsidóknál a vallási kérdések egyértelmű (jogi és erkölcsi) tisztázása, a rögzített törvényértelmezés. A Misna az a törvénykönyv, amely a korábbi tapasztalatokat és a lényegében változatlanul tekinthető környezeti elvárásokat figyelembe véve ekkor kötelező érvényűvé válik. Nem jelent azonban abszolút érvényességet: a babilóni és a palesztinai tanházakban folyó vitákat – számos meselemmel kiegészítve – rögzíti a Gemara, igazolva az eltérő értelmezések létjogosultságát. A vallási (politikai) gyakorlat törvényre-emelt szentesítése a *halácha*. A talmudi irodalom a *gáonok* (iskolafők) munkásságának eredményeként marad élő, s bár Májmúni rögzíteni kívánja a zsidó hit alapjait, a „Tizenhárom Hitágazat” nem befolyásolja a zsidóság életvitelét. A Teremtővel

kapcsolatos első öt megállapítás a személytelen világgalkotót jeleníti meg a következő módon:

1. teremtő, vezérlő, alkotó;
2. az egyetlen, az egység;
3. nem test, így a test érzékei nem érhetik el;
4. a kezdet és a vég;
5. egyedül imádásra méltó, ő igen és rajta kívül senki.

A következő kettő a prófétákra, s közülük is a legnagyobbra, Mózesre utal. A hitbéli megnyilatkozás mögött azonban itt is a Teremtő szerepel, hiszen a próféciák elfogadása egyúttal a Teremtőben való hit megerősítését szolgálja. A 8. és a 9. hittétel a Tórát igazolja: a Tóra hiteles, hiszen Mózes adta ezt Izrael fiainak, és a zsidó nép betarthatja a törvényt, ezáltal nem kényszerül a Teremtő arra, hogy új Tórát adjon. Az itt következő két tétel Isten és ember viszonyára utal: a Teremtő mindentudó, a Teremtő igazságos – a parancsot megtartókat jutalmazza, az eltéveldőket megbünteti. A krédó 12. pontjában a Messiás eljövetele jelenik meg:

„Én hiszem teljes hittel  
a Messiás eljövetelét,  
és ámbár késlekedik,  
mindazonáltal várok rá mindenden nap,  
hogy eljön.”

A „Tizenhárom Hitágazat” az eszkatológiával zárul: a holtak föltámadásában hinni kell, ez a Teremtő „föltámadó akaratát” által lesz lehetséges.

Látható, hogy ezek a hitelvek nem befolyásolják közvetlenül a rítust. Az életvitel kanonizálására csak a XVI. században kerül sor: Jozsef Efraim ben Káró szerkesztette meg azt a törvénytárat, amelyet az ortodox zsidóság ma is mértékadónak tekint, a reform-zsidóság azonban számos utasítását túlhaladottnak tekinti, és előírásait nem tartja be. A 70-es évtől keletkezett halachikus irodalom teljes anyagát gyűjtötte össze a XVI. századi szerkesztő: egy-egy problémakörnél mindig felsorolta a korábbi véleményeket, ezeket kritikával illette, majd utána a *legvalószínűbb álláspontot* határozta meg mint *általános érvényű* döntést. A *Sulchán Áruch* azután négy területre bontja az életvitel normarendszerét:

(1) Orach Chájim (Az élet útja) – ez a köznapokra, a szombatra és az egyéb ünnepnapokra vonatkozó szabályokat tartalmazza;

(2) Joré Dea (A megismerés tana) voltaképpen a vallásgyakorlat kódexe; mindazokat az előírásokat tartalmazza, amelyek a zsinagógákban és az otthonokban végzett szertartásokhoz szükségesek;

(3) Eben Haezer (A segítség köve) a házasságjoggal kapcsolatos előírásokat rendezi; beleértve a házasság előtti előírásokat, magát a házassági szertartást, továbbá a házasság tisztaságának törvényeit és a házasság fölbomlásának vallásjogi megítélését is;

(4) Chosen Mispot (A jog pajzsa) olyan jogi kérdéseket tisztáz, amelyek kifejezetten a polgári pereskedés körébe tartoznak, s előírásokat biztosít a vallási bíróságok (bét din) működéséhez. A *Sulchán Áruch* ily módon a hitélet – ami

voltaképpen az élet szimbólumokkal megszentelt profán formáit jelenti – rögzített törvénykönyve. Eerre azonban nem alapozhatók a morális törekvések, ugyanis az itt előírtak megtartása nem erkölcsi cselekvést jelent, hanem a közösséghez való tartozás jogi kritériumait. Ha mármost nincsen adva olyan teória, amelyre erkölcsi rendszert lehet építeni, hogy ebből elméleti úton megalapozzuk a morális törekvéseket, megkísérelhetjük-e azt, hogy a vallásos zsidóságot mint emez erkölcsi törekvések generálóját jellemezzük?

Mi jelentheti itt számunkra a voltaképpeni problémát? Történelmi útja alatt a *magyar zsidóság* számos csoportból tevődött össze. Más hagyományokat őriztek azok, akik a kulturált német területekről érkeztek, köztük a zsidó fölvilágosodás eszméivel (a haszkalával) a modernizációt segítették elő. A Galiciából érkezettek más álláspontot képviseltek: nemzetiségként éltek, s ezt nem is akarták földadni. A többféle kultúrkör más és más befogadandó közegként jelentkezett: ennek eredménye azután az lett, hogy a Magyarországon élő zsidók az asszimiláltság legkülönbözőbb fokozataihoz jutottak el az őket „egységesíteni” nemcsak szándékozó, hanem egységes üldözésüket „biztosító” zsidótörvények megjelenésének idejére. A háború előtt is sokféle zsidó csoportok még differenciáltabb képe figyelhető meg azonban a főlzabadulást követően. A cionista és anticionista megosztás egy első mutatóként jelentkezhet itt, azonban ezen belül is további „puha” mutatókra van szükség. Így adódhatnak a vallásos cionista csoportok és a vallást elvetők vagy azt kizárólag etnikai alapon megközelítő olyan csoportok, akiknek körében megtalálhatjuk mind a szegény réteget, elsősorban a szak-képzetlen munkásokat, mind a középszintű szakmunkásokat, mind a jólsituált értelmiségi és a kifejezetten nagypolgári réteget, és természetesen az egyes csoportérdeküknek megfelelő képviseletet. A cionista elkötelezettség további differenciálását jelenti azoknak a csoportoknak a megléte, akik a Palesztina-munkát segítő kivándorolni akarnak, és azoknak a köre, akik ugyan itthon, ám mégis intenzíven kapcsolódnak be az „Ósi-Újhaza” megteremtésébe. Mármost ez az utóbbi kör olyan egyéb sajátosságokkal is jellemezhető, hogy mintegy átmenetet képez az anticionista „fő”-csoporthoz.

A maradék zsidóságnak további tipizálási lehetőségeként vetődik föl az a szempont, hogy milyen mértékű és típusú vallásos kötődéssel jellemezhetjük őket. Itt a hagyományos megközelítés a három irányzat: a kongresszusi, az ortodox és a „statusquo-ante” alapon állók (és az a néhány szefárd közösség, akik a keleti országrészben települtek le). A bontást tovább nehezíti az a tény, miszerint a „statusquo-ante”-irányzat követői nem tömörültek: a hitélet és ezáltal a közvetlen életviteli gyakorlatuk is az adott hitközség függvényében, tehát – mondhatni – a korábbi társadalompolitikai környezet által befolyásoltan alakult. Kétségtelen tény, hogy 1945 után sem a szefárd, sem a „statusquo-ante” hitközségek nem játszottak meghatározó szerepet, ugyanis – lévén hogy ezek mind a vidéki kis településeken éltek – csaknem teljes egészében elhaltak a zsidó tragédia idején. Végül a vallásos „zsidóság” körében sajátos helyet foglalnak el azok az emberek, akik úgy maradtak vallásosak, hogy azt a keresztény felekezetet, amely az

üldöztetések alatt befogadta őket, új (hitéleti) közösségüknek tekintették. Az ő megítélésük a keresztények irányából és a zsidóság irányából úgyszintén számos erkölcsi problémát vethet föl.

Látható tehát, hogy ha a kifejezetten vallásos zsidóságot mint erkölcsi normarendszert generáló közösséget tekintjük, nem tudunk egyértelmű választ adni a kérdésre: kiknek (melyik csoportnak) az erkölcsi törekvéseit kell vizsgálnunk, van-e a fent említett egyéneknek közös normarendszere? Az „izraelita felekezet” kategóriát nem a tudományos elvonatkoztatás eredményeként nyert társadalmi fogalomnak, hanem a politikai élet szférájában bekövetkezett adminisztratív intézkedések által konstituált besorolási mutatónak kell tekintenünk. A valóságos elkülönültség ténye az ortodox és a kongresszusi irányzat alapvetően különböző életviteléből és normarendszeréből első pillantásra nyilvánvaló.

A probléma megoldásának nehézségét az alábbi idézet talán érzékelhetővé teszi: „Nemcsak nálunk, de szinte valamennyi, hitlerizmustól sújtott zsidó közösségben kialakult egy olyan réteg, amely Auschwitz után a vallásban nyugalmat, vigaszt és útmutatást nem tudott találni, de a közös múlt, a kulturális örökség, az elődök s kiváltképpen a mártírok emléke nagy részben még ezt a réteget is megtartotta a *zsidó közösségen* belül, amellyel a történeti és sorsközösséget a vallási kötelek elszakadása után is fenntartja és vállalja. *Ők is a mi hittestvéreink*” – olvashatjuk Schweitzer Józsefnek, az Országos Rabbiképző Intézet igazgatójának egyik írásában. Így a fölosztásban helyet kellene adnunk a vallási közösséghez nem vallásos alapon kötődő emberek csoportjának is. A vallási közösségekből az előbb említett módon eltávozottak esetében akkor a generációk egymáshoz való viszonyának a kérdése fog határozott formában jelentkezni: a zsinagógai közösségtől eltávolodottaknál, a „zsidó származású” családoknál ezek szerint tovább él – tudatosan vagy a tudatosulást eltitkolni szándékozó formában – az évezredek alatt kialakított zsidó etika. A család, a szűkebb és a tágabb egyaránt, a gyermek, a tanulás, egyáltalán a szellemi értékek preferálása, a fokozottabb érzékenység és affinitás a kisebbségek gondjai iránt, a munka becsülése, a közösség és a törvény (államhatalom) föltétlenküli tisztelete – mind-mind olyan szempontok lehetnek, amelyek az életvitelben kiemelt jelentőséggel bírnak.

Voltaképpen az itt felsoroltak lehetnének egy *pozitív erkölcsi értékrend* alapvető kategóriái, egy olyan értékrendé, amelyet mind a vallásos zsidóság kongresszusi irányzata, mind a felekezetüktől eltávolodottak elfogadhatnának. Az előbbiekhöz még az egyén érdekeit háttérbe szorító közösségi lét preferálását, sőt egyedül lehetséges mivoltát is hozzá kell tennünk, ugyanis – jóllehet ez a kisebbségi létértelmezésből egyáltalán következik – a vallási kötelekekből kikerült zsidó egyének vonatkozásában közvetlenül megfigyelhető, hogy a korábbi kötelekeket a profán szférában föllelhető csoportokhoz való fokozottabb ragaszkodással elégitik ki: szerepük minden társadalmi átalakulás során nagyobb arányú, mint az lélekszámukból várható lenne. Csak az utóbbi évszázad példáit tekintve, egészen napjainkig igazolható ez az állítás.

Ezen problematikus területek vizsgálata után az látszik célszerűnek, hogy a vizsgálódás érdemi részét csak a vallásos zsidóság kongresszusi irányzatának dokumentumai alapján végezzük el, mivel a magyarországi ortodoxok egy „elhanyagolható” kisebbséget, a felekezettől eltávolodottak pedig egy *megfoghatatlan* bázist képviselnek. *Megállapításaink tehát minden esetben a „kongresszusi” zsidóság morális törekvéseinek elemzésére vonatkoznak.*

Áttekintve a MIOK utóbbi harminc évben megjelent kiadványait, azt tapasztalhatjuk, hogy ezekben szinte egyáltalán nem található olyan írás, amely elméleti igényességgel tárná föl a magyarországi vallásos zsidóság 1945 utáni életét. A tudományosan megalapozott cikkek, tanulmányok tárgya a magyar-zsidó múlt (a kezdetektől a holocaustig) – jellemzi őket a jelen „agyonhallgatása”. Ezek az írásművek a múlt bemutatását biztosítják oly módon, hogy a Magyarországon élt zsidó népesség beilleszkedését (a törekvéseket és az eredményeket) hangsúlyozzák, az elkülönülési kísérleteket pedig – jóllehet korrekt – kritikával illetik. Az a felekezetpolitika, amelyet Sós Endre, Seifert Géza és Héber Imre elnöksége idején egyaránt képviselt a *laikusokból* álló felekezeti vezetés, nem ösztönözte a hitéleti kiadványok megjelentetését. A tisztán vallásfelekezeti jelleg hangsúlyozása – s voltaképpen ez jellemzi az egész korszakot – ellentmondani látszik a hitéleti kiadványok mellőzésének. Ez azonban csak a látszat, hiszen a judaizmus mint vallás sajátosságából következően *minden* hitéleti kiadványban meg kell jelennie a héber nyelvnek is: a zsinagóga nyelve, a fohászok és imádságok nyelve, leginkább pedig a Tóra és a „szövetség” nyelve a *héber*. Azért problematikusak a hitéleti kiadványok, mert ezek által éppen a másság, az egyetemes zsidósághoz való tartozás jelenik meg szükségszerűen, továbbá az ivrit nyelv elsajátítása, s ez egyáltalán nem kívánatos a felekezetpolitika szempontjából. Az elkülönülés ugyanis nem engedhető meg, a magyarság hangsúlyozása mindennél fontosabb. Ez az attitűd nem csak az utóbbi harminc évben jellemezte a felekezeti vezetést; de ha a XIX. század közepétől indult reformokat a mai törekvésekkel összehasonlítjuk, lényegét tekintve más helyzettel találkozunk: 1945 után az asszimilációs politika már korántsem bizonyult olyan vonzónak, mint korábban, a genocídiumot sokan mint az asszimilációs politika csődjét, járhatatlanságát értelmezték. A megmaradás egyedüli útjának a cionizmus látszott. Akkor azonban, amikor a profán beteljesedés – *Erec Jisráel Kimödina Ivrit* – megvalósult, számos probléma vetődött föl.

Milyen hatalmi berendezkedés alapján működnek az új haza: elfogadják-e alapelvek a Tóra parancsait vagy ezek korszerű értelmezését? Netán adjanak lehetőséget arra, hogy a Kneszet tagjai „leszavazzák” Isten törvényeit? Az itt fölmerülő ellentmondások azt az anakronisztikus dichotómiát jelentik meg, miszerint a modern polgári társadalmak alkotta világban nincs létjogosultsága a teokratikus berendezkedésű államnak; egyáltalán az etnikai-nemzeti állam az államnemzet koncepcióhoz viszonyítottan időszerűtlen. Ilyen módon csak olyan lehetőségek kínálkoztak, hogy azok, akik ezt akarják – függetlenül Izrael Állam politikai berendezkedésének mikéntjétől –, a palesztinai „zsidó otthon” égisze

alatt élük le további életüket, s így nem lesz közvetlenül lényeges számukra, hogy mi történik a *gáulufban* maradt „hitsorsosaikkal”. A másik lehetőség ugyanis csak az volt, hogy itt maradjanak (Magyarországon), s a helyi viszonyoknak megfelelően vállalják, hogy úgy alakítsák további életvitelüket, ahogyan az itt elvárható. Nevezetesen: magyarságuk hangsúlyozása mellett le kell mondaniuk zsidó identitásukról, jóllehet egy elkülönült népi közösségnek, a zsidóságnak is tagjai szerettek volna ugyanakkor maradni. Ez a választás azt a terhet is jelentette, hogy Izrael Állam valóságos léte ellenére el kellett ismerniük: az nem a Törvény megvalósulása, nem a szövetség valódi existálása – politikum és vallás végérvényesen elkülönültek egymástól. A diaszpórában élő vallásos zsidóság föladata így a további *aktív* várakozás. Ez viszont csak olyan módon valósítható meg, ha követi ősei magatartását, elfogadja a beilleszkedés adott esetben meglehetősen nehéz föltételeit, elfogadja és támogatja az államhatalmi struktúrát, azt az államhatalmi struktúrát, amely csak két kategóriát ismer: osztályharcos és osztályellenség dichotómiájában gondolkodik. Így az egyik legfontosabb *valláserkölcsi* értéknek a monolit politikai hatalom célkitűzéseivel való azonosulást tekintve lett lehetséges csak a kedvező betagolódás. Más vallásos csoportokkal összehasonlítva az izraelita felekezetnek annyiban könnyebb volt a helyzete, hogy a kapcsolatrendszer biztosító felekezeti vezetés *laikusokból* állt – a *rabbik* nem tagjai sem a hitközségek vezetőségének, sem az országos képviselőnek. A teológiai képzettségű emberek ki vannak rekesztve a felekezet-politikai hatalom gyakorlásából.

Annak ellenére, hogy a budapesti rabbiszeminárium megmaradt, mint Kelet-Európa egyetlen ilyen jellegű intézménye, s hallgatói között nemcsak magyarok, hanem több kelet-európai államból érkezett diákok is fölkészültek a rabbi-diploma elnyerésére, nincs az intézetnek olyan önálló kiadványa, amely hitéleti kérdésekkel foglalkozna. Mindjárt 1945 után még három kiadvány is napvilágot látott – hallgatók és az intézet akkori igazgatója szerkesztésében –, továbbá az újjászervezett Országos Rabbiegyesület is megjelentetett hat értesítőt, de 1950-től kezdődően, a Vidéki Rabbikar Körleveleit – gépirásban terjesztett 6 füzetből álló periodika (szerk.: Schindler József) – leszámítva, egészen 1987-ig nem jelent meg olyan kiadvány, amelyben a rabbik hitéleti kérdésekkel foglalkoztak volna. A formálisan működő rabbitanácsok tevékenysége nem publikus. Azt a funkciót, ami az írás, a tan mindenkori értelmezéséből rájuk hárul, nem tölthetik be szervezett formában, nincs olyan felekezeti fórum, amely ezt lehetővé tenné számukra. A Törvény megvalósíthatóságának föltétel-rendszerét elemezve azok a kérdések vetődnek föl, amelyekben a rabbik nem illetékesek, jelesül az aktuális felekezetpolitika... Így maga a struktúra is azt eredményezi, hogy az ún. teológiai viták kiszorulnak a vallásos életből. Marad az a lehetőség, hogy a rabbi templomi vagy esküvői, esetleg temetési hitszónoklatában térjen ki ezekre a kérdésekre. A *műszár*-beszéd azonban itt is hiányzik – hogyan is lenne lehetséges, amikor legföljebb a Szentföldre hivatkozhat, ugyanis Izrael Állam léte az 1967-ben megszakított diplomáciai kapcsolatok óta *nem lehet* tárgya a vallási életnek...



Mindezek után arra a következtetésre juthatunk, hogy az izraelita felekezet sajtójában nem jelennek meg a sajátosan zsidó valláserkölcsi törekvések. Nos, explicit formában valóban nem: egészen 1987-ig, a *Halljad Izrael* c. könyv megjelenéséig. A korábban megjelent könyvek közül az 1984-ben kiadott *Mózes Öt Könyve és a Haftárák* (Akadémiai Kiadó) említhető, mint hitéleti kiadvány; ugyanis az eltelt negyven év alatt ez az egyetlen (zsidó) Biblia, ami kétnyelvű, és szövegmagyarázatokat is tartalmaz. Hozzá kell tennünk, hogy ez is faksimile mű. Itt kell még szólnunk az *...és beszéld el fiadnak* c. kötetről. Ez is 1984-ben, a holocaust 40. évfordulója alkalmával tartott ünnepi megemlékezések idején jelent meg, s képanyaga kiállítás formájában is megtekinthető volt. Ez a könyv implicit módon tartalmazza azokat az értékeket, amelyeket az ún. teológiai irodalomban – lévén, hogy ilyen nincsen – hiába kerestünk. Első fejezete, amely a Pannónia területén élő zsidóság emlékeinek bemutatásával kezdi a „magyar-zsidóság” történetét, nyilvánvalóvá teszi azt, hogy olyan *vallási reformfolyamat* zajlott le az utóbbi negyven év alatt a kongresszusi zsidóság körében, amelyet a *„Minden ami zsidó, és magyar vonatkozása van; és minden ami magyar, és zsidó vonatkozása van, az önérték”* kijelentéssel lehet jellemezni. Ezen értékek föl kutatásának kizárólag a tudomány lehet az eszköze, az apologetika ki van zárva – beleértve ebbe a bibliai szövegek hermeneutikáját is. A tudomány, amely internacionális, beemelhet az egyetemesbe, a nélkül a kockázat nélkül, hogy cionistának, kozmopolitának, esetleg hazaárulónak bélyegezzék az embert.

Az utóbbi időszakban valami megváltozni látszik: azok a fórumok, amelyeket az új társasági törvény szellemében létre hoztak, más típusú igények kielégítését is lehetővé teszik. Ezt példázza a *Halljad Izrael* c. hittankönyv és a *Múlt és Jövő* c. nagyhagyományú folyóirat fölújítása. Az alakulóban lévő új, nyitottabb társadalmi környezet a zsidó identitás kérdését nem föltétlenül a „vagy zsidó, vagy magyar” formában teszi föl, ha igen, akkor is szabad választ enged meg rá, s ezzel a morális törekvéseknek széles megvalósulási lehetőségét biztosítja.

## Jegyzet

A kutatás érdemi részéhez az alábbi irodalmat vettem figyelembe:

a) azokat a bibliai és talmudi helyeket, amelyekre a klasszikus teológiai irodalom hivatkozik;

b) összehasonlítás céljából a kongresszusi zsidóság morális törekvéseit megalapozó, a II. világháború előtti erkölcteológiai kiadványait, továbbá az Országos Rabbiegyület „Magyar Izrael” címmel megjelent értesítőit;

c) a felekezeti egység megteremtésére irányuló törekvések polemikus mivoltát bemutató írásokat: Kecskeméti Lipót: „Mi a cionizmus?”, *IMIT Évkönyv 1908* (szerk. Bánóczi József), Bp. 1908, 238 skk. o.; Benoschofsky Imre: „Mi a zsidóság?”, *Ararát. Magyar Zsidó Évkönyv 1942*, Országos Izraelita Leányárvaház, Budapest 1942, 6 skk. o.; Komoly Ottó: „Mit tanulhat a zsidóság a mai válságból?”, *Ararát.*

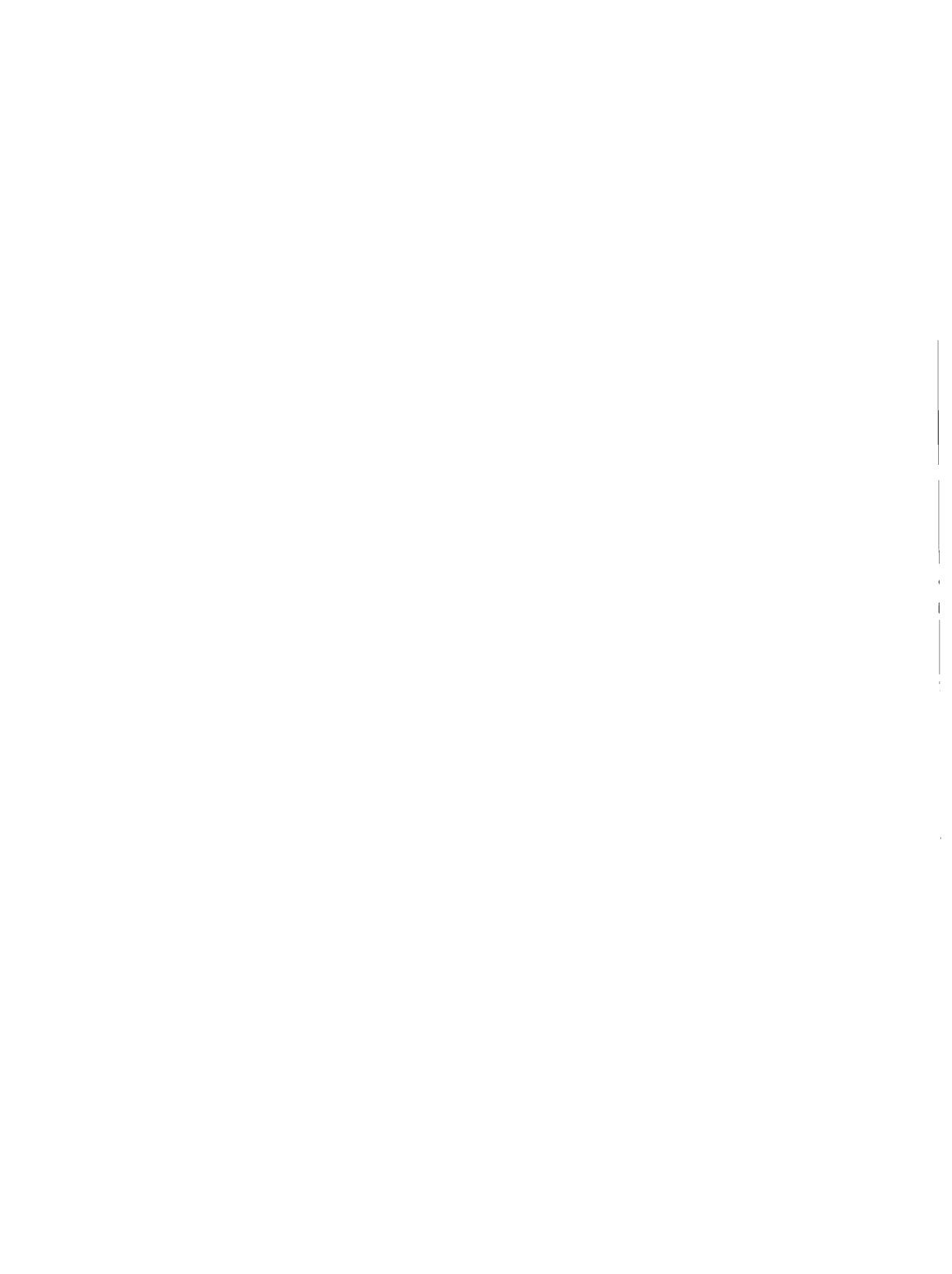
*Magyar Zsidó Évkönyv 1943* – 5703/4, Országos Izraelita Leányárvaház, Budapest 1943, 16. skk. o.; Benoschofsky Imre recenziója Kecskeméti Lipót: „Egy zsidó vallás van-e, több-e?” c. könyvéről, *Új Élet* 1950. január 15;

d) a MIOK 1959–1988-ig megjelent sajtóját: *Magyar-Zsidó Oklevéltár* V – XVIII. kötet (1959–1980) – *A magyarországi zsidó hitközségek monográfiái* (1966–1982); – *MIOK Évkönyvek* (1970–1983/84); „Alef-könyvek”: – Jacob Allerhand: *A zsidóság története* (ford. Lichtmann Tamás), Bp. 1987; – *Halljad Izrael – A zsidó vallás alapjai* (írták Deutsch Róbert, Landeszman György, Löwy Tamás, Raj Tamás, Schöner Alfréd, Singer Ödön; előszó: Losonci András; Müller László fotóival, Antalfi Mária rajzaival), Bp. 1987; – *Új Élet Naptár 1959* (szerk. Sós Endre); – *Új Élet Naptár 1960/61* (szerk. Sós Endre); – az *Új Élet* c. felekezeti lap (1945-től napjainkig);

e) Jólesz Károly: *Zsidó hitéleti lexikon* (Bp. 1987) c. könyvét (magánkiadás);

f) *Izrael Istentisztelete. Imádságos könyv* (ford. és jegyzetekkel, magyarázatokkal ellátta Pollák Miksa), Sinai, Tel-Aviv é.n.;

g) ... *és beszélj el fiadnak...* – *Zsidó hagyományok Magyarországon* (Féner Tamás felvételeivel, Scheiber Sándor szövegével), Corvina, Bp. 1984.



## SZEMLE

### AMERIKAI POSZTMODERN\*

KISS ENDRE

Vay Tamás azaz Pethő Bertalan (nem utolsósorban a szerző elismerése érdekében kell föllebbentenünk a fátylat a stílszerűen posztmodern álnév titkáról) *A posztmodern Amerikában* (Tematikus napló) című munkája hatalmas gondolkodói, esztétikai, történeti és filológiai vállalkozás. Minden bizonnyal az utóbbi évek magyar szellemi életének egyik legigényesebb, egyben legeredményesebb terméke.

*A posztmodern Amerikában*ra magára is jellemző a sajátos posztmodern interdiskurzivitás és intertextualitás. Posztmodern könyv a posztmodernről. Szerzője azonban, minden már-már sablonosnak mondható elvárással szemben, nem zárt és befejezett posztmodern „archipelago”-t térképez föl, de stílusában szerény, ám annál kérlelhetlenebb szellemi hadjáratot intéz a posztmodern jelenség megértése érdekében. A posztmodern jelenség végiggondolása során személyiségének teljességét mozgósítja: a hetvenes–nyolcvanas évek magyar értelmiségének „zaklatott” kíváncsisága<sup>1</sup> tartja hatalmában a talán utolérhetetlen, sőt esetleg már megszólíthatatlan új civilizáció totalitása iránt. Egyszerre szellemi és egzisztenciális volt ez az érdeklődés, amelynek mélyén talán a félelem húzódott meg, hogy Kelet-[Közép-]Európa a maga reformálhatatlan, eközben kifulladás, ám létezőnek

gondolt szocializmusában még akár ki is maradhat a nagybetűkkel írt Történelemből.<sup>2</sup> Ez az elméletalakító küzdelem a posztmodernnel, önmagában és tiszta formában, *nem* posztmodern, de olyan *work in progress*, amelynek csupán befejeztekor válik el, vajon a munka maga is része lesz-e már a posztmodern állapotnak. Pethő Bertalan gondolkodói személyisége – eltérően a már kikristályosodóban lévő posztmodern értelmiségi szerepmintáktól – egy elkötelezett, autentikusan és szívósan gondolkodó személyiség, aki egy természetűdős (eredetileg ugyancsak nem posztmodern) módszerességével vág bele az új gondolkodás és stílus titkainak megismerésébe.

Az *A posztmodern Amerikában* interpretációjának középponti része a posztmodernnek a *modernnel való összevetése*. Ez a magától értődő törekvés azonban (Pethőnél is) rendkívüli – nem sajátosan Pethő Bertalan nagy vállalkozásával összefüggő – teoretikus és történelmi problémákat vet föl. A posztmodern körvonalak, ha tetszik a „posztmodern állapot” (Jean-François Lyotard) logikai kényszerrel indítja meg a „modern” állapot valamiféle újradefiniálását. Hasonló ez a logikai kényszer ahhoz, ahogy a „modern” állapot valamelyes kikristályosodása egykor megindította a „premodern” vagy a

---

\* Vay Tamás: *A posztmodern Amerikában, Tematikus napló*, Budapest 1991, 603 oldal

„tradicionalista” állapot újrameghatározásainak folyamatát. Pethő Bertalan maga így fogalmazza meg a logikai kényszer spontán fölbukkanását: „Az első meglepetés akkor ért, amikor észrevettem, hogy elég sok szó esik a »posztmodern«-ről, de viszonylag kevés esett a »modern«-ről.”<sup>3</sup>

A „modern”-nek a posztmodernből kiinduló meghatározása azonban majdhogynem megoldhatatlan (módszertani és más) nehézségekkel jár. A modern olyan *univerzális* fogalomként jelenik meg, ami ebben a posztmodern kontextusban egyetlen vonatkozásban sem építhet az egyes tudományterületek vagy kulturális szférák eddig fölhalmozott modernség-konceptióira.<sup>4</sup> A rekonstruálandó föladatként ily módon elképzelt „modern” meghatározása – a posztmodernnek előfeltételként működő, teljes elvi tagadásából következően – kezdetben semmiféle támpontra nem támaszkodhat.<sup>5</sup> A posztmodern túlhelyezi önmagát a modernen, de nem rendelkezik a modernséget leváltó tartalmak és pozíciók összességével.<sup>6</sup> Az értelmezőknek, így Pethő Bertalannak is, ilyen föltételek között kell definiálniuk a modernet. Ez pedig azzal egyenlő, hogy az ily módon rekonstruálandó „modern” elkerülhetetlenül önkényes meghatározások áldozatává lesz.<sup>7</sup> Nemcsak az a tény, hogy a posztmodern általánosítóan utasítja el a modernet, hanem a posztmodern előzetes kategorizálása is vezet azután magának a modernnek a viszonylagosan egységes meghatározásához. Ebben az eljárásban nem nehéz fölfedeznünk a modernség meghatározásának kettős instrumentalizálását. Egyrészt azért van szükség a „modern” meghatározására, mert a posztmodern elhatárolódik tőle, másrészt a modern eleve is a legnagyobb mértékben kérdéses meghatározását olyan szempontok vezérlik, amelyek a posztmodernről alkotott képből már előzetesen következnek.

Pethő Bertalan nem tér ki a modernnek a posztmodernkikristályosodásábólkövetke-

ző meghatározási kísérlete elől. Minden imént kifejtett elvi nehézségünk ellenére is igen figyelemreméltónak találjuk „modern”-értelmezését: különösen izgalmasnak és ráadásul *szellemében* posztmodernnek tekinthetjük azt a kísérletét, hogy a „modern”-et és a „posztmodern”-et a mediatiszáció egymástkövető nemzedékeinek példaszzerű jelenségeiként értelmezze.<sup>8</sup> Pethőnek ez a posztmodern-definíciója egyszerre „modern” és „posztmodern”. Az addigi definíciók legnagyobb részéhez viszonyítva „modern”, amennyiben nem gondolkodásbeli, szemléleti, mentalitástörténeti vagy más kritériumokhoz köti a posztmodern megjelenését; de „posztmodern” a definíció nagyfokú közönye mindazzal szemben, ami „tartalom”, „tárgyiság”, illetve „történetiség”.

Az amerikai posztmodernet Pethő a következő, a médiumok generációváltozásával összefüggő fordulattal alapozza meg: „Az itteni ember most tapasztalja először történelme során, hogy valamilyen elérhetetlen és befolyásolhatatlan Hatalmasság képződött ki fölötte, s ez a tapasztalat konfliktusba kerül eredendő nyitottságában, istennek vagy morálisan határtalan mivoltának tudatával, érzésével. A Modern világ épen marad, sőt virágzik tovább, az ember mozgástere is szabad, de eredendő behatároltság érződik, a jelentések, a dolgok értelme s az önértékelés egyszerre csak összezavarodott. Ez a posztmodern életérzés és ennek a helyzetnek az olvasatait a posztmodernről mondott vélemények és teóriák.”<sup>9</sup> A mediatiszáció korszakaira épülő posztmodern-meghatározás elsősorban és mindenekelőtt az *amerikai* posztmodernre érvényesek. Miközben az olvasó előtt egyre világosabbá válik, hogy Pethő Bertalan interpretációja az amerikai posztmodern nagyszabású rekonstrukciója, az is egyre tudatosodik, hogy az *A posztmodern Amerikában* elhanyagolja az „európai posztmodern”-et.<sup>10</sup> Amikor azonban a mű egészében az amerikai és az európai

posztmodern eltérő kezelése nyilvánvalóvá válik, a külsődleges tény mintegy auto-poietikusan elméleti körvonalat ölt. Artikulálja az amerikai és az európai posztmodernnek azt a gyökeres eltérését, amelyek minden, a történeti vagy filológiai mozzanatok teljességével el nem hanyagoló rekonstrukciónak szem előtt kell tartania.<sup>11</sup>

E fölismerés – csak látszólag paradox módon – nem szegényíti, de gazdagítja az *A posztmodern Amerikában* összes, Amerikára vonatkozó történelmi, szociológiai és esztétikai vonatkozását. Pethő Bertalan műve egyébként olyan enciklopédiája a jelen amerikai kultúrájának, amiért a magyar szellemi élet önmagában is hálás lehet. Az amerikai társadalom elemzése ebben a műben helyenként egy még el nem készült társadalomelméleti tipológiának adhat jó szempontokat – a később elemzendő „civilizátum” és a társadalom egymáshoz való viszonya típusosan vehető össze az európai társadalmak szerkezetével, ráadásul úgy, hogy az még az európai posztmodern elemzése szempontjából is releváns lehet. Az amerikai posztmodern meghatározó ténye annak a szférának létrejötte, amit a mű „civilizátum”-nak nevez: „A civilizátum ötödik generációs technikai médiumokban valósul meg és termelődik újra. Ez a kapcsolat és kölcsönös feltételezettség annyira erős, hogy a technikai médiumok felől közeledve az ötödik generációs médiumok struktúráit a civilizátum – mint új, társadalomföltre társadalmi médium – megtestesülésének nevezhetünk... A modern saját töretlen haladásának folyamatában, ultramodern fejleményeinek »posztmodern«-né válásával marad le először önmaga túlságáról, a túl modernről, majd kerül alárendeltségi viszonyba a tőle immár elkülönült »Új«-jal, melyet sem állandó megújulásának hagyománya, sem az önmaga-ellenesség hagyománya formájában nem tud magába felvenni: a »modernizmus« tudati és kulturális moz-

galmakká erőtlenedik...”<sup>12</sup> Az amerikai posztmodern eszerint mindenekelőtt a „civilizátum”, a funkcionális rendszerek új diadalának eredménye, azé az újonnan kikristályosodott szféráé, amelynek vetülete (nem „része”, nem „összetevője”, nem „hordozója”, nem „tárgya”) az ötödik generációs médiumvilág.

Szerencsés felismerés, ahogyan Pethő Bertalan megfogalmazásában a „modern” ebben a konfrontációban „először marad le önmaga túlsúlyáról”. E megfogalmazás teljesen új folyamatot jelöl. Először abban az értelemben, hogy (amerikai kontextusban) a civilizátum új túlsúlyával egészen új tényezőkomplexum<sup>13</sup> kerül be a modernség vitális tényezői közé, másodszer pedig abban az értelemben, hogy a civilizátum kialakulásával a modernség *ismeretlen*, számára nem minden esetben *átlátható* viszonyok közé kerül, mégpedig úgy, hogy mindeközben számos eleme tovább is él. Meghatározásai és önmeghatározásai közepette nem hagyatkozhat egy teljes és maradéktalan újrakezdés áldásos cezurájára. A megfogalmazás egy paradox helyzetet majdnem teljesen paradox módon próbál – a siker esélyével – megragadni. Látszólagos „normális” események folyamata után a modern továbbra is létezik, de kívül került saját centrumán, az új centrumot pedig már nem öleli föl.<sup>14</sup> Az amerikai modernnek a „civilizátum”-mal való találkozása (összeütközése? – itt már az adekvát fogalom kijelölése is elméleti problémává válhat) vezet tehát a posztmodernhez. Ez egészen bizonyosan nem így történt az európai posztmodern esetében, ahol – lerövidített megfogalmazásban – a posztmodern *igénye* a hatvanas évek legvégétől kezdve már megjelent, s olyan szellemi, intellektuális, politikai mozzanatok lassú összeszerveződésékként alakult ki, amelyeket a múlttá váló jelenhez képest, releváns „új”-ként kezdtek érzékelni, amelyekben tehát az

európai „civilizátum”-mal való találkozás közvetlenül alig játszott szerepet.

A modernből a posztmodernbe való (amerikai) átmenet egyik esszenciális, talán személyesen is leglényegesebb mozzanata Pethő Bertalan számára az „emberi szubsztancia” elvesztése. Ez a szempont is fölveti a modern és posztmodern „egymásra reflexíven vonatkozó” meghatározásának, bevezetőnkben már érintett problémáit. A modernből a posztmodernbe lépve a teoretikus Pethő Bertalan teljesen legitim módon diagnosztizálja a szubjektum eltűnését. Mindezzel azonban, akarata ellenére, maga is kényszerítő pályákat rajzol ki a „modern” értelmezésére. Ha ugyanis a posztmodernben vesz el minden „emberi szubsztancia”, akkor a „modern”-ben ennek az emberi szubsztanciának még meg kellett lennie! Így nyomban a modern egy olyan alapvető meghatározásához jutunk, ami nem annak autentikus és önálló elemzése révén, de a posztmodern egy előzetes értelmezése alapján jött létre.<sup>15</sup> Az alapprobléma a maga általánosságában természetesen nem Pethő értelmezésének problémája. Legitimé teszi azonban mégis, ebben az esetben is az, hogy a modern – posztmodern-váltás értelmezésekor az egyén szubsztanciavesztésének új és aktuális geneziséét tárja föl.

Éppen a meghatározóan amerikai mozzanat, a civilizátum az, ami hidat épít Pethő Bertalan rekonstrukciójában az európai posztmodern felé, amely ugyancsak az egyén szubsztancialitásának eltűnésével illetve civilizatórikus nagyságrendű eltűntetésével definiálta magát. Az amerikai és az európai posztmodern paradigmátikusnak tekinthető viszonya ebben az összefüggésben is megmutatkozik. Ami az egyikben átfogó, a másokban alárendelt mozzanat. Amerikában a funkcionális rendszerek mutációja vetíti föl az egyén (újabb) szubsztanciavesztését, Európában a számos, eltérő forrásból származó szubsztanciavesztés vezet egyáltalán az új funkcionális

rendszerek problémájához.<sup>16</sup> A *posztmodern Amerikában* illető hiányérzeteink legnagyobb része köddé válik abban a pillanatban, amikor világossá válik, hogy az amerikai posztmodern rekonstrukciója során a mű az *amerikai* posztmodernet elemezte – és az európai sokban majdnem teljesen független paradigmát alkot az amerikai mellett. Így magyarázatra lel a posztmodern explicit és implicit történelemfilozófiai dimenziójának viszonylagos elhanyagolása<sup>17</sup>, a történelem-utániség vagy a hermeneutika és a dekonstrukció viszonya.

Az amerikai posztmodern rekonstrukciója során Pethő Bertalan számos úttörő elemzést végez a posztmodern társadalomról, mindennapi tudatról, sőt a posztmodern jellegzetes politikai magatartásairól is. Ezen elemzések között is megbosszulja magát helyenként a „modernség” néhol (éppen a posztmodern perspektívából következően) elnagyolt fölfogása, így elsősorban a modern – posztmodern átmenet és a fogyasztói társadalom viszonyának háttérbe szorulása vagy 1968 értelmezése. E hiányok jelzése azonban nem érintheti az *A posztmodern Amerikában* kitűnő rajzát a Magyarországon mindeddig talán egyáltalán nem értelmezett, jóllehet valamelyest gyakorolt „társadalmi narcizmus”-ról; az utolsó évtizedek amerikai képzőművészetének elmélyült elemzése során pedig talán még bátrabban élhetett volna a modern művészeti produkció és a „civilizátum” egymásra-vonatkoztatásával akár már a „modern” értelmezése során is. Szellemi izgalmakkal és haszonnal járnak az *A posztmodern Amerikában* pszichiátria- és pszichoanalízis-elemzései is, hiszen csak nagyon ritkán kerül sor arra, hogy e tudományok belső dinamikáját ilyen rövid távon is a modern és posztmodern tükrében megfogalmazott társadalmi fejlődés összefüggésében szemlélhessük. Az egyik leglényegesebb társadalomelméleti dimenziójú felismerése az *A posztmodern*

Amerikábanak a „posztmodern devianlizálás” jelensége. A modern korszakára is érvényes integrációk még megfogalmazhatták azt az ígéretet, hogy a bármiféle szempontból is „deviáns” csoportok a nagypolitikai versengés valamelyik irányzatához köthetik saját érdekeik érvényesítését, a deviancia megszüntetése immár nem vezet sehová, „nincs hová” emancipálnia: „[...] a létbeli deficit és hiábavalóság éppúgy szervesen hozzátartozik immár a társadalmi létezés sikeréhez, karrierjéhez és az élet délcegségéhez, mint ahhoz, aminek deficitje nyilvánvaló. [...] az Egyén Teljes Emberi Méltósága akár a Semmis Méltatlansággal eshet egybe, figyelemzetéssel a lokalizáló és allokáló erők vasszigorára, erre a valamennyiünk létét egyetemességpótlóan betöltő fejleményre, melynek alárendelten a devianciák posztmodern jelentésűek, s ami ellen sem a deviánsak, sem a nem deviánsak nem tehetnek sokat, mert a posztmodern falakat nem törhetik át...”<sup>18</sup>

Pethő Bertalan nagy munkája a posztmodernről mint tárgyról szól, ám maga nem a tudás relativizálása, de új tudás. Nem arra

használja a gondolkodást (mint például Richard Rorty teszi), hogy lezárja minden filozófiai gondolkodás jövőbeli útját, de arra, hogy új tapasztalatokat fogalmazzon meg. Különösen fontosnak és pozitívnek látjuk az *A posztmodern Amerikában* e vonását azért, mert a posztmodern-komplexum legnagyobb veszélye a jelen helyzetre éppen az, hogy – éppen a posztmodern jegyében – a valóság nem tárgyi képzetekben, feltárandó összefüggésekben vagy gyakorlati alternatívákban jelenik meg a gondolkodás és a létezés számára, hanem (minden tárgyi szféra és tartalom „posztmodern” relativizálása jegyében kialakuló) stíluskérdéssé válik. Pethő Bertalan könyve olyan tárgyként volt képes kezelni az amerikai posztmodernet, ami nem azokat a tendenciákat segíti, hogy kiengedjük kezünkől a tárgyi világot, de azokat, amelyek – ha „posztmodern módon” ismét új tapasztalatokhoz vezetnek. Ennek megvan a maga jelentősége a tantaluszi embernek (és társadalomnak) az öndestruktív emberbe és társadalomba való átmenete folyamataiban.

## Jegyzetek

1. Az attitűdre nézve oly sok szempontból meghatározó mondat így hangzik: „[...] zaklatottságomban az objektív világ nem szűnő kihívását érzem”. (99. o.) – E mondatban az amerikai posztmodern mint a „modern” objektivitás intencionált tárgya jelenik meg.

2. Ez az eredetileg értelmiségi attitűd lépésről lépésre fogságába ejtette a politikai elit képviselőit is. Korántsem véletlen például Mihail Gorbacsov gyakori retorikus fordulata a történelemről, amiről oly könnyű lemaradni, de ugyanezzel a pánikba ejtő hatással járt az Európai Közösség belső piacának eredetileg 1992-re kitűzött megnyitása is. Lásd erről Endre Kiss: „Gor-

batschow als legitimer oder illegitimer Vollender Hegels”, in: *Studien zur Problematik zum Ende der Geschichte*, Budapest 1992, 1 – 23. o.

3. *A posztmodern Amerikában*, 62. o.

4. A konkrétumaiban még meg nem határozott, referenciáit tekintve azonban univerzális kiterjedésű *posztmodern* és az eddigiekben csak meghatározatlan általánosságáiban univerzális, valójában azonban szorosan az egyes szférák (gazdaság, kultúra stb.) meghatározta, azaz nem-univerzális *modern* pragmatikus egymásvonatkoztatása a forrása e sajátos, a maga tudományelméleti vetületeiben továbbgondolásra érdemes nagy dilemmának.



5. A posztmodern pusztá önartikulációja már önmagában jelenti a modernnek elvileg teljes tagadását. A posztmodern tehát teljes elánnal tagad, de neki magának még nincsenek (és nem is lehetnek) kifejtett pozitív meghatározásai. A teljes tagadás és az önmagában-való meghatározottság hiányának eredője olyan kikerülhetetlen önkényességet visz bele a posztmodern felől indított modernség-definíciókba, amelyre *A posztmodern Amerikában* jelen ismertetése során még többször vissza kell térnünk. A posztmodern önmagában-való meghatározatlanságának relatív mértéke természetesen nemcsak a modernséggel való összevetésben vethető föl. Egy fontos példa, ami a posztmodern „posztmodern” értelmezésének lehetséges nagyfokú önkényességére utal, Richard Rorty-nak Michel Foucault-ról alkotott ítélete: „[...] nem azonosul semmi társadalmi kontextussal, semmiféle közlési formával”. (Lásd R. Rorty: „Kozmopolitizmus emancipáció nélkül”, in: *A posztmodern állapot*, Budapest 1993, 244. o.).

6. E tény ma már a posztmodern értelmezők majdnem teljes konszenzusához vezetett ebben a kérdésben. Eszerint a posztmodernnek már nem is kritériuma az, hogy mindenben leváltsa a modernet.

7. Az önkény eredendő döntését Jürgen Habermas hozta meg, aki néhány meghatározó posztmodern vonás szemrevételezése után az „emancipatív” jelleg hiányát, egy másik összefüggésben irracionalizmust vetett a *posztmodern* szemére. Ebből a kiindulópontból egyenes úton jut el a „modern projektum”-nak tételezéséhez, ami – természetesen „racionális” és „emancipatív”! Habermas eljárása tehát nemcsak a posztmodern egy értelmezésének alapján létrejövő modern-értelmezésre jó példa, de szinte megfizethetetlen az az eljárása, ahogy „projektum”-má hiposztazálta a modernet. Nos, a lavina itt nem áll meg. Albrecht Wellmernél ebből következően már a posztmodern is „projektum”-má

változott, ami az eredeti intenciók szöges ellentéte (lásd *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main 1985, 109. o. – Egy önkényes „modern”-meghatározás Rorty-tól: „[...] a modern kort úgy tekintj(s)ük, mint arra irányuló folytonos erőfeszítéseket, hogy megszabaduljunk attól a történetietlen struktúrától, amelyet a kultúra három szférára történő kanti felosztása szemlélteti („Kozmopolitizmus emancipáció nélkül”, i.k., 241. o.) – Egy további, rendkívül alaposnak tűnő, de ugyanolyan önkényes modern-meghatározást lásd Daniel Bell: „Zur Auflösung der Widersprüche von Modernität und Modernismus: Das Beispiel Amerikas”, in: *Zur Diagnose der Moderne*, München–Zürich 1990, 29. o. Daniel Bell ezen írása egy példa azoknak a hosszú sorából, akik minden veszélyérzet nélkül keverik a „kulturális”, a „társadalmi” vagy a „politikai” modern kategóriáit, hogy ily módon is minél gyorsabban jussanak el ahhoz az átfogó „modernség”-fogalomhoz, amelyet a posztmodernből való kiindulás ír elő számukra.

8. Mivel e koncepció megértéséhez az öt generáció leglényegesebb vonásainak ismerete is szükséges, hosszabban idézzük az *A posztmodern Amerikában* erre vonatkozó szövegét: „A technikai médiumoknak öt generációját különböztetem meg. A személyes médiumok egyszersmind első generációs technikai médiumok; olyan nyelvi kifejezések mutatják ezek képzésének fontosságát, mint »éles szem«, »finom hallás«, »ügyes kéz«, »bejáratodott szerszám«. Második generációba tartoznak a khirográfia (az írás, különösen a betűírás technológiai forradalmat jelentett a szóbeliséghez képest) és a kézműipar eszközei. A mechanikai, de már rendszerszervezett gépek, sajátos helyzeténél fogva elsősorban a tipográfia, képviselik a harmadik generációs technikai médiumokat. Negyedikbe sorolhatók azok a gyakran elektromos médiumok (köztük az annyit

emlegetett tömegkommunikációs média nagy része: rádió, tv, film, fotó stb.), melyek struktúra-transzformációt valósítanak meg (mint pl. a rádió a hangjeleket elektromágneses jelekké transzformálja, majd viszont). Végül az ötödik generációt az informatikai (információelméletileg programozott) és kibernetikai médiumok képviselik, mint a számítógépek és az automaták." (Lásd *A posztmodern Amerikában*, 66. o.)

9. Uo., 80. o.

10. Az európai posztmodern „elhanyagolása” az interpretáció egészében jól megmutatkozik abban, hogy a vezető európai posztmodern gondolkodók alig részesülnek részletesebb elemzésben.

11. Az amerikai és az európai posztmodern egyik releváns különbsége paradigmátikusan például a Francis Fukuyama kiváltotta „történelem vége”-vitában mutatható ki. A funkcionális rendszerek vonatkozásában gondolkodó amerikai „posztmodern” társadalom Fukuyama elméletét, ha sokszínűen is, de funkcionálisan, azaz politikai és pragmatikus szempontok alapján értelmezte. Az európai „posztmodern” gondolkodás, éppen a mélyben mindvégig meghúzódó történelemfilozófiai érdeklődése miatt, a „történelem vége”-konceptiót „történelemfilozófiá”-nak tekintette.

12. *A posztmodern Amerikában*, 80–81. o.

13. A „tényezőkomplexum” megjelölés arra kíván utalni, hogy tárgya számos elem sajátosan szervezett, nem mindig áttekinthető komplexuma, másrészt pedig arra, hogy az új tényezőkomplexum (a „civilizátum”) számos eleme nem új, már a modernben is megvolt, tehát nemcsak „horizontálisan”, de „történeti vertikumban” is komplexum-jellegű.

14. Ebben a vonatkozásban most másodlagos, hogy a mértékadó posztmodern megnyilatkozások elvileg is lehetetlennek deklarálják az új centrum (bármilyen új centrum) megtalálását.

15. E szituáció jól demonstrálhatja a posztmodernről alkotott előzetes kép modern „negatívja”-nak összes problémáját, hiszen a logikai kényszer (itt is) elvágja a posztmodern és modern önálló tárgyi elemzésének útját. Vajon a modern nem éppen azzal definiálta számtalanszor önmagát, hogy föllép a szubjektum szubsztancialitása ellen?

16. Ebből a szempontból paradigmátikus Jean-François Lyotard eljárása, aki csak a nagy meta-elbeszélések végének kimondása után jut el mind a legitimitáció, mind pedig az (a „civilizátum”-nak megfeleltethető) digitalizálás problémáihoz.

17. A történelemfilozófiai („posztthisztikus”) dimenzió e sorok írója posztmodern-értelmezéseinek legfontosabb tézise (lásd elsősorban „Interdiskursivitaet und Dekonstruktion”, in: *Glückliches Babel, Beiträge zur Postmoderne-Diskussion*, Wien 1989, 148–168. o. és „A posztmodern gondolkodás rekonstrukciójának alapvonalai”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3–4. sz., 461–485. o.).

18. *A posztmodern Amerikában*, 137. o. Lásd ehhez még: „Túl a hatvanas évek utolsó illuzionisztikus korszakán, amikor a deviantizált népek, tömegek, csoportok a nagypolitikához, vagyis a társadalmi versengésben megoszló érdekek valamelyikéhez köthették saját felszabadítási mozgalmukat, a hetvenes évektől kezdve törekvéseik már csak saját különbözőségük társadalmi egyenrangúságát célozták, és politikainak csupán azért tarthatták ők maguk és mások is mozgolódásaikat, mert a nagypolitika megfeneklett, és nem működött többé másképp, mint olyan eleve csökkentett téttel és kockázati szinten, melyet a deviáns felszabadítási mozgalmak amúgy sem haladhattak meg... A deviancia posztmodern jellege az életvitel lealkudhatatlan, de egyszersmind beteljesíthetetlen emancipációjával mutatkozik meg, a mindennapi kitakarózással, a létbeli másféleségek lemeztelenítésével, azzal,

hogy a létbeli hiábavalóságot testi jegyekben, viselkedésben, tevékenységmódokban tárja elő, hogy az élet élvetegségének jogán mutogatja póré mivoltában azt, amit szublimálni vagy meggyónni próbáltak, mikor még volt miért és volt kinek, enélkül viszont akadálytalanul továbbutalódnak a lét saját körleten belüli deficitjei a tulajdon átélések tartományába,

zavarosan pezsgtetve ezt, és ahogyan az ilyen élmények nek tanúja valaki, testies borzalommal, lélekbeli iszonyodással avatódik bele menthetetlenül a lét immár hiábavaló kérdésébe, melyet a társadalmi funkciók és az élet elevenése addig mégiscsak feledtetett, a maga módján ellensúlyozott is." (Uo.)

## BEÉRKEZETT FILOZÓFIAI KIADVÁNYOK

Alt Karin: *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II 9*. Mainz: Steiner, 1990. – 74 p.

Buchheim, Thomas: *Eins von Allem: Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. Hamburg: Meiner, 1992. – 221 p.

Derrida, Jacques: *Du droit a la philosophie*. Paris: Galilée, 1990. – 662 p.

Dialogdenken – Gesellschaftsethik: *Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung* / hrsg. von Angelica Bäumer, Michael Benedikt. – Wien: Passagen, 1991. – 397 p.

Dosse, Francois: *Histoire du structuralisme*. Paris: Éd. de la Découverte, 1991 – 92. – 487, 585 p.

Dünkelsbühler, Ulrike: *Kritik der Rahmen-Vernunft. Parergon-Versionen nach Kant und Derrida*. München: Fink, 1991. – 187 p.

Eckhart (mester). *Einheit im Sein und Wirken*. Hrsg. Dietmar Mieth. – Zürich: Piper, 1991. – 355 p.

Hegel, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: 1830*. Hamburg: Meiner, 1991. – 515 p.

Heimbach-Steins, Marianne: *Naturrecht im ethischen Diskurs*. Münster: Aschendorf, 1990. – 111 p.

Hintikka, J. – Sandu, G.: *On the methodology of linguistics. A case study*. Oxford: Blackwell, 1991. – 186 p.

Husserl, Edmund: *Ding und Raum: Vorlesungen, 1907*. Hamburg: Meiner, 1991. – 316 p.

Kammerer, Armin: *Die Frage nach dem (Selbst) Bewusstsein Gottes im System Spinozas*. – Innsbruck: Verl. d. Inst. für Sprachwissenschaft d. Universität Innsbruck, 1992. – 263 p.

Klein, Alfred: *Georg Lukács in Berlin. Literaturtheorie und Literaturpolitik der Jahre 1930–32*. Berlin: Aufbau, 1990. – 465 p.

Kleinhappel, Johannes: *Christliche Wirtschaftsethik: Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlass*. Freiburg: Herder, 1991. – 413 p.

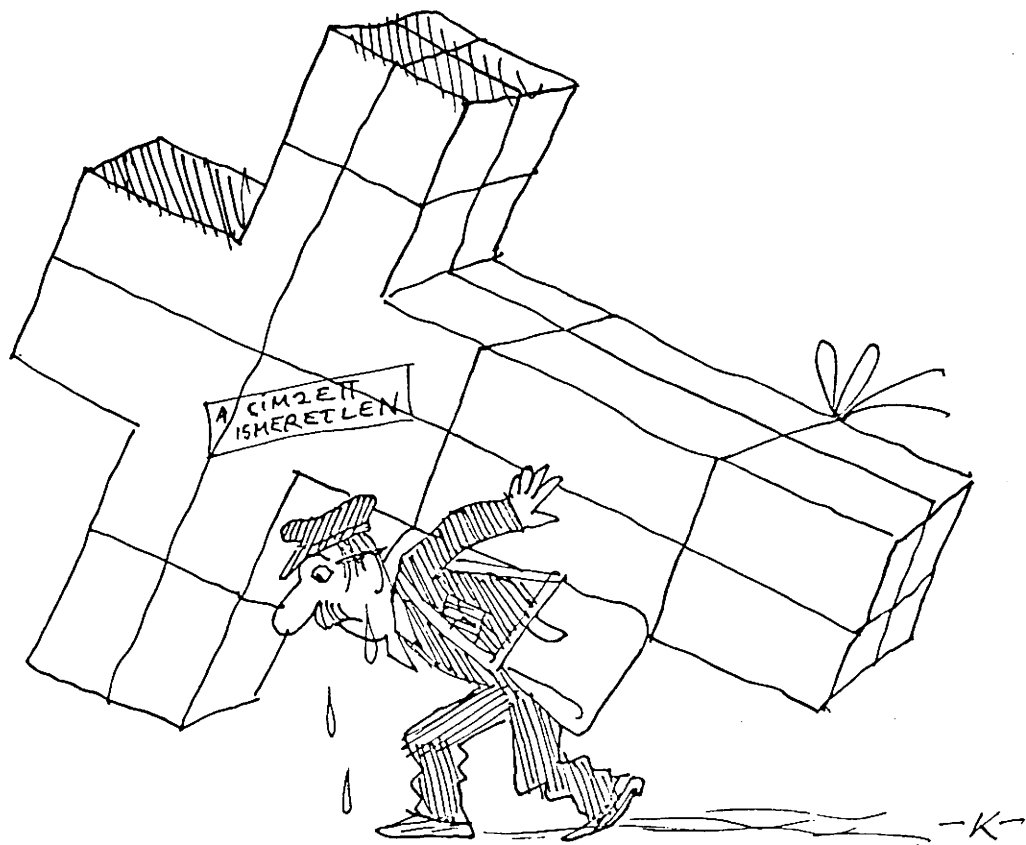
Kropotkin, P. A.: *Etika*. Moszkva: Politizdat, 1991. – 493 p.

Losev, A. F.: *Filosofija, mifologija, kultura*. Moszkva: Politizdat, 1991. – 524 p.

- Mach, Ernst: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*. Darmstadt: WBG, 1991. – 323 p.
- Marramao, Giacomo: *Minima temporalia: Zeit – Raum – Erfahrung*. Wien: Passagen, 1992. – 169 p.
- Meyer-Schubert, Astrid: *Mutterschosssehnsucht und Geburtsverweigerung: Zur Schellings frühere Philosophie und dem frühromantischen Salondenken*. Wien: Passagen, 1992. – 220 p.
- Platon: *Apologia Sokratous*. Athen: Kaktos, 1991. – 100 p.
- Plotinus: *Seele, Geist, Eines*. Hamburg: Meiner, 1990. – 145 p.
- Politische Theorien des Marxismus im Wandel historischer Entwicklungenn*. Hrsg. von Richard Kumpf, Manfred Kapluck. – Bonn: Pahl-Rugenstein Nachv., 1991. – 193 p.
- Prandi, Michele: *Grammaire philosophique des tropes. Mise en forme et interprétation discursive des conflits conceptuels*. Paris: Minuit, 1992. – 267 p.
- Ricoeur, Paul: *Soi-meme comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. – 424 p.
- Selohaev, Valentin Valentinovic: *Ideologia i politiceskaa organizacia rossiskoj liberal'noj burzuazii 1907–1914 gg*. Moskva: Nauka, 1991. – 232 p.
- Sumner, L. W.: *The moral foundation of rights*. Oxford: Clarendon Pr., 1990. – 224 p.
- Transition to modernity: *Essays on power, wealth and belief*. Ed. by John A. Hall and I C. Jarvie. – Cambridge: C.U.P., 1992. – 383 p.
- Vattimo, Gianni: *Nietzsche: Eine Einführung*. Stuttgart: J.B. Metzler. – 179 p.
- Wimmer, Reiner: *Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt*. Tübingen: Attemto Verl, 1991. – 308 p.
- Wirklichkeit des Möglichen? Geschichte u Utopie*. Berlin: Humboldt Univ., 1991. – 104 p.
- Wolin, Richard: *Seinspolitik: Das politische Denken Martin Heideggers*. Wien: Passagen, 1991. – 250 p.
- (Készült az MTA Filozófiai Intézetében az OSZK KC-től érkezett bejelentések alapján.)



Kaján Tibor rajza



Kaján Tibor rajza

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Schmal Dániel*: 1082 Budapest, Baross u. 43 • *Somos Róbert, Heidl György*: Janus Pannonius Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, Filozófia Tanszék, 7604 Pécs, Pf. 9 • *Kendeffy Gábor* (Latin Tanszék), *Betegh Gábor* (Metafizika Tanszék), *Kiss Endre* (Filozófiatörténet Tanszék); Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, 1052 Budapest, Piarista köz 1 • *Boda László*: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Teológiai Kar, 1053 Budapest, Papnövelde u. 7 • *Rédly Elemér*: Római Katolikus Plébánia, 2841 Oroszlány, Erdész u. 2 • *Király Ernő*: Görög Katolikus Szervezőlelkészség, 2314 Halásztelek, Erkel u. 5 • *Adorján József*: Református Teológiai Akadémia, 1092 Budapest, Ráday u. 28 • *Zalatnay István*: Határon Túli Magyarok Hivatala, 1055 Budapest, Kossuth Lajos tér 2-4 • *Győr Sándor*: Evangélikus Lelkeszi Hivatal, 8400 Ajka, Kossuth Lajos u. 2/B • *Nagy István*: Evangélikus Teológiai Akadémia, 1147 Budapest, Lőcsei út 32 • *Orbókné Szent-Iványi Ilona*: Unitárius Egyház, 1055 Budapest, Nagy Ignác u. 4 • *László Imre*: Baptista Egyház, 1062 Budapest, Aradi u. 48 • *Szigeti Jenő*: HN Adventista Egyház, 1062 Budapest, Székely Bertalan u. 48 • *Tamássy Györgyi*: Ybl Miklós Műszaki Főiskola, 1146 Budapest, Thököly út 74.



## CONTENTS

<b>KATALIN VIDRÁNYI:</b> <i>Imitatio Christi. Ethical Problems of Some Christological Standpoints</i> . . . . .	1
DÁNIEL SCHMAL: <i>St. Augustine on Just War</i> . . . . .	11
RÓBERT SOMOS: <i>Origenes and Numenius</i> . . . . .	33
GÁBOR KENDEFFY: <i>Diaphonia. A Sceptical Argument at the Fathers of Church in the 2–3<sup>rd</sup> Centuries</i> . . . . .	47
GÁBOR BETEGH: <i>The Sun and the Foot. Heraclitus in the Derveni Papyrus</i> . . . . .	71

## DOCUMENT

ST. AUGUSTINE: <i>On Belief and Confession – On Confession (Remarks by György Heidl)</i> . . . . .	85
--	----

## REFLECTION

### *Moral Efforts in the Hungarian Religiousness – A Retrospection on the 80ies*

LÁSZLÓ BODA: <i>Moral Efforts in the Catholic Press</i> . . . . .	119
ELEMÉR RÉDLY: <i>Moral Efforts in the Catholic Education of Religion</i> . . . . .	141
ERNŐ KIRÁLY: <i>Moral Efforts in the Catholic Subcommunities and Missions</i> . . . . .	153
JÓZSEF ADORJÁN: <i>Moral Efforts in the Calvinist Predication and Catechesis</i> . . . . .	169
ISTVÁN ZALATNAY: <i>Moral Efforts in the Treatment of Youth and in the Psychological Care in the Calvinist Church</i> . . . . .	189
SÁNDOR GYÓR: <i>Moral Efforts in the Lutheran Predication</i> . . . . .	207
ISTVÁN NAGY: <i>Moral Efforts in the Lutheran Youth- and Charitative Work</i> . . . . .	229
ILONA ORBOKNÉ SZENT-IVÁNYI: <i>Moral Efforts in the Unitarian Church</i> . . . . .	249
IMRE LÁSZLÓ: <i>Moral Efforts in the Baptist Church</i> . . . . .	261
JENŐ SZIGETI: <i>Moral Efforts in the Free-Churches</i> . . . . .	277
GYÖRGYI TAMÁSSY: <i>Moral Efforts in the Jewish Religious Community</i> . . . . .	297

## SZEMLE

ENDRE KISS: <i>American Postmodernity</i> . . . . .	309
Books Received . . . . .	317
Tibor Kaján's Two Graphics . . . . .	319

240– Ft

Előfizetés egy évre: 720,- Ft

ISSN 0025-0090

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, VII. Andrassy út 45.), a *Fókusz Könyvtárházban* (1072 Budapest, Rákóczi út 14–16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,- Ft

Egy szám ára: 120,- Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhez eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.

1994/3-4

HARMINCNYOLCADIK ÉVFOLYAM <sup>14</sup>

0-1220

# Magyar

# Filozófiai

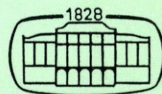
# Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## A TARTALOMBÓL

MEDVECZKY FRIGYES: A MAGYARORSZÁGI FILOZÓFIAI  
TÖREKVÉSEK TÖRTÉNETÉHEZ • SZÉKELY LÁSZLÓ:  
PALÁGYI MENYHÉRTRŐL • SZEGŐ KATALIN: SOMLÓ  
BÓDOGRÓL • MOLNÁR TAMÁS: A PALOTA, A TEMPLOM  
ÉS A CIVIL TÁRSADALOM • FEHÉR FERENC: A REMÉNY  
HELYZETE A SZÁZAD VÉGÉN • MAGYAR FILOZÓFUSOK  
VILÁGTAJÁLKOZÓJA

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézetének támogatásával

## SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)  
KENDEFFY GÁBOR  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)

## A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA  
SÁNDOR, ERDÉLYI ÁGNES, FEHÉR MÁRTA, MUNKÁCSY  
GYULA, NYÍRI TAMÁS, PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA  
ERZSÉBET, RUZSA IMRE, SZIKLAI LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR  
MIKLÓS

1994/3–4

## TARTALOM

SZÉKELY LÁSZLÓ: Filozófiai és fizikai téridő (Palágyi Menyhért tér-idő elmélete és az Einstein – Minkowski-féle relativitáselmélet) . . . . .	323
SZEGŐ KATALIN: Somló Bódog értékelmélete . . . . .	343
MOLNÁR TAMÁS: A palota, a templom és a civil társadalom . . . . .	365
<b>FEHÉR FERENC</b> : A remény helyzete a század végén . . . . .	377

## DOKUMENTUM

MEDVECZKY FRIGYES: A magyarországi filozófiai törekvések történetéhez (Hell Judit utószavával) . . . . .	389
--	-----

---

A szám elkészítésében részt vettek:

DIÓSZEGI MIKLÓSNÉ (szervezés és adminisztratív feladatok)  
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)  
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella,  
Nyistyár Erzsébet

---

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:

1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 111-5443, 131-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest

## FILOZÓFIAI ÉS FIZIKAI TÉRIDŐ

(Palágyi Menyhért tér-idő elmélete és az Einstein – Minkowski-féle relativitáselmélet)

SZÉKELY LÁSZLÓ

### 1. Bevezetés

A Palágyi Menyhért filozófiai munkásságával foglalkozó írásokban Einstein relativitáselmélete kapcsán gyakran találunk utalást Palágyi 1901-es *Neue Theorie des Raumes und der Zeit* című művére, mint a relativitáselmélet tér-idő kontinuumát megelőlegző munkára. „Palágyi volt az – írja például Ludwig Klages 1929-es nevezetes könyvében, a *Der Geist als Widersacher der Seele* ben –, aki 1901-ben 'a tér és az idő új elméleté'-re vonatkozó metageometriai vizsgáldásában a relativitáselmélet későbbi parádés darabját, az akkor még teljesen új négytengelyű koordináta-rendszert megalkotta.”<sup>1</sup> Werner Deubel, Palágyi lelkes híve, mestere halálának 25. évfordulóján szintén fontosnak tartja, hogy – Klages „Paradestück” kifejezését kölcsönvéve – hangsúlyozza a prioritást, mely a négydimenziós tér-idő kontinuum vonatkozásában a magyar filozófust szerinte megilleti: „A legkevesebben tudják – olvashatjuk Deubel tollából a *Zeitschrift für philosophische Forschung* lapjain –, hogy [...] az ún. relativitáselmélet parádés darabja, a híres 'négydimenziós sokaság' Palágyi Menyhért zseniális fölfedezése volt.”<sup>2</sup>

Klages, Deubel és a Palágyinak prioritást tulajdonító többi szerző állítása kétségkívül jogos abból a szempontból, hogy Palágyi nemcsak általánosságban beszél a tér és az idő kapcsolatáról, mint ahogyan azt pl. Hegel teszi, hanem ennek során olyan, a relativitáselmélet négydimenziós tér-idejéhez hasonló

---

<sup>1</sup> Ludwig Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*. Ambrosius Barth, Leipzig 1929, 1. kötet, 459. o.

<sup>2</sup> Werner Deubel: „Melchior Palágyi zum Gedächtnis”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1950/2, 284. o. – Hasonlóan Palágyi prioritását hangsúlyozza Solt Hugó (Palágyi Menyhért bölcselete, Pantheon, Bp. 1943), Hanák Tibor (Az elfelejtett reneszánsz, Bern 1971) és Simonovits Anna („Palágyi Menyhért filozófiai nézetei”, in: *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*, Kossuth, Bp. 1977, 142. o.).

matematikai reprezentációt vezet be, amely valóban Einstein elméletét – illetve pontosabban a speciális relativitáselmélet Minkowski-féle reprezentációját – idézi föl a mai olvasóban. A Palágyi- és az Einstein–Minkowski-féle tér-idő között így tehát erős párhuzam áll fenn. Ám ez a párhuzam sem elegendő ahhoz, hogy elnyomjuk szkeptikus kérdéseinket: Vajon valóban megelőzte-e Palágyi a modern fizika tér-idő elméletét? Valóban állíthatjuk-e Klages-szal és Deubellel közösen, hogy a Palágyi-féle tér-idő kontinuum azonos az Einstein–Minkowski-félével, s így 'a relativitáselmélet parádés darabja' Palágyi zseniális fölfedezése volt?

E kérdések megválaszolása érdekében először azt vizsgáljuk meg, hogy milyen metateoretikus, filozófiai – metafizikai és ismeretelméleti – megfontolások alapján dolgozta ki Palágyi a négydimenziós tér-idő fogalmát; majd pedig az Einstein–Minkowski-féle tér-idő elméletet szembesítjük Palágyi elméletével, s ennek során megmutatjuk, hogy, minden formális hasonlóság ellenére, e két elmélet tartalmilag nem azonos egymással, s így csak igen erős megszorítással tekinthetünk Palágyi szóban forgó művére úgy, mint a modern fizika tér-idő koncepciójának megelőlegzésére. Végül a második részben levont következtetéseket vetjük össze Palágyi „Die Relativitätstheorie in der modernen Physik” című 1914-ben megjelent írásával, ahol is *A tér és idő új elméletének* szerzője maga reflektál a relativitáselméletre, s ennek során maga értelmezi a térről és az időről alkotott nézeteinek Einstein elméletéhez való viszonyát.

## 2. Palágyi tér-idő elméletének metateoretikus kontextusa

Mielőtt Palágyi műve felé fordulnánk, röviden jeleznünk kell azt a metateoretikus keretet, melynek kontextusában a tér és az idő témaköre Palágyi érdeklődésének középpontjába került. Ugyanis nem arról van szó, hogy Palágyi önmagában véve – vagy esetleg valamely természettudományos (vagyis szaktudományos) irányból érkező motiváció hatására<sup>3</sup> – fordult e tárgy felé, hanem éppen ellenkezőleg: a már a korai írásokban kirajzolódó általános filozófiai-ismeretelméleti program kívánta meg azt, hogy a tér és az idő kérdésével intenzívebben foglalkozzék.

Ezt az általános teoretikus koncepciót egy sajátos metafizika és ismeretelmélet alkotja, melyet az egyik oldalról a polaritás elvével, a másiktól pedig a megismerő szubjektum és a megismerés tárgyaként adott világ dualizmusának föloldására irányuló – a századforduló és az azt követő évtizedek filozófiai tendenciáival összhangban lévő, ám eredeti – teoretikus erőfeszítésekkel jellemezhetünk. Így Palágyi 1896-ban megjelent disszertációjában „az érzékiség és az ész”, illetve „a lét és a tudat” egységének elvéről beszél, mely elv szerint „az érzékit csak a nem

---

<sup>3</sup> Bár e föltételezésnek minden alapja megvolna, hiszen Palágyi matematikából és fizikából szerzett diplomát, s többek között Eötvös Lorándnál és König Gyulánál tanult.

érzéki, viszont a nem-érzékit csak az érzéki által foghatjuk fel"<sup>4</sup>, s filozófiai programként fogalmazza meg a pszichologizáló ismeretelmélet (azaz a „szubjektív” oldalt vizsgáló elmélet) és a formális logika (azaz a szubjektumtól függetlennek tekintett „objektív” ész-törvényeket vizsgáló elmélet) kettősségének meghaladását: „[...] a bölcselek kétféle logikát különböztettek meg: egy formális logikát [...] és egy tartalmi logikát – ismerettant.”<sup>5</sup> „Mind a kétféle logika egyaránt ferde világfölfogást hozott létre. Az alaki logika szülőanyjává lett az úgynevezett 'scholasticismus'-nak, mely ellen joggal intézett hadjáratot az újkori nyugoti bölcselem. Viszont ez az újkori nyugoti bölcselem, föllázadva a gondolat alakiságával való visszaélés ellen, ebbeli ellenzékiességében túllőtt a célon, s az érzéki tapasztalat s ezzel kapcsolatban a lélektan nevében hadat indított a gondolatokat alakító, szervező, egyszóval törvényhozó ész ellen. Ezt a törvényhozó eszt jogaihoz juttatni az újkori nyugoti bölcselemmel szemben, célja jelen dolgozatomnak.”<sup>6</sup>

Palágyi e program megvalósítását mindenekelőtt egy olyan új logika kidolgozásában látja, mely „nem lehet formális logika, sem ismerettan, hanem mind a kettő egyben”,<sup>7</sup> s az ehhez a logikához vezető út első lépéseként a beszéd, a nyelv vizsgálatát jelöli meg. A filozófia úgynevezett nyelvi fordulatának képviselőivel szemben azonban e program Palágyi számára nem csupán ismeretelméleti, s különösen nem metafizikaellenes program; ellenkezőleg: egyenesen metafizikai – sőt: teológiai – tartalommal bír: „[...] midőn a nyelv tagoltságát vizsgálom, e tagoltságban nem üres alakiságot látok, hanem gondolatot, mely az ember minden gondolatát szervezi. Vagyis látom benne az észnek legfelsőbb elvét, törvényét. Az észnek e törvénye egyszersmind a természet legfelsőbb elve, törvénye. Ugyanaz az erő, mely minden természeti jelenségben működik, nyilatkozik meg azon természeti jelenségben is, melyet nyelvnek nevezünk. Nem lappanghat a nyelv szerkezetében, s ezzel együtt is az észben is más törvény, mint amely a természet egészében rejlik.” (Kiemelés nem az eredetiben.)<sup>8</sup> „A világ pedig nem egyéb, mint a lényeg (Isten) megjelenése: ez ama gondolat, mely minden gondolatban tudva vagy nem tudva, akarva vagy nem akarva bennfoglaltatik. Ez az ész törvénye” – írja később ugyanitt.<sup>9</sup>

A megismerő szubjektum és a megismerés tárgyának dualizmusát Palágyi ezen utóbbi metafizikai tétellel a háttérben próbálja föloldani. Magának a tételnek – mely mögött egyrészt mégiscsak kísértetiesen fölsejlik a szubjektum és az objektum klasszikus, descartes-i szembenállása, s amely másrészt egy Spinoza--

---

<sup>4</sup> Palágyi Mihály: *Az ész törvénye (A logika új alapvetése)*, Pátria, Bp. 1896, 42. o.

<sup>5</sup> Uo., 22. o.

<sup>6</sup> Uo.

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Uo., 22–23. o.

<sup>9</sup> Uo., 42. o.

féle panteisztikus ontológiát körvonalaz – mélyebb metafizikai alapjairól, eredetéről ugyanakkor nem tudunk meg semmit: az Palágyi számára kiindulópontként, posztulátumként szerepel.

Mivel az előbbiek alapján Palágyinál az érzéki és a nem érzéki egymástól elválaszthatatlan, mindennemű megismerésben kiküszöbölhetetlen mozzanatként van jelen nála az érzéki oldal, s az ahhoz tartozó szemlélet. A nem tér- és időbeli, örökkévaló, változhatatlan lényeg térben és időben jelenik meg, mint „tér- és időbeli, folyton átalakuló mérhetetlen folytonosság”<sup>10</sup>, s ugyanakkor „minden ami szemlélhető, okvetlenül térben és időben válik szemlélhetővé”<sup>11</sup>. Ezért – fejtegeti Palágyi – „[...] a szemlélet vizsgálatát a tér és az idő elméletére kell alapítanunk. Amilyen mértékben tisztáztuk a tér és az idő fogalmát, oly mértékben tisztáztuk minden érzéki létezésnek a föltételét. A tér és az idő az alapja minden volt és leendő természetbúvárlatnak.”<sup>12</sup> A tér és az idő kérdésköre így kétszeres hangsúlyt kap: egyrészt „felülről”, az általános ismertelmélet és metafizika felől kitüntetett tárgyterületként határozódik meg, másrészt „alulról”, a természettudományok irányából megalapozó előtudományként jelenik meg.<sup>13</sup>

A másik tézis, mely Palágyi tér-idő elméletének metateretikus kontextusát meghatározza, a valóság – s ezzel szoros elválaszthatatlanságban a megismerés és a gondolkodás – poláris, pólusos szerkezetére vonatkozik. Már az eddigiekből kiderül, hogy amikor Palágyi az érzéki és az elvont mozzanatok, a formális logika és az ismeretlen, a tér- és időbeli, valamint a nem tér- és időbeli hibás, félrevezető szétválasztásáról beszél, nem e póluspárok létezését tagadja, hanem csupán hangsúlyozza ezeknek kölcsönös, egymástól való elválaszthatatlanságát.<sup>14</sup> *A tér és az idő új elméleté* nek elején az ilyen típusú póluspárok, így a jelenség és lényeg, a tudás és lét, szellem és természet, szubjektum és objektum, ok és okozat, szabadság és szükségszerűség stb. filozófiájának kidolgozását általános teoretikus szükségként jelöli meg, s a tér és az idő ezek közé sorolt fogalompárjának speciális

---

<sup>10</sup> Uo., 40. o.

<sup>11</sup> Palágyi Menyhért: „A szemlélet törvénye”, in: *Jelenkor* 1. évfolyam, 566. o. (1896, 40. szám).

<sup>12</sup> Uo.

<sup>13</sup> Nem nehéz fölismerni a Palágyinál itt szereplő fogalomstruktúrájának – az ész és a szemlélet polaritásának, az érzéki megismerés, a szemlélet, valamint a tér és az idő viszonyának – kantianus eredetét. Így Palágyi koncepcióját sajátos „kantianus antikan-tianizmus”-ként jellemezhetjük, hiszen e koncepció nála egyfajta metafizikai „lényeg” megismerésének elemzésére irányul: azaz valami olyannak a megismerésére, amit Kant a magábanvaló világhoz sorolt, illetve valami olyannak, amiről beszélni Kant nyomán az ész határsértéseihez tartozik. Nem véletlen ezért, hogy Kanthoz való viszonyának tisztázása – Kant méltatása és egyúttal kritikája, a tőle való elhatárolódás – végigkíséri Palágyi filozófusi életművét.

<sup>14</sup> A félreértések elkerülése végett: itt szó sincs valamiféle hegeli értelemben vett dialektikáról, az „ellentétek egységéről” – e póluspárok nem ellentétek a hegeli értelemben.



elméletét az előbbi párok általános elméletének prototípusaként határozza meg, melynek alapján azután tovább lehet nyomolni az utóbbi irányába. A tér és idő kérdésköre így tehát a korábbiakban jelzett összefüggéseken túl a fogalompárok általános elméletének konkrét eseteként is általános filozófiai relevanciát kap Palágyinál.

### 3. A tér és az idő új elmélete

A tér és az idő egységének elmélete tehát Palágyi számára általános filozófiai koncepciójának következménye. Ennek megfelelően a tér és az idő egymástól való elválasztásában, külön-külön történő tárgyalásában a formális logika és az ismeretlen szembeállításához hasonló eltévelyedést lát, s ezen eltévelyedés egyik paradigmatus képviselőjeként Kant elméletét jelöli meg. E két pólus szétválasztása ugyanakkor értékelésében nemcsak magának a térnek és az időnek a megértése szempontjából hiba, hanem a szemlélet általános elméletét is tévútra viszi, hiszen e két pólus egysége éppen a szemlélet törvénye:

„Nem létezhet külön térszemlélet és külön időszemlélet” – írja „A szemlélet törvényé”-ben. „[...] valahányszor térbeliséget szemlélünk, időtartamot is szemlélünk, s valahányszor időtartamot érzékelünk, kiterjedést is kell érzékelnünk. Más szavakkal, a szemléletnek nincs két egymástól független formája. [...] Sem a tér, sem az idő magában véve nem alkot formát, hanem csak a kettőnek a *kapcsolata* ad formát szemléletünknek. A kiterjedés mindig csak időtartam képében, az időtartam mindig csak kiterjedés képében szemlélhető. Ez a *tér és idő egységének* elve. És ezt az elvet nevezem a szemlélet törvényének.”<sup>15</sup> Később, *Az ismeretlen alapvetésében*, Palágyi kifejezetten elveti a térnek és az időnek formaként történő meghatározását is<sup>16</sup>, ám 1901-es művében – „A szemlélet törvényé”-hez hasonlóan – még a *forma* kifejezést használja, amikor e két fogalom elválasztását, a nyelvre visszavezetve, skolasztikusként jellemzi: „Mivel a tér-időbeli meghatározottságra két szó (a tér és az idő szava) áll rendelkezésünkre, a két szó helyére könnyen két egymástól független lényegiséget helyezünk. A tér és az idő tana ettől a skolasztikus tanítástól szenved, és még a mélyértelmű kanti elmélet sem tudott megszabadulni ettől. Kant, mint ismeretes, a teret és az időt tiszta szemléletünk két a priori formájának tartja, anélkül hogy hangsúlyozná, hogy ez a két forma alapján véve egy formát képez.”<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> „A szemlélet törvénye”, 617–618. o.

<sup>16</sup> Palágyi Menyhért: *Az ismeretlen alapvetése*, Athenaeum, Bp. 1904, 179–186. o.

<sup>17</sup> Az első megjelenés: *Neue Theorie des Raumes und der Zeit*, Leipzig 1901. A műre a következőkben az *Ausgewählte Werke von Prof. Dr. Melchior Palágyi, Band III. Zur Weltmechanik (Beiträge zur Methaphysik der Physik)*, hg. v. Prof. Dr. Ernst Gehrcke, Ambrosius Barth, Leipzig 1925, alapján hivatkozunk. Lásd 1–2. o.

A tér és az idő új elmélete három érvet hoz föl a tér és az idő egysége mellett. Ezek közül az egyik indirekt érve, amely szerint ha e két fogalom egymástól elkülöníthető lényegyet jelölne, csak térbeli és csak időbeli jelenségeket is észlelnünk kellene. A második érve ezen előbbi érve tükörképe: nincsenek olyan érzéki jelenségek, melyek vagy csak térben, vagy csak időben lépnének föl.<sup>18</sup> Végül a harmadik érve az első két, érzéki-tapasztalati jellegű érvevel szemben fogalmi-logikai jellegű: az időfogalom fölhasználása nélkül képtelenek lennénk a térfogalmat megalkotni, s megfordítva: a térfogalom nélkül az idő fogalmához sem juthatnánk el.<sup>19</sup>

A tér és az idő egységének elvét ugyanakkor e mű a tér és az idő egységének és dualitásának elvévé terjeszti ki. Eszerint „a térpontok sokasága az időpontban {a most-pontban} összegződik egységes totalitássá”, míg „az időpont a térpontokban bomlik ki a végtelen térré”.<sup>20</sup> Ugyanígy, „az időpontok sokasága a térpontban {az itt-pontban} ötvöződik egységes totalitássá”, illetve „a térpont az időpontokban bomlik ki, mint végtelen időáram”.<sup>21</sup> A térnek és az időnek így kirajzolódó dualitása azonban Palágyi szerint még nem teljes: mögötte egy mélyebb dualitás rejlik. Ugyanis az előbbi megfogalmazásban még időáramról és végtelen térről beszéltünk. Magához az időáram fogalmához illetve az időhöz a változás, a mozgás képzelete és fogalma kapcsolódik, míg a tér a változatlanságot, a statikus-ságot képviseli. Valójában azonban — fejtegeti Palágyi — a térpontok mindig a „most pontok”-ban összegződnek világtérré, s a mindenkori „most”-pontot az időáram sodrában újabb és újabb „most”-pont váltja föl. Így a  $t_1, t_2, \dots, t_i, \dots$  most-pontoknak nem ugyanaz az  $R$  világtér felel meg, hanem rendre az  $R_1, R_2, \dots, R_i, \dots$  térsorozat egymástól különböző tagjai. Így a világtér valójában „áramló” („fließend”), csakhogy ezt az áramlást közvetlenül nem tapasztalhatjuk, mivel mindig csak a „most”-ot — vagy ami ezzel ekvivalens, a hozzá tartozó teret — érzékeljük. Az áramló tér fogalmával teljesebbé válik a tér és az idő közötti dualitás, s a következő két alapvető összefüggést fogalmazhatjuk meg:

α) Minden időpontnak megfelel egy világtér.

β) Minden térpontnak megfelel egy idővonal.<sup>22</sup>

A dualitás elve tehát a két pólus egységének elvét a pólusok szimmetriájával egészíti ki, mely szimmetriát Palágyi az „áramló tér” — a Palágyit egyébként nagyrabecsülő Ludwig Klages által erősen kritizált<sup>23</sup> — fogalmának bevezetésével biztosítja. E szimmetria a tér és az idő fogalmának fölcserélhetőségét jelenti

---

<sup>18</sup> Uo., 1. o.

<sup>19</sup> Uo., 2–3. o.

<sup>20</sup> Uo., 4. o.

<sup>21</sup> Uo., 6.

<sup>22</sup> Vö. uo., 8–11. o.

<sup>23</sup> Vö. Ludwig Klages: *Der Geist als Widersacher der Seele*, Ambrosius Barth, Leipzig 1929, 1. kötet, 459–460. o.

egymásra vonatkozó definícióikban, s bevezetéséhez Palágyinak a projektív geometria éppen akkoriban megszülető új tudománya szolgált mintául, melynek meghatározásaira ugyancsak jellemző a fogalmak felcserélhetőségét jelentő szimmetria.<sup>24</sup> A tér és az idő dualizmusa az oka a projektív geometriában megjelenő dualitásnak – interpretálja Palágyi koncepciója alapján e kiinduló mintát –, míg a fogalompárok még kidolgozásra váró általános elméletének, mint a filozófia megalapozásának kell majd föltárnia az ilyen típusú dualitások legmélyebb alapját.<sup>25</sup>

A tér és az idő egységének, valamint az áramló tér fogalmával megjelenő szimmetriájának következtében megvilágítandóként jelenik meg e két fogalom és jelenség megkülönböztethetősége. Az egység elvének fényében Palágyi már korábban, „A szemlélet törvényé”-ben a „tér és az idő problémája”-ként jelöli meg a megkülönböztethetőségükre vonatkozó kérdést<sup>26</sup>. Most ez a kérdés a szimmetria elv (a dualitás elve) bevezetésével még hangsúlyosabbá válik, s *A tér és az idő új elmélete* dimenzióelméletében válaszolja azt meg.

Az eddigi dimenzióelméletek legfőbb fogyatékoságát Palágyi abban látja, hogy nem vették figyelembe a tér és az idő egymástól való elválaszthatatlanságát, s úgy beszéltek a térbeli dimenziókról, mintha az idő figyelembevétele nélkül is tárgyalhatók volnának. „Ám nem hagyhatjuk figyelmen kívül – írja –, hogy az egyenes vonal fogalma nem alkotható meg az idő fogalma nélkül. Amikor egy egyenes hosszán végigtekintünk, egyes részei részek időbeli sorozatát állítják elő tudatunkban. [...] egy térbeli egyenes vonal valóságos észlelése során mindig egy időbeli sokaságot értelmezünk át térbeli sokasággá.”<sup>27</sup> Ezért a térbeli dimenziók észleléséhez csak az időbeli dimenzió külsővé-tételével vagy tárgyiasításával juthatunk el, s ennek megfelelően a térbeli dimenziók prototípusaként az idő dimenziója szolgál.<sup>28</sup> A dimenziók relációjában tehát az idő kitüntetett a térrel szemben; viszonya – Palágyi hasonlatával – olyan hozzá képest, mint egy tört nevezőjének viszonya számlálójához: kölcsönösen föltételezik egymást, mindegyik

---

<sup>24</sup> Pl. az euklideszi geometriában az egyenes pontsorozat, a pont azonban egy eredendő, tovább visszavezethetetlen elem. A projektív geometriában viszont, ahogyan az egyenes pontsorozat, úgy a pont sugárnyaláb, s e definíciók egyenrangúak.

<sup>25</sup> Palágyi: *Neue Theorie ...*, 7. o.

<sup>26</sup> „Ámde ha  $a$  és  $b$  örökkön örökké csak egybeforrva jelentkeznek, és soha semmi körülmények között sem válnak el egymástól, akkor úgy látszik, semmi okunk, de módunk sincs arra, hogy őket egymástól megkülönböztessük. Azzal a kérdéssel állunk tehát szemben, hogy a tér és az idő egységének elve miként engedheti meg a térnek az időtől való megkülönböztetését. E kérdésnek taglalása mélyebben belevisz az érzékiség taglalásába. Voltaképpen ez az a kérdés, melyet a tér és az idő 'problémájának' nevezhetünk. Ámde jellemző, hogy a nyugoti bölcselem e problémát világosan meg sem fogalmazta, nem hogy még igazán tárgyalná is.” (Palágyi: „A szemlélet törvénye”, 618. o.)

<sup>27</sup> Palágyi: *Neue Theorie ...*, 16. o.

<sup>28</sup> Uo.

elképzelhetetlen a másik nélkül, ám mégis a nevező az, amelyik karakterizálja a törtet.<sup>29</sup> Ebben az értelemben a térnek és az idő viszonya, egységük és dualitásuk ellenére, *aszimmetrikus*. Nem véletlen, hogy később e vonatkozásban Palágyi (a relativitáselméletet kritizálva) egyenesen az „aszimmetria axiómájá”-ról beszél.<sup>30</sup>

Palágyi dimenzióelméletének egyúttal általános ismereteleméleti funkciója van: a filozófus a három térdimenzió lehetőségét összekapcsolja a logika lehetőségével: elmélete szerint azért objektíválódik számunkra három dimenzióban a világ, mert értelmünk, gondolkodásunk képes a következtetésre, s megfordítva csak azért vagyunk képesek a következtető gondolkodásra, mert a világ három térdimenzióban objektíválódik a számunkra.<sup>31</sup>

Az eddigi fejtegetések rögtön fölvetik azt a kérdést, hogy vajon Palágyi koncepcióját mennyiben kell kantianus módon értelmezni? Hiszen Palágyi mind az áramló tér, mind a tér és az idő dualizmusa, mind pedig a dimenzióelmélet során a tér és idő fogalmáról, valamint tér- és időszemléletünkről beszél. Vajon van-e értelme e teória nyomán a szemléletünkön kívüli, attól független térről és időről, azaz a tőlünk függetlenül létező dolgok, az „objektív világ” teréről és idejéről beszélni, s ha igen, átvihetők-e azok a sajátosságok és összefüggések erre a térre és időre, amelyekhez Palágyi tér- és időszemléletünk, illetve tér- és időfogalmunk elemzésével jutott, s ezeknek relációjában állapított meg?

Bár Palágyi *A tér és idő új elméleté*ben nem utal vissza korábbi írásaira, első közelítésben valóban kantianus „ízeket” fölidéző koncepciójának kantianus vonását az „ész törvénye”-ként megadott, főntebb ismertetett összefüggés oldja föl: az idő három térdimenzióban történő tárgyasulása ugyan gondolkodásunk következtető képességéből ered, ám e törvény értelmében gondolkodásunk következtető képességében és térszemléletünk ebből eredő háromdimenziósságában ugyanaz a lényeg fejeződik ki, mint a világban általában. Ezért a három térdimenzió nemcsak térszemléletünket, hanem magát a világot is jellemzi. Nem következtetőképességünk és térszemléletünk ebből eredő háromdimenzióssága ruhazza föl tehát Palágyinál a világot három térdimenzióval, mint ahogyan ezt az első megközelítésben természetesként adódó kantianus interpretáció sugallná, de nem is a világ háromdimenziósságának következménye következtetőképességünk, s térszemléletünk ebből származó három térdimenzióban történő kibomlása, mint ahogyan ezt a leképezés- vagy tükrözés-elméletek állítják: e két oldal összhangja az ész törvényében lerögzített összefüggésnek megfelelően eleve adott. S ugyanez

---

<sup>29</sup> Uo., 17. o.

<sup>30</sup> Melchior Palágyi: *Die Relativitätstheorie in der modernen Physik*, Berlin 1914. A következőkben Palágyi e művét a 17. jegyzetben szereplő 1925-ös Palágyi-kötet alapján idézzük. Ebben az 1914-es Palágyi mű a 34. és a 83. oldal között helyezkedik el, az „aszimmetria axiómája” pedig a 44. oldalon szerepel.

<sup>31</sup> Vö. uo., 17–28. o.

érvényes az áramló tér, illetve a tér és az idő közötti dualizmus vonatkozásában is.

A következőket gondolkodást és a térdimenziók számát összekapcsoló Palágyi-féle tételnek igen fontos következménye a négy- vagy többdimenziós térképzet elvi lehetetlensége. A negyedik térdimenzióhoz Palágyi nyomán csak úgy juthatnánk el ugyanis, ha objektívnánk magát az idődimenziót is. Ám az idődimenzió teresítésével megfosztanánk a világot az időbeliség attribútumától. Ennek eredményeképpen azonban térbeliségét is megszüntetnénk, hiszen a térbeliség – Palágyi koncepciójában – föltételezi az időbeliséget: „A négydimenziós térképzet ezek szerint tulajdonképpen a világ tér-időbeliségének megszüntetését jelentené.”<sup>32</sup>

Természetesen Palágyi tisztában van azzal, hogy a matematikában konstruálhatunk és eredményesen használhatunk négy- és többdimenziós tereket, s a négydimenziós térképzet lehetetlenségét ennek tudatában fogalmazza meg. E terek matematikai lehetősége azonban semmit sem változtat tételén, mivel az filozófiai-ismeretelméleti tétel, s térszemléletünkre vonatkozik. *Az pedig, hogy mi lehetséges a matematika absztrakt, fogalmi-logikai konstrukcióinak a világában, közömbös térszemléletünk jellegzetességei szempontjából.* Palágyi szerint a természettudománynak ugyanakkor, fejlődése során, arra kell törekednie, hogy minél közelebb kerüljön képzeletünkhöz, szemléletünkhöz, s így amennyire csak lehetséges ki kell küszöbölnie az olyan elméleteket, amelyek négy- vagy ennél több dimenziós sokaságokat használnak.<sup>33</sup>

Az eddigiek során csak a tér és az idő kölcsönös viszonyáról volt szó, ám a négydimenziós tér-időről – amelyre hivatkozni szoktak azon állítás kapcsán, hogy Palágyi megelőlegezte volna a relativitáselmélet Minkowski-féle tér-idejét – még nem beszéltünk. Ha a tér és az idő nem önállóak, hanem csak az egységes tér-idő mozzanatai, akkor kézenfekvő olyan modelleket keresnünk, amelyekben kifejeződik, megjelenik ez az egység. A matematika oldaláról pedig egy ilyen modell lehetőségét nyújtja a 3+1 dimenziós tér-időstruktúra. Ám a filozófia szintjén megfogalmazni ezen egységet, s egy ilyen modellt meglelni: ez két különböző dolog. *Palágyi, szóban forgó művében, nemcsak az igényt fogalmazza meg egy ilyen modell iránt, hanem egyben fővázolja a 3+1 dimenziós tér-idő-modellt – s ezzel kétségkívül megelőzi Minkowskit.*

---

<sup>32</sup> Uo., 28–29. o.

<sup>33</sup> Uo. – Palágyi itt egyébként igen kategorikusan, szinte már normatív módon fogalmaz, s a háromdimenziós konstrukciókhoz való közelítést a természettudományos fejlődés egyik kritériumának tekinti: „Minél inkább előrehalad azonban a természettudomány, annál inkább sikerülnie kell annak, hogy ama empirikus tényállásokat vagy elemeket érzéki észlelésünk eredendő elemeire vezessük vissza, és annál kevesebb jelentőségre tarthatnak igényt a három dimenziónál több dimenziós sokaságok fogalomkonstrukciói.”

A szóban forgó konkrét modell az 1901-es mű utolsó fejezetében található, melyet Palágyi, az előző fejezetek „metageometriai”-ként jellemzett fejtegetéseivel szemben, „metadinamikai”-nak nevez.<sup>34</sup> A modell kiindulópontja a Palágyi-féle tér-idő azon – itt nem részletezendő – sajátossága, hogy az időkomponensnek megfelelő idővonalak merőlegesek (ortogonálisak) a térkomponensre, illetve a dimenzió fogalmát fölhasználva és ezáltal a matematika nyelvezetéhez közelítve: az idődimenzió merőleges mindhárom térdimenzióra. Ha most a filozófia nyomán a tér és az idő elválaszthatatlan, akkor kézenfekvő, hogy pl. az egyenesen mozgó pont pályáját úgy tárgyaljuk, mint ami valójában ebben a négydimenziós struktúrában rajzolódik ki; egy ilyen struktúrában pedig a pont mozgása a térbeli pályaegyeneshez képest átlós lesz. A valódi (érzéki) szemlélet számára azonban csak e pályának a térkomponensre történő, s a térbeli pályaegyenessel azonos projekciója jelenik meg – fejtegeti Palágyi –, s ezért ezt a projekciót a tér-időbeli pálya objektív komponensként, az időbeli projekciót pedig a szubjektív komponensként jelöli meg. Ezt a kétkomponensű ábrázolást képezi le azután a komplex számtestre, miután az objektív komponenshez valós számokat (a hagyományos három tér-koordinátát), a szubjektív komponenshez pedig a képzetes számokat rendeli.<sup>35</sup>

Művének végén Palágyi a nyugvó pontnak a folyó térben való koordinátáit adja meg ezen új, négydimenziós, matematikai téridő-modell alapján (e koordináták-ként az  $x+it$ ,  $y+it$ ,  $z+it$  számhármast kapjuk meg), s a különböző mozgásokhoz kapcsolható további matematikai összefüggések kidolgozását a jövő föladataként jelöli ki.

#### 4. A Palágyi- és az Einstein–Minkowski-féle tér-idő

Mint ahogyan már utaltunk rá, ami a térnek és az időnek egymástól való elválaszthatatlanságát illeti, ez a tézis nem annyira új a filozófia történetében, mint ahogyan azt Palágyi e művében beállítja. Elég e vonatkozásban csak Hegelre hivatkoznunk, de akár Marx nevét is megemlíthetnénk. Az *a konkrét mód és tartalom* azonban, ahogyan és amellyel Palágyi ezt a tézisést kifejti – s ezen belül különösen dimenzióelmélete – *nemcsak eredeti és filozófiatörténetileg érdekes, hanem ma is figyelemre méltó. Ezen túl pedig az a gondolat, hogy a tér és az idő kapcsolata egy olyan átfogóbb egység – a tér-idő – fogalmának segítségével tárgyalandó, amely formálisan egy 3+1 dimenziós matematikai modellel reprezentálható, a gondolkodás történetében először minden bizonnyal Palágyinál vetődött föl. Sőt, láthattuk azt is, hogy modelljében Palágyi az időhöz ugyanúgy a képzetes egységet rendeli, mint Minkowski, úgyhogy még e részletben is*

---

<sup>34</sup> Uo., 29 o.

<sup>35</sup> Uo., 30–31. o.

megvan az azonosság. Ezen analógiák alapján valóban csábítónak tűnik egy olyan interpretáció, amely szerint Minkowski végeredményben tényleg *A tér és az idő új elmélete* végén Palágyi által kitűzött földadatot oldotta meg.

A közelebbi vizsgálódás azonban rögtön elének vetíti azokat az éles kontrasztokat, amelyek kizárják ezt az értelmezést. Mielőtt azonban e konkrét különbözőségekre irányítanánk a figyelmünket, hasonlítsuk össze azt az utat s módot, ahogyan Palágyi és Minkowski eljut a négydimenziós téridőhöz!

Minkowski ezen fogalma egy matematikai trükk által fölismert matematikai hasonlóságon alapul. Konkrétan, a háromdimenziós euklideszi térben az  $s^2 = x^2 + y^2 + z^2$  összeg a koordinátatengelyeknek középponti elforgatásával szemben invariáns. Ha most a  $w = -ict$  összefüggéssel egy negyedik koordinátát vezetünk be, az így kapott négydimenziós távolságelem a speciális relativitáselmélet alapját képező Lorentz-transzformációval szemben hasonlóképpen invariáns lesz.<sup>36</sup> Minkowski ezen analógia – azaz egy matematikai konstrukció viselkedése – alapján fogalmazza meg híres tézisént, mely szerint a tér és az idő pusztá árnyékká vált, s csupán csak a négydimenziós tér-idő tarthat igényt a „realitás” kategóriájára. Palágyinál viszont, Minkowskival szemben, filozófiai-ismeretelméleti megfontolások vezetnek el az egységes tér-idő fogalomhoz, s a matematikai modell nem más, mint e filozófiai fogalom operacionalizálása, melynek az a funkciója, hogy hozzáférhetővé és termékkennyé tegye azt a természettudományos kalkulációk számára. *Amíg tehát Minkowskinál a matematikai kalkulációnak van prioritása, s az ennek eredményeképpen kapott formula szolgál alapul a fogalomképzéshez, Palágyinál a fogalom a filozófiai-ismeretelméleti eszmélkedés eredménye, s mint ilyen, egyrészt programatikus és normatív funkcióval bír a természettudományos elméletalkotás irányában, másrészt pedig az itt megszülető eredmények számára interpretációs horizontot szolgál.* Minkowski esetében viszont, kis sarkítással, úgy fogalmazhatunk, hogy a matematikai kalkuláció ad interpretációs horizontot számára a tér és az idő fogalmának értelmezéséhez.

A konkrét összevetés során ezért Palágyi elmélete normatív módon kizárja a Minkowski-féle interpretációt. Mint láthattuk, a tér és az idő Palágyinál a tér-idő egymástól alapvetően, „minőségileg” különböző mozzanata, melyek közül az első belső, szubjektív, a második a külső, az objektív kategóriájával áll relációban. Ez a különbség kizárja azt a Minkowski és Einstein által populárisan elterjesztett fölfogást is, amely a tér és az idő különbözőségét érzékelőképességünk fogyatékoságára vezeti vissza.<sup>37</sup> Minkowski és Einstein koncepciója mögött az az előfeltevés

---

<sup>36</sup> H. Minkowski: *Raum und Zeit*. Vortrag gehalten am 21. September 1908, Leipzig, Berlin 1909. Vö. még Albert Einstein: *A speciális és az általános relativitás elmélete*.

<sup>37</sup> Eszerint ha a „valóság” érzékelésére megfelelő érzékszerveink lennének, a térbeliség és az időbeliség helyett a világot egy olyan négydimenziós sokaságban érzékelnénk, melynek az általunk ténylegesen – ám hamisan – érzékelt három térdimenzió és az idő egyenrangú dimenziói volnának. H. Minkowski, i. m., i. k., Gondolat, Bp. 1963, 130–131. o.

húzódik meg, hogy a tapasztalati világgal szemben létezik egy eredendőbb, matematikai-logikai világ, s ez mint a tulajdonképpeni realitás a megbízhatatlan érzékeléssel szemben csupán a matematikai kalkulációban tárulhat föl számunkra. Ezzel a platonikus fölfogással szemben Palágyinál a tér-idő érzéki élményeinkben is megjelenik: a jelenségeket nem a térben vagy az időben, hanem a tér-időben érzékeljük és észleljük, s ez az érzéki-észleleti adottság az egyik jelentős érv e póluspár egysége mellett. Amíg Minkowski – és Minkowski nyomán Einstein – az érzékeket vádolja meg azzal, hogy a valóságos és csak racionalisztikusan-matematikailag megragadható tér-idővel szemben, melyben az idő csupán a térdimenziókhöz hasonló dimenzió, az „árnyék” teret és időt mint különmű minőségeket érzékelik, s ezt a különműséget tekintik valóságnak, Palágyi éppen az újkori racionalizmus bűnéül rója föl azt, hogy az érzékelésben még egységesen adott tér-időt önálló térre és időre bontjuk szét. A tér-idő matematikai modellje nála éppen a tér-időnek ezen érzéki élményét, illetve az ezen élmény alapján alkotott filozófiai fogalmat modellálja, s az érzéki tapasztalatnak ezért nála éppen ellentétes a viszonya ehhez a modellhez, mint Minkowski és Einstein esetében. S ezen az alapvető szembenálláson az a másodlagos jelentőségű párhuzam sem változtat, hogy a mozgó pont pályája esetén Palágyinál is csak a fogalmi elemzés, illetve a matematikai modell révén juthatunk el a négydimenziós tér-időbeli pályához, s az észleletben csupán ennek térbeli projekciója adott számunkra.

A térnek és az időnek, mint a tér-idő minőségileg különböző mozzanatainak meghatározásán túl Palágyi elmélete szemben áll a speciális relativitás elméletével abban is, hogy a téridő-szemléletünk elemzése nyomán kapott dualitás-tétel alapján normatív módon kizárja az egyidejűség relativitását. Hiszen – mint láttuk – e tétel értelmében nemcsak az igaz, hogy minden térponton áthalad egy idővonal, hanem az is, hogy minden időponthoz tartozik egy világtér.

Ha pedig az általános elmélet felé fordulunk, további ellentétek ötlenek a szemünkbe. Így *A tér és az idő új elmélete* alapján sem a tér, sem pedig az idő nem lehet „görbe” vagy ciklikus; a tér és az idő viszonya szükségképpen ortogonális; a tér- és az idődimenziók egymásba való átcsapása pedig matematikai formulákkal való játékon alapuló pusztá szóbeszéd.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> A Palágyi- és a Minkowski-féle tér-idő-kontinuum összehasonlításának tárgykörében az olvasó számára ajánljuk még a romániai magyar fizikus, Toró Tibor „Conceptul continuumului spatio-temporal la H. Minkowski si la filozoful transilvanean M. Palágyi” című tanulmányát, melyben a szerző a fizikus szemszögéből veti össze a két gondolkodó tér-idő fogalmát (Bukarest, 1983. november).



## 5. Palágyi Menyhért a relativitás elméletéről

Palágyi esetében abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy nemcsak az utólagos összevetés eszközével rekonstruálhatjuk elméletének és az einsteini relativitás elméletének viszonyát, hanem ő maga is több ízben foglalkozott ezzel a relációval. Számunkra e megnyilvánulásából elsősorban az 1914-es bécsi előadása jelentős, amely *Die Relativitätstheorie in der modernen Physik* címmel jelent meg írott formában.<sup>39</sup>

Elsőként meg kell azt említenünk, hogy ez a tanulmány – hasonlóan a relativitás elméletét érintő későbbi Palágyi-tanulmányokhoz – *messze túlmutat* a Palágyi-féle téridő-elmélet és az Einstein–Minkowski-féle teória viszonyán: *utolsó alkotókorszakában* ugyanis *Palágyi érdeklődése* többek között *a fizika egyetemes ismeretelméleti-metafizikai alapjai felé fordult*, s ezzel összefüggésben *Palágyi egy új világmechanika kidolgozását tűzte ki célul*.<sup>40</sup> Magát a relativitáselméletet is e megcélzott világmechanika jegyében veszi kritika alá. Így e kritikának csak egy mozzanata – bár alapvető és a kiindulópontot képező mozzanata – saját téridő-fölfogásának és a relativitás elméletének összevetése. E tervezett világmechanikának ugyanis – ismeretelméleti és metafizikai megfontolások alapján – az *éter* és az *anyag*, s ehhez rendelten az úgynevezett *kollektív* és *szinguláris* mozgások dualitása képezi az alapját. Így Palágyinak az einsteini relativitás elméletével szemben elfoglalt álláspontját a különböző éterelméletekre alapozó alternatív-relativista tradícióba sorolhatjuk. Mivel azonban a megcélzott világmechanika jóval több, mint egy éterbázisú relativitáselmélet, Palágyinak vele kapcsolatos programja alkalmat nyújt számára ahhoz is, hogy a fizika kérdéseivel foglalkozva egészen Galileiig és Newtonig nyúljon vissza, s – az eredmények előtt fejet hajtva – kritikusan elemezze az újkori mechanika történetét. Mi a következőkben e tartalmukban sokrétű, színes tanulmányokat csak a relativitáselmélet szempontjából fogjuk érinteni.

Palágyi – előbb adott összehasonlításunknak megfelelően – valóban a tér és az idő közötti különbség elmosását veti első helyen Einstein és Minkowski szemére.<sup>41</sup> Kritikája ellenére azonban a tér-idő Minkowski-féle reprezentációját nemcsak elismeri, hanem filozófiai relevanciát is tulajdonít neki. Konkrétan: egyetért Minkowskival abban, hogy az egyenesvonalú, egyenletes – tehetetlenségi – mozgásokat leíró Minkowski-térben az idő-dimenzió tériesül. Ebből azonban éppen ellentétes következtetést von le, mint Minkowski és Einstein: arra következtet, hogy a háromdimenziós térben egy anyagi pont mozgása sohasem

---

<sup>39</sup> Berlin 1914. A műre a következőkben Palágyi válogatott műveinek 1925-ben megjelent (a korábbi jegyzetekben már megadott) harmadik kötete alapján fogunk hivatkozni.

<sup>40</sup> Vö. pl. *Die Relativitätstheorie ...*, 41. o.

<sup>41</sup> Pl. id. mű, 35–36, 42–44. o.

lehet egyenesvonalú és egyenletes mozgás.<sup>42</sup> Azaz a Minkowski-féle matematikai kalkuláció Palágyi számára az alapvetőbb filozófiai tézisből – a tér és az idő aszimmetriájának axiómájából és így az idődimenzió teresítésének lehetetlenségéből – indirekt módon történő deduktív következtetés eszközeként szerepel. Ennek a dedukciónak azonban van egy rejtett előfeltevése, amelyet Palágyi nem tudatosít. Abból ugyanis, hogy a tér-idő 3+1 dimenziós matematikai reprezentációjában formálisan teresíthető az idő-dimenzió, még nem következik a fogalmi fölcserélhetőség: ez jelentheti a matematikai reprezentáció, a kalkulatív leírás egyoldalúságát, szegényességét is, s ezért logikailag nem konfrontál az aszimmetriát filozófiai szinten kimondó axiómával. Azaz az idődimenzió Minkowski-féle teresítésének nem föltétlenül kell az aszimmetria-elv alapján az egyenesvonalú egyenletes mozgás lehetetlenségéhez vezetnie: következtethetnénk a Minkowski-féle reprezentáció egyoldalú, túlságosan formalista, elégtelen és ezért az idő teresítésének vonatkozásában hamis voltára is. Ahhoz, hogy a tárgyalt dedukció működjék, az aszimmetria-elvbe bele kell értenünk a matematikai kalkulációban formálisan megkonstruálható szimmetriák kizárását is. Amikor Palágyi ennek tudatosulása nélkül használja föl a Minkowski-féle reprezentációt a fogalmi dedukcióban, föltértékeli Minkowski elméletét, s ugyanúgy jár el, mint amikor Minkowski ugyanezen formális, kalkulatív összefüggések miatt a tér és az idő közötti különbséget elmossa: mindkét esetben a kalkulatív struktúra nyer prioritást a fogalmakkal szemben. A különbség annyi, hogy ez a prioritás Palágyinál pusztán időleges: az indirekt következtetés során a fogalmak mintegy visszanyerik jogaikat.

De miképpen kell értenünk Palágyi azon tételét, mely szerint egyenesvonalú, egyenletes térbeli mozgás nem lehetséges?! Hiszen az egész újkori fizika az egyenesvonalúnak és egyenletesnek föltételezett tehetetlenségi mozgás fogalmára építkezik. Természetesen ezzel maga Palágyi is tisztában van, s éppen ezen a ponton kritizálja az újkori mechanikát. A tehetetlenség elve, s ehhez kapcsolódóan az egyenesvonalú, egyenletes tehetetlenségi mozgás fogalma fundamentális logikai-metodológiai jelentőséggel bír, hangsúlyozza Palágyi, ám mint ilyen, egyszerűen gondolkodásunk posztulátuma, s nem természettörvény.<sup>43</sup> Palágyi tudománytörténeti rekonstrukciójának alapján Newton tisztában volt ezzel a metodológiai jelentőséggel, ám sohasem tudatosult benne teljesen úgymond az elv tisztán metodológiai volta; a Newton utáni fizika történetében pedig egyre inkább a természettörvényként való értelmezés vált dominánssá.<sup>44</sup>

Az elv ezen félreértelmezésének súlyos következménye Einstein elméletében manifesztálódott teljes élességében, összegzi fizikatörténeti analizisét Palágyi: ez az elmélet ugyanis a tehetetlenségi elvet, mint természettörvényt, úgy radikalizálja,

---

<sup>42</sup> Uo., 45–46. o.

<sup>43</sup> Uo., 48–49, 53. o.

<sup>44</sup> Uo., 53–55. o.

hogy az egységes világot végtelen számosságú tehetetlenségi rendszerre tördeli szét, melynek következtében az egységes világidő is rendszeridőkre hullik szét a számára. Az így keletkezett világ egy fantáziavilág, melynek nincsen köze a reális világhoz, s maga a speciális relativitáselmélet, mint *a nem létező tehetetlenségi rendszerek elmélete, e fantáziavilág leírása*. Az egyidejűség megszüntetése ezen új fizikai elmélet által ezért Palágyi rekonstrukciójában nem a fizikai világ adekvát reprodukciójának eredménye, hanem az újkori fizika történetét végigkísérő fogalmi zavar következménye.<sup>45</sup>

A tehetetlen mozgás lehetetlensége mellett Palágyi még két további filozófiai jellegű érvet fogalmaz meg:

1. a tehetetlenségi mozgás alanyát, az abszolúte magárahagyott testet mindeddig nem sikerült a tapasztalatban megtalálnunk;

2. a részecskékből álló, diszkontinuus, mozgó anyagnak mind ismeretelméletileg, mind metafizikailag szükségszerű ellenpólusa a folytonos, mozdulatlan éter, amelyben és amellyel kölcsönhatásban az anyagi részecskék és rendszerek mozognak; ezek az utóbbiak ezért sohasem lehetnek magárahagyottak.<sup>46</sup>

Az újkori fizikának másik alapvető – s a tehetetlenség elvének félreinterpretálásával szorosan összefüggő – tévedése Palágyi szerint az a tétel, hogy egy rendszer mozgása levezethető alkotóelemeinek mozgásából, illetve hogy mozgása reprezentálható tömegpontjának mozgásával. A speciális relativitáselmélet ezt a szemléletmódot radikalizálja – mutat rá Palágyi –, amikor az egyenesvonalú, egyenletes mozgást végző rendszerek egészének mozgása és részecskéinek, elemeinek mozgása között a kapcsolat hiányát kiinduló alapelvét emeli. Valójában azonban – állítja Palágyi – egy rendszer kollektív mozgása és alkotórészeinek mozgása között szükségképpen kapcsolatnak kell fönnállnia, s egy „igazi” relativitáselméletnek – mely a fizika történetében a századfordulóra valóban aktuálissá vált – ezt a Palágyi szerint az anyagnak és az éternek viszonyával szorosan összefüggő kapcsolatot kellene vizsgálnia. Így a relativitáselméletnek – amelyet ezért helyesebb volna korrelációelméletnek nevezni – tulajdonképpen tárgya az éter és az anyag, illetve a kollektív és a szinguláris mozgások közötti viszony.<sup>47</sup> Einstein azonban alapelvével egyenesen elvágja egy rendszer egyedi folyamatait és kollektív mozgása között az oksági kapcsolatot, az étert pedig kizárja elméletéből: ezért akkor is alapvetően elhibázott volna teóriája, ha létezne egyenesvonalú, egyenletes tehetetlenségi mozgás.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Uo., 59–70. o.

<sup>46</sup> Uo., 49–50, illetve 74–76, 80–81. o.

<sup>47</sup> Uo., 52, 70–75. o.; valamint „Kritik der Relativitätstheorie” in: *Ausgewählte ...*, III. 96. o.

<sup>48</sup> Az előbbiekhöz szükséges még egy finomítást fűznünk, hiszen a fizikában járatos olvasó számára esetleg úgy tűnhet, hogy azonosítottuk az egyenesvonalú, egyenletes mozgás és a tehetetlenségi mozgás lehetetlenségét. Valójában természetesen az utóbbi lehetetlenségéből nem következik az előbbi lehetetlensége: elvben elképzelhető volna, hogy egy testet

Most már előttünk áll főbb vonalaiban Palágyinak az einsteini speciális relativitáselméleten gyakorolt kritikája, s egy új relativitáselmélettel kapcsolatos programja. Einstein általános elméletével Palágyi már nem foglalkozott ilyen behatóan, csak rövid, elutasító reflexiók formájában érintette. Így a „Lenard és Einstein” című tanulmányában elismeri ugyan, hogy Einstein a beteggé vált tradicionális éterelmélet problémáit egy csapásra megszünteti, de úgymond csak azon az áron, hogy a természetnek matematikai és geometriai jelleget kölcsönöz, s a fizikát a nem-euklideszi geometriában oldja föl. Egy ilyen elmélet a természetet *elvalótlantítja* – írja –, pusztán geometriai képződményként kezeli, s így nem nyújthat elfogadható megoldást a tradicionális problémákra.<sup>49</sup>

Mint látjuk, Palágyinak az einsteini relativitásról alkotott kritikája a relativitáselmélet éterbázisú kritikájának tradíciójába tartozik. Ennek során Palágyi határozottan utal Lorentz elméletére, mint követendő példára.<sup>50</sup> Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy az éter fogalmának különösen a gravitáció elméletében kell jelentős szerepet játszania, s ezzel egyúttal egy klasszikus, a Newton-féle elmélet által elnyomott fizikatörténeti hagyomány vagy paradigma mellett kötelezi el magát.<sup>51</sup>

Ami Lorentz elméletét illeti, az tulajdonképpen megfelelné a kollektív mozgás és a rendszeren belüli egyedi folyamatok kapcsolatáról alkotott Palágyi-féle fölfogásának, hiszen a relativisztikus jelenségeket a rendszer kollektív mozgása következtében föllépő szinguláris deformációkra vezeti vissza. Ám a Lorentz-féle relativitáselmélet konkrét formáját Palágyi mégis elutasítja, arra hivatkozva, hogy

---

kényszerrel tartsunk egyenesvonalú, egyenletes pályán. Így a tehetetlenségi mozgás elleni érvek – közöttük az éterrel kapcsolatos érv – nem zárja ki az egyenesvonalú, egyenletes mozgást. Ezért ennek vonatkozásában Palágyinak továbbra is szüksége van a Minkowski-féle teret fölhasználó indirekt évrre. Ezen érv mellett megfogalmaz azonban még egy másik érvet is: eszerint csak úgy kényszeríthetünk egy testet egyenesvonalú, egyenletes mozgásra, ha az ezen mozgásból való apró kibillenéseit folyamatosan érzékeljük és korrigáljuk. Ezért egyenesvonalú, egyenletes mozgás csak makroszkopikusan lehetséges, és valójában apró, mikroszkopikus egyenetlen mozgásokból fog összetevődni.

<sup>49</sup> „Lenard und Einstein”, *Ausgewählte ...* III. 100–103. o. – Ami az „elvalótlantítja” („entwirklicht”) kifejezést illeti, Palágyi általában az einsteini relativitáselmélettel elégedetlen fizikusok véleményét idézi („Die Physiker klagten überdies, daß die Natur gleichsam 'entwirklicht' und zu einem bloßen geometrischen Gebilde geworden sei”; vö: id. mű 100. o.), ám filozófiájának és a relativitáselmületről adott elemzéseinek ismeretében – a harmadikszemélyű és kötőmódos fogalmazás ellenére – bizonyos, hogy ez az ő véleménye is!

<sup>50</sup> „Elméletünk a Lorentz-féle elmélet lényeges továbbfejlesztése kíván lenni, és mindenekelőtt abban különbözik tőle, hogy nem optikai vagy elektrodinamikai, hanem tisztán mechanikai talajon keletkezett, s azt szeretné bizonyítani, hogy a tisztán mechanikai folyamatok, az anyag mozgásával kapcsolatos jelenségek sem érthetőek meg az éter segítsége nélkül.” *Die Relativitätstheorie ...*, 77. o.

<sup>51</sup> Ezzel részletesebben foglalkoztam kandidátusi értekezésem, „Éterbázisú gravitáció-elméletek a XIX. században” című fejezetében (Bp. 1990).

elvileg tapasztalhatatlan folyamatokkal operál. A kontrakciós hipotézis hibás megfontolásokból adódik – fejtegeti –, mivel a Michelson–Morely kísérlet negatív eredményét utólagosan megkonstruált folyamatokkal kívánja megmagyarázni. Ez a negatív eredmény Palágyi szerint valójában filozófiai-ismeretelméleti alapon várható volt: a fény az éterben tovaterjedő hullám, a Michelson-féle interferométer viszont anyagi részecskékből álló mozgó rendszer. Az éterben való tovaterjedés és a részecskék mozgása viszont két minőségileg különböző folyamat, s sebességük ezért – szemben a Michelson–Morely kísérlet előfeltevésével – nem hozható relációba egymással.<sup>52</sup> Palágyinak ez a magyarázata a Michelson–Morely kísérlet negatív eredményére filozófiai szinten világosnak és használhatónak tűnik, azonban konkrét fizikai relációjában legalábbis homályos – ha nem önellentmondó. Általában véve pedig fölöttébb nehéz elképzelni olyan éterbázisú relativitáselméletet, amely úgy magyarázná meg az ismert effektusokat, hogy közben nem használja valamilyen módon a Palágyi által elutasított kontrakciós hipotézist.

Ami Palágyi nagyívű fizikai programját illeti: a korrelációelméletként fölfogott relativitáselméletnek és a világmechanikának a kidolgozásában Palágyinak már nem sikerült előrehaladnia; csak néhány töredék maradt fenn részéről. Ezekben ott, ahol konkrét fizikai kérdéseket érint, világos filozófiai fejtegetéseivel szemben gyakran homályossá válik és, számos esetben, már az akkori fizika bázisán is elavult a fejtegetése. (Csak zárójelben jegyzem itt meg a témában nem járatos olvasó számára: ez az elavultság nem az éterelmülethez való ragaszkodásra vonatkozik: az éterbázisú relativitáselmélet ma is élő paradigma, s az éternek egyfajta elvont – s persze a XIX. századi éterfogalomtól erősen különböző – fogalma ettől függetlenül is aktuális a mai fizikában.) Ami a homályosságot és az elavultságot illeti, mindez olyan konkrét természettudományos-fizikai problémákat takar, amelyek jelenléte nem von le semmit sem Palágyinak a tér-idő egységével, valamint a relativitás elméletével kapcsolatos filozófiai-ismeretelméleti megfontolásainak értékéből, sem pedig kritikai fizikatörténeti elemzéseinek jelentőségéből – mely utóbbiak a tudománytörténet és a tudományfilozófia azóta megszületett eredményeinek fényében sem veszítették el eredetiségüket, s méltók rá, hogy ma is foglalkozunk velük.

## 6. A Palágyi- és az Einstein–Minkowski-féle téridő-fogalom gondolkodástörténeti összefüggései

A Palágyi- és a Minkowski–Einstein-féle elmélet most jelzett különbözősége azonban nem jelenti azt, hogy nem tárhatunk föl közöttük tartalmi párhuzamokat. Az újkori európai gondolkodás és kultúra történetének jellegzetes mozzanata a

---

<sup>52</sup> Vö. „Kritik der Relativitätstheorie“, 87–93, illetve Lorentz kapcsán 93–94, 98–99. o.

kalkulatív gondolkodás és szemléletmód, valamint az ezekhez kapcsolódó értékek növekvő dominanciája. Ez a sajátosság markáns módon megfigyelhető Descartes fizikájában, s ennek részeként a descartes-i tér- és időfölfogásban. Kimutatható azonban, hogy a tér- és időkonceptiók Descartes utáni történetében Descartes-hoz képest is fokozatosan erősödik a kalkulatív mozzanatok meghatározó ereje, s ebben a folyamatban éppen Palágyi 1901-es és Minkowski (Einstein nyomán megfogalmazódó) 1908-as elmélete képviseli az egyik jelentős csomópontot. Mind Palágyi, mind pedig Minkowski markáns fordulatot hoz a tér- és idő-fölfogás matematizálódásában, s így Palágyi tér-idő-elmélete gondolkodás- illetve kultúrtörténeti értelemben valóban megelőzte Minkowskit. Ez a kultúrtörténeti prioritás azonban nem jelent egyben fizikatörténeti prioritást is.<sup>53</sup>

Ugyanakkor a filozófia szemszögéből nézve<sup>54</sup> éppen ezen a ponton, a kalkulatív-matematikai modellhez való viszonyban válik el élesen egymástól az Einstein – Minkowski-féle és a Palágyi-féle téridő-konceptió. Mint láthattuk, Palágyi a kalkulatív modell érvényességét a filozófiai reflexió által egyben korlátozza is, s annak helyét egy vele szemben elsőbbséggel bíró filozófiai metaelmélet kontextusában helyezi el. Ebből a megközelítésből – s nem természetudományos-fizikai részletekből – fakad Palágyi relativitáselmélet-kritikája, melynek lényege éppen a filozófiai-reflexív gondolkodás melletti kiállítás; *a kalkulatív-matematikai fogalmak és eszközök kalkulatív eredményességének tudatában is a filozófiai reflexió és kritika jogainak és szükségességének védelmezése és gyakorlása*. Ezért, ha Palágyi téridő-fogalma és modellje a kalkulatív és homogenizáló mozzanatok dominanciája által jellemzett újkori európai gondolkodástörténeti tendencia áramában született is meg, életművének nemcsak általános ismeretelméleti része és „életfilozófiai”-ként jellemzett gondolatai, hanem egyúttal tér-idő elméletének egésze, s szélesebb összefüggésben a relativitáselmélettel és a modern fizikával kapcsolatos elemzései és programja is a filozófiai-reflexív gondolkodást, a filozófiai szintű elmélkedést képviselik a pusztán „számítgató” kalkulatív megközelítési móddal szemben.<sup>55</sup> S pontosan ez az, ami értékessé és ma is figyelemreméltóvá

---

<sup>53</sup> Természetesen elvileg nem zárható ki az a lehetőség, hogy Minkowski olvasta Palágyi 1901-es tanulmányát, s az abban megkonstruált téridő-modell inspirálta arra, hogy Einstein 1905-ös elméletét az ismert négydimenziós téridő-sokasággal reprezentálja. Mégis: ennek igen kicsiny a valószínűsége. A Minkowski-féle téridő ugyanis az einsteini speciális elmélet reprezentációja, s mint ilyenek konkrét matematikai-fizikai részleteit olyan mozzanatok képezik, amelyek Palágyinál egyáltalában nem szerepelnek – nem is szerepelhetnek. Így a konkrét Minkowski-elmélet kapcsán a prioritás-kérdés a fizika szintjén föl sem merül, s ezért Minkowski érdemeiből, művének elismeréséből s sikeréből semmit sem vont volna le a Palágyi-féle inspiráció elismerése. Minden okunk megvan tehát annak föltételezésére, hogy Palágyi nevét Minkowski valahol megemlítette volna, ha valóban ő adta volna a Minkowski-féle téridő megalkotásához a heurisztikus kiindulópontot.

<sup>54</sup> A fizikus szemszögéből lásd a 38. jegyzetben szereplő irodalmat.

<sup>55</sup> Azt, hogy ebben mennyire tudatos volt Palágyi, tanúsítja Ernst Gehrcke a Válogatott

*teszi Palágyi filozófiai munkásságának e részét: nincs szükségünk ezért arra, hogy téridő-elméletének méltatása érdekében kvázi-Einsteint vagy kvázi-Minkowskit faragjunk belőle.*

---

Művek harmadik kötetének előszavában, ahol arról ír, hogy Palágyi gyakran panaszkodott neki a tér és az idő egymástól különböző jegyeit összemosó „számológ” (Rechner) naivitásáról, s megemlíti, hogy egyik előadásán az „*a matematika nem óv meg bennünket a balgaságtól*” kijelentést szegezte ezzel szembe hallgatóinak (Auszewählte ... III., VI. o.).

## SUMMARY

### *Philosophical and Physical Space-Time (The Space-Time Theory of Menchior Palágyi and Einstein's Theory of Relativity)*

In the essays and papers concerning the philosophy of the Hungarian Philosopher Menchior Palágyi one often meets references to his early work entitled „*Neue Theorie des Raumes und der Zeit*” as to the work which elaborated the concept of four-dimensional space-time prior to Einstein and Monkowski. These references indisputably have grounds as Palágyi writes about the connection of space and time not only generally and „philosophically”, as for example Hegel does, but also introduces a mathematical representation of these two entities, reminding the readers of the Minkowskian representation of Einstein's special theory.

However, even this parallel is not strong enough to parry our skeptical questions: 'Does Palágyi's space-time concept really precede the space-time theory of modern physics?' 'Can we really say with Ludwig Klages and Werner Deubel that the „*Paradestück*” of Relativity Theory was his discovery?'

In order to answer these questions, the first part of our paper scrutinizes the meta-theoretical and philosophical (metaphysical and epistemological) deliberations, in the context of which the Hungarian philosopher elaborated his concept of four-dimensional space-time. The second part analyses the parallels and contrasts between the Einsteinian–Minkowskian and Palágyi's theory and shows that despite of all their formal similarities in respect of their contents they are not identical. Consequently, we can look at Palágyi's work as the predecessor of the space-time concept of modern physics only in a very restricted sense.

In the third part of the paper the conclusions drawn in the second part are

compared with Palágyi's essays entitled „*Die Relativitätstheorie in der modernen Physik*” published in 1914, in which the author of the „*New Theory of Space and Time*” himself reflects on the theory of relativity and in the course of this interprets the relation of his views on space and time to Einstein's theory.

The difference between Palágyi's and the Einsteinian–Minkowskian theory, mentioned above, does not mean, however, that one cannot find any parallels in respect of their content. One of the most characteristic tendencies in the history of modern European thought and culture is the continually increasing dominancy of the calculative attitude to the world and the values connected with this attitude. This calculative feature is a marked feature of the metaphysics and physics of Descartes, and as a part of these, of his conception of space and time. But the calculative tendency does not culminate in Descartes's work. In the history of space- and time-concepts after Descartes the calculative moments become gradually more determinative. In this process Palágyi's and Einstein's (and Minkowski's) theories appear as an essential turning point. Both Palágyi and Einstein (the latter on the basis of the Minkowskian representation) radicalize the mathematization of these concepts, uniting and representing them by one mathematical entity (that is by the four-dimensional space-time continuum). Thus, in a deeper sense, in the sense of the history of thought and culture Palágyi's theory really precedes Einstein's. This priority in the history of culture, however, does not mean at the same time a priority in respect to the history of physics.



## SOMLÓ BÓDOG ÉRTÉKELMÉLETE

SZEGŐ KATALIN

Somló Bódog a század első évtizedében a *Huszedik Század* és a Társadalomtudományi Társaság köréhez tartozott. Mindkét fórumnak alapító tagja volt. A szemle és társaság irányát majd egy évtizedig (a Jászi Oszkáré mellett) Somló Bódog fölfogása határozta meg, sőt túlzás nélkül megállapíthatjuk, hogy ő volt az ellenzéki értelmiségi nemzedék egyik legerőteljesebb tudós-tanár egyénisége. A „fiatal óriások” – ahogy magukat nevezték – szembefordultak a konzervativizmussal, s olyan reformokat követeltek, amelyek lehetővé tették volna Magyarország modernizálását, a nyugati országokhoz való fölzárkózását. Egyengették az új irodalom, zene és festészet útját, főként azzal, hogy – szóval és írással – modern, értő közönséget próbáltak nevelni. Elsőrendű jelentőségük mégis abban rejlik, hogy megteremtették az új magyar társadalomtudományt és társadalomkritikát, bámulatosan rövid idő alatt radikális szellemi légkört és új értelmiségi közgondolkodást teremtettek. Népszerűsítették a kor haladó, vagy legalábbis annak vélt társadalmi eszméit, kitűnő valóságérzéssel, a föladatak céltudatos és szigorú elosztásával megteremtették a szociológia első magyar műhelyét.

Somló jogász volt, de már egész fiatalon olyan tudósként jelentkezett, akinek a jog elméleti vonatkozásai keltették föl a figyelmét. Hamar rádöbent – mint megannyi kortársa –, hogy modern társadalomtudomány nélkül a jogelmélet fogalmai nem tisztázhatók. Tevékenységének első szakaszában úgy vélte, hogy a társadalom általános összefüggéseinek föltárása nélkül talajtalan és terméketlen minden szakmai spekuláció, ezért egy évtizeden át az általános szociológia kidolgozásán fáradozott, s főleg a társadalmi törvények föltárásához szükséges módszerek kimunkálását tekintette föladatának. Indulásakor Spencert és Marxt tartotta a modern társadalomtudomány legkiemelkedőbb alakjának, de taszította Marx és főleg a kortárs marxisták ökonomizmusa, a szubjektív és szellemi tényezőt zárójelbe-helyező hajlama. Nem fogadta el a tudomány társadalmi szerepére vonatkozó marxista nézeteket sem: nem a politikához kell igazítani a tudományt, hanem éppen fordítva; a politika csupán (a jog reformjának eszközeként) elősegítheti vagy hátráltathatja a társadalmi átalakulást. Nézete szerint a társadalom szerkezetének átalakítása csak tudatos, a tudományra támaszkodó értelmiség vezetésével képzelhető el; értelmes reformokkal, lépésről lépésre, s ebben a tudománynak vezérlő szerepe lehet. Ezért már egészen fiatalon meghirdette a tudomány függetlenségének eszméjét, amely gondolkodásában a

tízes évek közepétől a tiszta, politikamentes tudomány elvévé alakult át. Somló tudományközpontú gondolkodása nem volt idegen a *Husadik Század* körének fölfogásától, bár a tudomány függetlenségének védelméért gyakran a politikai küzdelmet is vállalták. Somló is – ám amikor a tízes évek elején az ellenzéki nemzedék kezdett megoszlani, sokan közülük aktív politikussá váltak és föladták korábbi, a tudománnyal kapcsolatos nézeteiket, Somló kitartott az érdektelen, független tudomány eszméjénél, s ez a nézete szembefordította volt elvbarátaival.

Somló igen hamar tágított a spencerianizmus szűk elméleti keretein is. Kora egész szakirodalmát végigpásztázta, nyugtalanul válogatott a kortárs irányzatok között, és egyre határozottabban körvonalazta saját, önálló fölfogását. Mindazonáltal a század első évtizedében társadalombölcseletének vezérfonala a spenceri evolucionizmus és a naturalista szociológia volt.

Pozitivisták korszakát két tanulmánycsoport zárta le: az egyik korábbi mesterével, Pikler Gyulával folytatott vitájának eredménye és az *objektív szociológia* témakörében helyezkedik el<sup>1</sup>; a másik az „ősgazdaság” elemzésével foglalkozik<sup>2</sup>. Az utóbbiban egy figyelemre méltó, a Max Weberéhez hasonló társadalomtipológiával találkozunk, s azzal a sajátos kutatási módszerrel, mely előlegezte a modern gazdasági antropológiát és hozzájárult az etnológia funkcionális szemléletéhez. Azonban 1910-től megjelent írásaiban Somló Bódog elejtette az átfogó szociológiai témákat és az újkantiánus értékfilozófiák felé fordult. Leveléből tudjuk, hogy jogi alaptan és értékstan megírását vette tervbe. Ehhez tisztázni kellett saját, főleg erkölcstani nézeteit. A témában közzétett írások a tervezett munka előkészítésének termékei. Az alaptan elkészült és *Juristische Grundlehre* címen 1917-ben, Lipcsében meg is jelent.<sup>3</sup> Ezt a művet tekintem a második korszak lezárásának.

Az átfogó jogi értékstan nem készült el. Moór Gyulához intézett leveleiből kitűnik, hogy a jogi értékstant szerinte meg kell előznie egy új alapokra helyezett

---

<sup>1</sup> Az objektív szociológia körüli vitát Somló Bódog „A XX. század szociológiája” című tanulmánya váltotta ki (*A Budapesti Napló Albumnaptára* 1907), amelyben megtámadta Pikler Gyula lélektani irányzatát, s természeti meghatározottságokra visszavezethető objektív szociológiát követelt. Pikler a *Husadik Század* ban reagált Somló cikkére, és kirobant az éles hangú vita. Somló a gazdaságból indult ki és ebből akart eljutni a többi társadalmi jelenség megértéséhez, de Marxszal ellentétben nem a termelést, hanem a forgalmat emelte ki, amelyet „emberközi anyagcsereként” fogott föl, akárcsak Méray-Horváth Károly. Ez a gazdaságfilozófiai elv jutott érvényre a *Zur Gründung einer beschreibenden Soziologie* (Berlin 1909) című munkájában és az ősgazdaságról írt közleményében is.

<sup>2</sup> *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*, Leipzig 1909. Több nyelvre is lefordították, magyarul a *Husadik Század* X. évfolyam I. kötetében jelent meg.

<sup>3</sup> *Juristische Grundlehre*, Leipzig 1917; a második kiadás uo. 1927. Az első kiadás részint Lukács György közvetítésével és Hans Kelsen ajánlására jelent meg.

etikának.<sup>4</sup> Nem sokkal később már jelzi, hogy az etikát is lehetetlen kellő alap nélkül kidolgoznia, és így az ismeretelméleti problémák felé terelődött a figyelme. Ezt a kísérletét tartom, a magyar szakirodalomban honos periodizálástól eltérően, Somló Bódog harmadik korszakának, melynek szintézise a posztumusz mű, az 1926-ban megjelent *Gedanken zu einer Ersten Philosophie*.<sup>5</sup> Ezt a második fordulatot akkor is észre kell vennünk, ha nem olyan látványos, mint az első – ugyanis csak így érthetjük meg, hogy a somlói életműben a kantianizmus két különböző változata érvényesült: a badeni típusú neokantianizmus (ehhez számítom Kelsen jogfilozófiáját is), valamint a kantianus indíttatású ismeretkritika, amely inkább a fenomenológiával rokon. A jogi alap- és értéktant előkészítő tanulmányok kétségtelenül a badeni neokantianizmus eszmekörébe illeszthetők, mert – annak ellenére, hogy Somló vitatkozott Windelband és Rickert értékelméletének bizonyos vonatkozásaival és még a hozzá közelebb álló Kelsen jogbölcseletének alapvetését sem fogadta el maradéktalanul – filozófiai beállítottságának azonossága a német újkantianusokkal nem kérdőjelezhető meg.

A harmadik korszak ismeretelmélete Bolzano filozófiájából indított, és Husserl kérdésfölvetéseivel rokonítható. Somlóra jellemzően, velük is vitatkozva, de hozzájuk közelítve, már azt kutatta, mik az ismeret föltétlen érvényességének kritériumai. Értékfilozófiai tanulmányaiban világosan látható, hogy meg akar szabadulni a pszichologizáló látásmódtól. Rickerttel és Windelbanddal vitatkozva elutasítja például az értékeknek a lélektanból merített hármasszósztását, sőt ki is mondja, hogy az értékrendek megállapításánál a gyakorlati lélektan nem lehet segítségünkre – ennek ellenére a pszichologizálás jelen van gondolkodásában. A *Prima Philosophia* módszere logikai és kritikai megalapozottságú, amely egyfajta transzcendentális filozófiához, az elméleti és gyakorlati ész szintézisbe foglaló „transzcendentális normatizmushoz” vezetett. Ebben a művében jutott a legközelebb Somló ahhoz a célkitűzéshez, amelyet a tízes évek elején fogalmazott meg: a filozófia legyen szigorú, a logikához hasonló, de azt meghaladó axiomatikus tudomány. Ehhez a célkitűzéshez közelebb jutott, de az élettől, a tapasztalati világtól távolabb.

Kétségtelen, hogy a második és harmadik korszak közötti szemléletváltás nem olyan szembeszökő, mint a tízes évek elejének fordulata, amikor is a világ- és problémalátás alapvető megváltozásáról van szó. Ezzel a fordulattal sokan és sokféleképpen foglalkoztak a magyar szakirodalomban, a német méltatók viszont máig is kizárólag kantianus korszakát méltatják figyelemre. Ez nem véletlen. Hiszen akkor, amikor a „második reformnemzedék” – így nevezte Somló

---

<sup>4</sup> *Levelek Moór Gyulához*, OSzK Kézirattár, Levelestár: 1912. szeptember 7; 1916. október 8; 1919. augusztus 17.

<sup>5</sup> *Gedanken zu einer Ersten Philosophie*, Vorwort von Julius Moór, Berlin – Leipzig 1926. (A könyvet Moór Gyula rendezte sajtó alá.)

nemzedékét Horváth Zoltán<sup>6</sup> – fölfedezte Spencert, Nyugat-Európában ez a fajta naturalista kérdésfölvetés már meghaladott álláspontnak számított. Somló a második korszakában vált nemzetközileg is elismert szaktekintréllé: nemcsak azért, mert gondolkodása megérlelődött, s filozófiai szempontból érdekesebb és értékesebb munkákat közölt, hanem a tizes évektől valóban az európai bölcelet legkorszerűbb szellemi problémakörébe illeszkedett. Somló neve ugyan nem volt ismeretlen azelőtt sem Nyugat-Európában: híressé tette a nagyváradi botrány, ám ez elsősorban politikai, nem pedig szakmai ügy volt.<sup>7</sup>

A magyar nyelvű értékelések – ide számítom a sajátomat is – Somló elméleti fordulatát egyoldalúan a radikalizmushoz való viszonyulás tükrében mérlegelték. Csupán néhány magyar jogfilozófus kivétel ebből a szempontból. Mindazonáltal a kérdésfölvetés nem jogosulatlan: meg kell és meg is lehet vizsgálni Somló politikai visszahúzódásának okait, s úgy lehet példaértékűvé válhat annak a külső-belső folyamatnak a vizsgálata, amelynek során egy tudós, aki nézeteiért nemegyszer a botrányt is vállalta, a tiszta, politikamentes tudomány híve lett. Ez azonban semmiképp sem bátoríthat bennünket arra, hogy értékelméletének megítélésében csak politikai szempontokat vegyünk figyelembe és ezt tekintsük egy elméleti tevékenység kizárólagos kritériumának. Tegyük hozzá, hogy Somló nem a legnehezebb időkben távolodott el a *Huszádik Század* körétől és a Társaságtól. Volt ugyan 1907-ben egy megfutamodási kísérlete – ígérete ellenére nem vett részt a szabadgondolkodók pécsi találkozásán<sup>8</sup> – mégis néhány évig a folyóirat munkatársa maradt, holott nem rokonszenvezett a szemle új, politológiai törekvéseivel. Akkor szakadt el volt körétől, amikor a radikálisok kitortek a politikai elszigeteltségből, Jászi Oszkár napilapot szerkesztett, Károlyival népgyűléseket szervezett, a radikális csoport belevetette magát a választójogi küzdelembe,<sup>9</sup> s végül létrehozta a Radikális Pártot (amely már elég reménytelen vállalkozás volt, mert sem a polgárságot nem tömöríthette, sem nem nyerhette

---

<sup>6</sup> Horváth Zoltán: *Magyar századforduló*, Gondolat, Budapest 1974.

<sup>7</sup> Somló Bódog 1903 márciusában a Társadalomtudományi Társaság ülésén fölvasta tanulmányát „A társadalmi fejlődés elméletéről és néhány gyakorlati alkalmazásáról”. Akkor Somló a Nagyváradi Jogakadémián dolgozott. Ady lelkes hangú cikkben ismertette az előadást a *Nagyváradi Napló* ban. Az akadémia tanári kara a kultuszminiszternél izgatásért följelentette Somlót és állásából fölmentését kérte. Az ügy parlamenti interpelláció és cikkek egész sorának témája lett, a *Huszádik Század* fölkérésére néhány európai hírű tudós és közéleti személyiség is kiállt Somló mellett, s végül a kultuszminiszter fölmentette az izgatás vádja alól.

<sup>8</sup> Hogy Somló elszakadási törekvése egészen komoly volt, Jászi Oszkár két kemény hangú levele bizonyítja: Jászi Oszkár levele Somlóhoz 1907. X. 12. és 1907. XI. 21. (OSzK Kézirattár, Levelestár; Növendéknapló 1953/1960).

<sup>9</sup> Somló nem értett egyet a választójogi küzdelemmel, mert attól tartott, hogy a jog általános reformja és az alkotmány megváltoztatása nélkül csak időleges és relatív eredmények érhetők el ezen az úton.

meg a többi ellenzéki erőt). Ignotus szavaival élve: „[...] a Radikális Párt programja [...] ellenzéki program [...] Amit ez akar, más, mint amit a kormány csinál. Csak éppen az ország nem akarja, amit ő akar. Nem akarja a polgárság sem.”<sup>10</sup>

Megkockáztatom tehát azt a véleményt, hogy Somló Bódog elméleti fordulatát nem lehet csupán a radikalizmustól való elfordulással magyarázni, bár valószínűleg ez is hozzájárult látásmódjának megváltozásához. Úgy gondolom, nyomatékossabb érv azonban az, hogy a tervezett jogfilozófiai alap- és értéktan számára szilárdabb alapokat biztosított a kantianizmus bármely változata, mint a naturalista színezetű klasszikus pozitívizmus.

Már pozitivisták korszakában is vallotta Somló, hogy a jogbölcselet két összefüggő részből áll: a *jogi alaptanból*, amely fogalomelemző tudomány és lényegében a jog definíciójával kapcsolatos kérdésekkel foglalkozik, valamint az *alkalmazott jogbölcseletből*, melynek magva a helyes jog elmélete. Az 1906-ban Kolozsváron kiadott *Jogbölcseleti előadásai*ban a tiszta jogbölcseletet még a jogszociológiával azonosítható léttudományként tárgyalta, tehát természetszerűen olyan kauzális tudományként értelmezte, amelynek föltétlenül foglalkoznia kell a jog és a jogi fogalmak konkrét tartalmával és eredetével. A *Juristische Grundlehre*ben a jogi alaptant már olyan *léttudományként* fogja föl, amely minden konkrét tartalommal foglalkozó jogtudomány előfeltétele, s ebben a vonatkozásban apriorisztikus. Ez az apriorisztikus léttudomány olyan fogalmakat dolgoz ki, amely nélkül a jog nem gondolható el, s bár normaleíró (nomografikus), normatartalmakat mégsem juttat érvényre, vagyis nem normatív tudomány, hanem bizonyos normafajtákról mond ki érvényes igazságokat. Az alaptan fogalmai ebben az értelemben *a priori*ak, eredetüket tekintve azonban ennek ellenére *a posteriori*ak. Bár Somló szerint az alaptannak nem kell foglalkoznia a jogi fogalmak eredetével, Hans Kelsennel szemben azt hangsúlyozza, hogy alapfogalmainkat végső soron a tapasztalatból nyerjük. A jogfilozófusok – a szokásjog kidolgozása mellett – ezt tartják Somló eredeti és új gondolatának.

A helyes jog elmélete már az inkriminált előadás szövegében és a *Jogbölcseleti előadások*ban is helyet kapott, s a szerző ezekben is leszögezte, hogy a jog helyessége vagy helytelensége erkölcsi kérdés. Az *Előadások*ban jelezte, hogy a kérdéskört a neokantiánus Rudolf Stammlertől vette át, de ez az elmélet kiegészítésre szorul. Visszautasította Stammler szubjektívizmusát, azt a törekvését, hogy a jog helyességét és helyeslését a tiszta akaratból vezesse le. Ebben a vonatkozásban nem változtatta meg a véleményét. „A jog értékmérő” című tanulmányában<sup>11</sup> is leszögezte, hogy sem a „helyes akarás”, sem pedig a „cselekvés érzelmei” nem pusztán individuálisak, az egyéni helyességi érzelem

---

<sup>10</sup> Ignotus: „A politika mögül”, *Nyugat* 1914, II. kötet, 2. o.

<sup>11</sup> „A jog értékmérő” tulajdonképpen a berlini jog- és gazdaságbölcseleti kongresszuson tartott előadásának szövege. Magyarul: *Huszádik Század* XI. évfolyam (1910), 22. kötet.

„csak szelvénye egyfajta szociális értékelésnek, tehát olyan valamire utal, ami már rajta kívül fekszik”<sup>12</sup>

A pozitivistá Somló alapeszméje a következő: „A jogbölcsélet igazi feladata annak a módszernek a meghatározása, amellyel a helyesség mértéke megállapítható.”<sup>13</sup> Ezt ugyanígy fogalmazta meg a tízes években is. Minden elméletre vonatkoztatva vallotta, hogy üres szó marad, ha az elv gyakorlatilag nem alkalmazható. A jogbölcsélet valós problémája a joggyakorlat. De ha a jogászoknak a törvények és szabályok betűjén kívül nincs semmilyen értékmérőjük, ha képtelenek a tudatos mérlegelésre, akkor legfőbb rutinmunkát végezhetnek, a nagyobb veszély viszont az, hogy visszajára fordítják a jogpolitikát és az igazságszolgáltatást – a jog céljait és értékmérőit tehát tudatosítani kell. A spontán joggyakorlat tarthatatlanságát második periódusában is hangsúlyozta. A *helyes jog elméletéről* című tanulmányában<sup>14</sup> egy szociológiai ankétára hivatkozik. Leírja, hogy a német büntető törvénykönyv tervezetének kidolgozói közül mintegy ötven tudóst megkérdeztek: minek az alapján foglalt állást az ilyen vagy amolyan megoldás mellett? A válaszokból kiderült, hogy ritka kivétel az, aki kialakított álláspontja és az alkalmazott mérték között meg tudta jelölni az összefüggést. A többség vagy nem volt tisztában az alkalmazott szemponttal, vagy helytelenül jelölte meg azt. Somló jogosan kérdezi, hogy ezek után milyen lehet az a törvénykönyv, amelyet laikus módon, öntudat nélkül alkottak a jogászok? Ő átgondolt erkölcsi meggyőződést és indoklást, erkölcsi eszményekhez való igazodást követelt a jogalkotóktól.

Ebből a szempontból tehát a két korszak között nincs különbség. A jog értékmérője az erkölcs, s ezt az értékmérőt a jogalkotókban és a gyakorlati jogászokban egyaránt tudatosítani kell. „Ha kétes esetekben nem is lesz abszolút mértékünk – írja az *Előadások* ban –, amelynek segítségével egy intézmény egy jogszabály helyességét vagy helytelenségét megállapíthatnók, mégis nagy különbség lesz egy olyan társadalom jogalkotása között, amely ezen elvnek helyességétől át van hatva, amely annak becsületes megvalósítására törekszik, meg egy olyan társadalom között, amelyben mit sem számít a milliók szenvedése, amely »a milliók egyért« elvet vallja, amely a parasztot állatnak nézi, a munkás igényeivel nem törődik.”<sup>15</sup> A két korszak között azonban komoly eltérések mutatkoznak a világszemléletben, a „módszer meghatározásában”. A pozitivistá Somló a helyes jog elméletét még az evolucionizmushoz idomítja, és kiegészíti ezt a Bentham-féle utilitarizmussal. Mindkettőt – a helyes jog evolucionista és utilitarista fölfogását – a leghevesebben utasította vissza a tízes években. Rájött,

---

<sup>12</sup> „A jog értékmérői”, *Huszdik Század*, i. k. (22. kötet), 11. o.

<sup>13</sup> Somló Bódog *Jogbölcséleti előadásai* I. kötet, Kolozsvár 1909, 106. o.

<sup>14</sup> *A helyes jog elméletéről*, különnyomat az Erdélyi Múzeum Egyesület Jog és Társadalomtudományi Szakosztályának Kiadványaiból, 1912–13. évi V. füzet, 4. o.

<sup>15</sup> Somló Bódog *Jogbölcséleti előadásai*, id. kiadás, 115. o.

hogy sem a naturalista, szigorúan kauzális erkölcsstan, sem „a legtöbb ember legnagyobb boldogsága” alapján nem lehet megmagyarázni a helyes jog értelmét, és még kevésbé az értékmérő erkölcs lényegét.

A négy tanulmány, amelyben körvonalazódott az érték problémája, mindeneke-lőtt azt vizsgálja meg, mi *nem tekinthető* a jog értékmérőjének. Ennek során elutasítja mind a naturalista-evolucionista elméleteket, mind Stammler „racionalis-ta szubjektivizmusát”.

Naturalistaként marasztalja el elsősorban a marxizmust, jobban mondva némely követőjét. Ha a társadalmi törvények vak szükségszerűséget fejeznek ki és objektív jellegük éppúgy tárgyyszerű, mint a természettörvények esetében, akkor az egész rendszerből kimarad maga a cselekvő ember. A történelmi materializmus voltaképpen a naturalizmus alfaja, mivel a „kauzális szükségszerűséget” a társadalmi élet legutolsó zugába is bevezeti. „E felfogás szerint a társadalmi élet természettörvényei mondják meg, hogy miként rendezzük be a társadalmat... A helyes törvényhozás annak az elérésére irányul, aminek természettörvényszerűleg jönnie kell.”<sup>16</sup> Somló szerint nemcsak a végeredmény van ilyenképpen meghatá-rozva, hanem a fejlődés minden egyes láncszeme, „következésképpen ebből a nézőpontból egy szociális küzdelemnek minden pro és minden kontra álláspontját, egy kérdéses fejlődésszak minden törekvését és annak minden akadályát egyaránt természettörvényszerűnek, és így egyaránt helyesnek kell tartanunk. Nemcsak a végeredmény szükségszerű, hanem minden egyes lépés is az, amely ehhez a végeredményhez vezet. Ha kerülő úton jutunk el hozzá, akkor az elkerülhetetlen út éppen ez a kerülő út volt.”<sup>17</sup>

Ebből az álláspontból következik, hogy *a történelmi materializmusban a szigorúan szükségszerű válik értékmérővé*, s csak az alkalmazkodás lehetőségét hagyja nyitva az emberi cselekvés számára, vagy legföljebb azt, hogy elő akarja-e segíteni vagy sem az amúgy egyértelmű és föltartóztathatatlan szükségszerűséget. Csakis ebből adódik számára a helyes vagy helytelen cselekvés lehetősége. Somló szerint ez az értékprincípium hamis, mert a történelmi materializmus és általában a naturalizmus „nem mondhat nekünk egyebet, mint azt, hogy adott tényeknek micsoda következményei lesznek, sohasem adhatnak utasítást arra nézve, hogy minő következményeket óhajtsunk, minőket nem”.<sup>18</sup> Somló ezek után joggal veti föl a kérdést, hogy a természettörvényszerű, erkölcsileg közömbös végeredmény, amely teljesen megfosztja az embert az autonóm cselekvéstől, lehet-e értékprincípi-um?

Ugyanígy nem jöhet számításba értékmérőként *a jövő mint a fejlődés célja*, mert a minden pozitív határozmányától megfosztott utópikus „jövő” mint célérték üres fogalom. Ebben a vonatkozásban már nemcsak a történelmi materializmust cáfolja,

---

<sup>16</sup> „A jog értékmérő”, *Huszadik Század*, i. k., 2. o.

<sup>17</sup> Uo., 3. o.

<sup>18</sup> Uo.

hanem Franz von Liszt lapos evolucionizmusát és van Calker utilitarista „tökéletesedés”-elméletét is. Mindkettő azzal az igénnyel lépett föl, hogy elmélete megteremtí a „van” és „kell”, a „létező” és „létezendő”, a kauzális és értékelő szempont tökéletes szintézisét. Somló szerint is törekednünk kell a szintézisre, ami elvben lehetséges is, de a két szerző ezt sem az elméletben, sem a jogpolitikai gyakorlatban nem érte el, mivel elsősorban mennyiségi szempontokat érvényesített, és eljutott a célszerűség rossz fogalmához. Somló egyébként a legközkeletűbb tévedések egyikének a gyakorlatias célszerűsége való hivatkozást tartja: „Mert hiszen annyi eleve is kétségtelen, míhelyt a jog helyességének kérdését felvetjük, hogy a jog az eszköz viszonyában áll valamely célhoz, és hogy helyessége aszerint határozódik meg, vajon ennek a célnak szempontjából helyes eszköz-e. Amidőn a helyesség mértékét keressük, akkor azonban éppen az a kérdés, hogy mely cél vagy célok eszköze legyen a jog. Erre a kérdésre pedig a célszerűség fogalmában nem találunk feleletet.”<sup>19</sup> Liszt fölfogásában a helyesség azonos a fejlődéssel, aminek értékmérője a jövőendő. A fejlődés „állandó és tipikus irányának” kimutatására az összehasonlító jogtudomány alkalmazását javasolja, mert egy állam vagy nemzet fejlődése ebben nem lehet releváns. Somló fölhívja a figyelmünket arra, hogy Franz von Liszt az akarattól független fejlődésment oltárán nemcsak a tudatos emberi cselekvést, hanem egy ország saját fejlődésének lehetőségét is föláldozza. Márpedig éppen a jogösszehasonlítás mutatja ki, hogy a számos hasonlóság mellett sok a lényeges eltérés, ezeket nem nyilváníthatjuk merő véletleneknek és egyben értékteleneknek. „Nincs azonban semmi kényszerítő okunk reá, hogy valamely állam jogát, ha már a fejlődés irányából akarjuk a jog helyességét megállapítani, ne a saját fejlődésének irányára, hanem más államok fejlődése szerint ítéljük meg, csak azért, mert az gyakoribb eset.”<sup>20</sup> Az összehasonlításoknak az a haszna, hogy valamely törvény előkészítésénél vagy akár jogpolitikai lépéseknél kiderítik az összes fölhasználható megoldási lehetőségeket. De „hogy a megismert különböző lehetőségekből melyiket kell választani, az sem az összehasonlításból magából, sem pedig az eddigi fejlődésből nem következik”.<sup>21</sup> A hiba onnan származik, hogy a német jogfilozófusnál a „fejlődés” természettudományos fogalom, de még annak sem egészen megfelelő, mert csupán azt tekintti tipikusnak, ami minden vonatkozásban ismétlődő, statisztikai átlag, tehát ami az egyenesvonalú és egyirányú fejlődés vonalába illeszthető. Ilyen fejlődés pedig a társadalomban nincs. Somló még nagyobb hibának tartja, hogy Liszt (és a maga szubjektív-hedonisztikus módján van Calker) nem különbözteti meg a fejlődést a haladástól. A fejlődés természettudományos fogalma tartalmazza ugyan az igazságérték alkalmazását, a logikai értéket, ami

---

<sup>19</sup> *A helyes jog elméletéről*, különnyomat az Erdélyi Múzeum Egyesület Jog és Társadalomtudományi Szakosztályának Kiadványaiból, 1912–13. évi V. füzet, 9. o.

<sup>20</sup> Uo., 6. o.

<sup>21</sup> Uo., 7. o.



alkalmas a szigorú kauzalitás föltárására, de amikor a joghelyesség kérdését kutatjuk, akkor társadalmi értékeket kell keresnünk, s ezek semmiképp sem vezethetők le az így fölfogott fejlődésből, mert Liszt fogalma nem írja le a haladást.

Könnyű fölfedezni, hogy a naturalizmus megsemmisítő bírálatában Somló saját, előző fölfogását is eldobja, indokolatlanul a fejlődés fogalmát is, ami sok tekintetben terheli új fölfogását. Somló gondolkodásának erősségét bizonyítja viszont, hogy nem marad meg csupán a cáfolatnál, hanem pozitív megoldást keres.

Az „A jog értékmérői”-ben ugyancsak Liszt elméletével kapcsolatban leszögezi, hogy a fejlődés fogalmának *különböző jelentései vannak*: tényszerű természettudományos és a haladó fejlődés értelmében is használhatjuk a fogalmat. Ha a fejlődést haladásként fogjuk föl, akkor már előzetesen értékelünk, melynek azonban kizárólag tárgyává válik a fejlődés, és nem a mércéjévé. Ám az előzetes értékelés is lehet tévedés, ha nem vizsgáljuk meg az értékelő-érték mibenlétét. Ha egy jogfilozófus azt kérdezi: „tehát az alkotmányos állam nem magasabb fejlődésfok-e, mint a nomád pásztortörzs?” – akkor természetesen téves a kérdés fölvetése. A hiba onnan származik, hogy „...előbb a mai kultúránkat (vagy a fejlődésnek valamely másik pontját) a legértékesebbnek tekintjük a többiekhez viszonyítva, s így lesz a fejlődés értéktelen folyamatából, vagy annak valamely szelvényéből haladás, vagy esetleg visszaesés az ahhoz a ponthoz való viszonyítás szerint, amelyet mint legértékesebbet kiemeltünk”.<sup>22</sup> Csakhogy a tévedés itt sem a fejlődés fogalmából fakad, hanem az alkalmazott érték tisztázatlanságából.

A kauzális és értékelő szempontok szintézisére tehát a fejlődés és a helyes jövő fogalma alkalmatlan. Ám Somló szerint a szintézis nehézségei eloszlanak, ha fölismerjük, hogy a két szemléletet – a kauzálist és értékelőt – nem kell szembeállítani, hanem mindkettőt alá kell rendelni az abszolút igazságértéknek.

Somló elutasította Rudolf Stammler álláspontját is. A német gondolkodó föltétlen érdemként tartotta számon, hogy a helyes jog elméletét bevezette a jogfilozófiába és összekötötte az erkölcsi kérdésekkel: fölfedezte tehát, hogy az egész kérdéskör az erkölcsfilozófiába torkollik. A kérdésfölvetés nagyszerű, de mivel a helyeslést az individuálisan fölfogott akarásból származtatta, ezért a helyeslés és az erkölcsi ítélet teljesen önértékűvé vált. Ha viszont az erkölcsi értékelés teljesen individuális és önértékű, akkor egyetlen norma sem lehet általános érvényű, „...nem lehetne elképzelni egyetlenegy erkölcsi normát sem, amelynek tagadására ne volna a norma feltalálóján kívül mindenki másnak teljes joga”<sup>23</sup>. Jól látja Somló, hogy ez a helyesség minden mértékének a tagadásához vezetne. Stammler maga is érezte ezt a buktatót, ezért az értéként fölfogott, individuális érvényű szubjektív akarat üres képletét tartalommal próbálta telíteni:

---

<sup>22</sup> „A jog értékmérői”, id. kiadás, 5. o.

<sup>23</sup> Uo., 10. o.

az érdekellentétben álló elszigetelt egyéneket gondolatban egy sajátos közösségbe, „a szabadon akaró emberek közösségébe” tömöríti, amely szinte föloldhatatlannak látszó tautológiához vezetett: „A hosszas fejtegetések végén, amelyek az olvasó figyelmét a »szabadon akaró emberek« eszméjére koncentrálják, hirtelenül mai pozitív erkölcsünk egyes alkotórészeit tölti Stammler a »közösség« fogalmába, hogy azután mint tiszta észterméket ismét levezesse azokat »a szabadon akaró emberek közösségének« ideáljából.” A pusztá *akarata* lehet az értékelés tárgya, de *nem lehet értékmérő*.<sup>24</sup>

A naturalista hibát és a szubjektivista racionalizmust csak úgy haladhatjuk meg Somló szerint, ha az érték fogalmát a *helyesség érzelmére* alapozzuk. Tapasztalati tény, hogy az emberek helyesnek és helytelenítene, tehát a helyesség érzése adva van, minden emberben létező lelki tulajdonság. A helyesség érzelméi a legkülönbözőbb területekre vonatkozhatnak. Ezek közül ki kell emelnünk a két alapvető doméniumot: a *gondolkodásbeli* helyesség körét, amely a logikai értékek érvényességének elismeréséhez vezet, és bizonyos *cselekvésre vonatkozó* helyességek körét, amely az erkölcsi értékek fölismeréséhez vezet. Bár az erkölcsi helyesség az előzőnek alárendelt esete, a helyes jogra vonatkozó kutatásoknak ebből kell kiindulniuk. „Mint hogy a jog cselekvési normákból áll, a jog értékelésének mértékei mindig a cselekvés értékelésének mértékei kell hogy legyenek. Egy cselekvési norma helyessége ugyanis nem jelenthet egyebet, mint hogy éppen a helyes cselekvést írja elő. A helyes cselekvés pedig az erkölcsös cselekvés.”<sup>25</sup>

Azt a kérdést, hogy mi a helyesség érzelmének jelentése, Somló *Az érték problémája* című munkájában válaszolta meg,<sup>26</sup> de ebben elsősorban az erkölcsi helyesséssel kapcsolatos mondanivalóját fejtette ki.

Az erkölcsi érték nem azonosítható és nem vezethető vissza a vágyra és az akaratra. Bár az etikai értékek akaratra való visszavezetése látszólag nem foglal magába logikai ellentmondást, ám ha figyelembe vesszük azt a tapasztalatunkat, hogy az erkölcsi érték az egyéni akarat megítélésének mértékéül is szolgál, akkor azonnal beleütközünk a logikai ellentmondásba, mert az akarattal meghatározott értékeléssel mérni az akaratot *contradictio in adjecto* volna. Ha ezt elfogadnánk, az értékelés pusztá látszattá válna. Az introspektív szemléletünk tapasztalatai alapján leszögezhetjük, hogy az erkölcsi értékelés, az erkölcsi helyesítés és helytelenítés az akarástól különböző lelki tevékenység. Az lehetséges, hogy genetikailag az akarat révén állott elő: akarhatom, hogy én jótékony legyek, akarhatom, hogy minden ember jótékony legyen, akarhatom, hogy az erkölcsi értékeléseknek megfelelően cselekedjem – de ezeknek az akarásoknak egyike sem

---

<sup>24</sup> Uo., 8. o.

<sup>25</sup> Uo., 10. o.

<sup>26</sup> *Az érték problémája*, Kilián Frigyes utóda M.K. Egyetemi Könyvkereskedése, Budapest 1911.

értékelés. Még az értékelni akarás sem értékelés, mint ahogy az enni-akarás sem evés.

Mi tulajdonképpen az erkölcsi értékelés? Somló szerint erre nagyon nehéz felelni, mert éppúgy meghatározhatatlan, mint az akarat. Ezért csak utalni tudunk rá, hogy megértsük mire gondolunk, és támaszkodnunk kell azokra az ismeretekre, amelyeket a belső tapasztalatból nyertünk. Ilyenformán „az erkölcsi helyeslés ... lelki életünk egy fundamentális ténye, amelyet nem tudunk más tényre visszavezetni. Az erkölcsi helyeslés úgy az akarástól, mint minden más lelki tevékenységtől megkülönböztethető. Hogy mi ez az erkölcsi helyeslés »vol-taképpen«, az megint csak saját tapasztalatunkra való hivatkozással érthető meg. Azt az előttünk ismeretes lelki tevékenységet kell alatta értenünk, amely valamit a pusztá akarással szemben mint *általános érvényűt* állít oda. Az erkölcsi helyeslés elismerése egy általános értéknek, szemben a csak individuális érvényű szubjektív értékkel.”<sup>27</sup> Már itt meg kell jegyeznünk, hogy Somló Bódog nem föltétlenülről, abszolútról beszél az erkölcs vonatkozásában, hanem *általános-érvényűségről*.

Mit jelent ez az általános-érvényűség? Ez a kérdés két gondolatkörhöz vezette el a kolozsvári filozófust: a kanti autonómia és heteronómia kérdéséhez, valamint az objektív és szubjektív jelentéseinek elemzéséhez. A második kérdéskör már „A jog értékmérő”-ben megjelenik. E tanulmányában ugyan hajlik még rá, hogy az általános érvényűt és az abszolútat legalábbis formálisan azonosítsa – amit *Az érték problémájában* erősen korlátozott – de a két fogalom elemzése sokkal árnyaltabb a korábbi tanulmányban.

Az „objektív” kifejezés nem egyértelmű, használatában két alapvető jelentés körvonalazódik. Az első jelentésében objektív az a tárgyi világ, amelyből hiányzik a szubjektumra való vonatkozás (ma gyakran úgy fejezzük ki, hogy a tudatunktól független) és ami a szubjektív közbelépése nélkül is szükségszerűen előáll. Az így fölfogott objektív a szubjektívnek teljes ellentéte.

Somló az objektívnek ezt a jelentését kiegészíti. A megközelítés ismeretelméleti, mert a tízes évek elején is és később is az ismeretelméletet a filozófia központi területének tartotta. „Ha figyelembe vesszük – írja –, hogy a tárgyról csakis szubjektív funkciók révén tudunk valamit, akkor e szempont folytán az objektív tárgyak éppen szubjektív jelenségekké lesznek. Ebben az értelemben minden értékelés szubjektív, mert hiszen már fogalmilag is mindig valamely tárgynak a szubjektumhoz való viszonyát fejezi ki.”<sup>28</sup> De itt már nem akármilyen szubjektumról van szó, nem az individuális kellemességi értékekről és értékelésekről, hanem a szupraindividuálisról, és az objektív második jelentését ennek alapján fogalmazza meg. „Objektívnek nevezük az olyan vonatkozást is, amely minden szubjektumra nézve szükségszerű. Ezzel szemben azután már csak az egy speciális szubjektumra való vonatkozást nevezük szubjektívnek. Ebben az értelemben az

---

<sup>27</sup> *Az érték problémája*, i.k., 10. o.

<sup>28</sup> Uo., 12–13. o.

értékelés objektív, mert a feltétlen helyességet, az összes szubjektumokra nézve érvényes teleológikus szükségszerűséget juttatja kifejezésre... Objektívnek nevezzük tehát úgy a szubjektumra való vonatkozás hiányát, mint az összes szubjektumra való vonatkozást.”<sup>29</sup>

A másik kérdéscsoport, amelyhez a helyes jog elmélete elvezette Somlót, az erkölcs autonómiája és heteronómiája, illetve a kettő összefüggése. A kérdést a négy tanulmány közül először az elsőben, a „Kauzális vagy normatív etika?”<sup>30</sup> címűben dolgozta ki, de mindegyikben újra és újra visszatér rá. Ha az előző kérdéskör megoldásai megmutatják Somló Bódog ismeretelméleti beállítottságát és finom elemzőképességét, akkor az autonómia – heteronómia összefüggésének vizsgálata a volt szociológia erényeit és a filozófus eredetiségét világítja meg. Az *a priori* figyelemre méltó értelmezése mellett ezt tartjuk Somló egyik legjelentősebb eredményének. Bár az a „teherétel”, amit a fejlődéselv kiküszöbölése hozott magával, talán e kérdéskörben nyilvánul meg a legerőteljesebben. A társadalmi csoport fogalma annyira elnagyolt Somlónál, hogy ugyanabba a csapdába esett, mint Stammler, az „erkölcsi érzelmekben megegyezők csoportja” éppúgy gondolati építmény, mint a „szabadon akaró emberek közössége”. A társadalmi érdek csoportalakító és összetartó erejét Somló megkerülte, és a Rónaival való vitájában<sup>31</sup> csupán arra hivatkozott, hogy ez szociológiai téma, az értéktan teljességgel nélkülözheti.

Az autonómia – heteronómia kettősségét nem ellentmondásként, hanem ikerfogalomként kezeli Somló, így ezt a látszólag elvont erkölcsfilozófiai kérdést meglepő eredményességgel felhasználhatja a joghelyesség fontosságának bizonyításánál. Szembesíti az új tudomány, a szociológia – különösen Lévy-Bruhl – fölfogását az újkantiánusok túlzó moralizmusával, s mindkét irányzattal vitatkozva jut el saját megoldásához.

A szociológusok kizárólag kauzális, tényleíró tudományként fogják föl az erkölcsant, melynek föladata, hogy pontosan referáljon az erkölcs eredetéről, mai állapotáról, esetleg várható fejlődésirányáról. Szerintük értékeléssel nem kell foglalkoznia, mert a szabályok megfogalmazása, a helyes vagy helytelen cselekvés előírása nem a tudomány föladata: legfeljebb tanácsokat adhat az erkölcs befolyásolásának technikájára, minden értékelés nélkül szigorúan a kauzális összefüggésekre támaszkodva. Tényleíró tudományokra Somló szerint is

---

<sup>29</sup> Uo., 13. o.

<sup>30</sup> „Kauzális vagy normatív etika?” *Alexander Bernát emlékkönyv*, Franklin Társulat, Budapest 1910.

<sup>31</sup> A Somó – Rónai vita a helyes jog körül a *Huszedik Század* 22. és 23. kötetében található. Rónai elfogultan és nagyon egyoldalú álláspontból támadta meg Somlót, de egy-egy kérdésben megtalálta a sebezhető pontját. A vita végül is Somló elsöprő elméleti fölényét és kiváló érvelési módszerét igazolta.

szükségünk van, a társadalomtudománynak is vannak – kell legyenek – olyan ágai, amelyek a szociális jelenségek okait, állapotait és ebből következő fejlődésirányát föltárják. Ám mit ér az egész, ha nem tudjuk meg, milyen tendenciákat óhajtsunk? A szabályokat valóban nem a tudomány fogalmazza meg; ez nem is föladata, s nem is teheti, mert az erkölcsi normák az együttélési tapasztalatok eredményei: fölismerések, melyeket a fogalmi gondolkodás több-kevesebb pontossággal rögzít, a szó somlói értelmében „objektívál”. Természetesen attól, hogy a tudomány leírja a normákat és rendszerezi őket, nem lesz normatív. De Somló szerint még a legszigorúbb természettudomány is értékkel, mert eredményeit, axiómáit, vagy éppen a legempirikusabb megismerő kijelentéseit is a logika szabályai szerint építi föl – ami persze szintén nem a logika tudományának „találmánya” –, s az igazságérték alkalmazásával igazként és hamisként, helytelenként és helyesként értékkel. Ebben a formális vonatkozásban minden tudomány kivétel nélkül normatív. De vannak tudományok, amelyek az igazságérték mellett még egy vagy több más természetű értékelést is használnak, különösen akkor, ha tartalmaz igazságokkal dolgoznak. A jog helyeslése vagy helytelenítése például az igazságérték mellett magába foglalja az erkölcsi értékelést is. Az etika tudománya – akár kauzálisként, akár normatívként fogjuk föl – nagyon sok mindent tehet, de erkölcsi szabályokat és meggyőződéseket nem gyárthat, mert azok már adva vannak –, megint az objektívnek abban az értelmében, hogy minden szubjektum számára szükségszerűen érvényesek. A tudomány föltárhatja és tudatosíthatja a szabályokat és szabályrendszereket, pontosíthatja mibenlétüket, természetesen kidolgozhatja a legkülönbélebb terapeutikai eljárásokat, és előírhatja a szabályok helyes használatának föltételeit. Ha ezt az utóbbit mégsem teszi meg, akkor számíthat rá, hogy föltárt törvényeit nemcsak a társadalmi terapeutikában, de kolosszális gáztettekre is fölhasználhatják. Értékelés és előírás nélkül ugyanis a legfontosabbat nem tudjuk megmondani: milyen célt és célirányt óhajtsunk? És mi a kiválasztott célérték leghelyesebb eszköze? Végül Somló arra a következtetésre jut, hogy az erkölcsszociológia, mint minden tényleíró empirikus tudomány, jellegét tekintve kauzális elméleti rendszer – az etika viszont csak normatív lehet.

Úgy várnánk ezek után, hogy Somló a kantianusokat dicsérni fogja. Ha lehet, még jobban elmarasztalja őket. Meggyőződése szerint a kortárs kantianusok egynémelyike kantianusabb magánál Kantnál. Föltevése szerint sem az akarat, sem a szándék kanti fogalmát nem értették meg, s kiváltképpen elfeledkeztek arról, hogy Kant az erkölcsi autonómiát és szabadságot a gyakorlati ész követelményeivel korlátozta. „A szubjektív jó akarat egymagában e fölfogás szerint sem biztosítja az akarás erkölcsösségét. Hozzájárul még az akarat ésszerűségének követelménye. Csak ha általános törvénynek tekinti magát, az akarat válik kategorikus imperatívusszá, az erkölcs parancsává. Általános törvénynek pedig csak úgy tekintheti magát, ha megfelel a gyakorlati ész helyes működésének. A logikai normára való utalás már a heteronómia jellegével bír az etikai norma szempontjá-

ból. A konkrét akarat, amely magát általános törvénynek tekinti, lehet erkölcstelen, ha ez a felfogás téves.”<sup>32</sup>

Még tarthatatlanabb, ha az erkölcsös cselekedetet csak a helyes intencióból vezetik le. Ez még a Kant autonómiáján is túlmegy, mivel még az ész normáihoz sem viszonyít. De ez a túlzó elmélet is végeredményében heteronómiát rejt magában: mert a helyesség fogalma szükségképpen kifelé mutat a szubjektumból. „A helyesség fogalmában benne rejlik az értékelésnek a szubjektívtól való függetlensége, azaz objektivitása, tehát szükségyszerűsége. A helyes akarat tehát semmi egyebet nem jelent, mint a tényleges akarat kongruenciáját egy rajta kívül fekvő normával ..., már a helyesség fogalma kizárja a tiszta autonómiát, olyannyira, hogy a helyesség nem is jelent voltaképpen egyebet, mint éppen a tiszta autonómia ellentétét, az autonóm akarat egybeesését, kongruenciáját valamivel, ami már nem az. Már a helyesség fogalmával bevezetjük a heteronómiát.”<sup>33</sup>

Somló tehát elutasítja az erkölcs teljes autonómiáját, mégpedig két szempontból: először is az erkölcsi szabály — mint látni fogjuk az értékítélet is — alá van rendelve a logikai igazságértéknek; másodsor is azért, mert a szabály, amely megmutatja, mi a helyes és helytelen, nem az egyénben van, túlmutat a szubjektumon.

Somló szerint ez mégsem jelenti azt, hogy az erkölcs fogalmában csak heteronóm elemek vannak. „Ahol valamely szabállyal szemben akármilyen motívumból fakadó pusztá engedelmséggel van dolgunk, ott még nincsen erkölcsös cselekvés.”<sup>34</sup> Tehát az erkölcsnek belső közvetítőkre van szüksége, ami persze nem jelenti azt, hogy az erkölcs egybeesik az autonómiával. A kérdés elméleti megoldása tehát a következő: „...egy cselekedet erkölcsössége mindig egy individuális helyességi érzelem ítélete kell hogy legyen. Minthogy azonban minden ilyen érzelem egyúttal egy arra vonatkozó megegyezésnek is bizonyítéka, ennél fogva az erkölcsi autonómia parancsa minden egyénnel szemben mint kívülről jövő parancs is fellép. Az erkölcsi autonómia sohasem fordulhat elő heteronómia nélkül. Tiszta autonóm erkölcs tehát éppoly kevésbé lehetséges, mint tisztán heteronóm. Az autonóm erkölcsi parancsnak tartalmilag mindig egy pozitív erkölcsi szabállyal kell egybeesnie.”<sup>35</sup> Íme az eredeti megoldás, ami erkölcsfilozófiai kiindulópontnak kitűnően megfelel, különösen akkor, ha tudjuk, hogy Somló „megegyezésen” egyáltalán nem konvenciót ért, hanem az egyéni és társadalmi elvárások egybeesését, kongruenciáját. A „megegyezés” nem is esetleges, hanem az erkölcs lényegéhez tartozik, s az okfejtésből kideríthetjük, hogy lényegében az egyéni és társadalmi tartalmak megfeleléséről van szó. Az erkölcs tartalma mindig

---

<sup>32</sup> „Kauzális vagy normatív etika?” i.k. 126. o.

<sup>33</sup> Uo., 127. o.

<sup>34</sup> „A jog értékmérő”, i.k., 11. o.

<sup>35</sup> Uo., 11. o.

egy pozitív erkölcsi tartalom, s azt a megállapítást, amit a fenti szövegben láthattunk, vagyis hogy az autonóm erkölcsi parancsnak mindig egy pozitív – tehát általánosan érvényes – erkölcsi szabállyal kell egybeesnie, így egészíti ki Somló: „Az egyéni helyeslés érzelmi ténye egyúttal mindig egy szociális értékelést fejez ki. Az egyéni helyesség érzése csak indexe egy szupraindividuális értékelésnek, amely a feltétlen érvényesség igényével lép fel... Erkölcsös tehát mindaz, ami a cselekvés egy normájának megfelel, amit (a csoporttal egyezően) feltétlenül helyesnek érzek... Nincs más erkölcs, mint valamely pozitív morál!”<sup>36</sup> Ez még akkor is nagyszerű gondolat, ha a kolozsvári filozófus nem tisztázza a csoport fogalmát, s a norma eredetét a pozitív moráléval együtt a szociológia körébe utalja.

Ha az erkölcs társadalmi képződmény, akkor koronként és társadalmi csoportonként megosztott. Somló szerint ez mégsem vezethet az erkölcs relativista fölfogásához. Az erkölcs valóban nem föltétlen, mert a normák tartalma csak bizonyos föltételekhez kötötten jelenhet meg, így a konkrét normák nem jelentenek „abszolút kauzális szükségszerűséget”, de az erkölcs lényege (normativitása) és alapvető funkciója (szabályozó-értékelő működése) mindaz, ami megkülönbözteti más szociális és tudati jelenségtől, maradandó, sőt az akaratlagos cselekedetek körében abszolút. Érvényessége vagy legalábbis „érvényességi igénye” elégséges alapot nyújt arra, hogy a jog helyességének mércéje legyen. Az tény és való, hogy minden csoporton belül a helyes jog értékmérője a csoport pozitív erkölce, ha pedig rangsorolni akarunk a csoporterkölcsök között, lényegében egy pozitív morált értékelünk egy másik pozitív erkölccsel. De ez mit sem változtat azon a tényen, hogy a jog értékmérője az erkölcs, s csak közvetítésével tehetjük tudatossá, hogy valamely jogpolitikai döntés vagy jogszabály hogyan viszonyul a felsőbb értékpremisszákhöz és értékaxiómákhoz. De sem a pozitív morál tételeihez, sem az erkölcsi vezéreszmékhez, tehát lényegében a mércéhez nem nyúlhatunk, mert: „A jog értékelésének mértékeit... nem a jogbölcselet produkálja racionális úton, hanem azok minden jogbölcselet előtt már érzelmileg adva vannak, s a jogbölcselet is alkalmazhatja azokat.”<sup>37</sup>

\* \* \*

A fentiekben láttuk tehát, hogy az erkölcs nem jelent abszolút értéket, csupán általános érvényességre törekszik. Somló szerint az erkölcs tartalma – lévén az a társadalmi tényezők függvénye – nem elégíti ki a föltétlen érvényű érték összes kritériumait. Ezek a jelentéskritériumok Somló szerint a következők: 1. *Mindenki számára érvényes*, „tehát nincsen az azt alkalmazóban rejlő szubjektív föltételek-

---

<sup>36</sup> Uo., 10–11. o.

<sup>37</sup> Uo., 13. o.

hez kötve, hanem az egyes alkalmazótól függetlenül érvényes”; 2. Minden lehető dologra érvényes, „...a feltétlen érték független még az értékelendő dologtól is”; 3. Minden képzelhető feltétel mellett érvényes.<sup>38</sup>

Az erkölcsi érték csupán az első föltételnek tesz eleget, ezért nevezte el Somló – a szó jelentésének második értelmében – *objektív értékek* az egyéni „kellemségi” értékekkel szemben. Az utóbbiakat nevezi *szubjektív értékeknek*. Somló szerint a szó legáltalánosabb értelmében csak akkor beszélhetünk abszolút értékről, ha a három jelentés együttesen jelen van. Windelbanddal és Rickerttel ellentétben hangsúlyozza, hogy *abszolút érték* csak egy van, mert ha több léteznék, akkor azok nem lehetnének minden képzelhető föltétel mellett érvényesek. Ez az *egyetlen* abszolút érték: az *igazságérték*. A többi értéknek, így az objektívként fölfogott erkölcsinek is, már a fogalmában rejlik, hogy „egy föltötte álló abszolút értéket posztuláljon” és magát ennek alávesse.<sup>39</sup> Az erkölcs az igazságérték alárendelt esete.

Az igazságérték logikai sajátossága az, hogy a tagadása ellentmondást tartalmaz, mert az egyedüli érték, amelyet nem lehet tagadni anélkül, hogy el ne ismernők. Az a szkeptikus tétel, hogy „semmi sem igaz”, lényegében az igazságérték elismerése: „igaz, hogy semmi sem igaz”. Ha nem ismerjük föl ennek az értéknek föltétlen és mindhárom jelentésében megnyilvánuló értelmét, akkor Somló szerint az értékten az ellentmondások kibonthatatlan szövevényévé válik. Az abszolút érték igazságértékként való fölfogásával Somló az ismeretelmélet középpontjába vezet el bennünket, s hogy kétségünk ne támadjon, ki is jelenti: „értékelni és megismerni egy és ugyanaz”, „az abszolút érték és az ismeretelmélet alapproblémája ugyanarra a kérdésre vonatkozik”. Az alapprobléma pedig Kant óta azt jelenti, hogy megállapítjuk azokat a határokat, amelyekben túlmenni nem tudunk. Az érték problémájának tehát lépésről lépésre ezekig a határokig kell visszamennie, hogy végül is konstatáljuk, hogy az igazságérték *az a végpont, amelyen túlmenni nem lehet*.<sup>40</sup>

Ebből az elméleti perspektívából világosan következik, hogy Somló nem fogadhatja el a német axiológusok hármas fölosztását. Meggyőződése, hogy Windelbandnál – és az őt követő magyar Böhm Károlynál is – a logikai, erkölcsi és esztétikai értékek megkülönböztetése indokolt, de egymás mellé rendelésük hibás, mert az három végpontot és végcél föltételez, ami logikai ellentmondáshoz vezet. A formális szempontok mellett azonban fölhívja a figyelmünket egy lényeges elemre. A hagyományos filozófia átvette a pszichológiából a lélek hármas fölosztását. Az axiológia éppen a hagyományos filozófiák tagadásaként született meg, ezért paradoxálisnak tartja, hogy éppen ezt a pszichologizáló eljárást nem tették a kritika tárgyává. Rickert megpróbálta, de neki sem sikerült. Közben Somló

---

<sup>38</sup> Az érték problémája, i.k., 5. o.

<sup>39</sup> Uo., 17. o.

<sup>40</sup> Uo., 10–11. o.



észre sem veszi, hogy ő is hagyományos filozófiai megoldásokat érvényesít: az Egy, a mindenekfölött álló, föltétlen Elv parmenidészi – platóni gondolatát. S bár igaza van, hogy az elméleti és gyakorlati pszichológia eredményei nem lehetnek sem az értékelmélet előfeltételei, sem magyarázó elvei, végül is az értékek sokkal merevebb gondolati rendszerét alkotta meg, mint Windelband. Nem is beszélve arról, hogy az esztétikai értékekkel nincs mit kezdenie. Azt ugyanis még be tudja bizonyítani, hogy az erkölcsi meggyőződés végső soron a megismerés eredménye vagy legalábbis a tapasztalat igazságba foglalt párlata, de az esztétikai értékről ezt nehezen tudná elhíttetni. Természetesen megpróbálja ezt is: átvitt értelmű értékelésről beszél, mert ha egy művészi alkotásról azt mondjuk, „jó” vagy „helyes”, akkor az alkotó erkölcsi meggyőződését és olykor maga előtt is rejtett erkölcsi álláspontját értékeljük. Somlónál az esztétikai értékvilág föloldódik az etikumban. Ha még azt is hozzátesszük, hogy az értékelés talaja lehet ugyan egy elemi érzelem, de az erkölcsi értékelés a teljes tudatosság, a fölismert erkölcsi érték jegyében jön létre, akkor azt kell mondanunk, hogy Somló számára esztétikai érték nincs is, tehát az értékek egyik legjelentősebb birodalmát kiejtette gondolkodásából, ami a német axiológusoknál és Bóhm Károlynál nem történt meg.

Úgy vélem, a kolozsvári gondolkodónak ez a beállítottsága is tudományközpon-  
tú gondolkodásából fakad. Amit nem lehet a tökéletes racionalitással, az értelem  
kategóriáival megmagyarázni, az csak kvázi-filozofálás lehet. Jellemző, ahogy  
Bergsonról nyilatkozik egyik levelében: „...a művészi nézés filozófusa ő, nem a  
tudományosé, és ezért nem is jó filozófus. Mert még a művészi nézés a tudomá-  
nyos nézésből kifolyólag helyet találhat, addig a művészből kiindulólag nem. Ezt  
tehát nem lehet legfelsőbb princípiummá tenni.”<sup>41</sup> Racionalista beállítottságából  
fakad tartózkodása minden szubjektívizmustól, a racionalitástól eltérő minden  
megoldástól. Rickertnél, az egyébként „jó”, sőt az axiológusok között általa  
legnagyobbak tartott filozófusnál az zavarta, hogy nem az elméleti, hanem a  
gyakorlati ész állította a filozófia élére, mert – Windelband hatására –  
mérhetetlenül kitágította az erkölcs központi kategóriájának, a kötelességnek és az  
ebből származó lelkiismeretességnek a szerepét: „logikai lelkiismeretről” beszél,  
amely az erkölcsinek csupán egy sajátos alakja, és a kötelességtudat éppoly *a*  
*priori* előfeltétele az igazságértéknek, mint a konkrét, egyedi kötelességeknek.  
Rickert, Windelbandhoz hasonlóan, állítja: „senkivel sem tudnánk logikailag és  
tudományosan tárgyalni, aki az ész törvényeinek érvényességét tagadná és  
senkivel sem tudnók magunkat erkölcsileg megértetni, aki minden kötelességet  
tagadna”. Somló szerint ez így helyes, de figyelembe kell vennünk még azt a  
körülményt is, „hogy nem tudnók magunkat erkölcsileg megértetni olyasvalakivel  
sem, aki az ész törvényeinek érvényét tagadná, míg viszont aki minden

---

<sup>41</sup> Levél Moór Gyulához, Kolozsvár, 1914 február 10, OSzK Kézirattár, Levelestár. A levél stílusán érezni, hogy akkor már Somló Bódog kizárólag németül írt. Az „alaptanon” németül dolgozott, a Naplóját is németül vezette ebben az időben.

kötelességet tagadna, logikailag és tudományosan azért még mindig tárgyalhatnánk”<sup>42</sup>

Világos: az igazsági értékelés és vele együtt az ismeretelmélet kerül Somlónál „minden más esetleg elismerendő filozófia élébe”, ebben a korszakában és a következőben is.<sup>43</sup>

Ha a megismerés az abszolút érték alkalmazását jelenti, és ebből következően megismerni és értékelni ugyanazt jelenti, akkor érthető, hogy Somló nem fogadhatja el az *ítélet és megítélés*, az *existenciális és értékelő* ítéletek windelbandi megkülönböztetését sem, mert ez a megkülönböztetés indokolatlan szakadékot teremtene a társadalomtudományok és természettudományok között, nem is beszélve arról, hogy megszakítaná a filozófia-tudomány kölcsönhatását. Ezt elkerülhetjük, ha a windelbandi osztályozás helyett a logikai kijelentések abszolút és nem-abszolút felosztásával élünk.

Minden kijelentés, amely létezést fejez ki, az igazságérték alkalmazása, ám a létezést mindig valaminő individuálissal kapcsolatban állítjuk vagy tagadjuk. A sajátos létezés tartalmi meghatározottságát az ismeretelméletnek, mint tovább le nem bonthatónak el kell fogadnia, vagyis *tényként kell elismernie vagy adottnak kell ítélnie*. Eddig nem különbözik Somló véleménye a windelbandi föllállítástól, sőt minden értéket az „adottság” kategóriájába sorol, más szóval nála az értéknek is ontológiai státusa van: létezik, mint szubjektívre vonatkoztatott „tárgy”, amit formális logikai eszközökkel szinte lehetetlen meghatározni. Ilyen meghatározást nem is találunk Somlónál, hanem működésében, az értékelések folyamatában próbálja megragadni az érték minőségi jegyeit. De azt már visszautasítja, hogy az „adott” levezethetetlen és a tartalmi kérdések eredete nem ragadható meg a racionalitás eszközeivel. A konkrét, tartalmas értékek eredetének ténye ugyan kívül esik az axiológiai tudáson, de a formális elv individuálisra való alkalmazása már tartalmi kérdések felé mutat. A formális igazságelv alkalmazása is tartalmi kérdést, konkrét létezést érint, mert bárhogy értékeljünk, egyúttal mindig a létezés igazságát is kifejezzük. Somló három kijelentést – ítéletet – hoz föl példának: „Ez a dolog fehér” – a dolog és a hozzátartozó tulajdonság létezését juttatja kifejezésre; „Ez a dolog (erkölcsi szempontból) jó” – a dolog létezésének konstatálásához még hozzáfűzi az objektív erkölcsi ítéletet; „Ez az étel jóízű” – megállapítja a dolog (az étel) létezését és hozzáfűz egy csupán szubjektíve érvényes, kellemességi állítást. A második és harmadik kijelentés tehát összetett értékelés: az abszolút igazságérték mellett tartalmaz egy nem-abszolút értékelést, de mindhárom változattal *kifejezzük valaminek a létezését*. A nem-abszolút nyelvi kifejezésre juttatásával tehát mindig egyúttal egy abszolút értéket is kifejezek.

---

<sup>42</sup> Az *érték problémája*, i.k., 37. o.

<sup>43</sup> Uo. A harmadik korszakban ugyan Somló a *Sollen* különböző árnyalatainak elemzésével megpróbálkozott az elméleti és gyakorlati ész szintézisével, de a *Sollen*-struktúrákat akkor is a föltétlen – a megismerő kijelentés – alá rendelte.

Windelband úgynevezett „exisztenciális” ítélete csupán egy ítéletet, az abszolút értékítéletet foglalja magába, „értékítélete” az abszolút mellett egy nem-abszolút értékelést is magába foglal. De a kérdés tisztán formális szempontból is megközelíthető: amikor egy logikai forma és levezetés érvényességét vizsgáljuk, akkor is normákat alkalmazunk, tehát végső soron a logika művelője is értékkel.<sup>44</sup>

A két ítélettípus szembeállítása teljesen fölösleges Somló szerint, sőt azzal a veszéllyel fenyeget, hogy elszegényíti az ismeretelméletet és az értékstanban fölerősíti a racionalizmustól idegen elemeket. Somlónak igaza van, a német axiológiában valóban érvényesülnek irracionalista tendenciák, ezt Husserl is megállapította és még Somlónál is hevesebben elutasította, de tőlük eltérően ezt nem tartjuk „mindenképpen elvetendőnek”, mert hozzájárult a szubjektum árnyaltabb megértéséhez, sőt, a különböző kutatási területek logikai sajátosságainak finom elemzése még a formális tudomány fejlődésére is termékenyítően hatott: újra fölhívta a kutatók figyelmét a kontingens igazságok és a modális logikai levezetések jelentőségére.

De maradjunk Somló gondolatmeneténél. Végül is miben látja az erkölcsi érték sajátosságait? Már láttuk, hogy az erkölcsi helyeslés lelki életünk másra vissza nem vezethető ténye, amelyet meg kell különböztetnünk minden más lelki tevékenységtől, az akarástól is. Ha a nem-abszolút erkölcsi ítéletek konkrét tartalmától eltekintünk, akkor nem marad egyéb, mint az objektíve érvényes értékelés lelki tevékenysége. Ezt összekötve az igazságértékkel – a megismerés végső elvével – nyerjük el az erkölcsi értékelés *formális elvét*.

Ha viszont tartalmi jegyeket keresünk, vissza kell térnünk az akarathoz. Somló újra empirikus tényből indul ki: öntudatunk megfigyeléséből, ami azt mutatja számunkra, hogy az erkölcsi érték és értékelés ugyan nem az akaratból fakad, de csakis az akarás közvetítésével nyeri el konkrét tartalmát. De Somló még itt is korlátoz. Az erkölcsi helyesség olyan mértéket jelent, amely mindenki számára érvényes (objektív), de azt fogjuk tapasztalni, hogy „az emberi akarás világának” igen korlátolt területe az, amelyben az erkölcsi érték érvényességet követelhet magának. Az a benyomás, hogy minden emberi cselekedetre érvényes ez az érték, csupán látszat. „A cselekedetek csak annyiban felelnek meg ennek az értéknek, vagy állnak vele ellentétben, amennyiben a cselekedet fogalmában az akarati *elhatározás* fogalma már benne rejlik. Ha ettől az akarati elhatározástól eltekin-tünk, akkor a cselekedetben nem marad semmi, amit még erkölcsösnek vagy erkölcstelennek tekinthetnénk.”<sup>45</sup>

Somló tehát újra eljutott a teljes tudatosság fogalmához. Meg is mondja, hogy sem az ösztönösre, sem az úgynevezett szokáserkölcstre nem alkalmazható az erkölcsi mérték, pedig éppen az utóbbiról volt mondanivalója első korszakában.

---

<sup>44</sup> Uo., 20–21. o.

<sup>45</sup> Uo., 15. o.

Mindent összevetve tehát nem akármilyen akarás, hanem az elhatározó szándékot is magába foglaló akarat tölti meg tartalommal az erkölcsi értékelést. Ám az így fölfogott akarások nem egyforma intenzitásúak. Bár ez mit sem változtat magán az értékelés tényén, tehát bármilyen erősségű az akarás, az erkölcsi értékelés létrejön, de más vonatkozásban az erősség döntő lehet, mert ez befolyásolja a tartalmi értékelés erősségét és minőségét, pozitív és negatív jellegét. Somló példái meggyőzőek. Lássunk néhányat. Ha az egyik akarás véghezvitelének abbahagyása, intenzitás-csökkenése eszköze egy másik keresztülvitelének vagy megakadályozásának, az mindenféleképpen beleszól az erkölcsösség minőségébe. Az ígéret megtartása kétségtelenül erkölcsi érték, egyenesen erkölcsi kötelesség. De adódhat olyan helyzet, amikor az ígéret megtartása egy gaztettet segíthet elő, s ha ezt mégis megtesszük, akkor nyilvánvalóan nem hivatkozhatunk az ígéret-kötelesség teljesítésére. Más példa: a hazugság minden körülménytől eltekintve erkölcsi helytelenítést von maga után, de erkölcsi helyeslést válthat ki, ha egy olyan akarás *eszköze*, amelynek véghez-nem-vitele sokkal erősebb helytelenítést vonna maga után. (Teszem azt, ha egy jótettet csak ártatlan hazugság árán lehet megvalósítani.) Tehát az egymással ellentétben álló és egyaránt pozitíve és negatíve értékelt akarások esetében az intenzitás dönti el, hogyan fogunk cselekedni és értékelni.

Ezek után Somló fölteszi a kérdést, hogy vajon a cél szentesíti-e az eszközt? Somló szerint lehetséges olyan cél, amely szentesíti az eszközt. De hogy mi tehető céllá és eszközzé, azt a mérlegelő okosság döntheti el, „a nem egyforma intenzitású akarásokra vonatkozó, nem egyforma intenzitású értékelések”.<sup>46</sup>

Az erkölcsileg értékelt akarások tartalmi egymással okozati összefüggésben állnak. Ha az okozati összefüggések fölismertek, akkor az eszköz akarása egyben a következmény akarása is, tehát az erkölcsi értékelés az eszköz-akaraton kívül a következmény-akaraton is magába foglalja. Somló szerint ez súlyos felelősséget ró ránk, mert a következménnyel az erkölcs már kilép a belső világból, s ilyenkor már nemcsak az egyéni akarás, hanem a cselekedet másokra való hatása is a megítélés tárgyát képezi.

Az intenzitás és kauzalitás összefonódásának igen jelentős szerepe van a belső értékrendek kialakulásában. Ebben a vonatkozásban Somló indokoltnak tartja, hogy megkülönböztessük a közvetett és közvetlen értékeléseket. A közvetett értékelés úgy jön létre, hogy a közvetlen erkölcsi értékelés az oksági viszonyok segítségével kiterjed olyan akarásokra is, amelyek nem voltak az értékelés tárgyai. De a közvetlenül értékelt akarások is különböző intenzitásúak, így aztán minden lehetséges akarás egy etikai rendszerbe sorolódik. Ennek élén azok az etikai tartalmak állnak, amelyek a legerősebb intenzitású értékelést váltják ki, mint például a kötelesség, lelkiismeret, tehát az erkölcs fő elvei. Az értékelés-intenzitás különbségei és az okozati sorok egy meglehetősen bonyolult tartalmi értékrend-

---

<sup>46</sup> Uo., 24. o.

szerhez vezetik el Somló Bódogot. S végül újra kilép az egyéni öntudat köréből és megállapítja, hogy a tartalmi erkölcsi értékelések társadalmi tényezők függvényei. Azt is leszögezi, hogy társadalmon nem az egyetemes emberiséget értjük, hanem az „értékelő csoportok sokaságát”. Hogy hány ilyen csoport van és hogy milyen azonosságok és eltérések vannak erkölcsi értékeik és értékelésük között, az már nem az értékfilozófia, hanem a szociológia ténykérdése. Somló nem foglalkozik vele, de kétségtelenül hozzájárult a helyes jog elméletének axiomatikus megalapozásához, ami lehetővé teszi nemcsak a jogásznak, hanem a cselekvő embernek, hogy rendszerbe foglalja a legkonkrétabb értékeléseket. Természetesen központi kérdés maradt számára a jogász tudatossága és annak a képességnek a kialakítása, hogy a gyakorlati döntéseket – jogszabályok megfogalmazásában és alkalmazásában – mindig értékpremisszákhöz viszonyítsa. Filozófusként is, tanárként is ez a cél vezette.

## SUMMARY

### *Bódog Somló's Theory of Values*

Bódog Somló was an outstanding Hungarian intellectual and university professor at the faculty of law. He joined the circle around the famous journal of progressive Hungarian

intellectuals '*Huszadik Század*' as well as the '*Society for Social Sciences*'. The paper deals with his development i.e. the unfolding of his theory of values in laws and humanities.

## A PALOTA, A TEMPLOM ÉS A CIVIL TÁRSADALOM

MOLNÁR TAMÁS

A nyugati politikai társadalom korai szerveződéséről nagyjából két modern elmélet létezik. Mindkettő csak tapogatózik a prehistorikus kor sötétségében, de mindkettő elfogadható, és illeszkedik ahhoz, amit ésszerű bizonyossággal ismerünk. Az egyik föltételezés szerint a „korai időkben” a királyi és a főpapi funkció nem különültek el: a király (vagy a törzsi vezető stb.) teljesen szakrális, az istenséggel vagy az istenek pantheonjával közvetlenül érintkező, sőt időnként istenként tisztelt személyiség volt. Számos jele van egy ilyen állapotnak vagy helyzetnek az emberiség évkönyveiben, Kínától az indiai Malabár-partokig és az Inka helyzetéig az ősi Peruban. A másik hipotézist tudományos körökben kevésbé fogadják el, de fokozatosan teret nyer. Ezt századunkban Georges Dumézil vetette föl. Indoeurópai régészeti leletekkel, nyelvészeti emlékekkel és mondákkal kívánta igazolni, hogy a mai európai népek „alaptörzsében” a politikai struktúra hármas tagolódású volt: a király és a harcosok osztálya; a papi osztály; a kézművesek-parasztok-kereskedők osztálya, amit ma civil társadalomnak nevezünk.

De még ha el is fogadjuk az első elméletet, a történelmi emlékek akkor is azt sugallják, hogy a királyi és a papi funkcióknak nagyon korán szét kellett válniuk (Egyiptom, Mezopotámia, Hellász). Idézzük emlékezetünkbe, hogy mindkettő túl volt terhelve földadatokkal egy olyan társadalomban, ahol a királyi autoritás volt a hatalom forrása és egyedüli birtokosa, a papokat pedig legalább három okból rendkívül komolyan vették: tudományuk (asztronómia, csatornázás) és a szertartások révén egyaránt ők szavatolták a közösség életben maradását és az istenekkel való békéjét; ők szolgáltak hivatalnokokként és írnokokként a királyi udvarban; végül ugyanebben a minőségükben ők gyűjtötték be az adókat, ők felügyelték a raktárakat és ellenőrizték az élelmiszerkészleteket, s ők tervezték a középületek és az emlékművek építését.

Ez a hármas tagolódás a materiális, a katonai és a spirituális funkciókra a világ valamennyi részén létezett az egész ismert történelem folyamán, s ez értékes bizonyítéka annak, hogy a struktúra érvényes az indoeurópai törzseken és a Közép-Keleten túl is. Az alapvető szerkezet számos változattal egyeztethető össze: törzsi vezető és ördögűző, fáraó és papi osztály, római konzulok és papi kollégiumok, héber királyok és lévíták, s természetesen a keresztény királyok vagy császárok és a katolikus egyház. Ennek a cikknek nem földadata, hogy megvizsgálja mindezeket a változatokat a szereplők egymástól való függősége vagy egyenrangú

kapcsolata tekintetében, noha egy ilyen vizsgálat egy másik írásban rendkívül hasznos lenne. Fontos viszont, hogy nagyon röviden körvonalazzuk a harmadik entitás funkcióját, az alacsonyabb rendű tevékenységet végzők osztályáét, ahogy a parasztokra, a kézművesekre, a bányászokra, a hajósokra, a boltosokra, a karavánok személyzetére, a pásztorokra, a nagykereskedőkre, a bankárookra szoktak hivatkozni. Ha a királyt a harcosok osztályával és a papi kasztokat a történelem folyamán mindig két elkülönülő *intézmény*nek tekintették, az imént említett harmadik osztályt viszont soha nem ismerték el annak, soha nem tulajdonítottak neki más benső kohéziót vagy funkciót, mint azt, hogy „szolgáló szektor”. Nélküle az egész társadalom élete leállna, mégsem ismerték el soha saját jogán, elkülönülő politikai súllyal rendelkező politikai entitásként. Ahányszor ez a szolgáló szektor vagy civil társadalom – vagy akár csak egy része ennek – kísérletet tett rá, hogy koherens egésszé, nyomásgyakorló csoporttá szerveződjék, mely tudatosítja és érvényesíteni kívánja az érdekeit, a másik két intézmény vagy társadalmi osztály azonnal föllépett ellene, de legalábbis nyilatkozott annak a tőlük való függőségéről és arról, hogy felügyeleti hatalommal és autoritással rendelkeznek fölötte.

Az általános helyzet azonban egyáltalán nem volt statikus. Ennek a hármas tagolású struktúrának karakterisztikus vonása volt a dinamizmus, legalábbis a nyugati világban és abban, mely a későbbi nyugati világot politikailag és intellektuálisan előkészítette. Amit főntebb leírtunk, érvényes volt a nyugati világon kívül is, kivéve a közép-keleti birodalmakat, az afrikai törzseket, a prekolumbián Amerikát és az ázsiai sztyeppéket. Ezekben a helyeken a hármas tagolású rendszer merev volt, és az is maradt, különösen a „harmadik osztály”, a polgári társadalom tekintetében. Ez arra a következtetésre indít, hogy a prenyugati és a nyugati, de különösen a keresztény társadalmak *mobilitása* volt az, ami a királyi palotának, a templomnak és a civil társadalomnak mint történelmi szereplőknek lehetővé tette, hogy a nekik megfelelő szerepüket játsszák el, és így megteremtsék a szó nyugati értelmében vett *történelmet*. Egy ilyen fejlődésnek az előfeltételeit fölfedezhetjük a király és a pápa, a világi és a spirituális hatalom közötti nyilvánvaló ellentétekben. Hasonló szakadást észlelhetünk néhány nemzet korai történelmében is, noha ezekre csak közvetett bizonyítékaink vannak. Ilyen például a héber királyságokban a léviták mellett a próféták megjelenése, akik soha nem szűntek meg az uralkodók erkölcsseit és politikáját bírálni. Hellász preklasszikus századaiban a bazileusz, a korai király újra csak föl van ruházva az áldozat papi funkciójával. A hatalom átvitelének erről a tiszta formájáról keveset tudunk. Mindenesetre ennek révén a politikai vezetés, talán a *tyrannos*, minden hatalmat a kezében halmozott föl, s ennek csak az árnyékát hagyta meg a papi osztály számára. Rövid idő után Rómában is különválasztották a politikai hatalomtól a *pontifex maximus* funkcióját, hogy azután a császári korban ezt a vallási megjelölést újra magára öltse a szakralizált, fenséges Caesar.

Beszéltünk a király és a papság közötti szakadásról, és láttuk, hogy miként körvonalazódott ez Júdeában, Hellászbán és Rómában. Ezalatt Egyiptomban



például – legalábbis névlegesen – a papság megmaradt a fáraónak való alárendeltségben egy hosszú és konfliktusteljes történelem folyamán mindvégig. A szakadás Jézus Krisztus szavaival vált meghatározó valósággá: Azt adjátok a Caesarnak, ami őt illeti, Istennek pedig azt, ami őt illeti. Az ősi gordiuszi csomó ezzel el lett vágva, s tekinthetjük úgy, hogy e szavakkal kezdődött meg a modern történelem. Nyilvánvaló az is, hogy ezeknek a szavaknak nem pusztán vallási jelentőségük volt, hanem megoldást jelentettek a törvényes hatalom régóta halogatott politikai problémájára is. Kétségbevonhatatlan, hogy a hatalmat mindig szakralizálják, de lényeges és óriási különbség van a között az uralom között, mely rendelkezik polgárainak szellemével, tudatával és üzleteivel egyaránt, s aközött, melynek versenytársai vannak az erre irányuló erőfeszítéseiben, s mely ebben a törekvésében egy vele egyenlő hatalmú intézménnyel osztozik. (Később látni fogjuk, hogy a hatalom megosztásának erre az állandó nyugati dilemmájára miként válaszol a liberalizmus és miként a totalitárius uralmak.)

A „szereplő személyek” immár a színpadon állnak – vizsgáljuk meg most kölcsönös kapcsolatukat a nyugati keresztény történelemben. Krisztus szavai nem adtak gyakorlati szabályt a „ki uralkodik?” vitájának elintézéséhez. Az állam és az egyház közötti constantinusi szövetség új problémákat vetett föl. Hálás legyen-e az egyház és alávesse-e magát azon császárok vitatható értékű gondoskodásának, akik a birodalom egészségét egy életerős és dinamikus vallás adagolásával kívánják helyreállítani? Vagy fogalmazza újra az állammal való kapcsolatát, valahogy úgy, ahogy Gelasius pápa kísérlete meg a két kadról szóló doktrína révén? Ez úgy ismerte el, hogy a lelki és a világi szféra, a pápai és a császári hatalom két különálló, de együttműködő terület, de mindamellett, a pápának a császár üdvösségeért viselt felelősségére hivatkozva, megfogalmazta a pápai szupremáciát. Ambrosius milánói püspök már egy évszázaddal a meghirdetése előtt ezt a doktrínát ültette át a gyakorlatba, amikor szembeszállt Theodosiusszal, s megtiltotta a császárnak a templomba való belépést a Theszalonikiben elrendelt tömeggyilkosság miatt.

Ambrosius, Gelasius, majd az utóbbit követő pápák az egyház függetlenségének szívós védelmére kényszerültek az állam soha nem múlt hajlamával szemben az egyházi hatáskörökbe való beavatkozásra. (Ez különösen világosan nyilvánult meg egy évezreddel később a reformáció során.) A Kelet-Római Császárságnak szintén volt oka az egyházzal szembeni panaszokra, melynek számos vezető képviselője nem mutatott hajlandóságot a két halálos veszély, a germán törzsek és a föltörekvő iszlám közé szorult birodalom politikai érdekeinek a méltányolására. A 800. esztendőben, Gelasius szellemében, időlegesen helyreállították az egyensúlyt. Ekkor, politikai terminológiával élve, új szereplő jelent meg a színpadon, a frank hatalom. A pápa gyöngítette a Konstantinápolyban székelő császártól való függőségét azzal, hogy karácsony éjjelén Rómában megkoronázta Nagy Károlyt, egyúttal azonban új konfliktusok magját is elvetette az egyház és az európai uralkodók között – Napóleon uralmáig, sőt napjainkig húzódó összeütközéseket.

Nincs itt helye annak, hogy sajnálkozzunk ezek miatt a konfliktusok miatt. Hangsúlyoznunk kell viszont, hogy az egyház és az állam közötti együttműködés mindezek ellenére is folytatódott, mivel közös érdekeik legalább olyan fontosak voltak, mint a beépített, gyakran csetepatékhoz és nemritkán háborúkhöz is vezető konfliktusok. Krisztus szavait nem csak egyféleképpen lehetett értelmezni, és az államnak is voltak érvei: mivel sokkal idősebb intézmény, mint az egyház, közvetlenül Istentől vezeti le a hatalmát (Szent Pál tanítása), egy nemzetben belül pedig csak egy hatalom létezhet. A XI. századtól kezdődően a királyok és a császárok egyre inkább hallgattak a jogászaikra, akiknek a (pogány) római jogra alapozott oktatása az egyházi jogénál korábbra visszanyúló gyökerekkel rendelkezett. Nekik voltak érveik a pápa és a püspökök téziseivel szemben, a király világi hatalma mellett. (Néhány történész véleménye szerint a római jognak ezek a művelői vetették meg az alapjait olyan, századokkal későbbi fejleményeknek, mint a humanizmus Róma-orientáltsága és a reneszánsz vonzódása a pogánysághoz.) Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ezek a konfliktusok nem akadályozták meg az együttműködést, mivel az egyháznak és az államnak is mindenekelőtt közös frontra volt szüksége a hívek erkölcstelenségével, a polgárok fegyelmezetlenségével és a polgári erények hiányával, azaz minden korszak minden emberének szokásos, hétköznapi hajlamaival szemben.

Most itt a civil társadalomról beszélünk. Nyersen úgy fogalmazhatunk, hogy míg az egyházi személyek és az állami hivatalnokok számára a hatalomhoz való közelségük s az ebből adódó visszaélési lehetőségek jelentettek kísértést, a civil társadalom tagjait az ő mindennapi tevékenységük tette ki csábításoknak. Nemcsak a világi és az egyházi intézmények, hanem az anyagi érdekek és a pénz körül forgó profán tranzakciók is hatalmas lehetőségeket nyújtanak a visszaélésekre. Leegyszerűsített megfogalmazással élve: az állam és az egyház soha nem bíztak meg a fórumon és a piacon zajló spontán mozgásban, a milliárdnyi egybefonódó érdekekben, a kapzsiságban, az erkölcstelenségre módot nyújtó alkalmakban. Mindenkori következtetésük a civil társadalom fölötti szupremáciájukhoz való ragaszkodás volt, s a pápai enciklikákat olvasva még jelenleg is az. Továbbá míg az egyház és az állam világos intézményi határvonalakkal és szerkezetekkel rendelkezett, a civil társadalom igazi természete szerint soha nem volt intézményszerűsítettnek nevezhető, s törekvései mindig átléptek az előzetesen föllállított határvonalakon. A Nyugaton kívül eső, tradicionális világban ezeket a korlátokat nem engedték áthágni, ezért a civil társadalom függő maradt a másik két intézmény akaratától és szándékaitól. Nyugaton az állam és az egyház nagymértékű függetlenséget és mozgási szabadságot engedett a civil társadalomnak, s fokozatosan egyre többet; amint a kereskedelem példáján láthatjuk, mely a középkor első felének zsidó és szír kereskedők által ellátott időszakos piacaitól eljutott az itáliai és flamand kikötővárosok, Antwerpen, Velence és Genova által folytatott nagyszabású kereskedelemig a XI. századtól kezdődően.

Szükségtelen mondanunk, hogy a civil társadalom tagjai ugyanolyan odaadó (vagy képmutató) keresztények és ugyanolyan lojális polgárok voltak, mint a két

vezető intézmény tagjai. S pusztán az egyház és az állam egyetemességének a jele az általános környezetben, hogy mindkettő közreműködött az olyan „polgári” intézményeknek a föllállításában, mint a céhek vagy a korporációk, akár a kézművesség, akár a tanulás területén. A mészárosok, pékek és gyertyatartókészítők egy vallásos testületbe tartoztak a lelkészeikkel, mint a párizsi, oxfordi vagy bolognai univerzitásoknak nevezett korporációk. Az államnak és az egyháznak a körülményektől függően enyhe vagy szigorú, de semmiféleképpen sem despotikus keze jelen volt a polgárság hivatásszerű életében, s ezzel bizonyos egyensúlyt hozott létre. Ennek az egyensúlynak a hiányát ma akkor is sajnálhatjuk, ha természetesen nem titkoljuk számos hátrányát sem.

Tény, hogy a XI. és a XV. század között, azután pedig még fokozottabb mértékben, olyan növekedés tanúi vagyunk a civil társadalomban, mely más civilizációkban elképzelhetetlen. Növekedése mérhető a növekvő tagolódásban és természetesen a hatalmában. A civil társadalom nagyon okosan használta ki az egyház és az állam közötti konfliktusokat. Általában a király pártját fogta, aki saját riválisaként harcolt a polgárság-ellenes feudális urak és az ugyancsak feudális úr püspökök ellen. Jogászai, akik hatalma megbízható bástyáit jelentették, többnyire polgári származásúak voltak. Így a királyi adminisztráció alkalmazottai – ahol csak lehetett – gátat vetettek a nemesség hatalmának. A polgárság növekvő hatalma még ma is látható minden régi európai város építészeti képén. A gyönyörű prágai, firenzei, genti stb. templomok mellett nagyszerű városházákat találunk, a kereskedők magánpalotái (Brüsszelben, Firenzében, Brüggeben, Frankfurtban) konkurenciát jelentettek a nemesi családok kastélyaival, a feudális erődítményekkel, sőt még a királyi és a püspöki rezidenciákkal szemben is. S amit az épületekről állíthatunk, az általában is igaz arra az egész művészeti ágra, amit polgári vagy harmadik-rendi művészetnek nevezhetünk. A polgár minden téren versenyre kelt az udvari emberrel: ugyanúgy portrét festetett magáról, ereklyéket vásárolt, tokba zárt drágaköveket és pazar imakönyveket birtokolt, fényes temetések rendezését finanszírozta.

Ezek csak a külső megnyilvánulásai a hatalom és a tekintély növekedésének, mely azonban jóval többet jelentett. A hihetetlen méretű kereskedelmi, ipari és bankhálózat növelte a polgárok politikai befolyását. Pénzt kölcsönöztek a pápai és a császári udvarnak, hatalmas tengerentúli vállalkozásokat finanszíroztak, és egész flotta állt a rendelkezésükre ilyen vállalkozások bús haszonnal történő végrehajtására. Kolostorokat alapítottak, könyvek kiadását szponzorálták, kezük benne volt az új vallási mozgalmakban, háborúkban és a török ellen indított kereszties hadjáratokban. Még egy *ideológiának* a kezdeményeivel is rendelkeztek. Ez a XIV. században született – nem meglepő, hogy akkor, amikor az egyház válságok sorozatán ment keresztül a növekvő királyi hatalommal szembeni küzdelmeinek következményeként. S amikor végül a királyi hatalom bizonyult győztesnek ezekben a küzdelmekben, akkor a polgári osztályt az ő oldalán találjuk. Annak a Pádovai Marciliusnak az eszméi, akit nyugodtan tekinthetünk a nominalista filozófus, William Occam tanítványának, még a hit és a doktrína

retorikájával álcáztattak, de a kor, a XIV. század közepe, számára forradalmi, vakmerő újdonságokat hirdettek a polgári hatalomról. A polgárok ügyeit tekintve roppant, egyelőre elméleti előnyök származtak ezekből az eszmékből: polgári részvétel a tanácsokban, a császári hatalom növekedése az egyháznak a rovására, a pápa lefokozása egy birodalmi köztisztviselő rangjára! A gelasiusi doktrína csaknem teljesen feledésbe merült.

\* \* \*

A civil társadalom ideológiája még messze volt későbbi, kikristályosult alakjától, nekünk most azonban előzetesen meg kell fogalmaznunk azt a döntő szerepet, melyet hivatva volt eljárni Európának a keresztény hitben még legalább névlegesen egyesült államközösségében. Ez először a XVI–XVII. században jutott a csúcspontjára. Nyilvánvaló, hogy az egyháznak és az államnak egyaránt jól artikulált és részleteiben is kidolgozott „ideológiája” volt. Először is itt volt a keresztény dogmatika és doktrína-gyűjtemény, egyházjog és erkölcsstan nagyszerű építménye, mely magába olvasztotta a hellén filozófia és a római jog legjavát. Szükségtelen erről itt részletesebben beszélni. Hasonlóképpen az állam a római és a természetjogra, a régi törzsi szokásokra és a régi filozófiára támaszkodhatott. A részleteket ismét csak bemutatja az államvezetés művészetének, a jognak, a pénzügypolitikának és a „nemzetek bölcsességének” óriási irodalma. A burzsoázia azzal a kényelmetlen helyzettel szembesült, hogy nem támaszkodhatott saját politikai elméletére, nem volt képes igazolni saját hatalmát és érdekeit. Az elmúlt korszakok politikai filozófiái gyorsan átsiklottak olyan, számukra *idegen* problémákat jelentő fejezeteken, mellőztek olyan témákat, mint az állam és az egyház kapcsolata. Arisztotelész *Politikája* a háztartás kérdésével kezdődik, de jellemző módon csak azt az igazságot állapítja meg, hogy a városállam élete egészen más szabályoknak és megfontolásoknak engedelmessékedik. Még a kortárs politikai irodalom sem törődött a polgári érdekekkel. Machiavelli, Jean Bodin és az angol jogászok ehelyett arról elmélkedtek, hogyan kell az új Fejedelemben egy jól megalkotott közösség vezető posztját elfoglalnia. Csak egy olyan irodalom vette számításba a polgári érdekeket, melynek írói nagyon közvetett módon, humanista viseletbe rejtve közölték gondolataikat. Csak a protestantizmus teremtett meg egy olyan politikai irodalmat, melyben nyíltan mutatták be a civil társadalom érdekeit és ideológiai alkatát, de még ebben is külön kell választanunk a filozófiai megfontolásoktól azt a részt, mely tisztán az új politikai doktrína – mint Hobbes és Spinoza esetében.

Mindent összevetve, visszapillantva, megállapíthatjuk, hogy a polgári társadalomnak szüksége volt saját ideológiára. Ez nélkülözhetetlen eszköz volt ahhoz, hogy először is öntudatra ébredjen, azután egyenlővé váljék ősi vetélytársaival, az állammal és az egyházzal, végül megteremtse saját – abban a korban természetesen még csak nem is remélt – hegemoniáját. Az utolsó négy évszázad

akkor úgy jelenik meg, mint a civil társadalom politikai hegemóniájának fokozatos megteremtése, mint történelmi kezdet. Mondjuk ki világosan: a modern történelem a civil társadalom hegemonisztikus helyzete növekedésének története a nyugati nemzetek keretei között.

Amit itt fölvetünk, nem azonos azzal, amit Ranke történetírásnak vélt: „elmondani azt, ami valóságosan történt”. Többé nem léphetünk föl azzal az igénnyel, hogy az események valamennyi paraméterének birtokában vagyunk. Mindennap új diszciplínák születnek, melyek a történelem tanulmányozásának segédeszközeivé válnak: régészet, antropológia, a mítoszok, a hiedelmek, az archaikus iparok kutatása stb. Amit itt ajánlunk, az egy hipotézis: úgy látszik, hogy a jelen megértésének új lehetősége kerül birtokunkba, ha egy bizonyos módon rendezzük el a jelenségeket. A társadalom három részre tagolása – ahogy a hellén bölcsesség állította a tudomány földatáráról – megmenti ezeket a jelenségeket, racionálissá és plauzibilissá teszi őket. Vannak természetesen olyanok is, akik gyökereinél támadják meg ezt a hipotézist. Pierre Clastres antropológus például, aki braziliai bennszülött népeket tanulmányozott, azt állította, hogy maga a törzs (a mi terminológiánk szerinti „civil társadalom”) határoz a közös ügyekről, kötelezi el döntéseivel a főnököt, s küldi küzdelembe a harcosokat, akik semmiképpen sem alkotnak külön osztályt, s nem függenek a főnöktől (aki a mi terminológiánk szerinti „király”). Szükségtelen is mondanunk, hogy ez a leírás mennyire ellentétes például azzal, amit az *Iliász* ban találunk ezekről a viszonyokról.

Azt tanultuk Marxtól, de Marx előtti gondolkodóktól is, hogy egy társadalmi osztály öntudatra, érdekei, összetartozása és ereje tudatára ébred, s harcot indít más osztályok ellen, melyek – az ő szemszögéből – gátolják fejlődését. Marx összefüggést talált egy bizonyos fokon egy osztálynak az öntudatossága és a gazdasági rendszer között. Ez, noha része a társadalmi dinamikának, csak egy nézőpontja a dolgoknak. Mi azt állítjuk, hogy egy olyan hatalmas egységnek az öntudata, mint a polgári társadalom, számos tényező eredményeként alakul ki. Ilyenek az irodalom, azután pszichológiai reakciók, például a felsőbb osztályoktól elszenvedett megaláztatások, azok utánzásának a vágya (mimézis), a gazdagság törekvése a hatalomra és még sok más. Mindenképpen ezek között a tényezők között van az irigység és a harag, az alárendeltség hosszú hagyománya. Természetes volt a civil társadalom számára, hogy saját sikereként és jövődöbéli uralma jeleként értelmezze az olyan, egész történelmi korszakot megrázó eseményeket, mint amilyenek az egyháznak a reformáció által okozott szakadása, az „isten kegyelemből” származtatott uralom törekenysége, s végül, de nem utolsósorban a tudomány és az ipar hódítása. Nem volt tudatos döntés a történelem menetének megváltoztatásáról, mivel az emberek nagy tömegei mindenekelőtt konzervatívák, s nem nagyon látnak be a szokásaikkal és gondolkodásmódjukkal ellentétes dolgokat. Inkább az idők változásának voltak jelei, melyek végül egy filozófiában egyesültek, s rendkívül erős faltörő kosznak bizonyultak a rivális hatalmakkal, az állammal és az egyházzal szemben. Néhány

ezek közül a jelek közül: ha úgy találjuk, hogy Istent kötik a tudomány által megállapított törvények, akkor ez bizonyára így van a király és általában a hatalom esetében is; ha a Biblia pusztán erkölcsi tanulságokat hordozó történet (Spinoza), akkor miért vélik úgy, hogy erkölcsös társadalom nem létezhet vallási felépítmény nélkül – miközben az újonnan fölfedezett messzi népek normális életet élnek egyház nélkül akár a civilizált Kínában, akár a brazil őserdőben? (Ez a megfigyelés tévedésre épült, mivel valamennyi népnek van vallása, csak ezek különböző mértékben eltérők a kereszténységtől.) Ha ilyen hatalmas különbségek vannak a közösségi lét megszervezésének módjai között, akkor miért nem keressük a „természetes embert”, a nemes vadembert, aki bizonyára erényes, mivel a civilizáció és az intézmények még nem rontották meg? Más szavakkal: föl lehet építeni egy új világot királyok és nemesek, főpapok és vallási autoritások nélkül, az egyszerű polgári erényekre alapozva.

Voltak ezek között a jelek között olyanok, amelyek megerősítették a polgári társadalom önbizalmát, s olyan filozófusokat, mint Mandeville, Montesquieu, Adam Smith, és sokan mások a XVII. és a XVIII. században, arra sarkalltak, hogy rendszerezzék ezeket a gondolatokat. Ők lettek a modernitásnak, a haladásba vetett hit igazolásának és annak az öntudatos látomásnak a vezető ideológusai, akik szerint a civil társadalom emancipálódhat és emancipálódni fog azokból a bilincsekből, melyeket természetes dinamikájára és iparjára a két parazita intézmény vert rá. A központi gondolat, a társadalmi motor üzemanyaga, az egyház és az állam fölötti győzelem volt, semlegesítésük (a radikálisok úgy fogalmazták, hogy eltörlésük) annak révén, hogy szétválasztják őket. Későbbi kifejezéssel élve, véget kell vetni „a trón és az oltár szövetségének”.

A civil társadalom nekilátott, hogy a politika és a konkrét tettek révén végrehajtsa azt, amiről a burzsoázia filozófusai elméletet alkottak. *Nem* összeesküvéssel: a történelem nem összeesküvések sorozata. Csak azoknak a szemében az, akik lusták gondolkodni. Nem, hanem elméleti és gyakorlati megfontolások hálójában az a mód, ahogy az emberiség mozgatja a történelmet. Röviden: a hugenottáknak, a szabadgondolkodóknak, a neo-epikureus materialistáknak stb. semmiképpen sem kellett egymás között megállapodást kötniük ahhoz, hogy egyetértsenek benne: a régi kormányzat elkorhadt. Az új moralisták – köztük a legfontosabb a hugenotta gyökerű Mandeville – arról írtak, hogy a magánbűnök miként fordulnak át közhasznú társadalmi viselkedésbe. Montesquieu és Kant úgy vélték, hogy a burzsoá ipar ellentmond a királyi hatalomnak, s hogy a pénzügyileg józan és háborúellenes burzsoá köztársaságok azok, amik meg fogják teremteni az államon belül a közrendet és a nemzetek között a békét. Adam Smith, félelemmel eltelve a gazdasági versenytől, melyet előre látott és elméletileg helyeselt, az erkölcsi érzések szükségességéről prédikált, s egy benső cenzor szerepéről a mértéktelenségek ellen. Az ember társadalmi természetéről szóló klasszikus és keresztény tanításokat egyaránt megtagadó Thomas Hobbes, aki a filozófiáját az embernek a társaitól való félelmére alapozta, olyan társadalmi rendet akart, mely a tulajdonosok társadalmi szerződésére van alapozva, s a király

vallása által van szavatolva – legyen ez akár a Stuartok, akár Cromwell vallása. Pierere Bayle, Spinoza, Locke, Lessing hittek egy dogmától, liturgiától és mítosztól megfosztott „természetes vallásban”, mely megfelel annak a hitnek, amiben az egész emberiség osztozhat: egy racionális hitvallásnak.

Ennyit annak a lassan formálódó tartalmáról, amit „burzsoá ideológiának” nevezünk, s amit gondolkodók, propagandisták, politikusok, nagyon gyakran lelkészek – egy új erkölcsi rend szószólói – összegeztek, rendszereztek és támogattak. (Mellékesen hadd jegyezzem meg, hogy összetételük alig különbözik a legújabb erkölcsi rend szószólóitól.) Időközben úgy látszott, hogy az események igazolni fogják a teoretikusok írásait. Oliver Cromwell alatt 1640 és 1660 között, majd két évszázaddal ezelőtt Robespierre alatt az átalakulások zöme a polgárok, a pénz- és az ipari osztály javára zajlott le minden egyes alkalommal. Mivel mindkét esetben királyi restauráció következett utánuk, ezek nem voltak teljes győzelmek. Mégis, Cromwell alatt Angliában, majd Napóleon alatt Franciaországban a burzsoá követelések konszolidálódtak és a burzsoá nézetek uralkodóvá váltak olyan területeken, mint a gazdasági struktúra, a kereskedelmi és az ipari tevékenység, az oktatás, a politikai reformok, s a vallás elválasztása – legalább doktrinális kifejezésében – az állam életétől és a civil társadalom döntő jelentőségű, nagy szféráitól. Kényelmetlen, de nélkülözhetetlen szövetségese, a vallás nélkül az állam sodródni kezdett, részben teljes deszakralizálódottsága miatt, részben azért, mert döntési kényszerbe került – de autoritás vagy hatalom nélkül – az általunk ideológiáknak nevezett valláshelyettesítők – és ma: szekták – között. Kényelmetlen, de nélkülözhetetlen szövetségese, az államhatalom nélkül az egyház egy puszta nyomásgyakorló csoport szintjére süllyedt a civil társadalmon belül, s nem volt segítségére az új hegemoniával szemben, mivel az is aláírta a „társadalmi szerződést” a milliárdnyi más érdekcsoporttal együtt.

Ennélfogva érvényes módon leszögezhetjük, hogy a civil társadalom megvalósította évszázados (ha nem történelmi) múltú, két nagy riválisa semlegesítésére irányuló célját, és saját ideológiájának, a liberalizmusnak és/vagy a szocializmusnak (vagy a kettő valamilyen kombinációjának) érvényesülését az állami közösség középpontjában. Az állam és az egyház különválasztása igazi *civil dogma* lett a társadalmi szerződés és a civil vallás toronysisakján. Különösen a konzervatívok – de vajon mások-e ők, mint illetudóan beszélő liberálisok és a *status quo* védelmezői mindaddig, amíg az kedvező a számukra? – panaszkodnak az állam hatalma miatt. Szeretnénk mégis tudni, hogy vajon a nagyszámú sajnálatos jelenség, az abortusz, a szexuális nevelés, a kábítószerfogyasztás, a szexuális erőszak, és így tovább, nem a civil társadalom produktumai és hóbortjai-e, amiket az állam, nyomás alatt, beemel a törvényekbe? Mint Lorenz von Stein írta: „Az állam szervei fölött a tőke (a civil társadalom) részéről gyakorolt uralomnak az első gyakorlati alkalmazása azoknak az intézményeknek a megalkotásában áll, melyek révén a társadalom ellenőrzi az államot, ez pedig a képviselők kamarája.” Ez arra hívja föl a figyelmünket, hogy az állam bármit léptet törvényként életbe, azt csak a civil társadalom nyomása alatt teheti.

Az egyházat, természetesen, még szigorúbban ellenőrzik. Korunkban az állam és a civil társadalom közötti vetélkedés még nem fejeződött be valamelyik fél döntő győzelmével. Amit látunk, az valójában az állami szervek és a civil társadalom fél-magán hivatalai és testületei közötti vetélkedés és együttműködés egy fajtája – hasonló ahhoz a helyzethez, ami a középkorban az állam és az egyház között állt fenn. A civil társadalom és az egyház között viszont nincs ilyen rivalizálás és kooperáció. Az utóbbit finoman, de világosan figyelmeztették, hogy parazita szervezet, mítosz-nemzette intézmény, s hogy vannak más mítoszok az etikai humanizmustól a pszichoanalízisig, a galaxisközi kommunikációtól a szektákig, melyek elfoglalják a helyét. Az egyház ennek a hallgatólagos utasításnak az értelmében viselkedik, és fokozatosan magára ölt egy mimikrit: nyilatkozatot tesz a vallási pluralizmusról, fékezi térítő misszióját, visszavonul a nevelés ügyeitől, demokratizálja magát, tagjai civil öltözetet kezdenek viselni és így megkülönböztethetetlenekké válnak a civil társadalom hivatásait végzőktől.

Hangsúlyozzuk, hogy sem az állam, sem az egyház nem tért át egy meghatározható szertartás keretében a civil társadalom ideológiájára, habitusára, mentalitására és öltözködésmódjára. Az utolsó példa különösen fontos, mert az emberek minden korban követik a divatot és külsőségekben is igazodnak a névtelenül érvényesülő parancsokhoz. Ezért nem véletlen, hogy a civil társadalom hegemoniájával egyidejűleg az államfők, a monarchákat is beleértve, elhagyták a katonai egyenruhát, mely a harcosok osztályának külső jellegzetessége, s hivatalos portréikon is civil öltözékben jelennek meg. Ezen a téren követték őket a bolsevik vezetők, akik levetették a munkássapkát és az overallt, s üzleti öltönyt és nyakkendőt viseltek. Az alkalmazkodásban az utolsók a római katolikus egyház főpapjai voltak, miután Róma hivatalosan aláírta a „társadalmi szerződést” a II. Vatikáni Zsinat ülésein és dokumentumaiban. Ezek elismerten jelképes aktusok, mindamellet a jelképek pusztán lefordítják a lojalitás és a funkció mélyebb változásait.

Mint fentebb már említettük, semmiféle ünnepélyes hatalomátadás nem volt az állam és az egyház részéről a civil társadalomnak – illetve mégis volt egy ilyen letagadhatatlan átadási szertartás, amikor I. Károlyt és azután XVI. Lajost lefejezték. A civil társadalom részéről sem történt semmiféle ünnepélyes nyilatkozat a hatalom és a szuverenitás átvételéről. Ami történt, az volt, hogy a civil társadalom a történelemben való évszázados és évezredes jelenléte után kiválasztotta – mint legjobban berendezett fegyvertárát – a liberalizmust, hogy azzal vívja meg ütközeteit, és megnyerte a háborút. Ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a civil társadalom szükségszerűen csak a liberalizmust választhatta – előfordulhatnak más választások a jövőben vagy más földrajzi térségekben. Az utolsó négy évszázaddal körülhatárolható történelmi korszakban Európa északi és nyugati részein, kiterjesztve az Egyesült Államokra, nyilvánvalóan a liberalizmus bizonyult győztes ideológiának, a civil társadalom és a modern közösség szervező elvének. A jövő valójában ismeretlen. Könnyen megtörténhet, hogy a Nyugaton annyira tipikus hármasság helyzet – állam, egyház és civil



társadalom – új fordulatot eredményez, s a hegemoniát majd azok egyike teszi magáévá, akik elveszítették azt. Ideológiai rigiditás jele, amikor az éppen hatalmon lévő föltételezi, hogy győzelmével a dolgok maradandóvá és megváltoztathatatlaná váltak. A teljes nyugati történelem azt szemlélteti, hogy ez nincsen így. Napjainkban is sok szerző van (Fukuyama, Michael Novak, George Gilder), aki szereti dogmatizálni a dolgok jelenlegi állapotát, és távlati programokat építeni erre a – véleménye szerint – egyenes vonalú irányzatra: a liberalizmus gyarapodása és maradandó világméretű hódítása, minimalizált állam, mindörökre privatizált egyház és így tovább. Mindössze annyit mondhatunk, hogy mindebből semmi sem bizonyos.

Századunk valóban gigantikus erőfeszítések tanúja volt a harcoló liberális társadalom és ideológiája részéről. A marxista vállalkozás értelmezhető a következőképpen: az állam és az egyház megpróbálták visszaszerezni régi, liberalizmus előtti hatalmukat, de nem bármelyiküknek, hanem egy új politikai entitásnak, a Pártnak a javára. A Párt valóban lefoglalta a teljes állami hatalmat, s úgyszintén az egyházét is, de nem a régi vallási formában, hanem mint ideológia. A totalitárius pártban – s hangsúlyozom ennek az újdonságát – bizonyos értelemben „a trón és az oltár” megújult, bár karikaturzált „szövetségét” láthatjuk. Logikusan következik ebből, hogy a harmadik elem, a civil társadalom ugyancsak önmaga karikatúrájává alacsonyodott le, s még ezt a karikatúrát is elnyelte a mindenható Párt. Ismétlem, mindenható, mivel mindhárom intézmény neki megfelelő hatalmát birtokolta.

A marxista vállalkozással szembeszegülő liberális ideológia megpróbálja visszaszerezni az egész civil társadalmat, következésképpen marginalizálni az államot és az egyházat. Nemcsak marginalizálni, hanem – hogy szabatosak legyünk – részlegesen elnyelni. Az állam ennek a kitégült és hatalomfaló civil társadalomnak egy gazdasági ügynökévé válik, az egyházat pedig rendre intik, valahányszor olyan, erkölcsi indítékú kijelentést tesz, mely ellentmond a civil társadalom saját vallásának/ideológiájának, pl. a családról, a nevelésről, az abortuszról, a nyilvános éthoszról.

A marxizmus és a liberalizmus tehát hasonló területeket szállnak meg a Nyugatra jellemző hármastagolású kapcsolatrendszerben és intézményi hálózatban. Mindketten a meggyöngyült állami és egyházi struktúrákon tenyésző hegemonisztikus törekvések kifejeződései, mindketten meg kívánják szállni az egész területet, és saját filozófiai és politikai hegemoniájuk alatt egységesíteni. Az is közös vonásuk, hogy ez egyiküknek sem fog végső fokon sikerülni. Nyugaton tipikus az intézményesített hatalom pluralizmusa, s ez a helyzet előfeltételezi a funkcionális differenciálást és a hegemonia rotációját. Eszményi az állam, az egyház és a civil társadalom egyensúlya lenne, de ez egy a valóságba lefordíthatatlan paradigma. A paradigmák mégis hasznosak: hőmérőként szolgálnak a dolgok számára, amikor azok elromlanak. Az embereknek, legalábbis a nyugati embereknek hatalom, fegyelmezés és lojalitás alá vetett életre van szükségük, amit az állammal kapcsolunk össze; továbbá erkölcsi belátásra és korlátozásokra, amit

a vallással és az intézményes egyházzal kapcsolunk össze; végül széles területre az anyagi és intellektuális tranzakciók számára, melyekről a civil társadalom gondoskodik: nemcsak manuális vagy mechanikus munkára, hanem nevelésre, sajtóra, egyesületekre, nyilvános vitákra. Az ember nem adhat önmagának törvényt, az állam viszont adhat neki; nem lehet erkölcsileg öntörvényű a valláson kívül; nem szervezhet munkát és más tevékenységeket a civil társadalom segítségével és jóváhagyása nélkül.

Röviden, az egyén nem olyan erős és független, mint a liberalizmus állítja, a közösség pedig nem olyan merész és előrelátó, mint a marxizmus jelenti ki. Az a paradigma, melyet ezeken a lapokon tárgyaltunk, rámutat a történelmi egyensúlyra, de arra a kockázatra is, amit bármelyik tényező hegemóniája rejt magában.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította *Keresztes György*)

## SUMMARY

### *The Palace, the Temple and the Civil Society*

There are now roughly two modern theories about the early structuralization of political society in the West. Both are merely groping in the darkness of pre-history, but both are plausible and conform to what is known with a reasonable certainty. One hypothesis holds that in „early times” the function of the king and high priest is found in a state of fusion: the king (or tribal chief, etc.) was an absolutely sacred figure, directly communicating with the deity or the pantheon of gods, at times even as god himself. There are many signs or such a state of affairs in the annals of

mankind, from China to the Malabar coastal region of India and to the position of the Inca in ancient Peru. The other hypothesis, rather ill-received in scholarly circles but gaining ground, was proposed and documented in this century by Georges Dumézil who took Indo-European documents (archaeology, sagas, linguistics) to show that political structure in this basic „tribe” of the present day European peoples was tri-partite: the king and the warriors, the priestly class, and the artisans/peasants/tradesmen, what we call today civil society.

## A REMÉNY HELYZETE A SZÁZAD VÉGÉN

FEHÉR FERENC

A modern kor hajnalán a remény tekintélye mélypontra süllyedt. A klasszikus racionalizmus megfellebbezhetetlen ítéletét Spinoza hagyta örökül az utókorra: a remény megelőzi a tudást, a lélek még nem tudatos állapot; nem az ész terméke, hanem a képzelőtehetség koholmánya.<sup>1</sup> Míg a kereszténység korszakában nagy becsben tartották, megalapozott erkölcsi érzésként, a reményt – a *teremtmény* bizalmának tekintették az örömhírben, az üdvözülés olyan ígéletében, mely nem lehet megtévesztő<sup>2</sup> –, a következő korszakban viszont, a racionalizmusában, a remény többé nem hordozott semmiféle bizonyosságot. Bűnösnek bizonyult a ráció ítélőszéke előtt az inkoherenca és a gyávaság vétkeiben, abban, hogy elrugaszkozik a valóságtól, melynek ismerete egyedül szavatolhatja számunkra a bizonyosságot; s végül abban, hogy „pusztán szubjektív”. A vita egyszerre volt ismeretelméleti és etikai természetű. A reménnyel szemben egyszerre idézték meg a sztoikusok ősrégi maximáját és az epikureusokét is: azt, hogy hagyjuk figyelmen kívül a halál vetette árnyékot, és a *carpe diem*et. Miként a racionalizmus tévedhetetlenül fölismerte, a remény rendszerint a félelemmel társul. A félelmet pedig nemcsak férfiatlan állapotnak tartották, hanem olyannak is, mely korlátozza racionális képességeinket. Ameddig félünk és remélünk, nem tudhatunk – vélték –, mert az értelmünk meg van bénítva. Ameddig félünk és remélünk, addig a szenvedélyeink és a képzelgéseink szolgái vagyunk, s azé a magasabb hatalomé, mely ígért nekünk valamit, de cserébe rabságban tart minket. Goethe boldogan csatlakozott Spinoza ítéletéhez, amikor a *Faust* második részében a félelmet és a reményt egyazon pellengérré állította.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> „A remény: állhatatlan öröm, amely oly jövődő vagy elmúlt dolog képzetéből ered, amelynek kimenetelére nézve némileg kétségben vagyunk.” Benedictus de Spinoza: *Etika* (ford. Szemere Samu), Gondolat, Bp. 1979, 233. o.

<sup>2</sup> Annak legjobb jellemzését, ahogy Pál bemutatja a remény szerepét a keresztény életben lásd Rudolf Bultmann: *Theology of the New Testament*, London 1952, 320–323. o.

<sup>3</sup> „Okosság: Félelem s Remény, az ember / két nagy ellensége láncon; / el az útból! félni nem kell, / ügyeiek: egyik se ártson.” Johann Wolfgang Goethe: *Faust* (ford. Kálnoky László), 2. rész, 1. felvonás, Tágas terem oldalszárnyakkal; Európa, Bp. 1967, 205. o.

A reménység legnagyobb filozófusánál, Ernst Blochnál senki nem tudta pontosabban, hogy minden radikális utópia középpontjában a remény található, a szubjektív erő, mely a soha-meg-nem-valósuló felé hajt. A remény, ami még nem valóság, gyakran az utópikus öltözetnek, a valóságon túli valóság jelmezeinek magára-öltése révén kereste a megbecsülést. De ez az ősrégi történet sajátosan átalakult a modern társadalomban, mihelyt az, a francia forradalom után, emancipált alakjában jelent meg. Az új világ a leleményes képzelet szülőtte volt ugyan, de törvények alapján működött. Az emberek most a törvények bilincseiben éltek. Sokan közülük egy törvényeken túli, újabb Atlantisz után kezdtek vágyódni. A radikális utópia most egy „második üdvözülés” reményével kecsegtette őket, nem egy tudást megelőző, hanem inkább egy számításon, tervezésen és törvényeken túli reménnyel, mely transzcendál egy tökéletesen uralt valóságot.

Századunkban a remény és a remény-ellenesség filozófiai közötti legjellegzetesebb vita a Bloch és Heidegger közötti összeütközés volt. Heidegger a „horizont” hangsúlyozásával erőszakosan megnyirbálta a jövő (vagy „Túl”) egész területét. A jelenlét világát a horizonton belül fekszik, transzcendálásának teréne az alacsonyabbrendűség jele. Nietzsche öröksége, a heroikus *Entschlossenheit* foglalja el Heideggernél a remény helyét. Bloch élesen és szociológiailag méltánytalanul vitatja Heidegger álláspontját: „A kifejeletlen utópikus funkció értelensége (fanatizmusa) gyanús. De legalább olyan kétes az ilyen-az-élet nyárspolgár, a szemellenzős empirikus elterjedt és érett régi közhelye, akinek a világa messze van az emelkedettségtől. Röviden: az a szövetség a kövér burzsoá és a felszínes prakticista között, mely soha nemcsak elveti az anticipáltat, hanem mindig meg is veti azt.” S idézi Heideggert: „A vágyban a jelenvalólét azokra a lehetőségekre vetíti ki létét, amelyek a gondoskodásban nemcsak hogy nincsenek megragadva, hanem beteljesülésükkel még nem is számolnak és nem is várják (!). Éppen ellenkezőleg: az önmagát-előző-lét uralma a tiszta vágyakozás módusában a faktikus lehetőségek iránti értetlenséget hozza magával... A vágyakozás a megértő önkivetés egzisztenciális modifikációja, az, ami – minthogy a belevetetésbe hanyatlott – pusztán csak *csügg* a lehetőségeken, *ábrándozik* róluk.” És Bloch hozzáteszi: „Ha ezt a nézetet tisztán a még éretlen jövőbe-vetítésre alkalmazzuk, akkor az kétségtelenül úgy hangzik, mintha egy eunuch vádolná impotenciával a csecsemő Héraklészt... Az álmoknak és az életnek az az érintkezési pontja, mely nélkül az álmok csak elvont utópiákat teremnek, az élet pedig csak trivialitás – a lábára állított és a Valós-Lehetségeshez kapcsolódó utópikus képességben van adva.”<sup>4</sup>

A találkozó eredménye valójában patt. Bloch helyesen mutat rá a jövőbe-vetítési dinamika *in toto* heideggeri elutasításának sterilitására. A horizont nem rögzített égbolt. Minden megtett lépésünkkel odébbmozdítjuk, folyamatosan toljuk előre.

---

<sup>4</sup> Ernst Bloch: *The Principle of Hope* [Prinzip Hoffnung], transl. by Neville Plaice, Stephen Plaice et Paul Knight, MIT Press, Cambridge 1968, I. köt. 145–146. o.

S a horizontot előremozdító egyik legnagyobb erő a „faktikus lehetőségek” tekintetében gyakran tudatlan, vagy azokat figyelmen kívül hagyó anticipációs hajtóerő.<sup>5</sup> Heidegger viszont a maga részéről könnyedén föllismerné a régi metafizika maradványait Blochnál. Az álmok, ábrándozások, kivetítések és vágyképek egész *potpourrija* mögött egy metafizikai főszereplő lappang Bloch filozófiájában: a nagybetűs Remény princípiuma, mely egységesíti a vágyakozásnak, a reménykedésnek és az álmodozásnak különvált és a történelem folyamában szerteszóródott tetteit.

A föntiekkel nem akarjuk Bloch tézisét lebecsülni. „A Remény elve” a „gyakorlat filozófiájának” döntő dimenzióit hozta napvilágra. Olyan dimenziókat, melyek ennek az elméletnek a „tudományosabb” változatában rejtve maradtak, el lettek fojtva. A Remény nem rabja a törvényfetiszmusnak, mert marginális és különc tényező. Mégsem ellenlábasa a tudatosnak. Szüntelenül a megnyilvánulásra és a tudatossá válásra kész, s amikor eléri célját, az érvényteleníti őt, így elveszíti alkotó tulajdonságát. Marginalitásának és még-nem-tudatos jellegének köszönhetően a Remény sokkal inkább a gyakorlat vezetőjévé válhat, mint a „tudomány”. A Remény kevesebb a bizonyosságnál, mert a bizonyosság kétértelműségtől mentesen az, ami; míg a Remény sok, készülöben lévő bizonyosságnak az elődje. A Remény fölöslege a racionalitásnak egy döntő és – legalábbis racionálisan – teljesen soha számításba nem vehető oldalát fejezi ki: azt a körülményt, hogy mindig rendelkezünk rejtett intellektuális tartalékokkal. Ezeknek azonban az ész nem képes a mélyére hatolni, ezeket egyedül a Remény mozgósíthatja.

A kései modernitás tanúja volt annak, hogy a reménység vízállása tetőzött. A végítéleteket jósló és e jóslatokat beváltó modernizmus, annak remekművei és látomásai a világról a „Remény” fogalmát újabb kori pályafutása csúcására vezették. A posztmodernizmussal azonban ez a dinamika teljesen megszűnt, s úgy látszik, hogy az Elfogyó Remény visszatér arra a mélypontra, melyen a klasszikus racionalizmus korszakában tartózkodott. Modern és posztmodern ellentéte nem remény és reménytelenség ellentéte. A modern világ posztmodern falmélyedései nem az elveszett illúziók menedékhelyei. A remények – többes számban – nem játszanak kisebb szerepet a világ mozgatózásában, mint korábban. Ami számos okból mégis elveszítette erőteljes varázsát, az a nagybetűs Remény, Bloch metafizikai főszereplője. Kezdjük azzal, hogy egy olyan ígéreten múlik, amely nélkül még értelem előttinek sem tekinthetjük; nincs teste, nincs alakja, nincs szubsztanciája,

---

<sup>5</sup> Az, hogy Heidegger a hangsúlynak a horizontra helyezése révén megnyirbálta az anticipatórikus dinamikát, annak ellenére tény, hogy sohasem szűnt meg hangsúlyozni: „minden a jövővel kezdődik”. Sőt még Freudot is bírálta a pszichikum kauzális szemléletű, a múltba irányuló történetének bevezetése miatt, míg szerinte kivetítés vagyunk, azaz jövőhöz kötött létezők (*Zollikon-szemináriumok*).

üres képzelgés. Ugyanakkor azok, akik reménykednek, nem lehetnek a Reményre jogosító ígéretek forrásai, mert az ígéretnak ahhoz, hogy akár a legjelentéktelenebb tekintéllyel rendelkezék, egy olyan arkhimédészi pontból kell származnia, melyet az ember körein felül és túl rögzítettek. A politikai és történelmi remény transzcendens ígéretei viszont tökéletesen hitelüket veszítették a Holocaust és a GULAG évszázadában.

Másodszor: a vágyakozás, álmodozás, tervezgetés, elképzelés és képzelődés különvált tetteit egységesítő egyesített Remény fogalma elválaszthatatlan az Egyetemes Történelemtől, egy olyan narratívától, mely szemünk láttára morzsolódik szét és olvad diskurzusok halmazává. A „Remény” semmivel sem kevésbé zsarnoki munkafelügyelő, mint a „történelmi törvény”, mert csak annak a föltételnek a teljesülése esetén érzi magát kielégítve, hogy bélyegét egyedülállóan nyomja rá a világra. S a posztmodernnek világa nem egy, hanem számos bélyeget akar viselni.

A nagybetűs Remény – harmadszor – a létező abszolút tagadásának az elve. A Remény nem léphet kompromisszumra a dolgok fönnálló rendjével úgy, hogy ne kompromittálja magát, mivel a Remény a Megtestesült Máság. Reménykedhetünk e világi dolgaink némi előrehaladásában. Csak akkor cselekszünk azonban a Remény jegyében, ha egy olyan világ után vágyakozunk, mely tökéletesen különbözik a miénktől. A Remény modern kultusza, keresztény őstől eltérően, radikális. A posztmodernnek számára azonban a létező abszolút transzcendálásának ígérete ugrás a szakadékba, felelőtlen ígérgetés szavatosság nélkül, a horizont átlépésének olyan kísérlete, mely kétségtelenül őrült cselekvés.

A nagybetűs Reményt és a nagybetűs Félelmet hagyományosan egymással kapcsolták össze. A Félelem a *horror vacui* ugyanabban a tünetcsoportban, melyben a Remény a beteljesülés, a kiteljesedés ígéreteként áll. A Félelem ebben a metafizikai értelemben éppen olyan egységesítő fogalom, mint a Remény: olyan fogalom, mely egybeolvasztja a „minden testnek útját” kísérő valamennyi sajátos félelmet. Ennek a kísérletnek a közismert filozófiai elnevezése *Szorongás*. Ő a posztmodern hullámot megelőző nemzedék kedvenc szelleme.<sup>6</sup> A félelem szándékos filozófiai kiüresítése *Szorongás*sá hasznos ahhoz, hogy megragadhassuk a Reményt. A posztmodernket eltöltő érzés azonban nem a világ teljes értelem- és jelentés-nélkülisége (mely a Félelemhez vezető *par excellence* érzés), hanem a hazaérkezés. A negatív metafizikai főszereplő, a Félelem kiküszöbölése viszont sugallja azt a következtetést, hogy vessük el a Reményt is. Ebben az értelemben a Remény jobb helyzetben van azóta, hogy folyamatosan észlelik megszabadulását

---

<sup>6</sup> Az „exisztencialista nemzedéknek” valamint annak a szerepnek a jellemzését, amit kulturális mozgalmukban a *szorongás* betöltött egyaránt lásd in: „Existentialism, Alienation, Postmodernism: Cultural Movements as Vehicles of Change in the Patterns of Everyday Life”, in Agnes Heller – Ferenc Feher: *The Postmodern Political Condition*, Polity Press – Columbia University Press, Cambridge – New York 1988.

korunknak a jelen transzcendálására irányuló nagy és költséges kísérleteitől, melyekben a Remény és a Félelem megkülönböztethetetlenül egybeolvadt és mindkettő rossz tanácsadónak bizonyult. A Remény felelőtlen kísérleteket ösztönzött arra, hogy miként irányítsuk az életet és viseljük el a létezést. Ezzel szemben félelmeink a szabadságtól, attól, hogy saját véleményünk van, s attól, hogy üresnek találjuk a világot és ezt az űrt a szabad cselekvés kellékeivel kell betölteni, egyszóval mindezek változatlanul kiváltják azt a féktelen brutalitást, mely hamarabb elpusztítaná a világot, mintsem józan elhelyezkedést találna benne.

Életben maradhat-e bármelyik kultúra Remény nélkül? Pontosabban szólva tartósan létezhet-e és létrehozhat-e kulturális energiákat egy olyan világ, melyben egy ígéret sem támogatja a reményeket és ezeknek nincs politikai jellegük? Szükségtelen hipotetikusan válaszolni a kérdésre, elegendő lesz rámutatni a klasszikus görög kultúrára abból a célból, hogy közvetlen választ adjunk. Hellász aranykora azért is egyedülálló pillanat volt a kultúra történetében, mert – mint minden más korszak – jól ismerte a reményeket és a félelmeket (többes számban), de nem tudott a Reményről és a Félelemről (egyes számban). Visszafelé haladva az időben kiáshatjuk ennek a kultúrának egy archaikus korszakát, melyben egy nagy Remény és egy nagy Félelem árnyai borultak a hellén forrásokra. De a Remény dicsőségesen beteljesült Athén szabad városával, annak alkotmányával és polgáraival, filozófiájával és tragédiáival, a harmóniával ember és az istenek között, akik egyszerre voltak a szépségnek és a mértéknek, valamint az emberi és az isteni tulajdonságok egyesülésének a megtestesítői. Ahogy a Remény kiteljesedett és termőre fordult, úgy szűnt meg a Félelem attól, hogy visszazuhan-  
nak az állatvilágba, a kegyetlenség, a rabszolgaság és a barbárság világába, a félelem attól, hogy Kronosz lakomájának örült mulatsága végtelenül ismétlődik. Egyensúly volt a beteljesültség és a benső biztonság valamint a folyamatosan előforduló katasztrófák között, s ez az egyensúly alakította ki és formálta a klasszikus görög világ alapjait. Ezért van az, hogy napjaink egyetlen tökéletesen görög filozófusa, Cornelius Castoriadis olyan kategorikusan utasítja el a Reményt és a Félelmet egyaránt. Talán ezért van az, hogy az ő számára véget ér a filozófia története és megkezdődik a racionális teológia korszaka azzal a Platónnal, akinek a gondolkodásában már megjelent a Remény egy misztikus, csaknem prekeresztény alakja a pamphyliai Ér látomásával.

A klasszikus görög kultúra olyan kivételesen önellátó univerzum volt, hogy szinte sohasem jelent meg benne a horizont átlépésének gondolata. Semmi sem akadhatott határain kívül, ami arra csábíthatta volna a görög embert, hogy belevágjon egy ilyen vakmerő vállalkozásba. Semmi sem kísérthette meg attól kezdve, hogy harmóniában élt együtt antropomorf isteneivel, s abban a tudatban volt, hogy az egyetlen különbség közte és köztük a halhatatlanság. Innen ered a Remény és a Félelem princípiumainak a hiánya Athén kultúrájában. Ezzel szemben a modernitás mindig a jövőhöz kötődő utazás maradt. A horizont a modernek számára erődítmény, amit el kell foglalni, szalag, amit át kell vágni és aminek a vonalát magunk mögött kell hagyni – talán egyedül Hegel filozófiájá-

nak a kivételével. Hegelnél a jelen abszolút volt. A Világszellem hazaérkezésével a jelen az emlékezet formájában tartalmazza az elmúlt történelem egészét, az Igazságot mint Egészet. A totalitáson túl semmit sem érdemes vizsgálnunk. A transzcendencia helyett birtokolhatjuk a múlt teljességét, beleértve — azáltal, hogy fölidézzük az elmúlt korok valamennyi reményét — a Reményt. De ha eltekintünk ettől az egyedülálló epizódtól, akkor a modernitásnak csaknem az egész kultúrája a horizont átlépésének reményére hangolódott. Ennek a jövő- és transzcendencia-megszállottságnak, más szavakkal a dialektikának, valahol holtpontra kellett jutnia.

Az a monumentális tett, amely megállította a dialektika rögeszmés sorozatát, századunk utolsó éveire, az emlékezetes 1989–91-es esztendőkhöz fűződött. A megfigyelőket eltöltötték egy túlnyomórészt epigon politika jelentéktelen részletei, és az, hogy a térségben, ahol a korszakos változás történt, föllángolt a tribalizmus. Így még nem szerezték meg a szükséges távolságot ahhoz, hogy megragadják azokat a visszafordíthatatlan következményeket, melyeket ez a fordulat hozott. S mégsem túlzás azt állítanunk, hogy a modernitásnak sem az értelme, sem a képzelete nem lesz soha többé ugyanaz, mint az özönvíz előtt volt. A kommunista kísérlet, mely büszkén szembefordult a följegyzett történelem egészével, a modernitás betegségeinek hiánytalan katalógusaként lepleződik most le. Ez egy meggondolatlan politikai fantázia karneválja volt, tipikusan modern kísérlet az államvezetéssel és a társadalmi tervezéssel a legfőbb tudomány jelmezét magára öltő Korlátlan Remény vezetése alatt. Olyan kísérlet volt, amelyben számításba sem látszottak jönni a társadalmi laboratóriumban használt kísérleti állatok. Olyan próbája volt a gyakorlat filozófiájának, melyben az elmélet arcátlanul elő akarta írni a hétköznapi vagy „empirikus” élet számára, hogy annak milyen irányt kell fölvennie. Az ember megistenülésének exaltált eszméjére alapozott antropológiai forradalom volt, melynek során csödtül visszatért a régi történelem minden szennye, beleértve a rabszolgamunkát is. Kalandja volt ez annak a Legfőbb Tudománynak, melynek egy új vallás szerepét szánták abban a kísérletben, hogy a metafizikai problémákat a politika közegében oldják meg. Olyan vallását, amelyben Nietzsche szíve dobogott, minthogy annak egyetlen sikeres tette az volt, amikor a keresztény tudatot és együttérzést nagy erővel kilökte magából. A kísérlet a társadalmi szervezet minden formáját kifogásolta, melyben akár modernnek, akár premodernnek valaha is éltek, anélkül hogy egyetlen maradandó új megoldást képes lett volna kínálni. Megszállottja volt a természet-átalakítás rögeszméjének, s közben brutálisabban mérgezte és pusztította a természetet, mint azt az iparosítás bármely profit-központú formája tehetné. Megrontotta a szótárunkat olyan szakkifejezések beiktatásával, melyekben szabadság állt a zsarnokság helyén, az átnevelés szögesdrót kerítés mögötti táborokat jelentett, a fölvilágosodás az agymosással volt egyenértékű, a humanizmus könyörtelenséget írt elő ellenségeink gyermekeivel szemben és a lojalitás a legközelebbi hozzátartozó elárulását követelte. Annak az Újnyelvnek a bevezetése, amelyben ugyanannak az undorító fajtának mindkét egyede egybeolvadt, nem az akadálytalan



gondolatközlés elősegítésére szolgáló nyelvről, hanem ehelyett a hátsó gondolataink eltitkolására szolgáló úgynevezett „dialektikáról” való gondoskodást jelentette. A Nagy Kísérlet oly mértékben rossz híret keltette a modernitás tervező és szerkesztő szellemének, hogy valószínűleg évtizedek telnek el, amíg a modernnek képesek lesznek visszaszerezni a társadalmi tervezés lendületét. Az, hogy a modernitásnak ez az igazán rákos kinövése összeomlott, pontos magyarázatot ad arra, miért került erős tabu alá a jelen abszolút transzcendenciájában való mindenféle reménykedés. Hiszen a totalitárius világnak – ameddig még egyáltalán szellemmel rendelkezett – valóban a Remény és a Félelem biztosították a folyamatos működését.

Remény híján a modernitás lehet önelégült, hősies, unalmas, bénult és végül magabiztos. Bloch igazságtalanul vádolta Heideggert azzal, hogy az önelégült modernitásnak ad hangot, annak a sajátos típusnak, mely a legnyárspolgáribb következtetést vonja le az abszolút transzcendenciában való reménykedés jelenlegi tabujából. Az önelégült modernitás tisztelői Pope-nak azt a kijelentését visszhangozzák, hogy minden jól van úgy, ahogy van. Számukra az anticipatórikus álmodozás és reménykedés fölforgató időtöltések. Helyette azt javasolják, hogy műveljük hobbiként a kertjeinket. Az önelégült modernitás, azáltal, hogy elfojtja a saját képzelőerejét és tompára köszörüli szelleme kritikai élet, tulajdon alapjait csonkítja meg. Megfontolásaiból kihagyja azt a döntő tény, hogy a modernitás mindig feszültségekből és tagadásokból táplálkozó, nélkülük fönmaradni képtelen, „kielégületlen társadalom”<sup>7</sup> volt, és mindig az is marad.

Heidegger valójában a „hősies” modernitást ajánlja. Ez a pozíció az eltökéltség a halálhoz viszonyuló létre, azon végső helyzetünkre, melyet semmiféle remény segítségével sem kerülhetünk el, függeszthetünk föl, vagy győzhetünk le. Az *elhatározottságot* sem egy egyszerű *memento morira*, sem egy sztoikus álláspont ajánlására nem lehet leegyszerűsíteni. Ezek egyikéhez sem lenne szükségünk Heidegger filozófiájára. Az eltökéltség és a halálhoz viszonyuló lét mélyebben jelzik kultúránk rejtett lemondását, azt a keretet, melyben nemcsak az életünket, hanem a halálunkat is egyedül képzelhetjük és gondolhatjuk el. A hősies modernitás a magaskultúra olyan beállítottsága, melyben az a Remény ebből fakadó hiánya ellenére sem szünteti meg soha a kulturális fölösleg előállítását. A modernitásnak van egy pogány típusa is, melyből nemcsak a Remény, hanem a szolidaritás, az emancipáció és számos más olyan érték is hiányzik, melyekkel az annyira idejétmúlt humanizmus ruházott föl minket. Ha kultúránknak a hősies modernitást választjuk, és ugyanebben a kultúrában érvénytelenné nyilvánítjuk a reményt, akkor lemondunk annak a feléről, ami a jelenlegi kultúránkat alkotja.

---

<sup>7</sup> A „kielégületlen társadalom” problematikájának elemzése megtalálható: Agnes Heller: „Dissatisfied Society”, in: *The Power of Shame*, Routledge and Kegan Paul, London 1983 és „On Being Satisfied in a Dissatisfied Society” in Heller – Feher *The Postmodern Political Condition*.

Az unalmas modernitás úgy látja, hogy a világ mentes a reménytől. Olyan, mint egy nagy emelvény, melyen ugyanazt a szertartást végzik el újra meg újra egy végtelenül ismétlődő rituálé szerint. Ez a „történelem vége” álláspontja, amely két világos fölismerésen alapul. Ennek a szószólói először is úgy látják, hogy a modernitás elérkezett a Történelem nevű „project” – ami egy univerzalista narratíva – végállomásához, mégpedig azáltal, hogy föladata az abszolút transzcendenciához fűződő csalóka reményeket. Az unalmas modernitás tézise másodszer pedig azt a hegeli bölcsességet visszhangozza, hogy amennyiben redukáljuk a modernitásnak a transzcendenciához fűződő veszélyes reményeit, az maga után vonja a „grandeur” csökkentését is. De ez azt is jelenti, hogy a történelem vége után a politika is véget fog érni, azzal, hogy a fogyasztás politikájává alakul át. Ez valójában olyan álláspont, mely intenzíven kétségbe vonja önmagát. Az antikvitas költője büszke méltósággal állította azt, hogy *tantae molis erat Romanam condere gentem*, s pusztán az az állítás, hogy a teremtés befejeződött, egyúttal a legmagasztosabb dicséret is volt. Az unalmas modernitás embere azonban, mikor egy pillantást vet a saját világára, azt kérdezi monológjaiban, hogy vajon érdemes volt-e. Az unalom egy olyan belső bizonytalanságnak a jele, mely a kulturális fölösleg nemzedékének kétes lelkiállapota.

A bénult modernitás kétségbeesett. Reménykedik a reményben, de vagy elveszítette, vagy soha nem is szerezte meg az anticipatórikus gondolkodás, érzés és képzelőerő képességeit. A szubjektum és az objektum régimódi filozófiai világában él. Szubjektumként tudatosítja önmagát, amennyiben reménykedik. Ugyanúgy tudatában van annak is, ami „kívül” van, amit objektivitásnak nevez, olyan idegen dolgok világának, amiket nem a szubjektum hozott létre, s amiket soha nem uralt. Ha létezik még egyáltalán a modernitásnak olyan falmélyedése, melyben Lukács és Adorno kedvenc műszavai, az eldologiasodás és a fetiszizálódás jelentésteliek és divatosak, akkor az a bénult modernitás. De ezen a ponton a remény misztikus látomásokba fordul át, a vágyakozás egy olyan fajtájába, mely civilizáciánk új mérge, a kábítószeres számára nyit kaput.

A magabiztos modernitás nem azonos az önelégült modernitással: neki egészen más okai vannak a nagybetűs Reményről való lemondásra. A magabiztos modernitás egyáltalán nem elégedett azzal, amit a rá fölesküdtettek látnak a világban. Gondolkodásának kritikai élet nem tompította el annak a létezőnek a bálványozása, amit teljesen át kellene rendezni, nem egyszer s mindenkorra, hanem mindig újra meg újra. Inkább arról van szó, hogy a magabiztos modernitás beletörődik abba, hogy egy „kielégületlen” világban élünk, s hogy sem a kielégületlenségnek nincs abszolút transzcendenciája, sem a modernitás bonyolultságának és feszültségeinek, melyekből a kielégületlenség származik. Itteni és mostani emberi állapotunk az, mely annyi értelmet adhat az összetett, feszült és kielégületlen világnak, amennyi tőlünk telik; annyi autonómiát és társadalmi igazságosságot teremthet benne, amennyi anélkül lehetséges, hogy egy társadalmi kísérletben lerombolnánk azt, anélkül hogy hiábavaló és veszélyes kísérleteket végeznénk a kék szalag átvágására és a horizont átlépésére. A nagybetűs Remény,

az utópia alapvető princípiuma ki van tiltva a magabiztos modernitás területéről, vagy pontosabban, a terület polgárai elfordulnak tőle. Ez a gesztus egyszerű és mentes az unalomtól, a kétségbeeséstől, a hősiességtől vagy a hamis felsőbbrendűségtől. Ez a gesztus a magabiztos modernitás polgáraié, akiknek nincs szükségük transzcendens politikai és metafizikai princípiumokra ahhoz, hogy rendbe tegyék a házukat. A vallás megújulási hullámai közepette a magabiztos modernitás talán az egyetlen boldog, szekularizált sziget az egész modernitásban. Ez a posztmodern attitűd.

Mivel, mint Hegel mondta, a filozófia valójában nem más, mint korunk gondolatokban kifejezve, ezért a reményhez kapcsolódó filozófiai attitűd megváltozása helyénvalónak tűnik századunk végén, 1989 után. A huszadik század második felét végig az jellemezte, hogy a filozófia főárama – legalábbis a Remény tekintetében – az önelégült és a kétségbeesett modernitás híveire oszlott. Az egyik tábor tagjai a Reményt egyszerűen elutasították az utópiával való szövetsége miatt, mondván, hogy racionalitása nem kielégítő és potenciálisan mérgező – noha magát a racionalitást, nagyon helyesen, abszolút státusából egy relatív pozícióba fokozták le. Ez volt Popper álláspontja, mely nem csak egy morzsáját tartalmazta a *ratio* – általa másfelől elméletileg elvetett – felsőbbségének. Ezzel szemben Marcuse jelentős jutalmat tűzött ki a kétségbeesett modernitás misztikus reményére, melytől a filozófus azt remélte, hogy egyszerre fogja eredményezni a kulturális és a filozófiai energiák növekedését. Gesztusa rendkívüli és ugyanakkor mélységesen problematikus befolyást gyakorolt. Ha valaki képzeletben visszautazik a hatvanas évek újbóloldali kultúrájához, megértheti azt, hogy Marcuse felvillanyozó, látomásgerjesztő hatással volt annak jelentékeny részére. De megértheti azt az erkölcsi közömbösséget is, amit az ő vonzódása gerjesztett a misztikus és gyakran még kábítószerekkel is elősegített reményekhez. A föntiekkel ellentétben nem szorul védelemre az az egyedül hasznos megközelítés, mely a magabiztos modernitásé, s arra sem, hogy az értelmet kizárólagosan előtérbe helyezzük a képzelőerővel szemben – de a másik kerülőútra sem. Az értelemnek és a képzelőerőnek együtt kell mozogni, hogy a filozófiai helyzet megváltozzék. Próbaképpen ajánlani kellene, hogy a remény bizonyos típusait adjuk föl, és inkább egy sajátos reményt fogadjunk el.

A modernitásnak három olyan jelentősebb reménye van, amelyek ártalmasak. Az első az illuzórikus-romboló, a második az önistenítő és a harmadik az önellentmondó remény. Az első a horizont átlépésének, az abszolút transzcendenciának a reménye. Ennek gyökereit mások mellett már Mannheim föltárta, amikor rámutatott, hogy a modernitás szekularizációja soha nem vált teljessé, s hogy konzerválódtak a messianizmusnak bizonyos, a fölvilágosodásnak makacsul ellenszegülő maradványai.<sup>8</sup> Ennek a reménytípusnak van azonban egy kritikus

---

<sup>8</sup> Karl Mannheim: *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Section IV: „The Utopian Mentality”, Routledge and Kegan Paul, London and Henley 1976.

kortársi forrása is, s csak akkor válik egyszerre illuzórikussá és rombolóvá, amikor modern gyökerekből nő ki. A modernitás fogalmához rendkívül szorosan hozzákötötték a növekedés és a haladás gondolatát, az idejétmúlt ízlések és hajlamok földadását, a természeti korlátok visszaszorítását, minden újdonság támogatását (legyen az bármilyen fajtájú és jelentkezzék bármilyen területen), s végül a türelmetlenséget a legyőzhetetlen magábanvaló dologgal szemben. Ez az agresszív hajtóerő illuzórikussá válik akkor, amikor azt a reményt, hogy a különös korlátokat transzcendáljuk, a végtelen uralásának reményévé alakítjuk át. Rombolóvá pedig akkor válik, amikor mindazoknak az életét, akik a kísérlet résztvevői, egyszerű ugróállványnak tekintjük, melyről a horizonton túlra katapultálhatjuk magunkat.

Ugyanakkor ezt a hiú és költséges kísérletet azonosították a modernkori emberi nagysággal. Tették pedig ezt egy olyan korban, melyben bármi, ami kevesebbet célzott, mint a társadalmi és természeti univerzum uralását, a középszerűség jelének számított. De az univerzum gazdáit általában isteneknek nevezik, s ezért nevezhetjük az illuzórikus-romboló reményt más összefüggésben az Ember reményének önmaga megistenülésében. Schubert „*wir sind selber Götter*” motívuma elválaszthatatlan a modernitástól, talán épp azért, mert az abszolút szekularizáció illuzórikus posztulátumát párosította az abszolút öntörvényűség ugyanolyan illuzórikus posztulátumával. Egy dolog a transzcendens hatalmak alá vetett szolgaságból való olyan emancipáció, mely a modern és „mesterséges” világ alapjait saját – mégoly törekeny és korlátozott – értelmi képességeinkre és képzelőerőnkre rakja le. Más dolog erőfeszítéseket tenni arra, hogy kiirtsuk a modernitásból az istenek emlékét éppúgy, mint sokak vágyakozását utánuk, hogy racionális bizonyosságot keressünk ott, ahol ez lehetetlen és – kudarcainktól gyötörten – az istenített Embernek az istenek emelvényére állításával kísérletezzük. Az ember megistenülésének reménye egy problematikus szekularizálódott civilizációnak a vallásos reménye.

Az önellentmondó remény a földi paradicsom reménye, tekintet nélkül annak „materialisztikus” vagy „idealisztikus” hangszerelésére, tekintet nélkül arra, hogy annak alapja az abszolút bőség, vagy a tökéletes, hibátlan erkölcsi jószág volna-e. Mindkettő az emberiség hagyományos reménye. Korunkban mégis új problematikával telítődtek, mert a modernitás képzelőereje – amit jogosan bírál Heidegger amiatt, hogy technológiai mintákat követ – nem fogadhatja el a „végső megoldás” semmiféle hiányát. Csakhogy épp a „kielégületlen társadalom” jelentős problémájára nem alkalmazhatók technológiai szabványok, mert a probléma végső megoldása kiküszöbölné magát a problémát, s vele egy olyan világnak az összetettségét is, mely nem létezhet a probléma nélkül. „A társadalmi kérdés” sok metszetére van válasz, de a „társadalmi kérdésre mint olyanra” nincs, mert a modernitás lényegéhez tartozik, hogy bizonyos problémákat „társadalmivá” alakít át. Ez egyszerűen azt jelenti, hogy az élet bizonyos nehézségei, melyek korábban az emberi lét normális, ámbar negatív velejáróinak számítottak, most politikai megoldásra váró problémákká alakulnak át, s nincs ember, aki előre meg tudná

mondani, hogy az emberi létnek milyen további összetevői válnak majd társadalmi problémákká a jövőben. Egy erkölcsileg tökéletes világnak a reménye ehhez hasonlóan küszöbölne ki azt az egyedülálló „erkölcsi haladást”, melyet a modernitás során elértünk, annak a modern személyiségnek a szabadságát, aki etikai választásra van kényszerítve, s ekképpen határozza meg erkölcsileg a saját személyiségét. Az erkölcsi tökéletesség önellentmondásos reményének a képzeletbeli beteljesülése – mint tudjuk – az erkölcsiség végét jelentené.

Mit tehetünk a modernitás ártalmas reményeivel? Tabuvá nem nyilváníthatjuk őket, különösen az abszolút transzcendencia politikailag egykor oly hatékony reményét nem. Ez csorbítaná a modernitás autonómiáját, s a represszió éppúgy neurózist okozna a kultúrában, mint ahogy az individuális személyeknél szokott. Ráadásul az ártalmas reményeket társadalmi nyomásgyakorlással is csak a nyilvános gondolkodásból, azaz a politikai diskurzusból lehetne kiközösíteni, „az imaginárius társadalmi intézményrendszerből” viszont nem. Metaforikusan szólva a modernitás pszichoanalitikus öngyógyítását kívánjuk. Ebben a metaforában azonban több rejlik, mint amit első pillantásra megmutat. Egy még ifjú modernitás ugyanis tipikus gyermekkori traumáktól szenved. A modern világ politikai, ipari és kulturális forradalmak erőszakos jelenetei közepette jött a világra, melyeket megpróbált szublimálni. Miként azonban a szublimációs folyamatokban történni szokott, a sérült emlékezet tekintélyes része egész idő alatt működő maradt, s a traumás emlékek romboló és önistenítő remények révén törnek a felszínre. Egy olyan diskurzus, mely kiegyensúlyozott, mely nem tesz engedményeket a traumatizált modernitás elfojtott – erőszakos, romboló vagy éppen önpusztító – vágyainak, de nem is cenzurázza őket, az első lépést jelentheti a sérült remények kiküszöbölése felé.

Mi az, amiben ésszerűen reménykedhetünk?

Már Kant föltette azt a kérdést, hogy mit tudhatunk, tehetünk és remélhetünk. Amikor a reménnyel foglalkozott, nem alkalmazott semmiféle minősítést. Az ember szó szerint mindenben reménykedhet, az emberi tökéletesedésben, a lélek halhatatlanságában, vagy a mindenség céljának a megértésében. Az ész ebben a vonatkozásban nem játszhat cenzori szerepet, hisz másképp az ember autonómiája veszedelmesen csorbulna. Van azonban a reménynek egy különös, „ésszerű” fajtája, amelyet támogatni kellene. Ésszerűen reménykedhetünk valamiben, amiről nincs ismeretünk, mert túl van az időbeli/térbeli horizontunkon, azonban szeretnénk róla tudást szerezni. Az ésszerű remények esetében a remény energiáink mozgósítására törekszik, arra, hogy készen álljon bevetni őket azoknak a föladatoknak a megoldására, melyeknek az elvégzése esetleg a kutatott cél felé vezethet minket, s melyekről némi bizonyossággal azt állíthatjuk, hogy nem fognak megtéveszteni. Ez a sajátos remény, melyet nem nagybetűvel írunk és mely nem metafizikai hős, több azonban, mint pusztán szubjektív vágyakozás, sóvárgás, képzelődés vagy fantáziálás – a kultúránk életben maradásához fűződő remény. Nyilvánosan elhangzott a *memento mori*, belefoglalva az „Életben maradhat-e a modernitás?” kérdésébe. S a remény, hogy kultúránk életben marad, nem tiltott

és nem is irracionális. Ez nem a halhatatlanságnak, hanem a hosszú életnek a reménye. Ebben a reményben kívánunk saját világunknak hosszú és boldog életet.

(Fordította Keresztes György)

## SUMMARY

### *The Status of Hope at the End of the Century*

Already Kant raised the question of what we can know, do and hope for. In dealing with hopes, Kant did not apply any qualification. Man can hope for literally everything; for human perfection, the immortality of the soul or for grasping the goal of the universe. Reason has no censorship role in this regard, or else Man's autonomy would be dangerously curtailed. But there is a special „rational” kind of hope which should even be favoured. We hope ratio

nally for something about which we have no knowledge because it is beyond our time/space horizon, but about which we would like to gain knowledge. In the case of rational hopes, hope stands for the mobilization of our energies, for the readiness to invest them into tasks the fulfilment of which may or may not guide us toward the sought-for objective, but about which it can be stated with some certainty that they will not mislead us.

## DOKUMENTUM

### A MAGYARORSZÁGI FILOZÓFIAI TÖREKVÉSEK TÖRTÉNETÉHEZ\*

MEDVECZKY FRIGYES

Annak a belső összefüggésnek a behatóbb vizsgálata, amely a figyelmes szemlélő számára az emberi szellem sokféle alkotásának fejlődésében is megmutatkozik, a gondolkodó történetírót újabb időkben arra indította, hogy ne egyedi jelenségment, hanem az általános kulturális fejlődéssel összefüggésben szemlélje az egyes tudományágak fejlődését is.

Ez a megközelítési mód vezet azon sajátosságok megértéséhez és a rájuk irányuló intenzív érdeklődés kialakulásához, melyek a különböző népek szellemi törekvéseiben a szellemi munkálkodás (az elméleti tevékenység) egyes területein felszínre kerülnek. Nehezen ismerhető félre, hogy nem valamiféle eredendően kész (a dolgok kezdetétől létező), megváltoztathatatlan népszellem vagy nemzeti karakter – hiszen a nép jelleme (nemzeti jellem) is, sok tényező hatására, bizonyos primitív tulajdonságokból majd csak a „világ sodrában” alakul ki –, hanem a különféle „életfeltételek”: a természeti, politikai, társadalmi, vallási viszonyok befolyása az, ami a tudás bizonyos területein egy nép tudományos törekvéseinek irányát illetően is mérvadó. A kultúra azon elemeinek tudományos törekvésekre és eredményekre gyakorolt hatását, amelyek a népjellem formálódásában szerepet játszanak – bármennyire nagy súlyt helyezünk is bizonyos ősi diszpozíciókra –, semmiképpen sem szabad alábecsülni. Ez a befolyás talán egyetlen elméleti területen sem vált oly határozottan nyilvánvalóvá – eltekintve a pozitív jogtudomány és a politika bizonyos speciális területeitől –, mint a filozófiában. A filozófia történetét tárgyának természetéből adódóan – mint e terület legújabb (el)hivatott művelői fölismerték – sokkal inkább az általános kultúrtörekvések történetével való belső összefüggésében kell vizsgálni, mint más tudományágak történetét;<sup>1</sup> hiszen azok a tanok, melyeket bemutat, nagyjában s

---

\* Ez az esszé Erdélyi Jánosnak nemrégiben könyv formájában megjelent, a magyarországi filozófiáról szóló művéhez kapcsolódva kíván áttekintést nyújtani a hazai (magyarországi) bölcséleti törekvésekről a XVIII. századig. Később talán alkalom nyílik az újabb keletű filozófiai törekvések és munkák általános jellemzésére is. Ennek egy részét illetően Erdélyi már köszönetet érdemlő előmunkálatokat végzett, melyek újabban kiadói tervek között szerepelnek.

<sup>1</sup> Itt csak azon munkák egyikére utalhatunk, amelyek a jelzett posztulátum igazolásán

korszakok szellemi munkájának legáltalánosabb eredményeit és alapeszméit szintetizálják egy átfogó képben. Erre utal egy olyan gondolkodó találó kijelentése, akinek fontos kutatásai korunk tudományos filozófiája fejlődésének lényeges és tartós impulzust adtak: „Azok a rendszerek, amelyek a filozófia történetét lapjaikon fölvezették — amennyiben tartós jelentőségre tettek szert —, nem az egyes gondolkodók önkényes eszmetársításai, de a megismerés számos forrását, amelyek az egyes szaktudományokba ömlenek, a filozófia története egy nagy folyamba gyűjti össze, amelyben, noha minden egyes forrás árama nem ismerhető újra föl, annál inkább azonban az az irány, amely valamennyit magába foglalta.”<sup>2</sup> A magyarországi filozófiai törekvések történetét is a jelzett, az igazsághoz hű történeti nézőpontból kívánjuk áttekinteni, és egyes fázisait megítélni.

Ha egy futó pillantást vetünk a történelemre, a következő kérdés vetődik föl: vajon a létért és a szabadságért folytatott hosszú és úgyszólván szakadatlan küzdelmekben, amelyekben a nemzet egész történelme kibontakozik, közreműködött-e sok olyan tényező, melyek a legelvontabb gondolkodási tevékenység számára is kedvező szellemi atmoszférát teremtenek? Ha figyelembe vesszük a történelem válaszát — az eredeti és termékeny koncepciók, a nagyívű szisztematikus teljesítmények hiánya ellenére, a sajátosan filozófiai irodalom viszonylag csekély terjedelme ellenére —, az eredmény, melyet az egyes jelenségek analízise nyújt, esetleg kedvezőbb megvilágításba kerülhet, mint azt a dolgok felületes szemlélése révén gyaníthatnánk.

Bárhogy legyen is, ennek a kérdésnek: vajon és mely irányban vettek részt (produktív vagy csak reprodukív módon) a magyar nép művelt körei már a korábbiakban is az európai kultúr népek filozófiai törekvéseiben? — kultúrtörténeti jelentősége van, s egyben egy mélyreható történeti vizsgálódás kísérletét is igazolja.

Egy ilyen vizsgálat eredményét fő vonalaiban föl kell vázolnunk az alábbiakban ahhoz, hogy legalább nagyjában-egészében megfelelő választ kapjunk a fenti kérdésre. A részletes tárgyalásra és a fölvetett kérdés egyfajta megválaszolási kísérletére ezúttal Erdélyi Jánosnak a magyarországi filozófiáról szóló, nemrégiben könyv formában megjelent munkája készített bennünket.<sup>3</sup> Sajnos, ez a munka befejezetlen maradt, mivel a történet bemutatása alig jut el a XVIII. századig. Azonban ebben a töredékes formában is nagy figyelmet érdemel, mert egészében tárgyilagos, megbízható tudományos alapokon nyugvó, forrásszerű ábrázolásra törekszik, s a magyarországi filozófiai törekvések történetének alapvonalait a vonatkozó kultúrhistoriai háttér ismertetésével együtt mutatja be.

---

I–II., 1878–80.

<sup>2</sup> W. Wundt: *Über die Aufgaben der Philosophie in der Gegenwart*, 1874.

<sup>3</sup> Erdélyi János: *A bölcsészet Magyarországon*, Franklin-Társulat, Budapest 1885. A mű a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával, Dr. Alexander Bernát és Dr. Bánóczi József urak által kiadott „Filozófiai Írók Tára” VI. köteteként jelent meg; a sorozat elsősorban a filozófiai ismeretek terjesztését törekszik, elismerésre méltó módon, segíteni a világirodalom ismert műveinek közvetítésével.



Ezen az alapon kíséreljük meg tehát, hogy általános jellemzést adjunk (pontosabban szólva ennek körvonalait), s eközben megvilágítsuk a fejlődés fő mozzanatait.

Mindenekelőtt már itt utalhatunk a vizsgálódások egyik általános eredményére, amelyet Erdélyi munkájának már első fejezetében előrebocsát, hogy az előítéletnek a látszatát is egészen a kezdet kezdetén megszüntesse, s hogy a teljesítmények átlagértékét és jellegét érintő sommás ítélettel a kifejtésben elfoglalt álláspontját meghatározza: „A bölcsészet mint tudomány, nélkülünk is ott állana, ahol ma áll, s lehet, hogy nincs hivatásunk e részben világra szóló szerepet vinni; ez azonban senkit se háborítson; a bölcsészet a szellem fényűzése, nélküle nagy államok elvoltak, ellehetnek ezután is; hanem utoljára szép látni a gondolkodás, az elme, a meggyőződések történetét; szép tudni, hogyan és mi úton-módon lett a mi nemzetünknek az európai állapotokhoz való édesedése; mi volt ízletes neki abból, amit bölcsészetnek nevez a tudós világ; voltak-e, vannak-e némely kiváló jelenetei e tudományhoz való hajlandóságának; s ha igen, hol és hogyan juthat ezek ismeretére...” Az általános eredmény egy „vallomásban” összegződik, amelyet a szerző már előre tudtunkra ad; ebben elismeri, hogy „saját fölfedezésekkel, újításokkal, aprónál apróbb rendszerek hamaros előállításával nem dicsekedhetünk”.<sup>4</sup> De azonnal hozzáfűzi e vallomáshoz azt a magyarázatot, hogy meg kell elégednünk azzal, „ha betalálhatók magunkat az idők tudalmába, meggyőződéseibe”.

Ezzel, úgy tűnik, helyesen határozta meg a fölmutatott teljesítmények lényegét és súlyát. Mégis, az életfeltételek különbözősége már önmagában véve is utal rá, hogy az államok és népek nem képesek mindent teljesíteni. Elegendő, ha a különböző területeken végzett kulturális munkához csatlakoznak, ha annak mozgását követik, s értik, hogy e kulturális vívmányokat nyitott szellemmel fogadják be. Hiszen ezzel lehetőség nyílik arra, hogy egy korszak kultúrmunkájának legszebb gyümölcsseit a nemzeti kultúra kincsévé tegyék.

## I.

Az anyag beosztásánál Erdélyi vitathatatlan nemzeti (irodalomtörténeti és kultúrhistoriai) jelentőségű eseményekhez kapcsolódik; s ennek során három fő periódust tételez föl: a korai időszakot, mely Apáczai Csere János munkásságáig terjed; a második periódust, amely gróf Széchenyi István föllépésével illetve a magyar

---

<sup>4</sup> Később, egy másik helyen, ezt az általános ítéletet néhány találó *aperçu*-val illusztrálja. Megjegyzi, hogy e tudomány fejlődése itt teljes kontinuitást nem mutat, inkább többszörösen megszakított folyamatot tükröz egy hézagos irodalomban. Egy rendszer úgy jött és ment itt, „mint egy vendég”. A fejlődés irama „megszégyenítette a legjobb akaratot”. A szakavatottak és munkálkodók csekély száma nem tette lehetővé nagyobb áramlatok kibontakozását. A túlon túl nehéz küzdelmek és csapások közepette elegendő volt, ha időnként „a tudás fájáról egy érett gyümölcsöt szakíthattak”.

akadémia megalapításával zárul; s a harmadik korszakot, mely az újabb törekvéseket foglalja magába napjainkig.

Az első periódus joggal tekinthető előkornak. Itt nagyjában-egészében az általánosságban vett és induló tudományos élet előtörténetéről, egyszersmind ennek őstörténetéről esik szó. De ebből a szempontból kell méltatni e korszak törekvéseit és kísérleteit azon jelentőségükben is, mellyel a nemzeti kultúra fejlődését elősegítették. Épp itt kell ugyanis megmutatkoznia annak, hogy a nemzet legképzettebb és legérettebb elméi „miként szoknak be az európai gondolkodásba”, s hogy a skolasztikus filozófia a hivatásának – ti. annak, hogy az emberi szellemet az elvont gondolkodás szigorú iskolájában fegyelemre nevelje – a még csírájában lévő kultúra színhelyein is mint igyekszik megfelelni, s hogyan fordulnak a törekvő szellemek az első tudományos kísérletek felé.

A nemzet történelmi szerepére és a népszellem legmarkánsabb életmegnyilvánulásaira vetett egyetlen pillantás már azt az előfeltevést sugallja, hogy a filozófiai spekulációk itt a gyakorlati élet kérdései és érdekei felé, az „erkölcsi és politikatudományok” problémái felé fordultak. A történelem általában – és egészen különösen az első időszakra, az „előkorra” vonatkozóan – igazolja ezen föltevésünket a legalapvetőbbre nézve. Erdélyi tehát úgy foglalja össze egy *aperçu* ben a behatóbb vizsgálódás eredményeit, hogy a magyar gondolkodásmód „eleitől fogva kítűnő súlyt fektetett az országos életre, közigazgatásra”. Egy „vérszerződés” a nemzet számára „hagyomány és alkotmány, költészet és történet ugyanakkor”. A természet mint a megismerés tárgya – tudásvágyát ez nem különösebben táplálta. A hit problémáiba hatoló spontán, szomjazó elmélyülés sem jutott, nagy általánosságban, érvényre. Félreismerhetetlen viszont az elméleti szükségletek „erkölcsi-politikai színezete”, s e jelenség joggal hozható összefüggésbe a politikai élet és az államiság viszonylag magas fejlettségi fokával.

Ekként lép elénk már az „előkor” küszöbén is a magyar nép első államalakulata. A bölcs államférfi, aki egy új európai állam alapjainak lerakását biztos kézzel vezette, s elsőként viselte a magyar királyi koronát, egyben „a magyarok első bölcsésze” is. Szent István államférfiúi alkotó szelleme megérleli a politikai-etikai reflexió első gyümölcseit is. Ezt az ítéletünket nemcsak általánosságban az állam- és közigazgatásjogi rendelkezések és intézmények bizonyos alapeszméinek és elveinek erőteljes kidomborítása támasztja alá, hanem különösen az a gondolatokban gazdag, a magyar *Corpus Juris*-ba bekerült írás is, a „De morum institutione ad Emericum ducem liber”, amelyben a bölcs uralkodó fiához, Imre herceghez intéz néhány politikai tanácsot és morális intelmet, annak érdekében, hogy uralkodói hivatására fölkészítse, s a szerencsés kezdetnek örvendő mű továbbépítését egyengesse. Ez az írás szép példája az államférfiúi szellemnek és a mély érzelemnek, az apostoli király atyai szeretetének. Egyben utal életének tragikus vonulatára is. Fiában nem pillanthatta meg eszméinek és alkotóerejének örökösét. A herceg, érzékeny alkatánál fogva, nem volt képes ama nagy és nehéz államfői föladatak ellátására, amelyeket az apa alkotásai az utód elé állítottak. A korai halál megóvta az ifjú herceget a

kilátástalan fáradozásoktól és küzdelmektől. Királyi atyjának intelmei azonban nem enyésztek el hatástalanul. Az írás, melyet a sors kegye megőrzött az utókor számára, a bölcs király tanítását mintegy testamentumként foglalta össze, amelynek magva a nemzet vezetőinek, sőt bizonyára a nép egészének szánt végrendelkezés volt. S a nemzeti tudat néhány olyan eszmét, mely az „országglási és erkölcsstan eme kézikönyvében” kifejezésre jut, valóban át is hasonított.

Ezen írás élén egy előszó áll, amelyben a királyi szerző tanításának szükségességét, célját és jelentőségét világítja meg fia számára. Az egyes szakaszok irányultsága és tartalma már az alábbi címekben is kifejezésre jut: I. De observanda catholica fide. II. De ecclesia et continendo ecclesiastico statu. III. De episcoporum nomenclatura et impendendo honore pontificum. IV. De merito honore principum et baronum. V. De servanda virtute patientiæ et tribuendo iudicio. VI. De acceptione exterorum et nutrimento hospitum. VII. De magnitudine consilii. VIII. De executione filiorum (quod majores imitari debeant et filii obedire parentibus). IX. De observatione orationis. X. De pietate et misericordia, ceterisque virtutibus.

Ezúttal elégedjünk meg néhány jellemző vonás kiemelésével a királyi „Tízparancsolat”-ból.

Az első szakasz a keresztény vallás, az élő, hatékony hit jelentőségét hangsúlyozza általánosságban. A következő fejezetek néhány tanácsot tartalmaznak a királyi szerző által bevezetett és a kívánsága szerint következetesen tovább fejlesztendő egyházpolitika céljairól és módszereiről. A bölcs király a nemzet és a fiatal államalakulat boldogulását a keresztény tanok szellemének erőteljes behatása révén látja biztosítva. Ezért szól a keresztény egyház hatalmának és méltóságának széles és szilárd, rendíthetetlen alapokra helyezéséről, és mindenféle ellenséges hatalom támadásával szembeni megvédelmezéséről. Kitér a hadi erények gondos ápolásának és támogatásának jelentőségére is. Szoros köteléknek, az együvértartozás érzésének kell az uralkodót és vitézeit — mint egy család tagjait — összefognia. A katonák ne szolgaként, hanem az ország nemeseiként tömörüljenek az uralkodó körül; s mint ilyenek különösképp méltányos és kegyes uralkodásra tarthatnak igényt. Ám az uralkodó hivatása bizonytal minden vonatkozásban is igazságosságot és türelmet igényel. A királyi bölcsesség fölismeri, hogy az igazságosság az uralkodás legszilárdabb alapja. Nagy súlyt helyez a hatékony és rendezett törvénykezés kívánalmára, s a jövőendő uralkodónak azt javasolja, hogy az igazságszolgáltatást bízza a jogban járatos bírákra, akikre „tartozik, hogy a törvény szerint döntsenek”. A bírói hatalmat el kell választani az uralkodói hatalomtól; úgy, hogy az uralkodó, legalábbis a jogi esetek többségét illetően, ne személyesen ítélkezzen, s egy hibás ítélet árnyéka ne vetődjék a királyi méltóságra. Az uralkodó igazságosságához társuljon türelem és együttérzés. Ahol neki kell ítélkeznie, ahol az igazságszolgáltatás összeegyeztethető a királyi méltósággal, ott a legnagyobb méltányosságnak — amely az érzület igényét is tekintetbe veszi — kell döntő tényezőnek lennie, a türelemnek és együttérzésnek kell a jog szigorát enyhítenie. Így a kegyességet az uralkodó szép kiváltságaként ismerik majd el.

A következő szakaszok (VI–IX) néhány jelentős politikai tanítást foglalnak magukban. A többnyelvű népesség nem volt ijesztő a királyi államférfiú szemében. Engedélyezte és kedvezményekben részesítette az idegen országokból történő bevándorlást. Az esetleges visszasságok ellenszerét az államvezetés intézményeiben találta meg, melyek eredményeképpen új lakóhelyükön „örömebb lakozzanak a jövevények, mint akár szülőföldjükön is”. Ez valóban „egy bölcs uralkodóhoz méltó gondolat volt”. A királyi szerző az idegenek baráti befogadását és érdekeik védelmét a jövendő uralkodó figyelmébe ajánlja. Igen előnyösnek véli, hogy a különböző országokból érkező betelepülők különféle nyelveket, szokásokat, ismereteket és készségeket hoznak magukkal, melyek együttvéve a királyság fényét növelik. E meggyőződését teljes határozottsággal fogalmazza meg, s alapelvét a következő mondatban juttatja kifejezésre: „regnum unius linguae, uniusque moris, imbecille et fragile”.

Ezt a maximát több oldalról támadták, s kiváltképp az újabb időkben utaltak ama sokféle nehézségre és bajra, amelyekkel a többnyelvű államoknak a minden nemzet és nyelv teljes egyenjogúságát képviselő tan elterjedése óta küzdeniük kell. Néhány újabb jelenség sokakban azt a meggyőződést érlelte meg, hogy a nevezetes mondat a modern államok viszonyai közepette általánosságban már nem igazolható. Bárhogy legyen is, bizonyos, hogy amaz elv a későbbi uralkodók politikájában irányadó szerepet játszott a leglényegesebb kérdéseket illetően, s a politikai gyakorlatban hosszú ideig érvényre jutott. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy a latin nyelv révén hosszú időn át adva volt egy sajátos kötelék, mely a „nyelvek harcának” nem adott teret.

A királyi szerző, írása további részében, a jövőbeni uralkodó lelkére köti a tanácsadók gondos kiválasztását, s hangsúlyozza az elődök által hagyományozott egyes tradíciók hű megőrzésének fontosságát. Az uralkodó tanácsadóit az idősebb, kipróbált és tapasztalatokkal bíró férfiak sorából kell választani.

A király szellemi hagyatéka vallásos és morális elmélkedésekkel zárul, melyeknek alaphangnemét az a tanítás adja, miszerint vallás és erkölcs az uralkodók támaszai, s a keresztény morál szellemétől áthatott gondolkodásmódban és életvitelben, egy a keresztény tanok erkölcsi tartalmát magábafoglaló életszemléletben lelhető föl a népek valódi üdvé. A királyoknak szól az az intelem, hogy „nemesnek, segítőkésznek és jónak” is kell lenniük, amiként a „királyok királya”, az „erények ura” is kegyes. Az igazi jámborság erkölcsös életvitelben és habitusban nyilvánuljon meg. Az uralkodó igazi együttérzéssel viseljen gondot a szorult helyzetben lévő és hatalommal nem rendelkező emberekre; törekedjék az igazságosság állhatatosságára, de egyben keresztényi alázattal, béketűréssel és elnézéssel, valamint önfegyelmével és a kíméletlen szigorúság mellőzésével, nehéz és felelősségteljes hivatalának keresztény irgalmasságával és szeretetével uralkodjék, s mindenekelőtt alattvalóinak igazi boldogulása érdekében tevékenykedjék. Erkölcsi tisztaság, figyelmes és szeretetteljes bánásmód az embertársak iránt, a kereszténység fenséges tanainak megszívélése és

hűséges követése – mindezek valódi uralkodói erényekként, az igazi nagyság alapjaiként említettnek itt dicsérőleg.

Ilyen tanokat tartalmaz hát ama királyi állambölcsező vég hagyatéka, aki a „vallás apostolaként” a keresztény civilizáció javaihoz vezető utat mutatta népének. Noha alig van közös vonás a messze tekintő uralkodó gondolataiban és a filozófiai elmélkedők rendszeres spekulációiban; a szerény köntösben megjelenő erkölcsi-politikai tanításokat mégis a jelentős politikai éleslátás és a mély etikai reflexió megnyilatkozásaként, azon államférfiúi bölcsesség jellemző vonásaként ismerhetjük el, amelyről a királyi államférfiú alkotásai, azok az intézmények, melyeknek fundamentumai évszázadok viharait kiállták, élő tanúbizonyságot tesznek.

\* \* \*

István dicső kormányzása után csakhamar láthatóvá válnak az oktatásügy fejlődésének szerény kezdetei. Általánosabb és jelentékenyebb föllendülésről a tudományos vagy filozófiai törekvéseket illetően azonban még sokáig nem lehet szó. A XI. és XII. századról, a kevésszámú, hiányos és felületesen odavetett följegyzés alapján, semmit sem lehet megtudni. Néhány adat utal rá, hogy az egyházi filozófia terén akadt néhány tanulékony diák. A skolasztikus filozófia jelentősebb és általánosabb műveléséről, az e téren folytatott szerényebb irodalmi tevékenységről nincsen híradás. A XIII. században is csak egy-egy szerény kezdeményezés tűnik föl. A gyér forrásokban előfordul a magyar Marcel, a magyar Augustinus, és Petrus de Dacia neve, de a próbálkozásaik bemutatására szolgálható adalékok csak néhány általános ténymegállapításra korlátozódnak. A XIV. században, úgy tűnik, egyre inkább megindul Arisztotelész műveinek tanulmányozása; s ugyanezen folyamat eredményeként tartják számon Boëtius ex Transylvania néhány munkáját: „De sensu et sensibili”, „De vita et morte”, és „De somno et vigilia”.

A XV. században már jelentkeznek – noha csak elszigetelt jelenségek formájában – a skolasztikus hagyományokat támadó tendenciák is. Ferrarius egy névtelen szerző merész szentenciáiról tesz említést, akinek elvont, nyers racionalizmusa, úgy tűnt, megrázza a hagyományos tanok építményét a kételyek és aggályok minden nemének fölvonulatásával, s aki csupán azzal a föltevessel kívánt szerénykedni, miszerint „az Egyetemnek *egy* elve, és mindennek *egyetlen* fő oka van”. De itt is a főnt nevezett tudósító néhány adatára vagyunk csak utalva, mivel az ismeretlen pap művei nem maradtak fenn. Ám életének és tevékenységének mégoly vázlatos leírása is néhány érdekes vonatkozásról árulkodik. Már sorsának bemutatása nyomán is következtetni tudunk gondolkodásmódjának merev, heterodox voltára. Tudósítást kapunk a kételkedő börtönbe vetéséről, a megtérítésére irányuló ismételt kísérletekről, a szellemi autoritások hiábavaló beavatkozásairól. Végül a kínzókamrának sikerült a kemény ellenállást megtörnie, s a renitens gondolkodót korábban képviselt álláspontja föladására kényszerítene.

A skolasztikus filozófiának a tanításokra és az oktatásra gyakorolt domináns hatását – az irodalmi anyagokban mutatkozó nagy hiány ellenére – e kor számára érvényes normaként tekinthetjük. De a gyakorlati (a társadalmi és politikai) élethez közelebb álló törekvések és érdekek terén, úgy tűnik, már elég korán szárnyra kapott egy szabadabb, az iskola hagyományaitól függetlenebb szellemi mozgalom, és itt az idegen forrásokból való merítés – néhány arisztotelészi tan követésétől eltekintve – föltehetően nem túl nagy arányban volt jelen. A részleteket tekintve azonban itt még inkább csak valószínűleg érvényes következtetésekre és föltételezésekre szorítkozhatunk. Általánosságban elmondható, hogy a nemzet közléte a leglényegesebb vonatkozásokban „meg volt már nyerve az európai szellemnek”, és megvalósult a legáltalánosabb kulturális érdekeken nyugvó „szolidaritás”.

\* \* \*

Mátyás király uralkodása alatt, aki kora európai műveltségének reprezentánsaként a nemzet általános kulturális színvonalának emelésére is tekintettel volt, a tudományos törekvések is nagyobb lendületet kaptak. Az oktatásügy látványos fejlődésnek indul; számos új iskola jön létre; a külhoni iskolák látogatása is mind rendszeresebbé válik; nyomdák, könyvtárak, könyvkereskedések, tudományos társaságok alakulnak; lassacskán megindul a könyvkiadás; a régiiek irodalma tanulmányok tárgyává lesz; a latin nyelv a tudomány és a törvénykezés közvetítő közege, a művelődés nyelve. De hamarosan megjelennek azok a csírák is, amelyekből egy más talajon a reformáció bontakozik ki; a szellem fegyelmezettségének szigora enyhül, s mindinkább növekszik egy szabadabb szellemi áramlat és a társadalmi szerkezet megváltoztatása iránti igény; az elméleti érdeklődés szemmelláthatóan a valós viszonyokra, az empirikus tudás kiváltképp a természet megismerésének területére irányul; s a tudás ezzel együtt fokozatosan emancipálódik az iskolák autoritásai és hagyományai alól. A humanizmus szellemisége utat tör magának; egy új korszak műveltsége felszínre hozza az antikvitás gondolatvilágának gazdag aknáiból föltárható kincseket; messzeható fölfedezések és találmányok nyomán, a megismerés új vagy még hasznosítatlan forrásaiból törnek elő az új kulturális korszak új értékei.

A kultúrtörténész azon megállapítását, miszerint a nemzet ebben a korszakban „az európai műveltség színvonalán” állott, s egyetlen kulturális eszme sem volt idegen a nemzeti tudat számára, megbízható bizonyítékok támasztják alá. Főntartás nélkül elfogadhatjuk azt a nézetet is, hogy „ez volt a szerencsénk a török uralkodás alatt ... Ezentúl, midőn hazánkat védtük, az nem a magyar nemzet védelme volt már, hanem a keresztyénség.” A keresztyény civilizáció javaiért csak az a nemzet tudhatott ily tántorítatlanul harcolni, mely azoknak maga is birtokosa volt.

Mátyás király nem kontemplatív természetű személyiség, hanem a tettek embere volt, aki mindenekelőtt kézenfekvő gyakorlati föladatokat megoldását, főként az

oligarchikus önkényeskedések megakadályozását és a köz javát inkább szolgáló rend megteremtését tűzte célul. De mégsem volt híján a filozófiai műveltségnek és annak a hajlandóságnak, hogy a tudományos törekvéseket hathatósan támogassa.

Magasabb szintű általános művelődés, humánus és szabadelvű szellem, serény tudományosság tartoznak a magyar papi rend legjobb hagyományai közé. A különböző vallási és tudományos álláspontok képviselői nyíltan elismerik, hogy a magyarországi magasabb klérus kiváló érdemeket szerzett a nemzet szellemi életének föllendítésében, a különböző területeket érintő tudományos törekvések sikerében. A történelem elismeréssel emlékezik meg Vitéz János érsek, Cesinge János (Janus Pannonius), Báthori Miklós, Dóczi Orbán, Fodor István, Geréb László püspökök érdemeiről, akik a „szelíd tudományok művelését és az emberiség nevelését” tekintették főadatuknak. A humanizmus szellemisége a kor tudományos törekvéseiben is jelentkezik.

Itália, „minden felsőbb tanultság forrása” volt itt is irányadó, s az országnak a tudomány több úttörőjét is ajándékozta. Néhány kitűnő egyházi méltóság itáliai iskolákban tett szert magasabb műveltségére. Itáliai tudósok jelentős és tartós hatást gyakoroltak a „tudományos állapotokra”. Marsilius Ficinus (1489-ben) Philipp Valorit küldi Budára, hogy a királyt – annak óhaja szerint – Platón tanaiba bevezesse. A magyar főiskolák tanárainak egy része, így Brandolini, Gattus Itáliából érkezik; de más országok is, különösen Németország, a tudomány apostolait küldik a magyar iskolákba. Mindazonáltal az itáliai hatás egészében véve az udvarnál és Mátyás király műveit baráti körében jut meghatározó szerephez. S mivel e korszak itáliai bölcelete a platóni ösvényen haladt, egyesek arra a föltevésre hajlanak, hogy Budán is a platóni filozófiának hódoltak. Ezzel szemben Erdélyi e föltevés nem éppen kielégítő megalapozottságára hívja föl a figyelmet. A részleteket illetően bizonyosat, irodalmi anyag hiányában, nem tudhatunk. Platón tanainak eme „behozatala” a király életének utolsó szakaszára esik.

A főtebb név szerint említett egyházi méltóságoknak általában a tudományos törekvések ösztönzése és értelmes támogatása, s a magasabb műveltség meghonosítására irányuló szorgos munkálkodás volt a hivatása. Galeotto megjegyzi Vitézről szólva, hogy tudósokat gyűjtött maga köré „ex toto orbe”, és Magyarországot a múzsák lakhelyévé tette. Az országba hozott néhány derék férfiút az Itáliába menekült görög tudósok közül, ezzel adván a nemzeti műveltség fölvirágzásához a legerősebb impulzust.

Cesinge János (Janus Pannonius) szellemisége a művei alapján pontosabban is megragadható. Költeményei alapján ítélve foglalkozott a klasszikus irodalommal s annak filozófiai kincseivel, s kísérletet tett rá, hogy – korának bizonyos elméleti előítéleteivel szemben – elfogulatlan álláspontokat alakítson ki, így például az asztrológiát illetően. Költészetében inkább a filozófia „könnyebbik része” iránt vonzódik, „platonai fenség nélkül”. Epigrammái tartalmazzák kötetlen elmélkedéseit, valamint a bölcselkedő világfinak bármely tárgyhoz és tekintélyhez félelem nélkül

nyúló kíméletlen kritikáját. A legkiválóbb humanisták egyike. A nemzet tudományos élete sokoldalú ösztönzést és támogatást köszönhet neki.

Magának Mátyás királynak a filozófiai műveltsége – amint a rendelkezésre álló tudósításokból kitűnik – különféle alkotóelemekből épült föl. A népi bölcsességek, a példabeszédek tanításai és az asztrológia sem maradtak rá hatás nélkül. A platóni filozófia átütő erejű behatásáról és irányadó súlyáról – a különböző hiteles adatokat figyelembe véve – nemigen lehet beszélni. Ezzel szemben a klasszicizmus befolyása, továbbá néhány iskolai tradíció megrendülése és háttérbe szorulása félreismerhetetlen. A miszticizmus persze még megtartja némely (csaknem általánosan tisztelt) pozícióját. Az általános erjedés emez állapotában egyetlen egységes rendszer sem uralja kétségbevonhatatlan tekintéllyel és mindent átfogóan a tudományos gondolkodásmódot. Az élénkülő tudományos élet közvetlen eredménye nem kevésbé csillogó. A király tudományos köre föloszlik. A főiskolák is, alapítójuk és támogatójuk halála után, kezdetben a hanyatlás korát élik. Csak néhány bátortalan próbálkozásról tudunk, néhány kitartó szellem csöndben dolgozik tovább, a folytonosság nem szakad meg teljesen. Azon impozáns „tudományos falanszterek” megszűnése után, melyeknek élén Mátyás állt, az ösztönző erőt kereső szellemek most külföldi országokra tekintenek, s idegen mesterek iskoláiban, főképp Itáliában és Németországban találnak rá arra, amit keresnek. Az irodalmi tevékenységre irányuló készítetésben nincs hiány. Sebastianus Maghius Pannonius az emberi élet változékonyságáról ír művet.

Már utaltunk rá, hogy a reformáció nem érte készületlenül a magyar nemzetet. A Hunyadiak kora és különösen Mátyás király tevékenysége erőteljes hatást gyakorolt a nemzeti öntudatra; a szellemi „nagykorúságot” nagyjában-egészében elértük. A középkor egynémely uralkodó eszméje, erkölcsi szokása, törekvése, intézménye egyrészt nem gyökerezett oly mélyen a népszellemben, hogy egy mindent átfogó hatalmas szellemi áramlatnak tartósan ellenálljon; másrészt a korábbi kulturális törekvések – a speciális, az európai típusoktól némely tekintetben eltérő, a nemzeti sajátosságoknak megfelelő politikai-társadalmi viszonyokkal összefonódva – fogékonnyá tették az elméket az új tanok iránt.

\* \* \*

A reformáció gyorsan mély gyökereket eresztett az elméletben és az életben is. Az uralkodó helyzetben lévő társadalmi osztályok függetlenebb szellemi magatartása sok esetben elébe ment ennek az eszmeáramlatnak, s nemsokára megnyitotta előtte az iskolák kapuit. Oltalmuk alatt e tanok terjesztése érdekében új iskolák létesültek. Az új tanok néhány követője híres tanárokat keresett föl külföldön; így szívta magába számos magyár diák Melanchton szavait. A schmalkaldeni békét követően a magyar tanulók száma szemmel láthatóan gyarapszik a német egyetemeken. Több ifjú



„Pannonius” találja meg tevékenységi körét Németországban, így Christof Preysius (Christophorus Pannonius) az Odera menti Frankfurtban.

Kora figyelemre méltó gyermekeként említhetjük az 1534-ben Zágrábban született „tudományos kalandort”, Paulus Scalichius de Likát (Skalikh), aki a königsbergi őrgrof kegyeltjeként találta meg számítását, s gyakori átpártolásai révén és más praktikák igénybevételével a legkülönbözőbb helyzetekben volt képes kiutat találni. Ez a csapongó, törtető lény a korszak termékenyebb írói közé tartozik. Már zsenge ifjúkorában egy szemelvénygyűjteménnyel teszi le névjegyét: „Conclusiones in omni genere scientiarum, quas juvenis 12 annorum scripserat olim”. Megismerkedett az antik filozófia fő tanaival, s mindenféle korszak és ország mintegy négyszáz szerzőjétől olvashatott műveket, ezek irányultságára és jelentőségére való tekintet nélkül; jelentékeny részüket kivonatolta is. Az enciklopédia megjelölés az ő esetében ezen kivonatok konglomerátumát jelenti. Azt is szemére vetették, hogy „De justitia aeterna” címet viselő munkájában egy olyan szerző írását plagizálta, akinek nevére sehol sem utal: Steuch Eugubum „De perenni philosophia” című munkáját. Gondolkodásmódja, miként ez tudományos vonzalmainak és érdeklődésének jeleiből megállapítható, egészében véve hajlik egy olyan miszticizmusra, amely a hit és tudás minden területét a legkülönbözőbb kombinációkban vegyíti. „Kalandor szelleme” és „mértéktelen” spekulatív buzgalma a teológia és filozófia területén ilyen irányban hajtják előre. Így föllelhető nála a megismerhető világ hat fokozatáról szóló tanítás (scala sex gradibus continatur), jelesül az ősminták világáról (mundus archetypus), az értelmi világról, az égi világról, a kisebb, az elemi- és az e szint alatti világról, amelyeknek tartalmi megfelelője és megismerési tárgya az istenség, az értelem, a természet, a forma, a testek, a törvénykezés. A mundus archetypus világa valójában a platóni ideák világának felel meg.

Ugyanilyen szellem uralkodik e szerző „Mysticae philosophiae theses” című művében. Helyenként érthetőbb nyelvezetet találhatunk nála; így a föld mozgásáról és az ég mozdulatlanságáról szóló tanítások esetében. Erdélyi azonban joggal teszi azt a megjegyzést, hogy hiábavaló fáradozás lenne a miszticizmus gyötrelmesen kalandos gondolati csapongásaiból értelmes gondolati építményt konstruálni, s hogy a fantasztikus polihisztor tanításának több vonatkozása összhangban áll életével és jellemével. Valóban egy szellemi tortúrával érne föl, ha egy ilyesféle gondolati produktummal részleteiben kellene foglalkozni. De kultúrtörténeti érdekességként, „a kor egy jellegzetességéeként” ez a jelenség is figyelmet érdemel.

Az ingatag jellemű miszticizmus ellentétben Dudith (Dudics) András, a szembenálló felek legádázabb összeütközései közepette, a szélsőségek közötti „gondolati egyensúly” megteremtőjének tekintheti magát. Megkapta a legmagasabb egyházi méltóságokat; meggyőződése miatt azonban összeütközésbe került az egyház befolyásos személyiségeivel. A császár pártfogása óvta meg ellenségeivel szemben. Nem filozófiai íróként, hanem olyan bátor gondolkodóként és szónokként válik ismertté, aki „a haladás elvét” be kívánja vezetni az egyházba, s a szilárd meggyőződés bátorságát valódi toleranciával egyesíti. Dicsérik továbbá filozófiai

képzettségét és fölfogásmódját, amely a beszédeiben és leveleiben foglalt kijelentések révén nyilvánul meg. Ő maga a filozófia terén Arisztotelészt nevezi meg tanítójaként; ámde harcol a mester szavaira főnntartás nélkül esküdő tanítványok minden önálló kezdeményezést akadályozó kultusza ellen.

A XVI. század közepe felé már magyar nyelven próbálnak foglalkozni elvontabb témákkal. Mélius egyik vitairatában, amely Aran Tamás tévedései ellen íródott („Aran Tamás tévelgésének megczáfolása”), egy filozófiai terminológia figyelemre méltó kezdetei találhatók. A filozófiai munkák írói általában ezután is a latin nyelvet választják. Fischer Simon és Deidrich György Arisztotelész írásait elemzik, Hammer Miklós „De propositionum natura” című írásában szintén Arisztotelész nyomán halad. Henisch György túlnyomórészt orvosi és matematikai jellegű műveket ír, de „Institutionum dialecticarum libri V.” című munkája révén itt is megemlíthető. Különös figyelmet érdemel Petrus Monedulatus Lascovius (Laskói Csókás Péter), akinek irodalmi munkássága különböző tudományágakat érintett, és egy nagyobb filozófiai művet is írt: „De homine, magno illo in rerum natura miraculo et partibus essentialibus libri V.”, Autore Petro Monedulato Lascovio Ungaro, Wittembergae, Per haeredes Johannis Cratonis 1585 (439 o.). A mű két részből áll, a filozófiai főrész két könyvből.

A mű teozófiai és pszichológiai kérdésekre irányuló kutatásokat foglal magában. Az univerzum, a makrokozmosz vizsgálata után az emberre, a mikrokozmoszra tér át. A vizsgálódások Platón, Arisztotelész, Augustinus, Ambrosius, Pico Mirandola tanainak ismeretéről tanúskodnak. A szerző a fő pontokban Cusanus tételeit adaptálja, amelyek alapján számára a világ hármas visszatükröződésben jelenik meg: az emberben, az univerzumban és Istenben – mint kicsiny, nagyobb és legnagyobb világban. Az ember kis világ. Benne „az élet szelleme a föld szennyével vegyült. ... Miként az univerzumban csak *egyetlen* mozgatóerő van, az értelem; úgy az emberben is mint mikrokozmoszban. A test az érzékekkel s a lélek az okossággal: az ember lényegi alkotóelemei. Az értelmes lélek nem pusztuló, halhatatlan... Lélekvándorlásról, individuális halhatatlanságról nincs szó...” Egészében véve valószínűleg helytálló Erdélyi ama megítélése, hogy Lascovius „inkább teológus, mint filozófus”.

E kor szerzőinek sorából különösen Decsi Csimor János (Joannes Decius Barovius Csimor) tűnik ki, aki „Synopsis philosophiae” (Wittemberg 1595) című munkájával a bölcséleti műveltség ügyét támogatandóan fáradozott, és sokrétű irodalmi tevékenységet fejtett ki, különösen a jog és a történelem területén.

Szinopszisa az első nagyobb szisztematikus kísérlet, s ezért figyelmet érdemel. A szerző számára Arisztotelész tanai szolgáltak alapvetésül. De az egyes tanok szisztematikus összefoglalására irányuló törekvés ellenére csak egy rendszer vázlata tűnik elő, melynek fő tételei aforisztikus foglalatban, tömör definíciók formájában jelennek meg. A bölcsélet itt az isteni és emberi dolgok, s ezek okainak ismerete; a logika pedig az az eszköz, mely ennek megszerzéséhez vezet. Az elméleti filozófia, amelynek célja az igazság és az ismeret („veritas et cognitio”), jelen esetben a

matematikát, a természettant és az ontológiát, – a gyakorlati filozófia az etikát, politikát és gazdaságtant foglalja magában. E diszciplínák aplotanait a szerző számtalan, aforisztikus tömörségű tézisben foglalja össze, amelyekben az arisztotelészi alapvetés, az esetek többségét illetően, könnyen fölismerhető. Csimor az arisztotelészi tanok tartalmához hű marad. Rendszere „voltaképpen Arisztotelész rendszere”. A legfőbb erkölcsi jót nem a mulandó külső javakban, nem is a platóni ideákban – „quae nullae” sunt – látja, hanem az ész helyes tevékenységében és működésében (in actione et functione facultatis rationalis). A dolgok „lényege, mivolta, definíciója” a formán nyugszik. A legmagasabb rendű a teoretikus ész tevékenysége. A politika célja a közjó, a polgárok boldogsága.

Csimor a teológia iskolai hagyományaitól félreismerhetetlen módon eltér; annál eltökéltebben ragaszkodik a maga választotta filozófiai autoritáshoz. Élesen elítéli a legkülönbözőbb iskolákat és rendszereket. Platón, a pythagoreusok, az atomisztika – miként Erdélyi megjegyzi – az ő számára „semmi”; „Arisztotelész minden”. Noha egy nagyívű, eredeti koncepcióval nem bíró gondolkodó, de „a legpozitívabb elme”, aki a kölcsönvett tanok egészét illetően a lényegi és döntő momentumokat jó intellektuális érzékkel ragadja meg, s ezeket teljes határozottsággal, többnyire szilárd, dogmatikus fölfogásban mint végső eredményt tünteti föl. Mindazonáltal el kell ismernünk, hogy választott álláspontjának képviselőjében és a dolgokról a fölfogása szerinti legkielégítőbb magyarázatot nyújtó tanok pozitív tárgyalásában egy filozófiailag képzett, elmélyült gondolkodó elme, aki mindig a „dolgok lényegének” megismerésére törekszik, s példát ad az arisztotelészi gondolatvilágban való szeretetteljes elmélyülésre és a több ismeretkörre kiterjedő értelmező tevékenységre. „Philosophus et sapientiae studiis addictus”-ként nem minden tehetség nélkül mozog az irodalmi és történeti kritika műfajában, s több találó ítéletet fogalmaz meg a korabeli törekvésekről; saját filozófiai álláspontjáról összehasonlító jogi kutatást végez, hogy a római és a magyar jogot egyfajta összefüggésbe hozza, ahol is „ex ipsis fontibus animi” indul ki.

\* \* \*

A XVI. század végétől észrevehetően növekszik az irodalmi alkotókedv. Számos disszertáció, vitairat, alkalmi írás keletkezik a filozófia terén is. Az erdélyi Hermann Lénárt tíz disputációt ajánl Bocskai Istvánnak. Honfitársa, Adolf Mihály „De fine demonstrationis, quod sit, quid sit” címmel ír értekezést, amely a filozófiát a demonstráció művészeteként fogja föl. Károcz György, a poeta laureatus, teológiai és bölcséleti tanulmányokat folytat, „De transsubstantiatione” címet viselő disputációja ezen tanulmányok eredménye. Magyarra fordítja I. Jakab „βασιλικού δῶρον” című könyvét. Lossics István logikai vitairatot vet papírra, Suba Tamás metafizikai értekezést „De entis affectionibus, uno, vero, bono” (Marburg 1618), Dus Márton egy vitairatot készít „Disputatio metaphysica, de causa et causato”, Nádudvari Gergely

disputációt ír „De affectionibus entis” (Marburg 1619). Dus Márton vitairata, miként Erdélyi a műről készített kivonat ismertetése után megjegyzi, jó képet nyújt mindazon szubtilis lételméleti vizsgálódások tudományos irányáról és módszeréről, melyekben a skolasztikus iskolai tradíciók még túlsúlyban vannak. Ezen iskolai hagyomány szelleme a gondolkodásmód tulajdonképpeni iránya: az „ontológiai” hajlam, az újraéledő vonzalom a régi kérdésfeltevések és az iskolaszerű ontológia szubtilis fogalmi elemzései, az iskolás metafizika, az iskola-logika iránt: mindez még tovább uralkodik – ahogyan ezt dicséretre méltó elfogulatlansággal Erdélyi is megvallja – az újabb kor protestáns szerzőinek munkáiban is. Másrészt mégis e szerzők javára kell írunk, hogy megtették a magukét annak érdekében, hogy a filozófiában a szorgosabb munkálkodás és az elmék közötti élénkebb érintkezés folyamatát indítsák el, s hogy honfitársaikkal beláttassák a gondolkodás szigorúbb iskolájának szükségességét.

Ez idő tájt a természetfilozófiai munkák száma is megsokszorozódik, s ezek tárgyiban vonatkozásban egy általános szellemi szükségletnek tesznek eleget, a kifejtésben azonban még a régi iskolai hagyományokat követik. Füstös János Heidelbergben publikálja „Positiones physicae de elementis”-ét (1617); Pastoris Ferenc a következő címmel írja művét: „De subjecto, principiis et affectionibus generalibus philosophiae naturalis”; Szilvási Márton vitairatot készít, a „Disputatio de coelo”-t; Pénteki Sámuel értekezést ír „De forme rerum naturalium” (1630) címmel. Az érdeklődés egyébként, egészében véve, egyre inkább az erkölcsi kérdések felé fordul. A sokfelé járt és sokat tapasztalat Csombor Márton (polytropus Hungariae magnus) „Udvari Schola” („Udvari iskola”) című vallás erkölcsi munkáját növendékének, Nyári Ferencnek írta, s e munka húsz erkölcsi parancsot és intelmet tartalmaz: a keresztény morál tanait és a gyakorlati életbölcesség ősrégi szabályait, melyeket történelmi példákkal, bibliai utalásokkal és a legfontosabb szerzők jeles mondásaival szemléltet és támaszt alá. Az író kifejezésre juttatja erkölcsi érzületét, s tanújelét adja a világban való jártasságának és pedagógiai tapintatának.

Duchon János több metafizikai értekezést ír, például a „De potentia et actu”-t (1624), Forgách László báró a „Theses animasticae de sensibus”-t (1624); Frisovicz Boldizsár beszédek és értekezéseket publikál erkölcsi és jogi témában; Czanaki Máté tanulmányainak eredményeit veti papírra a „Controversiae logicae, philosophicae et theologicae” és „Institutiones logicae et metaphisicae” című műveiben, továbbá ír egy magyar nyelvű munkát a pestisről.

A moráliák előszeretettel gyakorolt műfajához sorolható a „Királyok tüköre”, Füstös János egyik magyar nyelven írott munkája, melynek első könyve a törvényről, az igaz vallásról, és az igazságosságról, második könyve pedig az előzőkből származó fejedelmi ékességekről (erényekről) szól. Füstös nagy olvasottságról tesz bizonyosságot, és általánosságban korának fölfogását tolmácsolja.

Ez idő tájt idegen szerzők vonatkozó műveit is gyakran lefordítják. Disszertációk szerzői serényen hasznosítják híres írók műveit. A középszerű próbálkozások és szorgalmas kis szakmunkák tömkelegéből nagyobb tudományos értékkel mérhető teljesítmény nem emelkedik ki.

Sokoldalú irodalmi tevékenységével, és pedig nyelvészeti és műfordítói munkáival Szenczi Molnár Albert is ösztönzően hatott. Morálfilozófiai műveket Ilyésházi György gróf (*De justitia* origináli, 1640) és Kucsera János (*Disputatio ethica de virtute*, 1641, *De virtutibus homileticis*, 1643) alkotott. Schoen Gáspár Eperjesről a következő értekezéseket publikálja: „*De abstractione*”, „*De formalitate*” és „*De ingeniosissima specie intelligibili*”. Tegző Benedek teológiai és filozófiai értekezéseket ír, Mautner János egy a logika alapjait összefoglaló munkát „*Tirocinium logicum et gymnasyum logicum*” (1640) címmel, Nyári Bernát egy értekezést: „*De summa rebus in gerendis dexteritate*” (Utrecht 1646).

\* \* \*

A XVII. században a filozófiai jellegű stúdiumok általános és jelentős föllendülése figyelhető meg. A filozófia mélyebb gyökeret ereszt az oktatásban és az irodalomban. Protestáns iskolákban folyó művelését az erdélyi fejedelmek tevékeny érdeklődésükkel támogatják. De a katolikus körök is lelkesednek a filozófiai képzés ügyéért. A magyar irodalomtörténet egyik kitűnő jelensége, az elsőrangú stilisztikai tehetség, a katolikus egyház jelentős szónoka és írója, a gondolatgazdag, nagy műveltségű egyházfejedelem, Pázmány Péter a szellemi alkotómunka céltudatos megszervezésével e területen is támogatja a nemzet szellemi életének magas szintre emelését. Messzetenként elméje, eminens szervezői tehetsége megtalálja a helyes eszközöket és módokat. Elhatározza, hogy Nagyszombatban a szellemi munkálkodás és a nemzeti művelődés gyújtópontját hozza létre, s gondoskodik róla, hogy az általa alapított egyetem a filozófiai képzés felsőiskolájának misszióját töltsse be. Elrendeli, hogy az 1635-ben megnyitott intézményben nemsokára filozófiai kurzust indítsanak, s a következő évek során ezt fokozatosan kiegészítsék. „*Tenebitur etiam Societas (Jesu) Tyrnaviae hoc ipso anno ... unum cursum philosophicum inchoare, successivis vero consequenter annis tres philosophici cursus una cum Ethica et Mathesi habeantur...*” Palkovics Márton „*De philosophica rationalis*” című beszédével nyitja meg a főiskolát. A kitűnő egyházfejedelem alkotása a filozófia auszpíciúmai alatt kezdi meg pályafutását.

De a protestáns iskolák sem tétlenkedtek a bölcsészet mezején. A „kiváló iskolaváros”, Sárospatak ekkor tudományos küzdelmek színtere. Melancthon tankönyvei mellett többek között Keckermann filozófiai és teológiai könyveit is bevezették. Így Keckermann „*Systema theologicum*”-át, a „*Rhetorica major*”-t, s ugyanezen szerzőtől a logika rendszerét, a természettant és a metafizikát is. „Tehát Keckermann és megintcsak Keckermann!” A skolasztikus iskolai tradíció megtartja uralkodó pozícióját. A protestáns és a katolikus irányzat között ekkoriban nincs alapvető különbség. Erdélyi úgy véli, hogy Nagyszombat sem jeleskedett kifogástalanabb skolasztikus gondolkodóval, mint Gyulafehérvár és Sárospatak, a protestáns szellemiség fellegvárai. Itt Tolnai János, akit a sárospataki főiskola vezetésével bíztak

meg, adja az első impulzust egy „iskolaforradalomhoz”, amikor is fölveszi a küzdelmet Keckermann tekintélyével, s arra az elhatározásra jut, hogy az említett szerző kompendiumait az iskolai oktatásból kiiktatja. A Keckermann-féle logikát haszontalan osztályozások és helytelen szabályok összevisszaságának tartja. Az iskolás tradíció megínog. Persze sok egyházi személy és oktatási intézmény kiáll mellette, s hevesen harcol Tolnai újtó szándékú próbálkozásai ellen. Több radikális törekvést, így a metafizika tagadását is, tulajdonítanak neki.

Az iskolai hagyomány és az újabb keletű tudományos törekvések eme versengésében gyakran teológiai tendenciák az irányadók. A skolasztikus logika és ontológia módszerével szembeni ellenhatás fokozatosan teret nyer. Nem a teológusok köréből, hanem inkább a laikusok soraiból kerülnek ki Tolnai követői és védelmezői, akik az iskolai tradíciók elleni támadást nem tekintik bűnnek. A hagyományos metafizika, úgy tűnik, már nem elégíti ki a kortársak tudományos igényét. Egy új szellem, melynek fuvallata az újkor gondolkodóinak műveiből támadt, más irányt szab többek fölfogásmódjának is. Sokan főként erkölcsi és politikai elmékedések iránt mutatnak érdeklődést, olyan kérdések iránt, amelyek a népszellemnek általában jobban megfelelnek. A nagyszámú morális elmékedés közelebb hozza az élethez a filozófusok tanait. Másrészt azonban különféle természetfilozófiai kísérletek is megjelennek a hagyományos ontológiai tanítások mellett – ezek persze csak „akadémiai jelentéktelenségek”, de mint a tudományos élet fiatal hajtásai, mégiscsak figyelmet érdemelnek.

Tolnai ösztönzésére Sárospatakra hívták Johannes Amos Comeniust is. A nemzet szellemi élete neki köszönheti intenzív és tartós fölélnkülését ebben az időszakban. Comenius négy éven át működött itt, a Rákócziak főiskolájának pedagógusaként. Bármennyire rövid időszakot fogott is át e tevékenység, mély nyomokat hagyott maga után; a nyugati kulturális törekvések fő eszméi számára meghódította a legfontosabb pozíciót, az iskolát, a nevelés és oktatás tágas mezejét, „az emberiség gyakorlati filozófiájának” tulajdonképpeni színterét. Pedagógiai intelmei és tanai a „reálismeretek” iránti szükségleteket elégítik ki, s útmutatással szolgálnak ezen ismeretek közlését és terjesztését illetően. Szellemének teljes erejével a szemléltető oktatás ügyéért száll síkra, és önmaga számára azt a föladatot tűzi ki, hogy ezen új módszert, melynek jelentőségét művében, az „Orbis pictus”-ban taglalja, a gyakorlatban alkalmazza. Ez az elv akkor tesz majd szert teljes tudományos jelentőségre és gyümölcsöt akkor hozza meg, ha a nevelésben és az oktatásban az elméket a maga számára megnyerte. Ezen princípium horderejét ismeri föl Comenius, amennyiben „minden egyéb dolog fundamentumának” nevezi. Mert hiszen az érzéki szemlélettől vezet az út az értelemig, a dolgok értelmi megragadásáig. Ezt a kiindulópontot a filozófia sem adhatja föl.

Ebben az értelemben egyengeti Comenius egy új korszak szellemének útját az iskolában és a tudományban. Ahogyan különféle népekkel kerülhetett kapcsolatba mozgalmas élete során, élénk, egy nagy életcél iránti mély lelkesedésből táplálkozó, minden szorult helyzetben erőt, reményt és kitartást teremtő szelleme, ugyanúgy

hagyott hátra jelentős nyomokat az európai népek kulturális életében. Magyarország kulturális élete is hathatós támogatást és ösztönzést köszönhet működésének és műveinek.

Az „előtörténet” Comeniusszal lezárul. A „realismeretek” iránt, a gondolkodás új céljai és módszerei iránt jelentkező mélyebb érdeklődést egyeseknél ama szükséglet ébredése kíséri, hogy a filozófiai kérdéseket anyanyelvükön, népük nyelvén tárgyalják. Magyarországon már elég korán találkozhatunk az első ilyesfajta kísérletekkel. A nemzeti nyelv polgárjogot nyer a tudományos irodalomban, ami persze a gyakorlatban csak sokkal később jut teljesen érvényre. De a jég megtört. Lassacskán ez is közelebb viszi a tudományt, a filozófiát az élethez, és oda-vissza irányuló kölcsönös támogatáshoz vezet. Másrészt a legjelentősebb, újabb gondolkodók nézetei szélesebb körökhöz jutnak el. Így tűnnek föl, különböző irányokból, egy új szellem, egy új élet előhírnökei.

## II.

Az újabb filozófiák úttörőinek alapeszméi a XVII. században lassacskán Magyarországon is bebocsátást nyernek, és friss impulzusokat adnak a tudományos életnek. Egy nevezetes irodalomtörténeti esemény már ebben az időben egyengeti amaz eszmék és a bölceleti műveltség általános elterjedésének útját. A nemzet nyelvét a tudomány szolgálatába állítják. Apáczai Csere János (Johannes Chieri Apácius) a magyar enciklopédiát<sup>5</sup> és a magyar logikát<sup>6</sup> már azelőtt megírja, hogy Thomasius a tudományos nézetek kifejtésére a német nyelvet meghonosítaná. Az első mű függelékeként jelent meg az a latin nyelvű tanári székfoglaló, a „De studio sapientiae”, mellyel Apáczai 1653-ban a gyulafehérvári kollégiumban (in illustri collegio) pedagógiai tevékenységét megkezdte, és ott újtóként, az újabb tanok követőjeként mutatkozott be. Ez a beszéd a filozófia fejlődését vázolja föl nagy vonalakban, s rámutat arra az útra, melyen a magyar nemzet a szerző véleménye szerint önálló bölceleti teljesítményekhez juthatna és e téren más népekhez sikerrel csatlakozhatna.<sup>7</sup>

Apáczai első zsengéje – a szerző külhoni főiskolai tanulmányainak költségét befolyásos pártfogók fedezték – a „De introductione ad philosophiam sacram” már 1650-ben megjelent. E munka befejezése után szorgalmát megkettőzve mélyült el különböző tárgyak tanulmányozásában. Szokatlanul sokirányú érdeklődése készíti a tudás különféle birodalmaiban tett barangolásokra. Számos területről gyűjt anyagot későbbi munkáihoz, s alkalomszerűen kísérletet tesz rá, hogy különféle adatokat,

---

<sup>5</sup> Magyar Encyclopaedia, Utrecht 1653

<sup>6</sup> Magyar Logikácska, Fejérvár 1654, nyomtatott Major Mártonnál.

<sup>7</sup> Modus ostenditur, quo gens hungarica hujus sopientiae non tantum particeps fieri, sed brevi illas (gentes) omnes si non superare, saltem aequare possit.

melyeknek laza egymásutánisága a filozófiai szükségleteknek nem felel meg, a bölcelet szempontjai szerint foglaljon össze és rendszeres összefüggésbe hozzon. Az a megfontolás, hogy a rendelkezésre álló tudásanyagban és az uralkodó tanokban való eligazodás a nemzet szellemi életének bizonyára a leghatékonyabb támogatást nyújtja, valóban növelhette hajlandóságát az összegyűjtött anyag enciklopedikus földolgozására. Mégis, gondolkodását és törekvéseit minden egyéb megfontolásnál jobban vezérli *egyetlen* óhaj; az a vágy, hogy a tudományok tanait népe számára magyar nyelven adja elő, s ily módon – még inkább, mint az a tudósok közt használatos nyelv útján lehetséges – szélesebb körök számára is elérhetővé tegye. E cél elérését szívügyének, élete fő feladatának tekinti, s legjobb tudását, legbuzgóbb fáradozását ennek szenteli. A korszak tudásának egészét kell népe számára annak saját nyelvén előadni. A nemzet szellemi életének legmagasabb szintjén a nemzeti nyelv szolgáljon eszközként. Apáczai elszántan kezd hozzá e földadat véghezviteléhez, s fáradozatlan szorgalommal végzi az alapvető munkákat. Lefeketi azt az alapot, amelyen az eljövendő nemzedékek majd tovább építkeznek. Ez a vállalkozás bizonyára már önmagában is jelentős helyet biztosít számára a nemzeti kultúra történetében.

Apáczai nem futamodott meg a magára vállalt földadat nagy nehézségei elől. Már a kezdet kezdetén hatalmas akadályt lát a nyelv 'parlag és szegény voltában', vagy még inkább csiszolatlanságában. A nyelv csekély alkalmassága az elvont fogalmak és fogalmi viszonyok kifejezésére azzal fenyeget, hogy fáradozása derékba törik. De a kezdet nehézségei közepette helyt áll, s arra az elhatározásra jut, hogy a legnagyobb hiányosságokat saját szóteremtő munkája révén pótolja, a hiányzó kifejezéseket megalkotja, s a rendelkezésre álló nyelvi materiából jobbakat képez.

E vállalkozás oly nehézségekkel jár, melyek egy ember erejét meghaladják. Melléfogások és téves próbálkozások sem maradnak el az egyetlen talajon tett első lépések nyomán. Egy későbbi kor messzebbre tekintő, átfogóbb tudásra alapozott kritikája különíti el majd az első szerencsés kezdeményeket a félresikerült kísérletektől. De a jég megtört; a bátor úttörők első lépései későbbi törekvések útját egyengetik.

Petrus Ramus és Descartes azok a tanítók, akik mellett Apáczai kezdettől fogva hitet tesz. Ramust azon új fölfogás előharcosának tartja, mely az iskola autoritásainak vak kultuszát, jelesül Arisztotelész befolyását elutasítja. Ramus – mondja Apáczai –, ha föltámadhatna, a magyar Enciklopédiát mint saját szellemiségének gyermekét ismerné el. De a XVII. századi magyar enciklopedista nem gondolja, hogy meg kellene állnunk Ramus eredményeinél. „Tökéletességre vinni a bölcsészeti tudományt nem egy ember dolga, s nem egy század műve.” Apáczai igen nagy lelkesedéssel méltatja Descartes-nak, az egész bölcsészet megújítójának (*philosophiae totius restauratorem*), „a század díszének és dicsének, a nemesek legnemesbikének, akit Isten a maga jósága bizonyítékául adott az emberiségnek” érdemeit. Mindenkinél magasabbra értékeli a „Discours de la méthode” szerzőjét, aki mindenféle megismerés ideális célját a matematikai bizonyosságban, minden tudományos gondolkodás igazi vezérfonalát



a matematikai módszerben találja meg. A karteziánus „De omnibus dubitandum”-nak, a mindenben való kételkedés alapelvének kell a valóságos, szokásos emberi képzetek és az alapokig hatoló, világosságra és bizonyosságra törekvő filozófia kiindulópontjául maradnia. Ez az alapelv nem sodor a szkepticizmus örvényeibe; józan alkalmazása éppen nem az emberi ész kétségbeesése, nem lemondás mindenfajta megismerésről, hanem a bizonyosság kezdete; hiszen egy szilárd pont, egy közvetlen bizonyossággal rendelkező tény, egy oly megdönthetetlen, megkérdőjelezhetetlen ismeret fölfedezéséhez vezet, amely a kétely minden kísértésének ellenáll, mert általa a közvetlen és föltétlen bizonyosság egyedüli tényének megállapításához jutunk. Ezt a tényt a karteziánus „Cogito, sum” jelenti. Ez a legalapvetőbb és legbizonyosabb ismeret, melyhez eljuthatunk; az egyedüli, ami a legszigorúbb értelemben véve közvetlenül bizonyos, a fundamentum, melyen már minden közvetett bizonyossággal rendelkező tény szilárd támaszra talál. Apáczai e meggyőződés alapján állítja a karteziánus alaptételeket Enciklopédiájának élére, melynek első része „a tudomány kezdetéről” szól.

A Descartes-féle alapvető tanok tömör ismertetése során Apáczai kiemeli, hogy a *cogitare* terminus jelentésén tulajdonképpen „tudatállapotokat általában véve” kell értenünk, hogy tehát gondolkodáson itt nem kizárólag a képzetaktusokat, a szűkebb értelemben vett gondolkodási műveleteket, hanem az érzékelés, az érzés és akarás jelenségeit is érthetjük. Egyszóval: a tudatállapotok általában, a tudat tényei – a közvetlen bizonyosság, a tapasztalás legalapvetőbb tényei. Önmagunk megismerése bizonyos értelemben, mint tulajdon állapotunk megismerése, mint tudati folyamatok megértése – közvetlenebb, eredetibb és bizonyosabb, mint a külvilág megismerése. „Könnyebb megismerni elménk létezését és természetét, mint bármely más dolgot.”

Az Enciklopédia általános alapproblémáknak szentelt, a mű fundamentumául szolgáló részében Apáczai, a fő vonásokat illetően, egészében is átveszi az Isten létezéséről és tulajdonságairól s a testek világáról szóló descartes-i tanításokat. A lelkes tanítvány fölfogását az enciklopédikus munka további vonulataiban is, a tudás különféle területeinek bemutatásában, sokszorosan és a döntő pontokon a mester szemléletmódja határozza meg. Egyéb vonatkozásokban az enciklopédista szorgalmasan merít a legkülönfélébb forrásokból. Kora tudásának egész tartalmát egy lehetőség szerint áttekinthető összképben szeretné átfogni. Ebből a célból olyan szerzők műveinek anyagából kölcsönöz, akik az adott szakterületen megítélése szerint a legtájékozottabbak. „ki a legjobb vezéreket választja, csak nyomukba lépjen, kevésbé fog tévedni. Az óriás vállain ülő gyermek többet lát, mint maga az óriás.” Az enciklopédia-szerző hiteles adatközlőinek sorában különböző tudományok rangos képviselői tűnnek föl.

Apáczai Enciklopédiája egészében véve – a szerző filozófiai iskolázottsága és fölfogásmódja ellenére – voltaképpen a korszak tudományos ismereteinek és tanainak „puszta gyűjteménye”, amely az ismeretek általános belső összefüggését nem teremti meg, s nem felel meg az anyag átfogó szisztematikus fölépítése és tagolása iránt támasztott követelménynek. Descartes tanítványa nem szűkölködik

filozófiai szempontokban, annál inkább hiányzik a hivatás, vagy egy nagyobb szabású, tulajdonképpeni szisztematikus munkához szükséges, eléggé markáns, fejlett képesség a tudományos ismeretek rendszerének fölépítéséhez; s általában inkább híján van egy igazán eredeti, nagyívű filozófiai koncepciónak. Nem vitatható el azonban a sokoldalú szerzőtől világos fölfogásmódja, s az sem, hogy a közvetített tanokat egészében véve érthetően ismerteti és világítja meg. Az enciklopédista leggyöngébb oldala a természettudományos kérdések tárgyalása. E téren azonban még túlzottan sok, tudományosan értékelhető anyag is hiányzott.

Erdélyi ítélete Apáczai enciklopédikus munkájának általános irodalomtörténeti jelentőségéről és kulturális értékéről egészében véve helytállónak tekinthető. „A tudományt ugyan nem vitte elő, hanem igenis nevelte a nemzetet, melynek írt, a tudományra... átöleli a korabeli tudományosságot.” Enciklopédiája a létezők minden szféráján, a tudás minden területén végigvezet. Alapvetésül a logika és a metafizika szolgál. A történelem, az erkölcstan és a teológia koronázzák meg azt az építményt, mely a természeti képződmények és a mesterséges alkotások különféle birodalmait foglalja magában. A „kartezianizmus materialista jellege”, melyre a legújabb időben rámutattak, az a materialista vonás, amely a francia gondolkodó dualizmusába – Descartes metafizikai dogmáinak minden közönséges materialista interpretációval szembenálló volta ellenére – beleillik és jelesül több pszichológiai alaptételnek sajátos jelleget kölcsönöz, tanításának magyar követője esetében is, ezúttal az egyes pszichológiai alapkérdések tárgyalásában, meghatározóan jut érvényre. Sőt a tanítvány, miként ez gyakran sikerül a szorgos követőnek az átsajátított alapelvek és nézetek ismertetése során, alkalmasint fölülmúlja a mestert magát az említett tendencia nyers keresztülvitelében.

Az Enciklopédia természettörténeti részében korábbi korszakok naiv elképzelései és előítéletei vannak egybegyűjtve. Régebbi szerzők írásainak kivonatai, egyenetlen értékű és érdekű szemelvények foglalják el a tapasztalás, a metodikus megfigyelés, a pozitív kutatás helyét.

A morális-politikai természetű kérdésekkel foglalkozó részben néhány szabadelvű és haladó fölfogás megnyilvánulásai keltik föl figyelmünket; így az örökös robotkötelezettség bírálata, a jobbság intézményének kritikája. Apáczai elítéli ezt a berendezkedést, mely egyes helyeken „az egyiptomi rabszolgaságon” is tútesz, és amellet van, hogy a polgári életben a keresztény morál magasztos alapelvei széles körben győzedelmeskedjenek. „Írálya most is száraz, de szíve gyúlékony és nemes; megemlékezik az emberi méltóságról.” Ahol a szabadság ügye forog kockán, ott a *vox populi* nak enged teret. Egyházi kérdésekben puritán nézeteket alakít ki, s az ettől eltérő véleményeket leplezetlen nyíltsággal kritizálja. A nevelés- és oktatásügy kérdéseinél érzékelhető előszeretettel időz el. Szervezeti és tantervet vázol föl, és ama hő kívánságának ad hangot, hogy a tudásra szomjazó ifjakat ezentúl ne lehessen a korábbi módon a külföldi iskolák látogatására kényszeríteni. A nagy közösségeket, különösen hittestvéreit tudományos intézmények szervezésére és gondos támogatására buzdítja, mindenekelőtt igazi főiskolákéra. Irigykedve és

csodálattal utal a nagy kultúr államok számtalan virágzó iskolájára, s a nemzeti kultúra legerőteljesebb gazdagítását az ilyen főiskolák (akadémiák) létesítésétől várja. Tudja, hogy a szellemi élet ilyen gyűjtőpontjainak, a tudományos munkálkodás eme központjainak létesítésével lehetőség nyílik az általános műveltség, az alkotóerő, s ezzel a nemzet erejének jelentős növelésére, s hogy ez igen nagy anyagi áldozatokat is megér. Tudja, hogy az efféle kulturális alkotómunka gyümölcsei a legnagyobb áldozatokért is kárpótolnak.

Apáczai magyar kultúrtörténeti jelentőségének értékelése, ahogyan ezt Erdélyi megjegyzi, három jogcímen alapul. Az Enciklopédia szerzőjét filozófiai íróként, nyelvújítóként, tanárként, gyakorló pedagógusként kívánja méltatni. Valóban, e három terület volt az, ahol sikeresen és szorgalommal tevékenykedett, s a nemzet kulturális törekvéseit illetően támogatólag lépett föl.

Bölcseleti íróként magyar nyelven a karteziánus filozófia aaptanait hirdeti és világítja meg. A francia gondolkodó lelkes híveként lehetővé tette, hogy annak eszméi beáramoljanak hazájába, akkor, amikor azok több, fejlettebb kultúrával rendelkező országban még nem tudtak jelentős sikereket elérni. De nem áll meg a logikánál és a metafizikánál, hanem fölismeri, hogy a különböző területeken megszerzett tudás lényegét ki kell fejtenie, a tudományos kutatás különféle köreit be kell mutatnia; s fölépíti egy általános tudományos enciklopédia tágas építményét, melynek kora egész műveltségének elemeit föl kell ölelnie. Erdélyi esetenként eklektikusnak nevezi, abban az értelemben, amelyben a korszak más „önálló vagy önállóságra törekvő szellemeit” is eklektikusnak lehetett tekinteni. Vállalkozásának természete és tanulmányainak iránya valóban szükségessé tesz egy bizonyos eklekticizmust a különböző adatok nagy tömegének fölhasználásakor. Az általános filozófiai alapkérdések kifejtése, magasabb tudományos szempontok szerint ítélve, nagyon távol áll mind a rendszertelen eklekticizmustól, mind a koncepció eredetiségétől. A helyesnek tartott gondolatrendszer hű követését nagyjában s egészében e kifejtésmód fő vonásának és érdemének tekinthetjük.

Apáczai ama nyelvészeti törekvéseinek és újításainak – minden melléfogás és túlhajtás ellenére –, melyekre a nyelv fejletlen és az elvontabb tárgyak kifejtésére kevésbé alkalmas állapota indította, a magyar nyelv története számára jelentősége van. Az irodalomtörténet, e területen szerzett érdemei alapján, bizonyos tekintetben igazságosan ítélte meg. – Oktatásügyet szolgáló tevékenysége tiszteletre méltó helyet jelöl ki számára a nemzeti kultúra fejlődésének történetében. Tanári tevékenységével s különösen az iskola érdekeiért: az iskolák számának és minőségének növeléséért, az oktatás színvonalának javításáért, a tanári állás tiszteletének és tekintélyének emeléséért, általában az oktatásügy különböző ágaiban végrehajtandó alapos reformért és a közvélemény iskolaügy iránti viszonyulásának megváltoztatásáért vívott fáradhatatlan küzdelme révén jelentékeny formálóerőként vesz részt az e téren kialakult vélemények és viszonyok fejlődésében, s egy későbbi kor érettebb, letisztultabb nézeteinek egyengeti útját. Az iskola többrehozhatóságáért,

nagyrabecsléséért és hatékonyabb iskolai jogosítványokért ritkán harcoltak nagyobb erőfeszítéssel és lelkesedéssel.

Nemzete kiművelésére irányuló munkásságával Apáczai olyan érdemeket szerzett, melyeket az elfogulatlan művelődéstörténet-írás föltétel nélkül elismerhet. Szakadatlanul fáradozott, és megvolt az a képessége, hogy a kultúra ideális javai iránti érzékenységet fölkeltse és erősítse. A tudomány számára egyetlen területet sem hódított meg, és nem alkotott új, önálló rendszert. De új eszmék követőjeként serényen munkálkodott nemzete filozófiai és általános tudományos képzése érdekében, s ezáltal későbbi kulturális törekvések útját egyengette.

\* \* \*

Azon új tanok követői, amelyek számára hazájában Apáczai Csere János bebocsátást szerzett, szintén nem maradtak el. Jóllehet néhányan az emberi ész boldogulását, a megismerés biztos útját a középkori iskolai tradíciókhoz való visszatérésben vélték megtalálni; az újabb filozófiai eszmék védelmezőiben és terjesztőiben nem mutatkozott hiány. Ennek ellenére sokáig tartott, míg Apáczainak a tudományos nyelvezet és különösen az átfogó filozófiai terminológia megalkotására irányuló fáradozásait szisztematikusan tovább folytatták; másrészt a következő időszakok bölcséleti kísérleteit nem kísérték a szaktudományos tények és tanok ama széles körű és gazdag enciklopédikus apparátusai, amelyeknek nem csekély részét, sajátos kulturális jelentőségükben, Apáczai tudományos törekvéseként kell elismernünk. De ahol bizonyos filozófiai alapfölfogásokat illetően nem hiányzik a megegyezés, ott sem fedezhetjük föl a bölcséleti érdeklődés és tudományos képzettség azonos vagy hasonló egyetemességének a nyomát; nincs egyetlen munka sem, mely a tudás oly tágas terét ölelné föl, nincs egyetlen kísérlet sem a kor egész tudásanyagának összefoglalására, s. nem rendelkezünk a tudományos munka sokoldalú eredményeinek egyetlen filozófiai jellegű áttekintésével sem. Néhány akadémiai értekezésben öltenek testet azok a (különféle filozófiai szakkérdésekről szóló) elméleti törekvések, melyek egyébként nem rendelkeznek nagyobb tudományos eredetiséggel. Mozgalmasabb, többirányú – noha főként reprodukív, csekély mértékben önálló – munkálkodás csak sokkal később alakul ki. Bölcséleti kérdések magyar nyelven történő tárgyalására is csak jóval később kerül újra sor; csak néhány, morális kérdéseket tárgyaló munka, többnyire idegen írások fordítása vagy földolgozása biztosít ebben a vonatkozásban egyfajta folytonosságot.

Apáczai tulajdonképpeni hagyományáról vagy iskolájáról nincs szó, később sem. Azok, akik azonos alapfölfogás képviselőit hajlottak, általában az idegenszerűség következtében, terminológiájának részben erőltetett újításai miatt, elriadtak. Mások a korábbi filozófia tekintélyével (Arisztotelész) szembeni föllépése okán fordulnak el tőle. Azon gondolkodók egy része, kik tanaikban és írásaikban filozófiai kérdéseket boncolgatnak, visszatér ehhez a tekintélyhez: így néhány körben egyfajta bölcséleti

ellenhatás indul el, amely bizonytalanná teszi az új tanok és eszmék életképességét; csupán szórványos és epizódikus sikereket elérve, s anélkül, hogy az újabb racionalisztikus és empirikus törekvések befolyását megbéníthatták volna. A következő időszak voltaképpen a heterogén jellegű törekvések tarka képeinek mintáját nyújtja. A régebbi nézetek újabbban buzgó védelmezőkre és közvetítőkre találunk. De az újabb filozófia tanai mellett is serény ifjak állnak ki disszertációikkal. Szóvivői egyszer hátrálnak, mások előrelépnek. De olyan alkotó szellem nem lép föl, aki tartalmas tanok önálló fejlesztésével és új eszmék erejével a körülötte lévő szorgos tanítványokat lebilincseli, s új utat nyit a szellemi munkának.

Az Erdélyi írásában tárgyalt munkák rövid áttekintése is elegendő ahhoz, hogy e kor törekvéseinek általános színvonalát és átlagos jellegét érzékeltessük. Az előttünk lévő anyag rövid összegzésére szorítkozunk, s eltekintünk a szóban forgó írás említett részleteitől, hiszen a különböző értekezések nagyjában s egészében a fölvázolt kereteken belül mozognak.

Csipkés György értekezése, „De potentia et actu” (Utrecht 1650), melyet a szerző egy ciklus zárófejezeteként jelöl meg, témáját a „legszigorúbb skolasztikával” adja elő.

Vörös Lőrinc Modorból (Modra-Hungarus) „Consideratio politica civitatis” (1653) című művében olyan nézeteket alakít ki, amelyek a kor uralkodó vélekedésein, politikai-társadalmi látókörén részben túlmutatnak. Az *egyesek és egész testületek* azon megállapodásait, amelyek a polgári társadalom általános érdekeivel és céljaival szembenállnak, a természettel ellentétesnek tekinti. Az örökös nemességgel az igazi, az erények és jócselekedetek által szerzett nemességet állítja szembe. Az alkotmánytípus és kormányzási forma valódi, természetes alapját Vörös a néplélek jellegzetességében, a nemzet sajátos lelki alkatában véli föllelni. Éppen ezért valamely alkotmány vagy *egy bizonyos típusú alkotmány* bármelyik nép számára nem alkalmas. Az a montesquieu-i gondolat, hogy a különböző életföltételek, különösen az általános természeti föltételek, a klímaviszonyok a társadalmi és politikai berendezkedésre, a „törvények szellemére” nézve döntő jelentőséggel bírnak, nyomatékosan kifejezésre jut ebben az írásban is, noha empirikus bizonyítási eljárásokba nem bocsátkozik. A nevelésügy átfogó szervezetének jelentőségét társadalmi-politikai szempontból méltatja. Nincs hiány azon társadalmi és politikai kívánalmakból, melyek csak sokkal később és csak részben valósulnak meg.

Alistali Farkas Jakab mindkét műve, a „De scholis” (1652) és a „De nobilitate” (1654) szintén társadalmi és politikai kérdésekkel foglalkozik. Az első írás az iskolát a tisztán egyházi és világi intézményekkel szemben alkalmasint semleges területként határozza meg; de a szerző végül visszariad a vallást nélkülöző oktatásügy következetes megvalósításának gondolatától, s amellet száll síkra, hogy az iskola legyen az állam és az egyház közös gondja; azokban az államokban, amelyek a vallástól teljesen elidegenültek, elismeri az egyházi autoritás teljes autonómiáját az oktatásügy területén. Az alapkérdést illetően egyébként határozott és világos döntésre nem jut. A nemességről szóló írás sem jut el ahhoz a liberalizmushoz, amely mellett Vörös síkraszállt; de legalább megfogalmazza azt a követelményt, hogy az örökölt

jogcímek szellemének méltóságát a nemesség ne szentségtelenítse meg, s hogy a közönséges, méltatlan viselkedés, a megátalkodott életvitel, sőt a mindennapi gépies munkatevékenységek vagy ilyen mesterségek gyakorlása vonja maga után a nemesi rang elvesztését. A nemesi osztály hivatásával, életkörülményeivel, erkölcsi súlyával kapcsolatos uralkodó véleményeket részben igen éles megfogalmazásban közvetíti.

Kalocsa János „De formarum materialium origine” és „De rerum modis collative cum ente consideratis” című értekezéseiben Aquinói Tamáshoz és Suarez „skolasztikus epigonjaihoz” kapcsolódik. Csengeri K. István a „De usu rationis humanae in theologia ac quaestionibus fidei” című értekezésében a teozófusokhoz közeledik és Arisztotelész túlzott tiszteletével szemben lép föl. Bausner Bertalan a „De definitione metaphysicá”-ban és „De cordis humani actionibus” című munkájában is a skolasztikus gondolkodás- és tanításmód ellenfeleinek táborához csatlakozik. Az iskolás filozófia szócsaták iránti hajlandóságát ironikus fejtegetések tárgyává teszi.

Albrich Márton a logikáról és metafizikáról ír iskolai kézikönyveket. Joul Gábor, Fuchs János, Gelei Sámuel, Gyöngyösi László különféle tárgyú filozófiai értekezéseket publikálnak. Utóbbi a „Disputatio logica de definitione” című írásában a definíció és a fölosztás közötti különbségeket világítja meg. Püspöki Sylvanus János az államok eredetéről és alakulatairól jelentet meg politikai-történeti értekezést, melyben a nevelésügy jelentőségét erőteljesen kiemeli. Tatai Mihály, értekezésében, a „De duratione”-ban a skolasztikus hagyományokhoz csatlakozik. Kéri János kiadja előadásait. Petkó János „De ministrorum eccl. vocatione et functionibus” című írásában a lelkészi hivatásról szól. Görgei Pál *exercitium philosophicum*ot ír „De vaporibus et modo, qui ex iis nubes, pluviae etc. generantur” címmel, és Cartesiusra támaszkodva egy értekezést, „De causis descensus gravium”.

Ezeknél az egyetemi „próbadolgozatoknál” nagyobb befolyásra tettek szert az oktatásban és az irodalomban annak a Pósházi Jánosnak a munkái, aki vallási kérdésekben elfoglalt álláspontját katolikus szerzőkkel szemben védelmezi, különösen teológiai tárgyú vitáiraiban. „De legibus”, „De supposito” és „De igne culinari” című próbadolgozataival indul, melyekben az elhamarkodott kísérletek éretlenségei mellett jó fejezetekre is akad példa. Egészében a karteziánus nézetek ellen harcol, s néhány alaptételében Arisztotelészt követi, de több ponton Arisztotelész ellenfeleinek fogja pártját, s annak lehetőségét keresi, hogy az iskolai hagyományok uralma alól föl szabaduljon. Kritikával illeti a középkor filozófiai szerzőinek módszerét és kifejtésmódját, a „Tenebricosa obscuritas”-t, szubtilis disztinkcióikat és némely szóvitáikat. Egyáltalán nem kíván *jurans in verba magistri* lenni és egyetlen vezető irányítására vakon hagyatkozni, hanem különböző forrásokból óhajt fölvilágosítást nyerni, és a jót, ahol csak lehet befogadni. Mindenképpen el kell ismernünk, hogy ehhez a tevékenységének különböző területein túlsúlyban lévő eklekticizmushoz egyfajta önálló ítéletalkotásra való törekvés, és bizonyos pontokon találó kritika kapcsolódnak. „Ars catholica vulgo metaphysica cui praemittitur Introductorium philosophicum” című művében először a filozófia tárgyát és főladatát, s ezek fölosztását ismerteti. A filozófia önmagában úgymond nem vezet a legfőbb

jóhoz, melyhez csak a teozófia segítségével juthatunk el, de a teológiának nagy szolgálatokat tett. Szpekulatív és gyakorlati axiómákban mutatja be minden megismerés alapjait. Az emberi megismerés három princípiuma: *sensus, ratio naturalis, testimonium*. Igaz az, ami a természetes ésszel – ezen elvek és a kinyilatkoztatás (a Szentírás) segítségével – összeegyeztethetőnek bizonyul. Minden tudomány úgymond szigorúan a saját határain belül kell mozogjon, és nem léphet át egyéb területekre. A filozófia először is két fő ágra osztható. Az egyik a lét általános tana, az általános filozófia vagy metafizika (az *ars catholica*); a másik a különös filozófia, a lét különös formáinak tana, melynek alárendelt osztályai: *ph. supernaturalis* (pneumatológia), *ph. naturalis* (fizika, matematika, mechanika, anatómia), *ph. moralis* (etika, ökonómia, politika, jog), *ph. instrumentalis* (grammatika, poétika, retorika, dialektika). Pósházi csak a speciális filozófia első két részét („Pneumatologia” 1664 és „Philosophia naturalis” 1667) dolgozta ki.

Érdeklődésének és képzettségének sokoldalúsága, miként Apáczait is, a tudás különböző területeinek bebarangolására készíti; egyetemesség tekintetében azonban nem éri el az utóbbit. Apáczai enciklopédikus szelleme nagyobb területeket fog át; de filozófiai alapfölfogása is egységesebb. Utóbbi tudományos fölfogását, filozófiai álláspontját egészében nem azok a tendenciák, nem azok a sajátos érdekek határozták meg, amelyek Pósházi szellemi munkásságát mind jobban és jobban uralták, s végül teljes mértékben a teológiai iskolavitákban való aktív részvételben oldották föl. Ennél a gondolkodás súlypontja a teológiai dogmatikára esik. A filozófia szükségessége, jelentősége, értéke teljességgel azon szolgálatokon nyugszik, melyeket a szerző által képviselt hittételek védelmében, a más hitelvek követői ellen harcban állított teozófiai nézeteknek nyújt. Végső fokon az emberi kutatás minden eredményének ez lesz a vonatkoztatási pontja. A tudás különféle elemeinek az ő számára azon sajátos teozófiai szempontokhoz mérten lesz jelentősége, melyek a vallásos meggyőződésért vívott harcban Pósházi helyét kijelölik. A részleteket illetően ez a tendencia korántsem jut érvényre egyforma szigorúsággal. De a szerző szellemi munkásságát átfogóan ez urálja. Nem adatott meg neki, hogy a haladás művén tisztán tudományos irányt követő filozófiai kutatásokkal önállóan munkálkodjék.

\* \* \*

E kor bölcseleti munkái gyakran apologetikus célokat követnek. A felekezetek közötti dogmatikus viszálykodások okán némelyek a filozófiához menekülnek, hogy dogmatikus álláspontjukat „az emberi ész fegyverével” vigyék győzelemre. Katolikus és protestáns szerzők fegyverzik föl magukat a skolasztika gazdag arzenáljából, néhányan alkalmasint Arisztotelészig is visszamennek. Mások újabb gondolkodóktól várnak tanácsot. A modern filozófia úttörői is követőkre találnak. Más jelenségek mellett a haladás jelei is megmutatkoznak, egy szabadabb tudományos szellemi mozgalom jegyei. Egy Bacon tanainak is vannak szóvivői.

Ladiver Illyés (több írásában) megkísérli, hogy bölcseleti doktrínák által támassza alá teológiai nézeteit. Pneumatológiájában és egyebütt azokat a támpontokat használja föl e célra, amelyeket megítélése szerint Arisztotelész tanai nyújtanak neki. „Annotationes in politicam Wendeleri” című írásában egységes, összefoglaló elv nélkül ábrázolja az állami élet különböző alakulatait, úgy, ahogyan a történelem fölmutatta őket.

Szalai Barkóczi Ján. Józ., „Philosophia novellá”-jában, a katolikus dogmatika szemszögéből tárgyalja a legkülönbözőbb kérdéseket. Czabány Izsák „Existentia atomorum” (1667) című művében az atomisztikához kapcsolódik, s elképzeléseinek továbbfejlesztésében gyakran Arisztotelészre támaszkodik. Eklektikus gondolkodásmódja különböző elemeket kapcsol össze érdekes mozaikká. Spekulációi végül is a hit misztériumairól szóló tanában csúcsosodnak ki. Más irányt követnek az eperjesi Bayer János munkái, aki Bacon követőjeként a természetfilozófia és a hit tanainak különválasztását követeli, s a baconi alaptételeket, az indukció elveit korábbi jogaiba visszahelyezi. „Ostium vel atrium naturae” (1662) és „Filum labyrinthi et cynosura seu lux mentium universalis” című munkáiban Bacon nézeteit ismerteti, amelyek mellett nagyjában s egészében hitet tesz. Mégis, teozófikus spekulációi, különösen egy bibliai kozmológiával kapcsolatos próbálkozása, gyakran messze letérítik a baconi útról.

Több protestáns szerző és tanár Ramushoz csatlakozik kompendiumokkal és kommentárokkal; így Buzinkai Mih., Mártonfalvi Nagy György, Tolnai I.<sup>8</sup>, Lisznyai P. — Bacon tanai mellett egyaránt föllép Bayer — noha minden érzékelhető közvetlen siker nélkül — és Nadányi Ján.<sup>9</sup> A katolikus körök, kiváltképp a jezsuita rendnek azon tagjai, akik a bölcselet terén is nagy szellemi pezsgést indítottak el, főként a skolaszticizmus tanításaihoz fordulnak, vagy közvetlenül az arisztotelészi tanok mellett szállnak síkra. Ezt az irányt követik Jambrechovich Ferencz, Dinhofffer Gergely, Tarnóczi Ist. és mások<sup>10</sup> munkái. De nem hiányoznak azok a protestáns szerzők sem, akik Arisztotelész tekintélyének visszaállítására törekcszenek, vagy a skolaszticizmushoz állnak közel.

E munkák áttekintésével zárja Erdélyi a régebbi filozófiai irodalomról szóló ismertetését<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Buzinkai: „Compendii logici libri duo” (1661); Mártonfalvi: „Petri Rami dialecticae libri duo”; Tolnai: „Dialectica secundum principia Petri Rami”.

<sup>9</sup> J. Nadányi „De scientiarum incrementis” (1666).

<sup>10</sup> F. Jambrechovich SJ: „Philosophia peripatetica” (1669); Dreyling Ján. SJ: „Palliatii philosophi honores”; Dinhofffer G. SJ: „Gradus philosophici sanctioris philosophiae” (1674); Tarnóczi I. SJ: „Synopsis philosophiae”.

<sup>11</sup> Erdélyi az alábbi szerzők értekezéseiről is említést tesz: Rimaszombati M. (Specilegium Philosophicum), Basch Sim. (De materia prima peripatetica), Remenik Andr. (De anima separata), Schubert Andr. Ján. (De natura seu essentis luminis naturae sive rectae rationis et a lumine revelationis differentia), Stegmann Jak. (Usus rectae rationis in rebus fidei), Parschicz Dán. (Breviarium logicum), Eszéki Ist. (Prima veritas defensa), Heinseli J. (Diatribes phil. theologicae de creatione; de causis corporis naturalis); Greising Bál. (De Atheismo Renati des Cartes; De theognosia natural); Palumbini Mát. (De



Egy másik munkára vár az a föladat, hogy a XVIII. századi és a legújabb idők<sup>12</sup> napjainkig tartó korszak filozófiai törekvéseiről és kísérleteiről áttekintést és összefoglaló jellemzést nyújtson.

## UTÓSZÓ

Az utóbbi években örvendetes módon megélénkült az érdeklődés a magyarországi filozófia jelene és múltja iránt. Nemzet, nép, kultúra és filozófia összefüggésére, a nemzeti filozófia létére és mibenlétére, az egyetemes és nemzeti filozófiatörténet(írás) kapcsolatára, utóbbinak lehetséges tárgyára, föladatára, a magyarországi bölcsélet eszmetörténeti és kultúrhistoriai szerepére, a hazai filozófia önértékelésére és ennek zavaraira, a fejlettebb Nyugathoz viszonyított kulturális-filozófiai elmaradottság okaira és mércéire vonatkozó kérdéscsoportok jellemzik az idevágó kutatásokat.

A magyar bölcsélet önazonosság-keresése, identitásképző és kultúrateremtő szerepének elemzése, egyáltalán e problémákkal való számvetés igénye immár jelentős történeti múltra tekint vissza. A jelzett témakör tárgyalása, amint mondani szokás, „vörös fonálként” húzódik végig a reformkori Almási Balogh Pál számvetésétől (de időben korábbra: Apáczaira is visszatekinthetnénk), a magyar kultúra újraalapozási szándékával a múlt század derekán föllépő Erdélyi Jánoson át, egészen az 1800-as évek utolsó harmadában jelentkező, a dualista Magyarországon újabb kulturális alapvetésre vállalkozó fiatal gondolkodók (Alexander, Bánóczi, Medveczky, Pauer – valamennyien a budapesti egyetem tanárai) nemzedékéig. E szellemi síkon folyó válaszkérés tisztán kivehető párhuzamot mutat a többször nekilendülő, XIX. századi magyar modernizációs törekvésekkel. S jelentünk önmagát megújító nemzedéke is újból és újból szembesülni kíván vagy kényszerül (az elmélet szintjén is) önazonosságra: az eredet és hivatás, a honnan és hová súlyos kérdéseivel. A nemzeti önismeret eszköztárában nem jelentéktelen az a szerep, mely a filozófiai objektivációknak jut. Meglévő értékeink számbavétele, a megtett bölcsellettörténeti út gondolati bejárása ezért is elengedhetetlen föladatunk.

A kiegyezés korabeli Magyarországon a polgári kultúra folyamatos gyarapodásának, az európai művelődés szintjéhez való fölzárkózásnak épp a filozófiai munkálkodás különböző területein való fokozatos, extenzív és intenzív értelemben vett kiteljesedés volt egyik jele. Alexander és Bánóczi nemcsak önálló gondolkodóként, jeles előadóként ismert a magyar művelődéstörténetben jártas olvasó előtt. Áldozatos, fáradságos fordítói, szerkesztői, kiadói tevékenységükkel elvitathatatlan érdemeket szereztek a filozófiai kultúra hazai terjesztésében, egy nemzeti, de nem

---

providentia Dei; De principio actionum; de objecto form. metaphysicae); Szathmári Pap J. (Philos. prima), Csörgő J. (De cognitione Dei naturalis).

<sup>12</sup> Az anyag egy részét Erdélyi „A hazai bölcsészet jelene” című írásában dolgozza föl, melyre talán egy más alkalommal keríthetünk sort.

„trikolór” filozófia (lásd Gábor Éva kisonográfiaját Alexander Bernátról) megteremtésére tett erőfeszítéseikkel. „Nem akartak mást, mint [...] a filozófiától idegenkedőket meggyőzni arról, hogy a magyar nyelv, a magyar szellemiség: a magyar kultúra és műveltség éppen úgy alkalmas, illetve alkalmassá tehető a bölcséleti gondolkodás számára, a másutt keletkezett eszmei értékek adaptálására, mint bármely más nemzeté.” (I. m., 67. o., Bp. 1986.)

A Filozófiai Írók Tára 1881 és 1919 között huszonkilenc kötetben jelent meg. E sorozat hatodik kötete foglalja magában – miként Medveczky esszéjének jegyzeteiből is kiténik – Erdélyi János *A bölcsészet Magyarországon* című munkáját. A könyv, mely eredetileg a Csengery Antal szerkesztette, hosszú életű *Budapesti Szemlé*ben látott napvilágot, „először tárgyalja a magyar filozofálás történetét fáradhatatlan kutatás árán gyűjtött anyaggal, filozófia- s némileg kultúrtörténeti szempontból, s tudományos módszerrel” (Bánóczi előszava a kiadáshoz). Tervezett könyvét a XVIII. századi Magyarország bölcsészeti műveltségéről Erdélyi nem írta meg. Egyetlen, korábban önállóan kiadott munkája, *A hazai bölcsészet jelene* 1857-ben, Sárospatakon jelent meg. E műről, melyet „a kor legszínvonalasabb, s a filozófiai művelődés mozgásainak szempontjából legtartalmasabb munkájának” tart, Kiss Endre tett figyelemre méltó megjegyzéseket („A magyar filozófia fő irányjai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig. Egy lehetséges magyar hegelizmus alapvonalai”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984/1, 42–54. o.).

*A bölcsészet Magyarországon* 1885-ös kiadása szolgáltatta az apropót a föntebb fordításban közölt bölcsellettörténeti áttekintéshez Medveczky Frigyes számára. Ő, Alexander és Bánóczi közvetlen pályatársaként, sokrétű és fáradhatatlan munkát végzett a nyugati eszmeáramlatok hazai közvetítésében és a nemzetnek az európai kultúrkörbe kapcsolása érdekében. (Róla lásd korábbi tanulmányomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1993/3–4. számában, 446–472. o.) Főként filozófiatörténészként és etikai gondolkodóként tarthatjuk számon. Itt magyarul közzétett tanulmánya, keletkezését tekintve, munkásságának első korszakára esik, amelyben pozitívizmus és korai újkantianizmus között igyekszik szintézist teremteni. Esszéjében, melyet olykor bonyolult mondatszerkezetei és régies kifejezései ma már itt-ott nehezen olvashatóvá tesznek, az egyes történeti fejezetek tárgyalásán túl több elvi-fogalmi-methodológiai megjegyzést is papírra vet (a filozófiatörténetírás módszeréről, a nemzeti filozófia mibenlétéről, ennek magyar művelődéstörténeti jelentőségéről, filozófiai és általános kulturális elmaradottságunk okairól stb.), melyek szinte minden hasonló tárgyú munka állandóan visszaköszönő, jellegzetes gondolati elemei, toposzai.

Medveczky Frigyes (Friedrich von Bärenbach) számos korabeli lap és folyóirat, pl. *Gegenwart*, *Unsere Zeit*, *Illustrierte Deutsche Monatshefte* stb. munkatársa volt. (Vö. *Österreichische Biographische Lexikon*, Bd. VI., 1815–1950, 188. o.) Itt közreadott esszéjét az *Ungarische Revue* 1886. évi IV. számában publikálta. Írása (számos más munkájához hasonlóan) magyar nyelven eddig nem jelent meg, s így nem lett része a hazai filozófiai köztudatnak, – noha Larry Steindler a magyar filozófia történetét

tárgyaló viszonylag kevésszámú jelentősebb munka között említi, *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung* (Freiburg – München 1988) c. művében. A magyar változat közreadásával ezt a hiányosságot is pótolni kívánjuk.

\* \* \*

A tanulmányban előforduló Erdélyi-idézeteknél az eredeti mű megfelelő, magyar nyelvű szövegrészletét közlöm. A latin nyelvű művek címét a Medveczky-szövegnek megfelelően változatlanul hagytam; egyetlen kivétel: István király *Intelmei*nek fejezetcímei.

A személynevek írásában a tanulmányban olvasható latinos formát ill. az Erdélyi-féle régies helyesírást követem. Pl. Cesinge János (Janus Pannonius), Apáczai Cseri/Csere János, Ladiver Illés stb. Ahol a szerző nem jelöli, a név latin formájának magyar megfelelőjét is megadom. Ezek a következők: Petrus de Dacia: Erdélyi Péter, Boëtius ex Transylvania: Erdélyi Bójót, Philipp Valori: Valori Fülöp, Sebastianus Maghius Pannonius: Mághi Sebestyén, Christophorus Pannonius: Preysius Kristóf (akit Melancton leveleiben Pannóniai Kristófnak nevez); Paulus Scalichius de Lika: Likai Skalikh Pál, Vörös Lőrincz Modorból: Modori Vörös Lőrincz. A keresztnemek olykor előforduló rövidített változatának föloldását nem láttam szükségesnek.

A tanulmányban szereplő latin kifejezések és szövegrészletek magyar megfelelői a következők:

Az *Intelmek* fejezetcímei:

- I. A katolikus hit megőrzéséről
- II. Az egyházi rend becsben tartásáról
- III. A főpapoknak kijáró tiszteletről
- IV. A főemberek és vitézek tiszteletéről
- V. Az igaz ítélet és a türelem gyakorlásáról
- VI. A vendégek befogadásáról és gyámoltásáról
- VII. A tanács súlyáról
- VIII. A fiak kövessék az elődöket
- IX. Az imádság megtartásáról
- X. A kegyességről és az irgalmasságról, valamint a többi erényről

*summum jus*: az eredeti szövegben a legnagyobb jog, a végletekig vitt jog; itt a törvény szigora

*regnum unius linguae, uniusque moris, imbecille et fragile* – „az egynyelvű és szokású ország gyöngé és törékeny”

*ex toto orbe* – ez egész világról, a világ minden tájáról

*scala sex gradibus continatur* – hatfokozatú hierarchiából áll

*mundus archetypus* – ősképi, archetipikus világ

*veritas et cognitio* – igazság és megismerés

*quae nullae sunt* – melyek nem léteznek

*in actione et functione facultatis rationalis* – az ész tevékenységében és működésében  
*philosophus et sapientiae studiis addictus* – filozófus és a bölceleti tudományok szenedélyes művelője

*ex ipsis fontibus animi* – a lélek forrásaiból v. mélységeiből

*Tenebitur etiam Societas (Jesu [...])* – A Jézus Társaság feladata, hogy ebben az évben [...] Nagyszombatban filozófiai előadást indítson, a következő három évben pedig három filozófiai előadás legyen, köztük egy az etikáról, egy pedig a matematikáról [...]

*in illustri collegio* – e híres kollégiumban

*Modus ostenditur [...]* – Megmutatjuk, miképpen válhat a magyar nemzet nem csupán részesévé a filozófiának, hanem rövid időn belül, ha nem fogja is túlszárnyalni, de mindenképpen utolérheti a többi nemzeteket.

*cogito, sum* – gondolkodom, [tehát] vagyok

*cogitare* – gondolkodni

*vox populi* – a nép szava

*exercitium philosophicum* – filozófiai esszé

*tenebrosa obscuritas* – érthetetlen homályosság

*jurans in verba magistri* – vakon követni valakit

*sensus, ratio naturalis, testimonium* – érzékelés, ész, tanúságtétel

*ars catholica* – egyetemes tudomány, itt: egyetemes bölcsészet

*ph. supernaturalis* – természetfölötti bölcsészet

*ph. naturalis* – természeti bölcsészet, természetfilozófia

*ph. moralis* – erkölcsfilozófia

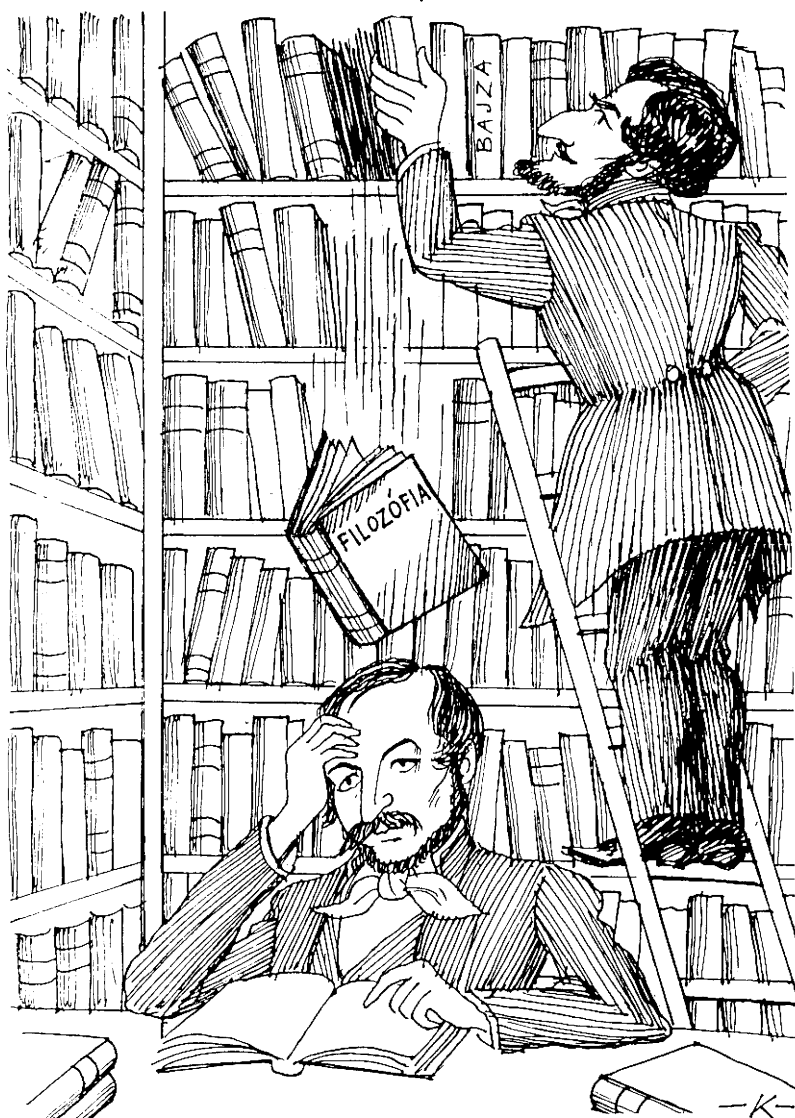
*ph. instrumentalis* – segédtudomány, itt: eszközi bölcsészet

*sciences morales et politiques (francia)* – erkölcsi és politikai tudományok

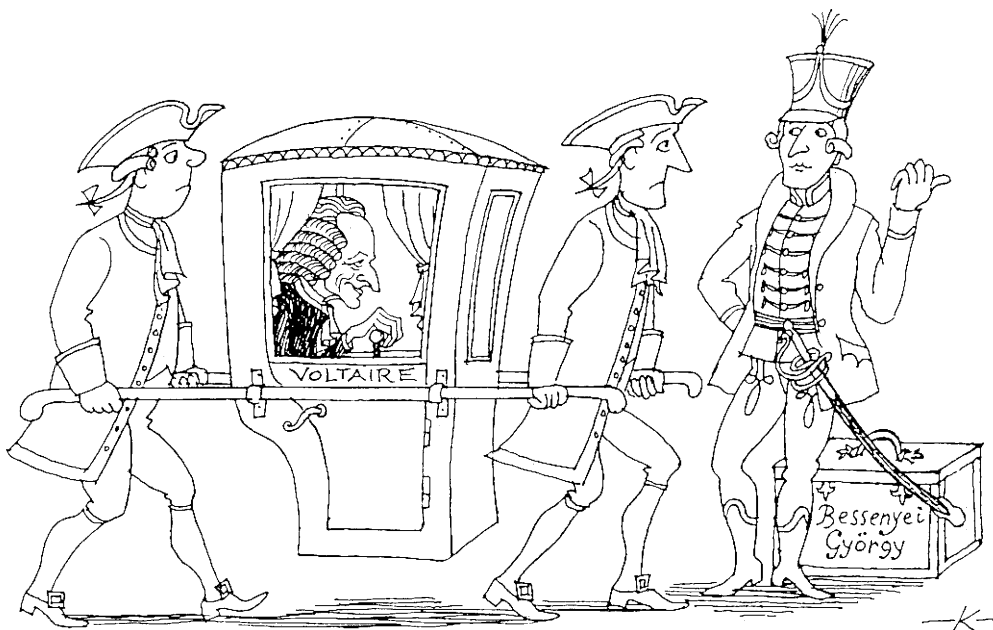
A Medveczky-tanulmányban Modori Vörös Lőrincről: „Az egyesek és egész testületek azon megállapodásait, amelyek a polgári társadalom általános érdekeivel és céljaival szembenállnak [...]” mondat megfelelője Erdélyi művében: „A természet ellen járnak már az embergyűlölők és kolostoriak [...]”. Kalocsa Jánosról a tanulmány szövegében ez áll: „[...] Aquinói Tamáshoz és Suarez »skolasztikus epigonjaihoz« kapcsolódik [...]”; míg Erdélyi ezt írja: „[...] Aquinói Tamással és a »skolasztikai epigon« Suarez spanyol jezsuitával tart”.

Hell Judit

GONDOLATOK A KÖNYVTÁRBAN



Kaján Tibor rajza



Kaján Tibor rajza

## TÁJÉKOZÓDÁS

### MAGYAR FILOZÓFUSOK VILÁGTALÁLKOZÓJA

Budapest, 1992. augusztus

Budapesten, az Eötvös Tudományegyetemen, az Állam- és Jogtudományi kar épületében került sor a magyar filozófusok világtalálkozójára 1992. augusztus 16 és 18. között. A konferencia fő szervezői voltak: G. Havas Katalin, a Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP) elnökségi tagja, valamint Földesi Tamás.

A konferencián több mint száz magyar vagy magyar származású filozófus vett részt, Magyarországról, a szomszédos államokból, Európából és Amerikából. A konferencia három szekcióban folytatta munkáját: Magyar filozófiatörténet; Egyetemes filozófiatörténet; Korunk filozófiája.

Jelen számunkban válogatást adunk a találkozó előadásainak anyagából. Néhány előadás már másutt megjelent, így Gáll Ernő: „Az 'erdélyi iskola' és a kisebbségi etika” (Erdélyi Múzeum 1992/1–4); Szilágyi Imre: „Martin Heidegger és Babits Mihály kapcsolatáról” (Új Magyarország 1993. január 16.); Ujvári Márta: „A mai angolszász analitikus filozófia és értelmezései” (Magyar Filozófiai Szemle 1992/3–4); Vajda Mihály: „A máglya és az elmegyógyintézet, avagy hová vezet az igazság?” (Kritika 1993/2).

A jelen számunkban Fehér Ferenc, Molnár Tamás, Szegő Katalin és Székely László tollából közölt tanulmányok eredetileg szintén a világtalálkozó anyagai közt szerepeltek.

## ÜDVÖZLET A VILÁG FILOZÓFUSAITÓL

GUIDO KÜNG

Örömmel tölt el, hogy itt, a Magyar Filozófusok Első Világtalálkozóján a FISP, a Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, a filozófiai társaságok egész világot átfogó egyesülésének üdvözlétét tolmácsolhatom.

A FISP egy, a kormányoktól függetlenül működő szervezet, mely a második világháború után, 1948-ban alakult azzal a céllal, hogy elősegítse a legkülönbözőbb gondolkodásmódú, a legkülönbözőbb kultúrákhoz és népekhez tartozó filozófusok között a megértést. Tagjaink között megtalálhatók nemzeti filozófiai társaságok, mint amilyen a Magyar Filozófiai Társaság, de olyan nemzetközi társaságok is, melyek

valamilyen meghatározott szakterületre összpontosítják figyelmüket; ilyen az *Internationale Assoziation der Philosophinnen*, a *Kínai Filozófia Nemzetközi Társasága*, vagy a *Nemzetközi Metafizikai Társaság*.

A FISP örömmel veszi tudomásul, hogy az Európát és a világot kettéosztó politikai és ideológiai falak leomlása után a legkülönbözőbb országok és földrészek legkülönbözőbb nézeteket valló magyar filozófusai íme összejöttek e találkozóra, hogy kicseréljék véleményüket, hogy megszüntessék az idejétmúlt elkülönültségeket és hogy új kapcsolatokat építsenek.

Mert a világ kultúrája nem valamiféle egységes képződmény, hanem különálló kulturális azonosságok gazdag változatossága. Mindamellett e változatosság nem kell hogy egymástól elszigetelt csoportokra ossza az emberiséget, vagy hogy egymás kölcsönös nem ismerésének égisze alatt előítéleteket, ellenséges érzületeket tápláljon. Korunkban, amikor a problémák túlnyomó többsége a Föld egészére kiterjedő nagyságrendet ölt, elengedhetetlen, hogy a különböző kultúrák és eltérő gondolkodásmódok között létezzék a kapcsolatoknak, a kommunikáció és az információcsere eleven hálózatainak egy ugyanilyen gazdag összessége. A kivándorlási hullámok, melyeknek során emberek hagyják el szülőföldjüket s szóródnak szét az egész világon, meglehet, gyakran kegyetlen megpróbáltatást jelentenek az érintett egyének számára, másrészt azonban pozitív jelentőségre tesznek szert, amennyiben a kivándorlók és leszármazottaik – kettős (vagy többoldalú) kötődésüknek köszönhetően – anyaországukkal együtt a világunkat összetartó globális hálózatok egyikét alkotják.

A filozófusoknak különösen érzékenyeknek kell lenniük mind a mély és erős gyökerek, mind a mások felé irányuló nyitottság igénye iránt. Mert minden filozófus valamely adott hagyománytól indul, majd fáradhatatlanul azon dolgozik, hogy kialakítsa saját, egyéni fogalmait a dolgokról. Így minden egyes filozófus egyfajta kulturális értelemben vett monásszá válik. Ez az egyéniesítés szükségszerű, ugyanakkor vigyáznunk kell, nehogy túl rövidlátók vagy lokálpatrióták legyünk, és meg kell őriznünk nyitottságunkat a más irányzatokkal folytatandó eszmecsere fenntartására. A filozófia nem virágozhat az eszmék és információk szabadpiaca nélkül, az olyan találkozók nélkül, mint amilyen itt, ez a mostani, ahol mindenki új indítatásokat kaphat és találkozhat a világszerte ható áramlatokkal és problémákkal.



## BEVEZETŐ: A FILOZÓFIA HASZNA

NYÍRI TAMÁS

Előadásom címe azt a látszatot keltheti, mintha a filozófia legitimálását tűztem volna ki célul. Nem is alaptalanul, mivel a filozófia csakugyan súlyos legitimációs válsággal küzd napjainkban. Legalább száz esztendeje, hogy a filozófia elveszítette igazi azonosságát. A különféle irányzatok kölcsönösen dezavualják egymást, tagadják a másik filozófiai voltát, anélkül hogy valami közös volna is bennük, amire tekintettel leleplezhetnék a hamis és jogtalanul támasztott igényeket. Különféle irányzatok állnak szemben egymással, amelyek ugyan bizonyos történelmi tehetetlenségüknél fogva még filozófiának címezik magukat, voltaképpen azonban csak annyi közülük van egymáshoz, mint a telefonkönyvnek a lírai antológiához. A jelenség magyarázata részint abban található, hogy a filozófia egyre több kompetenciáról kényszerült lemondani mind módszerét, mind tárgyát tekintve. Ezért került legitimációs kényszerbe a többi tudománnyal, közvetve pedig saját életvilágával szemben is. Ehhez az identitászavarhoz számottevő módon járult hozzá a hatvanas évek végétől a Bécsi Körből kinövő filozófiai irányzatok: a neopozitivizmus, az analitikus filozófia, a tudományelmélet és a nyelvfilozófia konglomerátuma. Szerintük a filozófiának nincs önálló területe, sem sajátos módszere, csakis koordináló, rendszerező és reflektáló föladata van az egyes tudományágakon belül. Nem haladja meg őket, hanem csak azt elemzi, amivel a tudományok foglalatostkodnak. Ezzel egyidejűleg a filozófiai kijelentések érvényét a természettudományok és a matematika módszertani eszményeihez mérik, s az emberi egzisztencia területéről mint tudományosan releváns valóságtól eltekintenek. Ennek a szemléletnek felel meg a filozófia jelenbeli művelésének a módja is. Vagy csak a gondolkodás történetét kutatják, olyan rezervátumba húzódva vissza, amelyet még a tudományosság mai kánonja is „filozófiai területnek” ismer el, noha – helyesebben éppen azért, mert – a filozófiából kivonulva egy speciális diszciplínával helyettesítik azt. A másik lehetőség, hogy a filozófiát semmiképpen sem bolygatva kitérnek a szociológia, pszichológia, matematika, biológia vagy más szaktudományok életvilágába. Mindez korántsem kíván bírálat lenni, csupán ténymegállapítás, amelynek érvénye aligha vitatható.

## A kis elbeszélés

A végéhez közelednék tehát a filozófia? Vagy talán csak újból szerény lett? A fölvilágosodás „ésszel mindent megérteni akaró” programja nem vallott ugyan kudarcot, de nyilvánvalónak tűnik, hogy a filozófia nem tudja megalapozni magát: sem empirikusan, sem racionálisan. Vagy amint J. F. Lyotard<sup>1</sup> mondja, a „metaelbeszélések” elveszítették szavahihetőségüket. A hegemoniára és egyetemeségre törő „nagy elbeszéléssel” (grande récite) szemben a „kis elbeszélés” (petite récite) azt a véleményt fejezi ki, hogy a filozófia nem tud végső metafizikai fogópontot találni, amelyből mint egyetlen elvből levezethető volna az egész valóság. Mivel egyre kevesebben tartják egyáltalán lehetségesnek a metafizikát, H. R. Schlette<sup>2</sup> szerint a „kis metafizika” csak arra törekedhet, hogy ha nem kapható többé válasz a nagy metafizika kérdéseire, legalább magát a problémát tartsa nyitva, s ilyenformán megőrizve a filozófiát, szálljon szembe a nihilizmussal. Kis metafizikán azt kell értenünk, hogy a filozófia nem tud válaszolni a metafizikai kérdésekre, *metafizikán* viszont azt, hogy maga a metafizikai probléma nem utasítható el eleve és a priori. Ilyenformán – írja H. R. Schlette – „valódi haladás volna, ha sikerülne mind a közömbösséget, mind az ateizmust és az állítólagos filozófiai teizmust az agnoszticizmus fogalmára hozni”. Valóban szerény és toleráns program, amely az agnoszticizmus egyetemes elfogadását ajánlja a filozófia védelmében az emberi gondolkodásnak. S akárhogy vélekedjék is valaki az „agnoszticizmusról”, a posztmodern filozófia híven tükrözi plurális és a végső megalapozásokat elutasító korunkat, azt a filozófiai „tartózkodást”, amely az *episztémé* helyett újból a *doxa* megbecsülését javallja, konszenzus helyett disszenzusról beszél, egyetemes és átfogó értékrend helyett partikuláris értékekről és részetikákról.

Még sohasem halmozódott föl annyi tudás az emberiség történetében, mint napjainkban, s a tudományos ismeretszerzés lélegzetelállító tempóval halad tovább. Más lapra tartozik, hogy az egyén éppen az általános tudás fejlődése következtében lesz a neki följánlott ismeretmennyiséghez képest butább, mint a régebbi korok embere volt az általa elsajátítható tudáshoz viszonyítva. Régebben keveset tudtak az emberek, de azt biztosan (legalábbis úgy vélték), s a fölfoghatatlan valóság (Isten vagy az istenek) nem szorult magyarázatra: léte éppen olyan magától értődő volt, mint amilyen fölfoghatatlan. S ha ez a fölfoghatatlan kiszámíthatatlannak bizonyult, ez is hozzátartozott fölfoghatatlanságához. A fölfoghatatlanság nem szült agnoszticizmust, mert magábanvéve világos és vitathatatlan volt.

---

<sup>1</sup> J. F. Lyotard: *Das Postmoderne*, Graz–Wien, 2. kiad., 1986; *Postmoderne für Kinder*, Wien 1987.

<sup>2</sup> H. R. Schlette: *Kleine Metaphysik*, Frankfurt 1990.

Ma másként van. A rendelkezésünkre álló tudományosság elbizonytalanít. A tudományok ijesztő gyorsaságú haladása következtében – föltételezve, hogy minden összefügg mindennel – ideiglenesnek és ridegként tűnik föl minden egyes ismeret. Bár köznapi életünkben túltesszük magunkat ezen a bizonytalanságon, mert az élet csak ritkán hazudtolja meg a gyakorlati bizonyosság hitét, a kétség azért nem oszlik el: egyszer majd kiderülhet, hogy egészen másként van minden, mint ahogyan tudni véltük. Valami kikutathatatlan kikutathatatlanság terjed ki minden ismeretünkre, melyet nem bolygatunk és nem feszegetünk, legfőljebb kiábrándultan kijelentjük, hogy amiről nem lehet tisztán és világosan beszélni, azt annyiban kell hagyni. Megfoghatatlan félelem szövi át életünket, attól tartunk, hogy gondolataink csupán ködös agyszülemények, hogy semmi közük a valósághoz, kivéve az életszükségleteink kielégítésére vonatkozó gyakorlati utasításokat és előírásokat.

### A munkavilág meghaladása

De nem éppen az a filozófia lényege, hogy túlemelkedik az életszükségletek és kielégítéseik világán? Ha elfogadható Josef Pieper<sup>3</sup> meghatározása, hogy a filozófia a munkavilág meghaladása, a szűkebb értelemben vett arisztotelészi közös haszon, a *koiné szympheron* transzcendálása, akkor nyilvánvalónak látszik az is, hogy a munka, a haszon, a teljesítmény és a racionális működőképesség, a szükséglet és a hozam, tehát a közös haszon nem azonos a Szent Tamás-i közjó, *bonum commune* fogalmával. Ez utóbbi sokkal átfogóbb az előbbinél, s hozzátartozik az is, hogy vannak, akik a szemlélődés hasznát nem hajtó tevékenységére adják a fejüket – írja Aquinói Szent Tamás.<sup>4</sup> A közjó magába foglalja a filozófia művelését is, bár nem állítható, hogy a filozófia, a szemlélődés és a kontempláció a közös hasznat szolgálja. Nem éppen az-e napjaink kiábrándító tapasztalata, hogy a közös haszon mindinkább azonosulni igyekszik a közjával, hogy egyre kizárólagosabbá válik a célracionális gondolkodás, hogy életvilágunkat jóformán teljesen szürkébe festi a haszonelvűség prózája? Amint Hamvas Béla írta, „nincsen mítosz, csak tudomány, nincsen mágia, csak technika, nincsen teremtés, csak munka”.

Valóban így van. Minél totálisabb a munkavilág igénye, annál idegenebb tőle a filozófia, annál kevésbé mérhető össze egymással a kettő. Sokan merőben intellektuális fényűzésnek tartják a filozófiát, amelyért már-már nem vállalható a felelősség. A munkavilág annyira abroncsot húz az emberre, hogy szinte lehetetlen a hasznosság transzcendálása. Teljességgel távol áll tőlem, hogy bárminemű filozófiai magasságból vagy állítólagos fölényből tekintve alá, lebecsüljem vagy megvessem a hétköznapi világot. A munka világa lényegi eleme az ember

---

<sup>3</sup> *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*, München 1948.

<sup>4</sup> In Sent. 4d. 26, 1, 2.

világának, a hétköznapi világ alapozza meg fizikai egzisztenciánkat, ami nélkül senki sem írhatna verset vagy hallgathatna zenét, s végképp nem volna módja filozofálni. Ám a filozófia mégsem mérhető össze a munkavilággal, a filozófiai kérdés mindig túllép a hasznosság világán és kivezet belőle. Föltöri a burát, amely lefedi a hétköznapi polgári valóságát.

## Emberi alapmagatartások

Nem a filozófiai aktus az egyetlen módja azonban a hétköznapi világ túllépésének. Más igazi emberi megnyilvánulással is eljuthatunk a túloldalra. Nem kevésbé összemérhető a hétköznapi világgal a valódi költészet.

*„Csak tartani a tollat mozdulatlan,  
s várni, míg saját súlyától lecsöppen  
róla a vers.*

*És beissza a föld.”* (Rónay: „Ars poetica”)

Az inspiráció teljesen idegen a céltudatos, aktív tevékenység világában. Ugyanígy az igazi imádság is: „Dicsérünk téged, áldunk téged, hálát adunk neked nagy dicsőségedért” – miként volna ez érthető a költség–haszon, a munkaszervezés racionális kategóriáinak a világában? Az igazán szeretők is kívánnak a célok és eszközök láncolatának a világából, az érdekek összefonódásaiból, mint ahogyan általában mindenki, akit valami egzisztenciális megrendülés ér, ami egyúttal megingatja egész világunkat. Vagy talán nem dől össze egy világ, ha meghal valaki, aki közel áll hozzánk? Az ilyen megrendülésben (s mindig ebben gyökerezik a filozófiai aktus, a valódi költészet, a művészi élmény és az imádság) közvetlenül tapasztalható a hétköznapi világának az ideiglenessége és lezáratlansága, amelyet ilyenkor transzcendál az ember – föltéve, hogy nem egydimenziális.

Ez a transzcendáló erő, a hétköznapi burájának az áttörése a közös alap, amelyben összefüggenek az alapvető emberi viselkedésformák: a filozófiai, a vallási, a művészeti-esztétikai aktus, valamint az *erósz* és *thanatosz* keltette megrendülésben átélhető világtapasztalat. Ismeretes, hogy Platón szoros egységben látta a filozófiát és az *erósz*t. Kevésbé ismert, hogy a józanságáról híres Aquinói Szent Tamás azt írja az arisztotelészi *Metafizika* kommentárjában, hogy a filozófus rokon a költővel, mert mindkettőt a *mirandum*, a csodálkozást keltő indítja meg.<sup>5</sup> A mirandum, ami nem fordul elő a hétköznapi világban, kelti föl a transzcendáló erőt mind a filozófusban, mind a költőben.

---

<sup>5</sup> In Meth. 1,3.

## Pszeudofilozófia

Ezeknek az alapmagatartásoknak a kapcsolata olyan szoros, hogy ha elvileg tagadják vagy elfojtják bármelyiket, akkor a többi sem virulhat. Egy föltételezett totális munkavilágban — ha egyáltalán lehetséges volna az emberi természet teljes megcsúfolása — a transzcendálás valamennyi formájának el kellene sorvadnia. Egészen bizonyosan nem virágozhat a filozófia ott, ahol nem bontakozhat ki a vallásos aktus, ahol nincs talaja a művészetnek, ahol egyaránt banalizálják *erósz* és *thanatosz* megrendítő voltát.

Még rosszabbak azonban a transzcendálás aktusának eltorzításai, az alapvető emberi magatartásformák olyan korcs megnyilvánulásai, amelyek csak látszólag törnek át a hétköznapiság fullasztó buráján. Van olyan imádkozás, amely ahelyett hogy transzcendálná a világot, az isteni valóságot szeretné belevonni a hasznosságok és célszerűségek láncolatába. A pszeudovallásosság leggyakoribb megjelenési formája a mágia: odaadás helyett megkísérli a maga uralma alá hajtani az isteni valóságot, hogy rendelkezze vele. Könnyen fordulhat visszájára az ima, olyan praktikára, amelynek célja, hogy folytatódjék a bura alatti zárt világnak az élete. Hasonlóképpen fajulhat el az *erósz* is, ha uralkodásra irányul, ha a korlátos én szándékainak veti alá az odaadás erőit. Az én-gyöngge, önmagukat féltő emberek mindig elzárkóznak a megrendülés elől, amit egy nagyobb és mélyebb világ keltene bennük, az a világ, amelynek küszöbére csak az igazán szeretők tehetik lábukat. A művészetnek is vannak pszeudoformái. Van álköltészet, amely csak a kupola innenső falát díszíti hamis ornamentikájával, s többé-kevésbé leplezetlenül szolgálja ki akár a magánérdeket, akár a politikait. Természetesen van pszeudofilozófia is. Szókratész azt kérdi a szofista Prótagorasztól, hogy mire tanítja a hozzá szegődő ifjakat. A válasz: „Az én oktatásom a magánügyek intézésében valamint a közügyekben akarja növendékeimet járatosná tenni: arra tanítom tehát őket, miképpen irányíthatják a legjobban a háztartásuk ügyeit, illetve miképpen tehetnek szert az államban a legnagyobb befolyásra mint gyakorlati férfiak és szónokok.”<sup>6</sup> Íme a kiképzésként értelmezett látszatfilozófia klasszikus programja, amely meg sem kísérel, hogy túllépjen a munkavilágon.

A legrosszabb azonban az, hogy az álfilozófiák nemcsak hogy nem transzcendálják a hétköznapi világot, hanem egyenesen bezárják abba az embert. Ezért sokkal veszedelmesebbek — és reménytelenebbek — a pszeudofilozófiák, mint a mindennapok emberének naiv elzárkózása a nem-mindennapi valóság elől. Akár kritikátlanul bonyolódik bele valaki a hétköznapi világba, akár agnosztikusan, bármikor megrendítheti még egy igazi filozófiai kérdés, művészi élmény, szerelem vagy a halál. A szofista álfilozófus azonban nem rendíthető meg soha.

---

<sup>6</sup> „Prótagorasz” 318c–319a.

## A trákiai szolgáló nevetése

Platón szerint egy „ingerkedő, tréfás trák szolgáló” gúnyolódásával kezdődik a filozófia, aki kikacagta a milétoszi Thalészt, midőn „a csillagok törvényeit fürkészsve s a magasba lesve kútba esett”. Platón meggyőződése, hogy a filozófus „mindig neveltségessé válik nemcsak a trák szolgálok, hanem a többi csőcselék előtt is, járatlanságában kútba esve és mindenféle verembe, s e szörnyű ügyetlensége az együgyűség hírébe keveri őt”<sup>7</sup>.

Amikor pedig a filozófia mivoltát feszegeti, egy „megszállott” ifjú, Apollodórosz ajkára adja a „Lakoma” elbeszélését, aki sikeres vállalkozók és pénzemberek kérésére beszéli el, hogy „miféle szerelmi beszédek” hangzottak el a költő, Agathon házában<sup>8</sup>. A platóni „Lakoma” indirekt beszéd, beszámoló Apollodórosz ajkáról. Amikor legmélyebb gondolatait fejt ki Platón a filozófiáról, egy kritikátlanul rajongó ifjával beszélteti el őket, méghozzá sikeres üzletemberekből álló hallgatóság előtt, akik még csak komolyan sem tudják venni a hallottakat. Valamilyen mély reménytelenséget sugall ez a szituáció, a kétségbeesés kísértését, aminek csak a fiatalos tűz, a bölcsesség keresésének tántoríthatatlan vágya, a valódi *philosophia* tud ellenállni. Aligha fejezhette volna ki Platón világosabban a filozofálás elvi össze-nem-mérhetőségét a hasznosság önelégült világával.

## A filozófia szabadsága

Mindez azonban csak a dolog egyik oldala. A másik a filozófia szabadsága. A filozófia szabad, mert nem hajt hasznot közvetlenül, mert nem állítható semmiféle rajta kívüli cél szolgálatába, minthogy önmagában bírja célját. A filozófia nem *hasznos* elbeszélés, a filozófia *szabad* elbeszélés: nem hasznossága legitimálja, nem társadalmi funkciója, nem a közös haszon előmozdítására való alkalmassága. Többek között éppen ebben különbözik a filozófia a szaktudományoktól. Nézzük konkrétan. Joggal jelentheti ki valamely államvezetés, hogy a következő ötéves terv célkitűzéseinek a megvalósításához ennyi meg ennyi fizikusra van szükség, hogy egy bizonyos területen behozzák a külföld előnyét; vagy ennyi meg ennyi orvosra, hogy kidolgozzák az infarktus megelőzésére szolgáló eljárásokat és gyógyszereket. Teljesen jogos beszéd ez, és semmiképpen sem sérti a szaktudományok lényegét. De ha ezt hallanánk: „ennyi meg ennyi filozófus kell, akik...” – nos, minek? „Akik kidolgozzák, megalapozzák és megvédik ezt meg ezt az ideológiát.” Aki így beszél, annak tudnia kell, hogy egyidejűleg lerombolja a filozófiát. Ugyanez lenne a helyzet, ha azt mondanánk: „ennyi meg ennyi költő kell, akik...” Akik mit? „Akik fegyverként használják a szót bizonyos, az

---

<sup>7</sup> „Theaitétosz” 174c.

<sup>8</sup> „Lakoma” 173a–d.

államrezon érdekében kitűzött eszmék védelmében.” Világos, hogy ez a költészet végét jelentené.

Nem arról van szó, hogy nincs összefüggés a közös haszon és az illető nép vagy nemzet filozófiai fölfogása között. Csakhogy ezt a kapcsolatot nem szabályozhatja a közös haszon: aminek önmagában van az értelme, az nem használható eszközként valamely más cél elérése végett. Ahogyan egy embert sem szerethetünk „abból a célból, hogy...” mert az ember sem való „erre, vagy arra”. A filozófia szabadsága a legszorosabban összefügg teoretikus jellegével. A filozófia a *theoria*, a *speculari* legtisztább formája: a valóság előtti megnyílás, tisztán befogadó lélek és tekintet, mikor egyedül a dolgok a mértékadók. Ha filozófiailag közelítjük meg a valóságot, akkor mindig elméletileg kérdezzünk, azaz eltekintve a hasznosságtól és használhatóságtól, céltudatosságtól és célkitűzéstől.

A filozófia nem szolgáló tehát, hacsak nem olyan, aki az úrnő előtt viszi a fáklját, hogy világítson neki. Sokkal inkább az a *donna gentile*, az a nemes hölgy, akinek szépsége és mosolya a paradicsom előzében részesíti Dantét<sup>9</sup>. De nem is a „lustaság dicsérete”, amivel Paul Lafargue bosszantotta apósát. A filozófia teoretikus jellegének megszűnése annak a szemléletnek a következménye, amely a világot mindinkább az emberi tevékenység nyersanyagának és színterének tekinti. A teória megdőlésével azonban szükségképpen megdő a filozofálás szabadsága is, és helyét fölváltja a filozófia funkcionálizálása. Ezen azt kell érteni, hogy immáron a filozófiát kizárólag a „gyakorlat”, a társadalmi funkció legitimálja; eltérbe kerül a még mindig így nevezett filozófia munkajellege, ellentétben kiindulásunkkal, hogy a filozófia lényege a munka világának a meghaladása. Ez a tétel, amely implicite magába foglalja mind a filozófia szabadságát, mind teoretikus jellegét, nemhogy tagadná a munka világát, hanem föltételezi szükségképpen létét, de hangsúlyozza: az ember igazi gazdagsága nem létszükségleteinek a kielégítésében rejlik, sem abban, hogy „a természet ura és mestere”<sup>10</sup>, hanem abban, hogy látni tudja mindazt, ami van. Ezért mondja Szent Tamás, hogy az embernek elérhető legnagyobb tökéletesség, hogy „beleíródjék a lélekbe a világ egész rendje és valamennyi törvénye”<sup>11</sup>. Ennek a gondolatnak vallási változatát fogalmazza meg Nagy Szent Gergely pápa Isten színelátásáról: „Mit nem látnak azok, akik látják azt, aki lát mindent.”<sup>12</sup>

Mi tehát a filozófia haszna? Haszontalansága. Mire jó a filozófia? Erre.

---

<sup>9</sup> Convivium III.

<sup>10</sup> Descartes: *Discours de la Méthode*, 6.

<sup>11</sup> *De veritate* 2,2.

<sup>12</sup> Uo.





## EÖTVÖS NYOMÁBAN

(Meggyitő előadás)

G. HAVAS KATALIN

„Történetünk hosszú folyamatára visszatekintve, belőle azon tanulságot meríthetjük, hogy nemzetünk nem annak, hogy magát Nyugat-Európa népeinek mozgalmaitól visszatartá s önösségének bástyái közé vonulva, egyéniségét mesterséges eszközök által megoltalmazá — hanem éppen az ellenkezőnek, azaz annak köszöné fennmaradását: mert a nyugati civilizáció zászlóját Európa ezen részében ő fogta fel, [...] s egyéniségét a közös célok szolgálatában tüntette ki; — s ez az, mitől hazánk fennmaradása, mitől nemzetiségünk jövője ezentúl is függ.”<sup>1</sup>

Szeretnénk, ha ez a konferencia szellemiségében Eötvös József eszméinek nyomdokain haladna. „Vannak, kik mindent kizárólag a magyar szempontból tekintenek — írta Eötvös 1865-ben — s kiket korunk haladása csak annyiban érdekel, amennyiben nemzetünk állására befolyást gyakorolhat; én saját jövőnket az egésznek jövőjétől külön gondolni nem tudom.”<sup>2</sup> Eötvös ezen gondolatával azonosulva e találkozó szervezésével egyaránt kívántuk szolgálni a FJSP alapvető feladatát a világ különböző részein, különböző kulturális közösségekben élő filozófusok és filozófiai irányzatok kapcsolatának elősegítését, s ettől elválaszthatatlanul szolgálni kívántuk a világ bármely más részén munkálkodó magyar filozófusok közös célját: a 'bölcseesség szeretetének' terjesztését.

Amikor neveket, mondatokat használunk, s általánosabban, amikor valamely nyelvben gondolkodunk, úgy teszünk, mintha a végtelenül heterogén valóság homogén kategóriákkal jól rendezhető lenne. Ez a föltételezés minden gondolkodási tevékenység szükségszerű velejárója, és egyben a kommunikáció megvalósíthatóságának egyik föltétele.

Úgy gondolom, hogy analóg módon, a társadalmi tevékenységnek egyik föltétele a csoportok képződése és ezeknek egymástól való elhatárolódása. Kripke szemantikájának terminológiáját használva, azt mondhatjuk, hogy „a Világ”,

---

<sup>1</sup> Eötvös József: „A nemzetiségi kérdés”, *Összes munkái 16 kötet*, Révai testvérek, Bp. MDCCCCIII, 121. o.

<sup>2</sup> Eötvös József levele Falk Miksához 1865. május 24-én, *Összes munkái 20 kötet*, Révai testvérek, Bp. MDCCCCIII, 119. o.

amelyben élünk, világok konglomerátuma, amelyek között különböző relációk állnak fenn. Vajon szükségszerű-e, hogy e világok határai lezárt falakká váljanak? Vagy lehetnek rugalmasak – valahogy hasonlóan a szavak, mondatok értelmének rugalmasságához – akkor, amikor a gondolkodás gyakorlatában alkalmazásra kerülnek?

Wittgenstein szerint hasztalan arra törekedni, hogy találjunk akár egy olyan sajátosságot is, amely közös minden nyelvjátékban. Nyelvünk sajátosságok bonyolult szövevénye. Mi húzhatunk bizonyos célból határt arra, hogy mi játék és mi nem, de a határok nincsenek meghúzva. Ugyanakkor – Wittgenstein gondolatával egyetértve – úgy vélem, hogy a szavak nem jelentés-nélküliek azért, mert nincs egyértelműen fixálható jelentésük, vagyis mert nincs minden használatukra kiterjedő szabályrendszerünk. Az analógia adódik: valamely közösségen belül élők között, miként a nyelvhasználatukban, úgy egyéb sajátosságaikban is, „családi hasonlóságok” találhatók. De ezek a sajátosságok nem egyértelműen elhatárolók: a közösségek, csoportok között nem húzódnak éles határok. Legfőlegbb mi húzzuk meg őket, s jó, ha ennek tudatában vagyunk.

Selye János *Az álomtól a felfedezésig*<sup>3</sup> c. könyvében az orvostudományban gyakori félreértések, elkeseredett viták egyik fajtájának forrását azzal szemlélteti, mintha egy nagy hegység északi és déli völgyében egy-egy törzs élne. Az északi lejtő sziklás és kopár, a délit virágzó rétek és erdők borítják. A két törzs egyetlen tagjának sem sikerült még megmásznia a hegyet. Ha a két törzs tagjai valahol szülőföldjüktől távol összetalálkoznának, s mindegyik törzs beszélne az „ő hegységéről”, sohasem jönnének rá, hogy ugyanarról a dologról beszélnek. A filozófus föladata, hogy segítsen megmászni a hegyet, vagy megtalálni azokat az átvezető ösvényeket, amelyen áthaladva közelebb juthatnak a tudósok és általában az emberek egymáshoz. Az a föladatunk, hogy megértessük: ha más-más oldalról szemlélve különbözőképpen látjuk is a világot, csak kollektív összefogással menthetjük meg a pusztulástól, s tehetjük mindannyiunk számára elfogadható, áthághatatlan határok nélküli közös lakhelyünkké.

### Egy magyarországi filozófiai tradícióról

Eötvös József 1869-ben, fiának írott levelében a következőket írja: „A napokban levelet kaptam a római akadémia matematikus osztálya elnökétől, amelynek örültem és elszomorodtam egyszerre, s amelynek tartalmáról most sem tudom, büszkék legyünk-e rá, vagy piruljunk.” Bolyai Jánosnak a paralelák elméletéről írott dolgozata „[...] a római tudósnak nézete szerint a legnagyobb, mi a matematika körében e század alatt történt. [...] És azon ember soha nem volt akadémikus, Erdélyben félbolondnak tartott, s míg Gauss vele éveken át

---

<sup>3</sup> Lásd Selye János: *Álomtól a felfedezésig*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1967, 350. o.

levelezett, Ausztriában mint genie-hadnagy pensionáltatott; s ha örülünk, hogy nagy matematikust adtunk a világnak: lehet e nagyobb bizonyosága barbarizmusunknak?”<sup>4</sup>

Eötvös e sorai több szempontból is tanulságosak. A mai időkben, amikor a nacionalista és a sovinizta tendenciák sajnos élesen jelentkeznek, fontos hangsúlyoznunk, hogy az egy-egy országban elért tudományos eredmények elválaszthatatlanok más országok tudományos életétől és az ezekkel való kapcsolatteremtés lehetőségeitől. Bolyai tragikus élete példa arra, hogy milyen káros következményei lehetnek a provincializmusnak, az elszigeteltségnek: nem tudta megismertetni művével a tudományos világot. Az *Appendix*, amelyet 1831-ben írt, halála után előbb jelent meg franciául, németül, angolul és olaszul, s csak 1897-ben került sor magyar nyelvű publikációjára.

Eötvös József levele elgondolkodtató abból a szempontból is, hogy vajon ma megteszünk-e mindent azért, hogy értékeinkkel megismertessük a világot? Még sok tekintetben előttünk álló feladat azoknak a filozófiai gondolatoknak az elemzése, amelyek tudósaink, íróink, költőink stb. műveiben találhatók. Úgy vélem, hogy ezen művekben számos olyan, eddig még nem elemzett filozófiai gondolat van, amely országhatároktól függetlenül figyelemre méltó. Így például kevésbé ismert, hogy Bolyai János matematikai munkáit filozófiai megfontolásokkal szötte át, sőt ezektől függetlenül is számos filozófiai művet, többek között társadalomfilozófiai tanulmányokat is írt.

Még elemzésre vár azon tudósok filozófiai hagyatéka is, akik e század eleje körül születtek Magyarországon. Ismeretes, hogy ebben az időben Magyarország a nagy „közép-európai” államnak, a dualista Osztrák–Magyar Monarchiának egyik alkotórésze volt. Ebben az időben Budapesten és Bécsben, de számos más magyar és osztrák városban is, az egyetemi hallgatók, a fiatal természettudósok, matematikusok rendszeresen részt vettek különböző filozófiai vitakörökön. Szakmai fölkészülésük mellett, azzal összekapcsolva filozófiai problémák megválaszolásával is foglalkoztak. Számosan közülük a későbbiekben a természettudományok vagy a matematika területén világhírű tudósokká váltak. Csak néhány nevet említek e tudósközösség tagjai közül: Szentgyörgyi Albert, Szilárd Leó, Teller Ede, Wigner Jenő a természettudományokban, Pólya György, Neumann János a matematikában értek el világviszonylatban is kiemelkedő eredményeket. Amikor pedig a Horthy-korszak és az azt követő időszak korlátozta vagy éppen lehetetlenné tette a különböző nézetek szabad áramlását, akkor e közösségbe tartozók közül sokan elhagyták Magyarországot és külföldön telepedtek le. Am megőrizték filozófiai érdeklődésüket akkor is, amikor már világhírű természettudósokká, matematikusokká váltak, s amennyire lehetett, fönntartották kapcsolatukat a Magyarországon maradt kollégákkal és barátokkal akkor is, amikor

---

<sup>4</sup> Eötvös József levele Eötvös Lorándhoz 1869. július 9, *Összes munkái 20 köt.*, Bp., 62–63. o.

Magyarországon – az ismert okok miatt – számosan a 'tudós óvakodj a filozófiától' vezérelvhez tartották magukat.

A továbbiakban e tudósok gazdag filozófiai hagyatékából néhány világhírű matematikusnak a mai matematika és logika filozófiai problémái szempontjából is értékes gondolataival foglalkozom.

## Pluralizmus a matematikában és a logikában

Pluralista fölfogásnak azt az álláspontot nevezem, amely elismeri különböző matematikák érvényességének a lehetőségét és a matematikai igazságokat elméletfüggőnek tekinti. A matematika tételei nem kanti értelemben vett *a priori* igazságok, nem olyanok, amelyek minden tartalomtól való mentességük következtében minden lehetséges világban igazak. Pluralista nézőpontból a 'minden lehetséges világban igaz' tételek léte is kérdésessé válik.

Bolyai János (1802–1860) pluralista fölfogása talán a legélesebben apja nézetét bíráló következő soraiban mutatkozik meg: „Egész kétségbeejtő módon azt állította, hogy csak két (subjektíve succesive gondolható) rendszer van, t. i. az euklidikus, és ha az nem áll fenn, akkor egyetlen másik, melyben a paralelszög nagysága abszolúte meg van határozva, és ezt a rögeszmét nem lehetett fejéből kiverni és a lehető legvilágosabban előadott érveim után sem bírta belátni, hogy számtalan hipotetikus rendszer lehetséges, melyek közül a valódit nem vagyunk képesek kiválasztani.”<sup>5</sup>

Az előbb említett tudósközösségbe tartozók pluralista fölfogására példaként hadd emlékeztessenek arra, hogy a gyökeresen új utak keresése és az ezek egymás melletti létezésének elismerése végigkísérte Neumann János (1903–1957) egész életművét. Ez a cél indította arra, hogy a logika örök és föltétel-nélkülinek hitt igazságaival szemben kísérletet tegyen egy másfajta logika kidolgozására. E filozófiai megfontolás alapján született meg Neumann kvantumlogikája.

Nem véletlen és nyilvánvalóan pluralista filozófiai megfontolás eredménye volt az is, hogy Neumann a hagyományos számtani alapl műveletekről beszélve idézőjelbe tette az 'alap' szót, ezzel is hangsúlyozva, hogy az alapl művelet is viszonylagos, rendszerhez kötött kifejezés: „... a problémák egy-egy adott osztályánál – írja – az alapl műveletek valamelyik csoportja hatékonyabbnak mutatkozhat, azaz egyszerűbb, kevésbé terjedelmes kombinációk alkalmazását teheti lehetővé, mint egy másik csoport”.<sup>6</sup> Így például az analóg számítógépet alkalomadtán a hagyományos alapl művelet helyett más 'alap' műveletek közül építik föl; a szorzás helyett egészen más természetű eljárást alkalmaznak.

---

<sup>5</sup> Bolyai 1825-ből kelt följegyzése; idézi T. Weszely: *Bolyai János matematikai munkássága*, Kritérion, Bukarest 1981, 70. o.

<sup>6</sup> Neumann János: *A számológép és az agy*, Gondolat, Bp. 1964, 20. o.

Ugyancsak ebben a befejezetlenül maradt művében a különböző megközelítések lehetőségéről üzent nekünk: „S mint ahogy a görög vagy a szanszkrit nyelv létezése történeti tény, nem pedig feltétlen logikai szükségszerűség, ugyanúgy józanul feltételezhetjük, hogy a logika és a matematika is történeti eredetű és esetleges kifejezési formák. Lehetnek a logikának és a matematikának lényegesen eltérő változatai is – mindkettő más alakban is létezhetik, mint amit megszoktunk!”<sup>7</sup>

Mai ismereteinkkel könnyen beláthatjuk, hogy a logika területén bármely többértékű logika, releváns logika, vagy parakonzisztens logika Neumann hipotézisét támasztja alá. Ezek mindegyike valóban különbözik attól a logikától, amelyről azt tanultuk, hogy Arisztotelésztől származik és ma már elérte kiteljesedett formáját abban a logikában, amelyet ma klasszikus logikának (KL) nevezünk. Ettől a KL-től való megkülönböztetés céljából, a továbbiakban nem-klasszikus logikának (NKL) nevezek minden olyan logikát, amely nem fogadja el a KL ellentmondás és/vagy a kizárt harmadik törvényének korlátozatlan érvényességét.

### A különböző elméletek közötti viszony

Milyen viszony áll fenn ezek között a különböző matematikák, illetve a különböző logikák között?

Van olyan vélemény, hogy ellentmondanak egymásnak. Az említett tradíció alapján nekem más a véleményem. Fontosnak tartom annak megértését, hogy Bolyai kiindulópontja nem az euklideszi geometria igazságainak a tagadása. Az ő célja az volt, hogy megmutassa különböző matematikák létezésének lehetőségét és megállapítsa érvényességük határait. „A semmiből egy új világot teremtettem” – írja apjának.<sup>8</sup> Bolyai olyan tételek után kutatott, amelyek érvényesek, mint írja függetlenül attól, hogy az euklideszi XI. axióma igaz vagy sem. Az *Appendix* alcímében így fogalmaz: „a tér abszolút igaz tudománya a XI. Eukleidész-féle axióma (a priori soha el nem dönthető) igaz vagy nem igaz voltától független tárgyalásban bemutatva”.<sup>9</sup> Apja tévedését abban látta, hogy csak két egymást kizáró lehetőséget tartott elgondolhatónak. Nevezetesen: vagy az igaz, hogy két egyenes akkor párhuzamos egymással, ha egy harmadik egyenes úgy metszi őket, hogy az így képződött belső szögek összege egyenlő két derékszöggel, vagy ezt

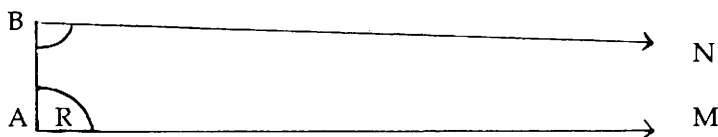
---

<sup>7</sup> Uo., 113. o.

<sup>8</sup> Bolyai édesapjához írott levele, i. m., 69. o.

<sup>9</sup> „SCIENCIAM SPATII absolute veram exhibens: a veritate aut falsitate Axiomatis XI Euclidei (a priori haud unquam decidenda) independentem...” – Ne tévedjünk az 'abszolút' szó itteni jelentését illetően! Bolyainál az abszolút igaz jelentése a XI. axiómától független igazságot jelent, nem abszolút igazságot annak filozófiai értelmében.

a tételt tagadva, az igaz, hogy ez az egyenlőség nem áll fenn és a belső szögek összege egy más, de meghatározott összeg. Bolyai nem ilyen módon tagadta az euklideszi geometria igazságát. Ő az euklideszi elméletből való *kilépés* lehetőségét megmutatva tagadta a XI. axióma általános érvényességét, de ez nem volt egyben állítása egy olyan tételnek, amely az euklideszi rendszeren *belül* van ellentmondásban a XI. axiómával. (Ilyen tétel lett volna annak állítása, hogy a paralelszögnek az Eukleidész által meghatározott mérettől eltérő más határozott mérete van.) Az elméletből történő kilépéssel a terminusok jelentése megváltozik. Bolyai rendszerében a párhuzamosság meghatározása független a paralelszög nagyságától. A párhuzamosságot nem egyenesekre, hanem irányított félegyenesekre értelmezi:



$\vec{BN}$  irányított félegyenes akkor párhuzamos  $\vec{AM}$  irányított félegyenessel, ha  $\vec{BN}$  a fésugaraknak B körüli forgása közben előálló első olyan félegyenes, amely már metszi  $\vec{AM}$ -et. Ebben az esetben

$$BAM \sphericalangle + ABN \sphericalangle \leq 2R \quad (1)$$

E definícióban, vagyis az abszolút párhuzamosság meghatározásánál,<sup>10</sup> lényeges az irányítottság szerepe. Ennek változásával ugyanis más párhuzamos félegyenes áll elő. Ha azonban az irány rögzített, akkor egy és csak egy AM-mel párhuzamos BN létezik. Az így keletkezett '*párhuzamosság rögzített irány esetén*' fogalom az általános Bolyai-féle '*abszolút párhuzamosság*' fajfogalma. Azonban ez a fogalom sem azonos az euklideszi párhuzamos fogalommal, hiszen ez utóbbi terjedelmébe nem rögzített félegyenesek, hanem egyenesek tartoznak.

Az '*abszolút párhuzamosság*' fogalom különbözik az euklideszi párhuzamosság fogalmától azért is, mert míg az euklideszi síkon két egyenes vagy metszi egymást, vagy párhuzamos, a Bolyai-féle hiperbolikus síkon két egyenes vagy párhuzamos, vagy metszi egymást, vagy nem-párhuzamos és nem-metsző, un. ultraparalel (aszimptota). A '*nem-párhuzamos*' és a '*metsző*' fogalmak tartalma tehát szintén átalakul:

*Euklideszi geometria:*

'nem-párhuzamos' = '*metsző*'

'nem-metsző' = '*párhuzamos*'

*Hiperbolikus geometria:*

<sup>10</sup> Az abszolút párhuzamosság terminológia használatában Szénássy Barnát követem. Lásd Szénássy Barna: *A magyarországi matematika története a 20. század elejéig*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1970, 168. o.

'nem-párhuzamos' = 'metsző vagy ultraparalel'  
'nem-metsző' = 'párhuzamos vagy ultraparalel'

Csak aki nem számol a jelentésváltozásokkal, az gondolhatja, hogy a két elmélet között ellentmondás áll fenn.<sup>11</sup>

A KL és az NKL viszonya sok tekintetben hasonlatos az euklideszi és a Bolyai-féle geometria viszonyához.

Érdeemes a KL és a releváns logika viszonyát e szempontból összehasonlítani. Hasonlóan ahhoz, ahogy Bolyai olyan tételeket keresett, amelyeknek igazsága független a XI. axióma igaz vagy nem-igaz voltától, a releváns logika azokat a logikai törvényeket kutatja, amelyek függetlenek a KL ellentmondás és kizárt harmadik törvényének igaz vagy hamis voltától. A KL-ben a reális világ (a tényleges individuumok világa) és a lehetséges világok, struktúrájuk és alapvető törvényeik tekintetében, megegyeznek. Minden világ konzisztens és teljes. A releváns logika megengedi inkonzisztens és/vagy nem-teljes világok bevezetését. Pluralista szemszögből e két logika viszonya nem a fejletlenebb, a tökéletlenebb, a korrekcióra-szoruló viszonya a fejlettebbhez, a tökéletesebbhez, a meghaladotthoz. E fölfogás alapján, bármely logikáról legyen is szó, a föltételezett lehetséges világok, a klasszikusak éppen úgy, mint a nem-klasszikusak, a tényleges világból nyert absztrakciók eredményei, specifikus tudati aktivitás eredményei. A klasszikus világok vagy állapotleírások annak eredményei, hogy a KL eltekint a világ egy adott területére vonatkozó kijelentések konkrét tartalmától. A releváns logika – hasonlóan ahhoz, ahogy a Bolyai-geometria a párhuzamosok axiómájától való absztrakció eredménye – a KL-hez viszonyítva egy további absztrakciót hajt végre, eltekint attól is, hogy önmagában a világ konzisztens vagy inkonzisztens, teljes vagy nem teljes.

Hasonlóan a geometriák esetében főnnálló jelentésváltozásokhoz, a KL számos terminusának megváltozik a jelentése a többértékű logikákban. B. Russell meghatározása szerint kijelentés az, ami igaz vagy hamis. Így ír: „... bármely adott

---

<sup>11</sup> „Amikor tehát az axiómarendszereket módosítjuk, nem megnyirbáljuk, hanem gazdagítjuk a matematikát. Kiderül ugyanis, hogy lehet egy olyan axiómarendszerről beszélni, mint amilyen a régi volt, de lehet egy újabbról is beszélni. Csak mást kell az alapfogalmakon érteni: egyik esetben olyan dolgokat, amelyekre a régi axiómák érvényesek, másik esetben pedig olyan fogalmakat, amelyekre az újak érvényesek. Ilyen módon lehet azt is megérteni, hogy nemcsak egyféle geometria, ti. az euklideszi geometria lehetséges. Azt a geometriai rendszert, amelyet Eukleidész könyvéből ismerünk, nem kellett véglegesen elejteni, amikor a relativitáselmélet során kiderült, hogy ha ponton közelítőleg valamely nagyon kis anyagszerű dolgot értünk, egyenesen pedig a fény sugar útját, akkor az anyag mozgásának színhelyeként felfogott térben nem pontosan érvényesek Eukleidész axiómái; éppen a párhuzamosság axiómája nem érvényes. Ellenkezőleg, akkor azt kell mondani, hogy az euklideszi geometriának is meg lehet a maga alkalmazási területe, csak mást kell érteni az alapfogalmakon.” (Kalmár László: „Előadások a matematika filozófiai problémáiról”, in: *Integrállevél. Matematikai írások*, Gondolat, Bp. 1986, 92.o.)

kijelentésfüggvény, mondjuk  $fx$  esetében, e függvény  $x$  meghatározott értékei esetében 'értelmes', vagyis vagy igaz, vagy hamis. Ha  $a$  ezen értékek közé tartozik, akkor  $fa$  egy kijelentés, amely vagy igaz vagy hamis."<sup>12</sup> A KL-ben – a 'kijelentés' meghatározásából következően – valamely kijelentés igazságát tagadni ekvivalens a kijelentés hamis voltának állításával és megfordítva. Ezzel szemben a többértékű logikákban  $fx$  függvény nem csak abban az esetben értelmes, ha igaz vagy hamis. Ennek megfelelően,  $fa$  nem csak abban az esetben kijelentés, ha az értéke vagy igaz, vagy hamis.

A többértékű logikákban a 'nem-igaz' és a 'nem-hamis' terminusok jelentése is megváltozik.

A KL-ben:

'nem-igaz' = 'hamis'

'nem-hamis' = 'igaz'

ekvivalenciák érvényesek,

a többértékű logikákban

'nem-igaz' = 'hamis vagy az elméletben definiált értékek közül, valamely az igaztól különböző értékű'

'nem-hamis' = 'igaz vagy az elméletben definiált értékek közül, valamely az igaztól különböző értékű'

A logikai terminusok jelentésváltozásával, sajnos, egyes logikusok, így néhány parakonzisztens logikával foglalkozó szerző sem számol. Nem látják be, hogy e terminusoknak nem csak egy helyes definíciója lehet. Ebből következőleg úgy vélik, hogy ellentmondás van a KL-ben és az NKL-ben adott meghatározások között – és természetesen az általuk adott meghatározások a helyesek, s minden más hibás. Így lényegében megmaradnak annál a fölfogásnál, amely az egy és csak egy igaz logika fölfedezését tűzi ki céljául.<sup>13</sup>

Mint ezt már néhány előző tanulmányomban igyekeztem megmutatni,<sup>14</sup> a

---

<sup>12</sup> B. Russell: *My Philosophical Development*, Simon and Schuster, New York 1951, 81. o.

<sup>13</sup> Például Graham Priest így ír: „A parakonzisztens logika alapeszméje egyszerű és radikális. Az igaz és a hamis egymást kölcsönösen kizáró voltának klasszikus posztulátumát tagadja és helyettesíti azzal az eszmével, hogy lehet a nyelvnek olyan mondata, amely igaz, és a tagadása is igaz. Nevezzük ezt az erős parakonzisztencia elvének. Aligha lehet tagadni ennek a radikális voltát, hiszen, talán csak Hegel és a dialektikusok kivételével, szemben áll az egész nyugati logikai hagyománnyal.” „Classical logic *aufgehoben*”, in: *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, ed. G. Priest, R. Routley, J. Norman, Philosophy Verlag, München 1989, 141. o.

<sup>14</sup> Lásd K. G. Havas: „Some Remarks on an Attempt at Formalizing Dialectical Logic”, *Studies in Soviet Thought* 22, 1981, 257–264. o.; K. G. Havas: „Differences in the Unity”, *Logic at Analyse* 114, 1986, 149–160. o.; K. G. Havas: „Dialectic and Inconsistency in Knowledge Acquisition”, *Studies in Soviet Thought* 39, 1990, 189–198. o.; K. G. Havas: „Do We Tolerate Inconsistency?”, *Dialectica* 47, 1993, 27–38. o. (E tanulmányok újrakiadásban megtalálhatók: K. G. Havas: *Logic and Dialectic. Essays in the Philosophy of Logic*, MTA



parakonzisztens logikák nem cáfolják az ellentmondás és a kizárt harmadik elvének KL-i tételét. Amit ezek a parakonzisztens logikák mint ellentmondásokat tartalmaznak, nem tekinthetők a KL-ben definiált ellentmondásnak. Da Costa, Routley, Rescher, Priest stb. megváltoztatja a negáció definícióját a KL-ben adothoz képest. Így semmi csodálnivaló nincs abban, hogy a negáció ezen új értelmezése szerinti ellentmondásokra nem érvényesek a KL törvényei.

## A matematika és a logika arculatai

1. Pólya György (1887–1985) *A gondolkodás iskolája* című könyve magyar nyelvű kiadásának előszavában írja, hogy azért iratkozott be matematika szakra a budapesti egyetemen, hogy komoly alapot szerezzen a filozófia megértéséhez. Ezt a könyvét a filozófiához való visszatérésnek, mint írja, „bizonyos szerény értelemben filozófiai kísérlet”-nek<sup>15</sup> tekinti. E könyv a fölfedezés és a megfejtés módszereivel, vagyis heurisztikai vizsgálódásokkal foglalkozik.

A heurisztika olyan diszciplína, amelynek igen sok részéről állíthatják matematikusok, logikusok, pszichológusok, pedagógusok, filozófusok, hogy az ő szakterületükhöz tartozik. A matematikához való tartozásának elismerése előfeltételezi a matematika bizonyos 'kétarcúságának' elismerését. Pólya így ír erről: „Igen, a matematikának két arca van: a matematika egyfelől Eukleidész szigorú tudománya, de valami más is. Az euklideszi módon tárgyalt matematika rendszeres, deduktív tudománynak tűnik; ezzel szemben a matematika – miközben dolgozik vele az ember – kísérleti induktív jellegű. A matematika mindkét arculata ugyanolyan régi, mint maga a matematika.”<sup>16</sup> Pólya a matematika induktív arculatának vizsgálatát matematikai, logikai és ugyanakkor filozófiai vizsgálódásnak tekinti.

A matematikának ezen kétarcúsága párhuzamba hozható a logika azon kettős arculatával, amely már az arisztotelészi logikában is jelen volt. Arisztotelész, aki az első szigorúan fölépített deduktív axiomatikus rendszer megalkotója volt, művét ugyanakkor azzal a céllal hozta létre, hogy mindenféle emberi tudomány vagy tudás bizonyításához használható, általános metodológiát adjon. Ha a logikára úgy tekintünk, mint a dedukció elméletére, akkor ez szorosan kapcsolódik vagy beletartozik a matematika első arculatába. Ha a logika területét szélesebben értelmezzük, mint a dedukció tanát, ha metodológiának is tekintjük és ha elismerjük a fölfedezés logikáját, az induktív logikát is mint a logika egyik

---

Filozófiai Int., Bp. 1989.)

<sup>15</sup> Pólya György: *A gondolkodás iskolája. A matematika módszerei új megvilágításban*, Bp. 1957, 9. o.

<sup>16</sup> Uo., 13. o.

fejezetét, akkor e területeknek elvitathatatlan a matematika második arcával való elválaszthatatlan kapcsolata.

A matematika ezen másik arcának bemutatásával Pólya útmutatást adott olyan logikai kutatásokhoz, amelyek ma egyre népszerűbbé válnak. E vizsgálódások bizonyos újraélesztését jelentik az arisztotelészi és a korai középkori tradícióknak. E logikák a problémamegoldás, a vitatkozás és a fölfedezés logikájának, az argumentáció általános szabályainak elemzésével foglalkoznak.

2. „A matematika természetében – írja Neumann – valami egészen különös kettősség van. Fel kell ismernünk ezt a kettősséget, tudomásul kell vennünk és bele kell építenünk gondolkodásunkba. Ez a kettős arc a matematika arca, és nem hiszem, hogy bármiféle leegyszerűsített, egyoldalú szemlélet lehetséges lenne a lényeg feláldozása nélkül.”<sup>17</sup> A matematika arculatának összetettsége Neumann szerint tapasztalati eredetűnek, és ugyanakkor absztrakt jellegének eredménye: „... a legjobb matematikai ihletés a tapasztalatból ered” – írja, majd így folytatja: „...aligha lehet hinni a matematikai szigor abszolút, változatlan, minden emberi tapasztalattól elkülönült fogalmának létezésében”.<sup>18</sup> A matematikai eszmék tapasztalati eredete és absztrakt természetében megnyilvánuló kettőssége érvényes a logikai eszmék esetében is. A problémák nagy része itt is a tapasztalatból ered. A tapasztalatot itt természetesen szélesen kell értelmezni. Mint ahogy a tapasztalat az elméleti fizikában magába foglalja a kísérleti fizika tapasztalatát csakúgy, mint valamely fizikai elméletben fölmerülő nehézség tapasztalatát, azonképpen a logika esetében a tapasztalás magába foglalja a mindennapi racionális gondolkodás tapasztalatát csakúgy, mint a logikai elméletek kidolgozásakor nyert tapasztalatokat. A tapasztalt nehézségek leküzdésére tett erőfeszítések során születnek meg az olyan konstrukciók, amelyek már igen messze kerülnek az eredeti forrástól, e forráson értve egyaránt a racionális gondolkodás sajátosságait, mind az ennek vizsgálatára létrejött valamely logikai elméletet. A „... tapasztalati forrástól nagy távolságban vagy sok, 'absztrakt' behatás után a matematikai tárgyat a degenerálódás fenyegeti”<sup>19</sup> – írja Neumann, majd így folytatja: „Mindenesetre, bármikor is következik be ez az állapot, számomra az egyetlen megoldásnak látszik a megfiatalító visszatérés a forráshoz: a többé-kevésbé közvetlen tapasztalati eszmék újragondolásához.”<sup>20</sup>

Vajon nincs-e egy ilyen, az absztrakcióból következő degenerálódási veszély azon nem-klasszikus logikai rendszerek szinte végtelennek tűnő sokaságában, amelyek egyre tovább és tovább gyártják például a negációk változatait és az ezek bevezetésével előállított inkonzisztenciákat, anélkül hogy valamennyire is számot

---

<sup>17</sup> Neumann János: „A matematikus”, in: *Válogatott előadások és tanulmányok*, Közgazdasági és Jogi kiadó, Bp. 1965, 13. o.

<sup>18</sup> Uo., 21. o.

<sup>19</sup> Uo., 27. o.

<sup>20</sup> Uo.

adnának ezek tartalmi interpretálhatóságáról? Péter Rózsa (1905–1977) szavait kölcsönözve: „Talán ez az igazság: az emberi szellem megjátszik minden kínálkozó játékot, de maradandóvá csak az válik e játékok közül, amit a józan ész célszerűnek ítél.”<sup>21</sup>

3. Pluralista szemléletű matematikusaink közül többen is írtak arról, hogy a konstruálás és az így létrehozottak sajátosságainak kutatása elválaszthatatlan a matematikában.

Idézzük ismét Neumann Jánost: „Úgy hiszem – írja –, viszonylag helyes megközelítése az igazságnak – amely túl bonyolult, hogysem mást, mint megközelítést megengedjen –, hogy a matematikai eszmék a tapasztalatból származnak, habár származás-történetük néha hosszú és homályos. De ha egyszer így létrejöttek, a tárgy saját külön életét kezdi élni, és hasonlatosabb a majdnem teljesen esztétikai motívumok által vezérelt alkotó tevékenységhez, mint bármi máshoz, különösen mint a tapasztalati tudományhoz.”<sup>22</sup>

A 'tárgy külön életét' Péter Rózsa igen szemléletes módon jellemzi: „Az ember megteremtette a maga céljaira a természetes számsort, ez az ő alkotása, a számlálást és a számlálásból eredő műveletek céljait szolgálja. De ha már egyszer megteremtette, többé *nincs hatalma fölötte*. A természetes számsor van, önálló létet kapott, többé nem lehet módosítani rajta, megvannak a saját törvényei, saját egyéni tulajdonságai, olyan tulajdonságok, amikre álmában sem gondolt az ember, amikor megalkotta. A bűvészinak káprázó szemmel áll a felidézett szellemek előtt. A matematikus 'semmiből teremt új világot', azután ez a világ a maga rejtelmes, váratlan törvényszerűségeivel megfogja őt, most már nem alkotó, hanem kutató: a maga felidézte világ összefüggéseit, titkait kutatja.”<sup>23</sup>

Rényi Alfréd (1921–1970), a századfordulón született matematikusok filozófiai tradíciójának követője és továbbfejlesztője, számos, a matematika filozófiai problémáiról írt kitűnő munka szerzője, szintén szól a matematika e téren megnyilvánuló kettősségéről. A *Dialógus a matematikáról* egyik szereplője, Szókratész azt a kérdést veti föl, hogy vajon a matematikus ahhoz a hajóshoz hasonló-e, aki fölfedez egy olyan szigetet, amelyről azelőtt senki sem tudott, vagy inkább ahhoz a festőhöz, aki egy olyan festéket kever ki, amelyet előtte még senki sem állított elő. Vitapartnere, Hippokratész így válaszol: „Amikor egy új fogalmat hoz létre a matematikus, akkor azt teszi, amit a feltaláló. De amikor a már általa vagy más által feltalált fogalmakat kutatja és ezekre vonatkozó állításokat – ahogy a matematikusok mondják –, tételeket állít fel és bizonyít be, akkor azt teszi, amit a felfedező. [...] a matematikusnak az a célja, hogy a gondolkodás óceánjának titkait kifürkéssze; a fogalmak alkotása csak eszköz ebben. Ebből azonban nyilvánvaló, hogy bár módjában állna teljesen önkényesen új fogalmakat

---

<sup>21</sup> Péter Rózsa: *Játék a végtelennel*, Tankönyvkiadó, Bp. 1969, 16. o.

<sup>22</sup> Neumann János, i. m., 26–27. o.

<sup>23</sup> Péter Rózsa, i. m., 32. o.

alkotni, ez az önkényesség csak látszólagos. Hiszen a felfedezőútra induló hajósoknak is módjában áll olyan hajót építeni, ami éppen eszébe jut, de nem lesz bolond olyan hajóval útnak indulni, amelyet az első vihar pozdorjává tör.”<sup>24</sup>

\* \* \*

Befejezésül két magyar matematikustól származó idézettel összegezem az elmondottakat.

Beke Manó (1862–1946), Felix Klein egyik magyar tanítványa és Pólya György matematikatanára 1910-ben a következőket írta: „Vége van annak az időnek, midőn a matematikát mindenhatónak tekintették. Leibniz még azt hitte, hogy a differenciálszámítás néhány lapra terjedő formuláival véglegesen elintézte a matematika az ő dolgát. Nincs más hátra, mint hogy sorra vegye a természet jelenségeit és azokat az új módszerekkel megoldja. [...] Az ujjabkori matematika, bár terjedelemben óriásivá lett, önérzetében megcsappant.”<sup>25</sup>

A másik idézet Kalmár László (1905–1976) egyik munkájából származik. Így ír: „... az egzaktságnak nincs határa, nincs olyan precíz módon megfogalmazott definíció vagy tétel, amibe még precízebb álláspontból bele ne lehetne kötni [...], éppen ezért nem tudom többé sztatikus dogmatikusan felfogni a matematikai precízséget: aki ezen innen van, nem precíz, aki túl, az precíz. Ezzel együtt elejtettem persze a matematikának, mint abszolút igaz tudománynak a képzetét. Nem írom, hogy kénytelen voltam elejteni, mert az a meggyőződésem, hogy éppen az a szép a matematikában, hogy magán viseli az emberi alkotás minden bizonytalanságát [...]”<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Rényi Alfréd: „Dialogus a matematikáról”, in: *Ars Mathematica*, Magvető, Bp. 1973, 50–52. o.

<sup>25</sup> Beke Manó: A matematika haszna, in: *Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születésnapjára*, Franklin, Bp. 1910, 240–250. o.

<sup>26</sup> Kalmár László: „Levél az integrálról”, in: i. m., 194–195. o.

# MÍTOSZ, LOGOSZ ÉS EPISZTÉMÉ AZ ÓKORI GÖRÖGORSZÁGBAN

LADISLAS F. JUHASZ

Ennek az írásnak az a célja, hogy megmutassa: a görögök az episztémét az emberi haladás céljának tekintették, és számos filozófiatörténész<sup>1</sup> és pozitivista<sup>2</sup> véleményével ellentétben csak a tudás mítikus-vallásos, tudományos és metafizikai ágainak különböző, de nem-antagonisztikus dinamikussai révén gondolták elérhetőnek. Először a mítosz és a logosz kapcsolatát vizsgálom a preszókratikus korszakban (I–II). Másodszer azt elemzem, hogy a mítosz és a logosz miként járultak együttesen hozzá Platón episztéméjéhez (III). Végül azokat az okokat jelzem, melyek Arisztotelésznél a teológiát egyenlővé tették az Első Filozófiával (IV).

## I. A logosz a mítosz szolgálatában

A vallásos tapasztalatként értelmezett mítoszban<sup>3</sup> a logosz a félelem érzéseivel és a szentségesnek a jelenlétével<sup>4</sup> együtt alkotja azt a pszichológiai *medium quo t*, melynek révén a mindenséget úgy közelítjük meg, mint ami isteni vagy isteni létezés jele.<sup>5</sup> A vallási elbeszélésekben (ha a mítoszt eredetmagyarázatként értelmezzük) a logosz az ősidőkre – az idő-fölötti időre – próbál meg fényt vetni, melyet egyszersmind a mindenség születése, növekedése és vége történelmi mátrixának tekintenek.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Wilhelm Nestle: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstenfaltung des Griechischen Denkens*, Alfred Kroner 1975; F. M. Cornford: *From Religion to Philosophy*, Harper and Row, New York 1957. – Pl. Nestle: a mítikus elképzelés és a logikus gondolkodás ellentétek.

<sup>2</sup> A. J. Ayer: *Language, Truth and Logic*, Dover Publication Inc., New York – Victor Gollancz, London, 2. kiad., 114–120. o., ahol is minden metafizikát és Istenről való beszédet jelentés-nélkülinek nyilvánít.

<sup>3</sup> Ez B. Malinowski alapvető tétele: *The Myth in Primitive Psychology*, London 1926. A mítosz, kezdetleges fokán, inkább a kultuszban fejeződik ki, mint elbeszélésekben.

<sup>4</sup> Mircea Eliade: *A szent és a profán. A vallási lényegről*, Európa, Bp. 1987, 5–8. o.

<sup>5</sup> Rudolf Otto: *The Idea of the Holy*, 2. kiad., 1950, 5–7. o.

<sup>6</sup> C. Kerényi: *Essays on a Science of Mythology* (C. G. Junggal), Harper and Row, New York – Evanston 1963, a „kezdetekről szóló történet”-ként határozza meg a mítoszt.

A mítosz mint vallási elbeszélés, tisztázó szándékai ellenére, az istenek és a kozmosz közös eredetére mutatva összezavarja a belőle fakadó profán és vallási következményeket... Ennek az eljárásmodnak lettek logikai gyümölcsei az antropomorfizmus, a politeizmus és a panteizmus. Nem csoda, hogy a mítosz költők és vallási sarlatánok kezei között végezte, s a moralisták és filozófusok bírálatát kihívó puszta mulatsággá alacsonyodott le. Euripidész és Platón lehetnek példái ennek.

## II. A mítosz a logosz szolgálatában

A preszókratikus természettudomány és metafizika egyaránt bizonyítják, hogy a mítosz nélkülözhetetlen, de alárendelt szerepet töltött be a logosz mellett. A preszókratikus természetfilozófusok őselemeit ugyanazon két ok folytán tekintették legfőbb istenségnek, mint amelyekből következően az olymposziakat tisztelték: halhatatlanságuk (azaz elpusztíthatatlanságuk) és emberfölötti képességeik (azaz minden kozmikus eseményt meghatározó és/vagy kormányzó hatalmuk) miatt. Thalésznel a vizet, Anaximenésznel a levegőt,<sup>7</sup> Anaximandrosz apeironját, Hérakleitosz tűz-logoszá<sup>8</sup> és az empedoklészi értelmet kivétel nélkül „isteninek”, valójában „Istenségnek” tekintették.<sup>9</sup>

A naturalisztikus magyarázatokat vallástalannak találó pythagoreusok az – állítólag filozófiai bölcsességhez vezető – katarzis erkölcsi és vallási fogalmával próbálták meg helyettesíteni őket. A tisztelet elsődleges tárgya így egy kormányzó hatalommal és halhatatlansággal fölruházott szellemi-lelki létezővé lett.<sup>10</sup>

---

Arisztotelész (in *Metafizika* 5. könyv, 1. fejezet, 1013a18–22) azonosítja az „arkhét”, azaz az eredetet vagy kezdetet és az „aitiát”, mely az ok inkább technikai jelentésével rendelkezik.

<sup>7</sup> Thalész Fr. A22; Anaximandrosz Fr. A15 és B1–3

<sup>8</sup> Hérakleitosz Fr. B41, 31 és 32

<sup>9</sup> Empedoklész Fr. B133, 134

<sup>10</sup> Léon Robin: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, la renaissance du livre, Paris 1928, 65. o. Ezen a módon a bölcsesség egyfajta életmóddá vált. Lásd Platón: *Állam* X. 600b.

### III. A mítosz és a logosz az episztémé szolgálatában

Platón négy dialógusában is (a *Phaidón* ban, az *Állam* ban, a *Phaidrosz* ban és a *Lakomá*ban) téma a logosz és a mítosz külön-külön újonnan meghatározott szerepe. Szókratész hallgatólagosan mind a négyben elfogadja, hogy a gondolkodás mitikus és tudományos módja egyaránt indokolt. Mindkettő jelentőséget tulajdonít az egyének és a társadalmilag meghatározott vallási csoportok vallásos és profán tapasztalatainak. Amit azonban Szókratész jogosulatlanul talál bennük, az a korábbi gondolkodásmód túlzott bizalma a megzabolázatlan képzelőtehetségben. S ugyancsak félrevezetőnek ítélte a szubjektív érzelmeket a költők mitológiai elbeszéléseiben és/vagy a tudományban a testi érzékszerveket.

#### 1. A logosz új funkciója

Szókratész számára nyilvánvalónak tűnt, hogy a természettörténet révén lehetetlen minden egyes dolog valódi okához eljutni, vagyis ahhoz, hogy egy dolog miért keletkezik, miért pusztul, és miért létezik. Az érzékszervi észlelésre hagyatkozó korábbi gondolkodók azokat az érzékelhető anyagi állapotokat jelölhették csak meg a létezés okaiként, amelyekben a dolgok léteznek; tehát az olyan anyagi minőségeket, mint a nedvesség és a szárazság, vagy az olyan eseményeket, mint az anyagi részecskék egyesülése vagy szétválása.<sup>11</sup> Ezzel szemben az „értelem szeme” (nusz) érzékeli a dolgok létezésének okait: a dolgok abból a célból léteznek, hogy saját javukat megvalósítsák. Minden egyes dolognak a java viszont a részei szabályos elrendezése – a dolog lényege vagy formája. Ez ugyanaz, mint ha azt mondanánk, hogy a dolgok valóságos oka a jó eidosza vagy ideája – ami azoknak a formai és a céloka egyaránt: a lényeg, ami azzá teszi őket, amik, s a cél, amely végett léteznek. Az ilyen okok egyedül a logosz-ész tárgyai. Az érzékszervek nem foghatják föl őket.<sup>12</sup> Ráadásul a lényegként és célként megragadott jó az „összekötő erő, mely betű szerinti értelemben egymáshoz kapcsolja a dolgokat és szilárdan tartja őket”. Ezért a létezők javának végső soron az Isteni Értelemből kell eredni, mely a mindenséget először eltervezte.<sup>13</sup> Istenen magán nem valamiféle anyagi őselemet kell érteni, hanem szellemet, értelmet, spirituális valóságot. Természetesen az Isteni Értelme ható-kausalitás volta miatt, a formai és a cél-kausalitással együtt (maga szellemi és ennél fogva nem-anyagi), az isteni Szellemet csak a spirituális megismerő erő, a logosz foghatja föl az ősi

---

<sup>11</sup> Platón: *Phaidón* 96a6–97e

<sup>12</sup> Kiegészítésül a *Phaidón* 95–99b2-höz lásd *Állam* V. 509d–511e4

<sup>13</sup> Szókratész az Isteni Értelme vagy Ész eszméjét Anaxagorasztól veszi át, és azt állítja, hogy a mindenségnek racionális rendje van és ez intelligibilis. *Phaidón* 97b8–98b6 és *Törvények* I. 632c6

mondásnak megfelelően: „a hasonló ismeri a hasonlót”.<sup>14</sup> A logosz új szerepének a fölfedezése egy új módszernek a formulába öntéséhez vezetett.<sup>15</sup> Ez egy tisztán racionális eljárás volt a logikai és ontológiai hipotézisekként szolgáló Formák révén való ismeretszerzésben: a *ratio cognoscendi* és a *ratio essendi*.

## 2. A mítosz új funkciója

A barlang allegóriájában<sup>16</sup> arra emlékeztetnek, hogy amiképp a valóságnak számos fokozata van (a bennük foglalt változások mértékének megfelelően), ugyanannyi, egyenként megfelelő fokozata van a megismerésnek. Minél inkább változik egy tárgy, annál kevesebb realitással rendelkezik, és annál kevésbé intelligibilis. A sejtelem (vélemény és hit), az episztémé (komprehenzió és dialektika) és végül a kontempláció külön-külön a tudomásnak és a tárgyairól való bizonyosságnak a különböző fokozatait fejezik ki. Ebben a fogalmi keretben a logosz új funkciója Szókratész javaslata szerint az, hogy a tisztán intelligibilis (nem-érzékelhető) és változhatatlan tárgyakkal, a Formákkal foglal kozzék.

Az episztémét leíró négy jelző (egyetemeség, szükségszerűség, intelligibilitás és változhatatlanság) az episztémé tárgyait jelentő formák isteni jellegére utal. Egy forma, például az „igazságosság” vagy az „emberiség” önmaga valamennyi individuális példájának egyetemes oka: az igazságos cselekvéseké és az embereké. Ennélfogva a formák összehasonlíthatók Anaximandrosz és más preszókratikusok „minden dolgot magukba foglaló” és a közvetlen tapasztalatunk számára adott valamennyi létezőt „kormányzó” isteni őselemeivel.<sup>17</sup> Azonkívül a formák rokonságban vannak az Istenivel, mert változhatatlanok (nem születtek és nem múlhatnak el). Nem romlandók („halhatatlanok”, mint az olymposziak).<sup>18</sup> Végül a formák, mivel csak intelligibilisek és ennélfogva láthatatlanok, különböznek az emberi-(test)től.<sup>19</sup> Hasonlítanak az istenekhez. Így a formák fölfedezése – ésszerűsége mellett – vallási esemény is. Azáltal hogy rámutatnak a Legfőbb Forma végső transzcendenciájára és elkülönültségére, a formák teszik a mindenséget megszenteltté és istenivé, vagy az isteni jelévé.

---

<sup>14</sup> Lásd a démiurgosz szerepét a mindenség kialakulásában: *Timaiosz* 27d3–34b8 és *Phaidón* 99d2–102a6

<sup>15</sup> Lásd *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* par Edouard Des Places S.J., 3. kiad., Les Belles Lettres, Paris 1989.

<sup>16</sup> *Állam* VII. 514a–517c

<sup>17</sup> Anaximandrosz Fr. A15

<sup>18</sup> I.h., „ageneton”, „aphtharton”

<sup>19</sup> *Phaidón* 78c–79a



A Legfőbb Formáról való ismeret mégsem a diszkurzív ész dolga, hanem az intuitív észé az Abszolútum kontemplációjában (theória).<sup>20</sup> Emeljük ki a platóni kontempláció következő elemeit:

tárgya a Legfőbb Való,<sup>21</sup> ami valamennyi dolognak a mértéke;<sup>22</sup>

ez egy legfőbb ismeret: minden más ismeret mértéke;

csak az intuitív logoszt foglalja magába, a diszkurzívát nem;

az Abszolútumról (a Jóról és a Szépről)<sup>23</sup> való intuíció csak akkor lehetséges, ha valamiféle szellemi vonzódás van a lélek és az Abszolútum között.<sup>24</sup>

Mind a négy elem vallási eseményként írja le a platóni kontemplációt. Így a mítosz kétszeres szolgálatot tesz az episztémének: a mítosz-élmény kontemplációként a végső megalapozást és célt nyújtja az episztémének (mialatt az előbbi végig kívül marad az utóbbi hatókörén); s a mítosz elbeszélésként segíti és irányítja a logoszt, hogy elérje az episztémét. A mítosz akkor teszi ezt a szolgálatot az episztémének, amikor a Formák, az elvek és okok képi ábrázolást kapnak a kontempláció valamelyik fokán. Tulajdonképpen a mítosz viszi túl a logoszt saját határain, hogy eljusson az episztéméhez.

#### IV. Az episztémé keresése Arisztotelésznél

Arisztotelész, miközben kifejti a tudásnak az érzékszervi észleléstől az Első Filozófiáig (episztémé) terjedő különböző lépcsőfokait,<sup>25</sup> éppoly energikusan ragaszkodik ahhoz, hogy le kell mondani az érzékelés vezetéséről és egyedül az észet kell használni, mint Platón. Másodszor hangsúlyozza, hogy az episztémé formailag a valóság egyetemes okaira vonatkozó „Miért?” kérdésre adott válasz. Harmadszor hogy az okok egyaránt magyarázatai a létezésnek és a tudásnak (*ratio essendi* és *ratio cognoscendi*).<sup>26</sup> Negyedszer, állítja, hogy minél egyetemesebb és szükségszerűbb egy elv, annál istenibb a belőle eredő tudás. Végül azt

---

<sup>20</sup> Az intelligibilis tárgyak, „noeta” vagy formák, egy nagyon egyedi értelemben, a Legfőbb Forma a kontempláció tárgyai, azaz „egy benső közvetlen tapasztalásé, az érzelem közvetlensége folytán”, ahol „érzelen” szellemi rokonszenvet kell érteni. A. J. Festugière: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1967, 218. o.

<sup>21</sup> *Phaidrosz* 247c7

<sup>22</sup> *Törvények* 716e4–5

<sup>23</sup> A Jó: *Állam* VII. 518d1 skk.; a Szép: *Lakoma* 211a6. Lásd az Egyet is a *Philébosz* ban. Mindhárom ugyanarra a valóságra utal.

<sup>24</sup> „Csak a hasonló ismeri a hasonlót.”

<sup>25</sup> *Metafizika* I. 980–983a23

<sup>26</sup> Giovanni Reale: *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*, transl., by John R. Catan, State University of New York Press, Albany 1980, 31–32. o.

mondja, hogy a legfőbb episztémé két okból is a teológia. Ez egy mindent átfogó bölcsesség, mely természettől egyedül a Legfőbb Értelemhez tartozik; s Istennel foglalkozik, aki a végső okok egyike (a vég-ok).<sup>27</sup> De bármennyire végső tudás az episztémé, Arisztotelész emlékeztet rá, hogy a *potentiától* az *actusig* haladó értelem mindig meg fogja őrizni tényleges korlátozottságát, de ennek a korlátozásnak a lehetséges transzcendenciáját is.<sup>28</sup>

### Befejezés

Az episztémé a görögök számára keletkezésben-lévő bölcsesség. Két elválaszthatatlan, de az értelemnek az Abszolútum felé haladása különböző fokain különböző mértékben szükséges eszköze a mítosz és a logosz.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította *Keresztes György*)

---

<sup>27</sup> *Metafizika* 983a

<sup>28</sup> *Phaidón* 114d6

# A GÖRÖG FILOZÓFIA AZ ÉLŐ TERMÉSZETRŐL A MÚLT MAGYAR GONDOLKODÁSÁNAK TÜKRÉBEN

KÁDÁR ZOLTÁN

Eam philosophiam partem, quae in natura et rerum naturalium cognitione occupata est aggredimur...

(Pázmány: *In octo libro Aristotelis de Physico Auditu*)

Az ókori görögség élettudományi fölfogását vizsgálva értelemszerűnek látszik, hogy megvizsgáljuk: miként tükröződtek a klasszikus szemléletek nálunk, illetve hogyan válhattak részeseivé a hazai élettudományi világképnek?

Jelzésértékű, hogy a magyar gondolkodás atyja, Apáczai Csere János alapvető művének kimunkálásához – bár közvetett módon – az élővilágra vonatkozó klasszikus irodalom nyújtott teremtő lendületet. Ő ugyanis könyvének előszavában (amely *Ultrajectumban* – *Utrechtben* – 1665-ben még latinul jelent meg) hangsúlyozza, hogy különféle tudományokból magyar nyelvre történő fordításon tevékenykedve, eleinte megijesztette nyelvünk akkor hiányos szókincse. Elbizonytalanodott, s ezért munkáját félbe is szakította, „*donec facta in Theodori Gazae versionem Historiae Animalium Aristotelis et Plantarum Theophrasti inciderim*”.<sup>1</sup> E fordítások előszavában ugyanis a bizánci tudós is nyelvi nehézségekről panaszkodik – Apáczai ugyan megjegyzi: „*At mi Gaza, quanto adhuc maiore in Hungaricam.*”<sup>2</sup> Mindazonáltal, mint kiemeli, mégis Gaza adott bátorítást neki, hogy munkáját folytassa.

Rátérve fölvetett témánkra, s tekintettel annak sokoldalúságára és az adott keretekre, mindössze három kérdéssel kapcsolatos hazai véleményekre szeretnénk kitérni:

- (a) a görög filozófia nézetei az Élet keletkezéséről, az élőlk leszármazásáról;
- (b) az élőlények osztályozhatóságának alapelvei a görög szemléletben;

---

<sup>1</sup> Apáczai Csere J.: *Magyar Enciklopédia* I., Logika, Akadémiai Kiadó, Bp. 1959, 21–23. o.

<sup>2</sup> I.m., 23. o.

(c) a klasszikus görög gondolkodók fölfogása az élővilág és az élettelen természeti környezet kapcsolatáról.

a) Arisztotelész ősnemződési tanának problematikus voltát már a magyar természetfilozófia úttörője, Szentiványi Márton SJ. is hangsúlyozta, aki már 1702-ben fölvetette: „*An aliquando pisces nascuntur praecisè ex putri?*”<sup>3</sup>

A magyar nyelvű tudományos állattan úttörője, Földi János, Hadházon 1799 júniusában befejezett munkájának elvi bevezetésében már magyarul ismerteti Arisztotelész említett nézetét, mondván: „[...] a' Régiek *Aristoteles* után hitték, hogy az apróbb organizál testek, a' nagyobbak rothadásokból, mások nemzése nélkül magokban származnak, nevezik *Generatio Aequivocana*”<sup>4</sup>.

A magyar élettudomány másik megteremtője, kisszántói Pethe Ferenc az első, aki nyelvünkön összefoglalást nyújt a görög természetfilozófiáról, s ezért, megízes magyar stílusáért, szó szerinti idézést érdemel: „*Thales* (Kr.e. 630 E.) a vizet, *Heraclitus* (Kr.e. 500 E.) a tüzet vallotta a dolgok gyökéralakjának, *Empedocles* (Kr.e. 500 E.) a meleget, nedvességet, szárazságot és hideget, ezt a négy gyökéralakot vette bé, *Democritus* (Kr.e. 490 E.) az emberi életműszert, valamint a világot, úgy nézte mint pitzinyekből lett egyesülést. Ezen természetfilozófiai vélekedésektől különbözött a *Hippocrates* (Kr.e. 460 E.) szabad természet-szemlélése; [...] megesmért ő egy életerdedítőt, melynek tartózkodása a béplántált melegben van. A Filozófusok fojtatták az életértekezésnek a maga igazodását megadni, *Plátó* (Kr.e. 430 E.) a négy gyökéralakokról és négy gyökéralaki nedvességről formált értelmet végrehajtotta, és néhány darabot szolgáltatott az életértekezés gyakorlási részéhez. *Aristoteles* (Kr.e. 380 E.) szükséges, főképpen élettudományi igyелődések által szerzett magának érdemet az életértekezések eránt [...]”<sup>5</sup>

Az ókori görögség természettudományi ismereteinek nemzetközi viszonylatban is elismert magyar kutatója volt Schvarcz Gyula, akit – tudományos munkássága korai időszakában – főként a hellén világ föld- és őslénytani, valamint származástani ismeretei érdekeltek. A Nagy Alexandrosz kora előtti görögség nézeteiről az állati élet fejlődésének kérdései kapcsán Xenophanész, Hérodotosz és Arisztotelész véleményét taglalja, Anaximandrosszal kapcsolatban pedig utal az evolúciós gondolkodás francia úttörőjének, Lamarcknak fölfogására.<sup>6</sup>

Ami Empedoklésznek az élő természet keletkezésére vonatkozó elgondolását illeti, valóban az újkori származástan előfutárát láthatjuk-e ebben az ókori

---

<sup>3</sup> Szentivány, M.: *Curiosora et Selectiora variarum scientiarum Miscellanea*, Typis Academicis per I. A. Hörman, Tyrnaviae 1702, 164. o.

<sup>4</sup> Földi J.: *Természeti História A'Linne Systémá-szerént*, Wéber Simon, Pozsony 1801, 10. o.

<sup>5</sup> Pethe F.: *Természet-História és Mesterségtudomány*, A Nemzeti-Gazda-Hivatal, Béts 1815, 34–35. o.

<sup>6</sup> Schvarcz J.: *The Failure of Geological Attempts made by the Greeks from the earliest Age down to the Epoch of Alexander*, Trübner et Co., London 1868, chap. V., 44–63. o. (főként: 47. o.)

gondolkodóban? Ezt a föltevést kétségbe vonja Hegedűs István klasszika-filológus az empedoklészi fölfogást bizonyos vonatkozásban követő római Lucretius Carus jelentőségét vizsgáló tanulmányában, mondván: „Empedoklesnél az egyes testrészek összevissza lebegnek az űrben, míg a hasonrészek megtalálják egymást.” Ezt a tanítást – írja – Ueberweg párhuzamba állítja Lamarck és Darwin descendencia-elméletével, ámde – teszi hozzá Hegedűs István – „míg emez szerint az egyszerű formák successiv differentialódása idézi elő a lények származását, az empedoklési tan a heterogen elemek egyesülését hirdeti”.<sup>7</sup>

Anaximandrosz nézeteit és a modern evolúciós gondolkodást összehasonlítva Sebestyén Károly kiemeli, hogy a görög gondolkodó szerint az ember először vízi lény volt, mint a halak, s mikor már elég ereje volt, hogy megvívja a nagy „struggle for life”-ot, akkor lépett ki a szárazföldre; ez szerinte: „Darwin tana egy gyermek ajkán”.<sup>8</sup> Schvarcz és Sebestyén fölfogásához hasonlóan a biológus Gorka Sándor is úgy véli, hogy a görög természetfilozófusok munkáiban található meg a mai származástan csiráit, majd hozzáteszi: „de a csírákban majd Lamarck idejében pezsdül meg újra az élet”.<sup>9</sup> Pauler Ákos hangsúlyozza nálunk elsőként, hogy Driesch nézetéhez kell csatlakoznunk, aki szerint Arisztotelész műveiben jelentkezik először a vitalista fölfogás.<sup>10</sup>

Mind a görög természetfilozófia magyar értékelésének alakulása, mind pedig a hazai biológiához való viszonyának fejlődése szempontjából jelzésértékű, ha nemcsak Pethe Ferenc fejtegetéseit, hanem a kérdés egyik modern kutatójának nézeteit is eredeti szövegében vetjük össze. Báró Fejérváry Géza Gyula, aki munkájának mottójául egy szókratészi gondolatot választott (*Ho anaxetasztosz bióosz ou biótosz anthrópó*), mielőtt Arisztotelész élettudományi nézeteinek nagy tudományfejlődési fontosságát kiemelné, a korábbi görögökről így emlékezik meg: „[...] biológia főbb tételeinek lényegét már a görög filozófusoknál megtaláljuk. Így ANAXIMANDROSZ (610–647 Kr.e.) az állatvilágot a tenger iszapjából származtatta, vagyis az organikusokat az anorganikusokból vezette le, s ez már az ősnemződés gondolatával azonos. Szerinte az ember is állatokból eredt, még pedig a halakból. Bármily naivnak látszik ez az állítás, mégis mély phylogenetikai gondolkodásra vall, mert kifejezésre jut benne az *evolúció* gondolata, amely a legmagasabban fejlett gerinceset a legalsóbbrendű gerincesre vezeti vissza.”<sup>11</sup> Majd a krótoni Alkmaion (Kr.e. VI. század) és Philolaosz (Kr.e. V. század) és más görög

---

<sup>7</sup> Hegedűs I.: „Lucretius Carus”, *Athenaeum* III (1894), 325–326. o.

<sup>8</sup> Sebestyén K.: *A görög gondolkodás kezdetei Thalesstől Sokratesig*, Franklin Társulat, Bp. 1898, 7. o.

<sup>9</sup> Gorka S.: „Az ember származása és helye a természetben”, in Alexander B. – Lenhossék M.: *Az Ember*, Athenaeum, Bp. 1905, 39. o.; vö. uő.: *A mai biológia világképe*, klny., *A mai világ képe IV.*, Kir. M. Egyetemi Nyomda, Bp. 1944, 66. o.

<sup>10</sup> Pauler Á.: *Aristoteles*, Pfeifer Ferdinánd (Zeidler Testvérek), Bp. 1922, 136–137. o.

<sup>11</sup> Br. Fejérváry G. Gy.: *Élet, szerelem, halál – Biológia*, Révai, Bp. é.n. (1932), 21. o.

kutatók említése után így ír: „EMPEDOKLES (Kr.e. V. század) a véredényrendszert ismerteti; fontos, hogy az először SERRES által szakszerűen formulázott s így az ő nevéhez fűződő *biogenetikai alaptörvényt* már ez a görög bűvár ismerte, mondván: egy a változásnak alávetett élőlény ne hasonlított volna hozzá. DEMOKRITOS (szül. kb. Kr.e. 470-ben) a természeti jelenségek *okait* kutatta, az életjelenségeket *mechanista elvek* alapján magyarázta, s így már az ókorban megalapítója lőn a mechanista felfogásnak, amely a modern biológia igazi sarkköve.”<sup>12</sup> Majd Hippokratész és Ktésziasz nézeteit ismerteti, s hangsúlyozza, hogy a „HIPPOKRATES-i *orvosi iskola* [...] párhuzamot vont a növényi, emberi és állati fejlődés között, evolúciós elméleteket alkotott, hirdette a *legalkalmasabb egyének fennmaradásának* tanát, amely az eszméje a DARWIN-féle természetes kiválogatódás (natural selection) elvével azonos, továbbá a *szerzett tulajdonságok átöröklődését*, mely viszont LAMARCK tanának sarkalatos tétele”.<sup>13</sup> Könyvének német nyelvű változatában még arra is utal, hogy Pythagorasz (Kr.e. VI. század) volt az első, aki az életet „magokból” származtatta, nem pedig porladékokból.<sup>14</sup>

Ugyancsak a biológus szemével foglalkozik, de más nézőpontból az élettudomány fejlődéséről szólva, a görög természetfilozófia tanaival Huzella Tivadar abban a művében, amely az orvostudomány alapjait vizsgálja az élettudományban. Huzella hangsúlyozza: „A materialismus és a spiritualismus életfelfogásának a biológiában sarkalatos, annak egész történetén napjainkig végigvonuló ellentéte már az *ióniai természetphilosophusok* és *Pythagoras* tanainak ellentétében felmerül, és később *Demokritos* és *Aristoteles* fölfogásaiban a vitalismus és a mechanismus ellentétében csúcsosodik ki.”<sup>15</sup> Ezeket a gondolatokat Arisztotelészről szólva három évvel később írt művében megismétli, hiszen az ellentét „egészen napjainkig” tart.<sup>16</sup> Ami pedig Arisztotelész törzsfejlődéstani nézeteinek alapelveit illeti, Halasi-Nagy József rámutatott, hogy a görög bölcs nem modern értelemben vett fejlődésfilozófus. Ugyanis Arisztotelész, bár hirdeti a fejlődés eszméjét, de: „nem fejlődéssel magyaráz, hanem a fejlődést magyarázza” – írja.<sup>17</sup>

Különböző világnézetű magyar filozófusok egyaránt utalnak Anaximandrosz származástani nézeteinek és a korszerű evolúciós gondolkodásnak a párhuzamára;

---

<sup>12</sup> Uo., 23. o.

<sup>13</sup> I. h.

<sup>14</sup> Frh. von Fejérváry, G. J.: *Einführung in die Zoologie*, Dunántúl, Pécsér Univ. Verlag, Pécs 1933, 74–78. o. – Fejérváry itt részletesen foglalkozik az arisztotelészi rendszertannal és jelentőségével

<sup>15</sup> Huzella T.: *Általános biológia*. Az orvostudomány alapjai az élettudományban, Magyar Orvosi Könyvkiadó, Bp. 1933, 27. o. Huzella behatóan ismerteti az arisztotelészi filozófia lényegét, majd a materialista Stratón nézetét bírálja: uo., 34. o.

<sup>16</sup> Uő.: *Az élet tudománya*, Franklin Társulat, Bp. 1926, 14. o.

<sup>17</sup> Nagy J.: *A fejlődés eszméje*, Kir. Egy. Nyomda, Bp. 1929, 23. o. A milétoszi természetfilozófiáról és a többi görög gondolkodónak az életéről vallott fölfogásáról részletesen: Halasi-Nagy J.: *Az antik filozófia*, Danubia, Bp. 1934, főként: 5097. o.

így Kecskés Pál<sup>18</sup> és Sándor Pál is. Az utóbbi azt is hangsúlyozza, hogy Anaximandrosz fejlődéstanának erkölcsi színezete is van.<sup>19</sup>

A két évtizede elhunyt osztrák(-magyar) elméleti biológus, Ludwig von Bertalanffy több munkájában foglalkozik a preszokratikus filozófiai nézetekkel, így a nemrég magyarul is megjelent könyvében kiemeli, hogy „[...] a három biológiai alapkoncepció, vagyis a mechanisztikus, a vitalisztikus és az organizmikus, végső soron Démokritoszig, Arisztotelészig és Hippokratészig nyúlik vissza”.<sup>20</sup>

b) „*Quid genus? quid species? quid differentia?*” – kérdezte a hagyomány szerint a túlvilágon levő Arisztotelészt egyik tanítványa, amint ezt Szent Bernát nyomán már Temesvári Pelbárt is említi.<sup>21</sup> Ugyanezt a rendszertani problémát századunk elején taglalva a zoológus id. Entz Géza megjegyzi: „Különös, hogy a logika atyja a főcsoportokban (megiston genos), azaz nyolc osztályon kívül, a többi rendszertani kategóriát nem írta körül: ő pl. a nem és faj (genos és eidos) kifejezést éppoly következtelenül használja, mint a köznyelv.”<sup>22</sup> Entz azt is elismeri, hogy Linnénél az állatország rendszere, amely „legalább fő tagozódásában jobban felel meg a rendszerhez kötött mai követelményeknek”, valójában Arisztotelész érdeme, „kinek főcsoportjait némi változtatással – de mi javításnak éppen nem mondható – átvette”.<sup>23</sup> Id. Entz Géza tanítványa, a biológus-filozófus Francé Rezső viszont az arisztotelészi örökséggel foglalkozva rámutat, hogy a növénytan a Stageirita művének „melléksarjából nőtt ki”, hiszen tanítványa és utóda, Theophrasztosz „megkísérelte ugyanazt a tudományos munkát a növények világában, amit nagy előde végzett az állatokkal”.<sup>24</sup>

Az osztályozás klasszikus alapelveiről szólva végül Ivánka Endre fölfogását idézzük – aki akárcsak Francé – külföldön fejtette ki munkásságának jelentős

---

<sup>18</sup> Kecskés P.: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Szent István Társulat, Bp. 1943. 64. o.

<sup>19</sup> Sándor P.: *Filozófiai Lexikon*, Faust, Bp. 1941, 21. o. Arisztotelész biológiai gondolkodásáról: 47–48. o.

<sup>20</sup> von Bertalanffy, L.: ... *ám az emberről semmit sem tudunk* (Robots, Men and Minds, ford. Füzeséri A.), Közgazdasági és Jogi Kiadó, Bp. 1991, 67. o.; vö. uő.: *Das biologische Weltbild*, A. Francke Ag., Bern é.n., 20–21. o.; Hérakleitosz mint a biológiai gondolkodás serkentője: 119–120, 181–182. o.

<sup>21</sup> Fratrís Pelbarti Ordinis Sancti Francisci: *Pomerium – Sermones de Sanctis*, Heinrich Gau, Hagenau 1499. – Arisztotelész zoológiai nézetei Pelbártnál magyarul: *Temesvári Pelbárt válogatott írásai*, Európa–Helikon, Bp. 1982, 237. o.

<sup>22</sup> Entz G. – Mágocsy – Dietz S.: *Az Élők Világa*, Athenaeum, Bp. 1907, 424. o.; az állatok osztályozásának alapelvei (fordítás): 436. o.

<sup>23</sup> Uő.: „Megemlékezés Linné Károlyról születésének kétszázadik évfordulóján”, *Természettud. Közöny* XXXIX (1907), 352. o.

<sup>24</sup> Francé, R.: *Az Élet titka*, Béta, Bp. 1942, 20. o. Megjegyzendő, hogy jóval korábban Tihanyi Mór viszont úgy vélte, hogy Theophrasztosz a „növényeket nem volt képes oly módon természetes rendszerbe foglalni, miként ezt mestere az állatvilággal tette: „Természettudományok”, in: *Ókori Lexikon*, Franklin Társulat, Bp. 1904, 968. o.

részét. Ivánka a platóni dialektikus rendszertan finom elemzését kísérli meg: német nyelvű tanulmányában megfogalmazza a platóni „diarészisz” lényegét, s ennek mintegy kiegészítő ellenpárjaként szól a görög mester „szyndeszmosz” fogalmáról.<sup>25</sup>

c) „El a philosophiától! Csakugyan annyit jelentett e felhívás, hogy az orvostudomány mindennemű philosophiától tartózkodjék; lemondjon a törekvésről, hogy maga tárgyát a nagy összetartozások és kapcsolatok viszonylatosságában vizsgálja; hogy egyszóval: tudomány, de – a faji jelleg megtagadásával – ne görög tudomány legyen?” – veti föl a kérdést Hornyánszky Gyula Hippokratész milieu-elméletét vizsgálva.<sup>26</sup> Hornyánszky fejtegetéseit azzal folytatja, hogy a szóban forgó elmélet folytatólagos történetét is megvilágítván, először ír részletesebben a magyar bölcsellettörténetben Poszeidóniosz munkásságáról, kiemelve, hogy ez a zseniális tudós miként ismerte föl az élővilág és a környezet egységét. „Olyan térképet követelt – írja róla Hornyánszky –, amelyen az egyenlítővel párhuzamosan haladó vonalak tüntessék fel az állat- és növényvilág elterjedését.”<sup>27</sup> Arra is fölhívta a figyelmet Hornyánszky, hogy a római kori görög gondolkodó környezetnek nemcsak az állatvilágra, hanem az emberi képességekre gyakorolt hatását is határozottan hangsúlyozza – ő egyébként a kérdés későbbi kutatóiról sem feledkezik meg.<sup>28</sup> Rozsály Ferenc, az ember és az éghajlat kapcsolatának görög fölfogásáról szólva, a kérdés teljes történelmi távlatát megvilágítja, utalva rá, hogy a problémát először Hekataiosz vetette föl.

Lezárásképpen három különböző fölfogású magyar gondolkodót idézünk, akik mindannyian a görög természetfilozófia szellemiségének körébe kerültek. Az egyik Trikal József, aki a Szent Tamás-i szemléletű természetbölcséleti műve végén így ír: „Amint ARISTOTELES Physikája végén eljut az első mozgóhoz, úgy jutottunk el mi is a *ho ón*-hoz, a föltétlenhez, a mindenek ősi elvéhez. Ebben az elvben minden titok megtalálja a maga megoldását és minden nehézség a maga nyitját...”<sup>29</sup> Pongrácz Sándor biológus a II. világháború közeledtét sejtve viszont így fejezi be művét: „Lehet hogy az emberiség letűnése a megmaradt élet számára majd egészen új életheletőségek végtelen sokaságát jelenti... A teremtő fejlődés műhelyében továbbra is folyik a munka.” Majd bergsoni szellemű gondolatát így folytatja: „Mert csak az alak, a formula mulandó. Maga az élet folytonos. Nincsenek határai. Végtelen, mint az őstenger, minden élet szülőanyja.”<sup>30</sup> S ez a

---

<sup>25</sup> v. Ivánka, E.: „Zur Motivanalyse des Platonismus”, *Zeitschrift f. Philos. Forschung* B. IV. H. 3. (1905), 386. o.

<sup>26</sup> Hornyánszky Gy.: *A görög felvilágosodás tudománya*, Hippokratész, M. Tud. Akadémia, Bp. 1910, 261. o. – *A hippokratészi gyűjtemény és a darwinizmus*: 222. o. (vö. 5, 63. o.)

<sup>27</sup> I. m., 310–311. o.

<sup>28</sup> I. m., 318. o.

<sup>29</sup> Trikal J.: *Természetbölcsélet*, Szent István Társulat, Bp. 1924, 146. o.

<sup>30</sup> Pongrácz S.: *Az ősködtől az emberig*, Franklin Társulat, Bp. 1936, 300. o.



Thalészra emlékeztető gondolat már látomásként jelenik meg később a debreceni „poeta doctus” Gulyás Pál költeménye záróhangjaként:

„Az Óceánban síri csönd lesz,  
egymagában úszik a Hal  
végig a Föld körül, amelyet  
parttalan sötétség takar.  
Hol egy imádság, mely elosztja  
ezt a homályt, e végtelent?  
A teremtésnek nincs határa,  
A Cháósz ismét megjelent.”<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Gulyás P.: „Erdély sorsdöntő óráiban”, *Bartha Miklós Társaság Kiadványai VI*, (1942), 24. o.



# COMENIUS ESZMERENDSZERÉNEK VALLÁSFILOZÓFIAI ALAPJAI

EGRI KÁROLY

Az 1992-es év eseménynaptárából kettő tarthat méltán igényt a világ és Európa lakosságának emlékezésére: Amerika fölfedezésének 500. és Comenius születésének 400. évfordulója.

Comenius, „a modern nevelés és világmegértés apostola, a nevelés Galileije”<sup>1</sup> 1592. március 28-án született a morvaországi Uhersky Brod melletti Nivnicében.

Az egyetemes műveltségű tudóst, polihisztort többszörös kötődés kapcsolta a magyar nemzethez: apai ágon magyar származású volt, s életéből öt évet Magyarországon – azon belül főleg Sárospatakon – töltött, Lorántffy Zsuzsanna fejedelemasszony meghívására és megbízásából.

Életművét több mint 140 írásos munkája tartalmazza (azok közül a legtöbb pedagógiai tárgyú, de kozmogóniai, technikai, fizikai, kémiai, mezőgazdasági és kereskedelmi művek is találhatók közöttük). Könyveiben tükröződő sokoldalúsága alapján nem véletlenül nevezték többen a XVII. század Arisztotelészének”. Munkáinak csupán egytized része teológiai, ennek ellenére – ahogyan azt önvallomásának tekinthető könyvében: az *Opera Didactica Omnia* 4. kötetében írja – „Non ut pedagogus, sed ut theologus”, azaz nem mint pedagógus, hanem mint teológus kéri az olvasó fokozott figyelmét. Ezen igénye teljesen érthető, hiszen Comenius a világot Isten létéből vezeti le; tudományos látás- és gondolkodásmódját pedig a teológia emeli *nemzetfölöttivé*.

Comenius életében azonban magasra csaptak a vallási türelmetlenség hullámai. Huszonhat éves volt, amikor a cseh protestánsok hitük és függetlenségük védelmére fegyvert fogtak. Habsburg-ellenes, az ellenreformációval szembeni fölkelésük vezette be a „30 éves háborút”, amelynek következménye súlyos, szomorú sorsot hozott Comenius és felekezeti társai (köztük a „Cseh-morva testvérek” elnevezésű egyház tagjai) számára. Vagyonuktól megfosztva emigrációba kényszerültek. A katolikusok és protestánsok közötti harcok történelmi tanulságként ébresztették föl Comenius békevágyát, univerzális ökumenizmust hirdető pacifizmusát. Jól érzékeltetik ezt a következő szavak: „[...] a világ labirintusában felismert keresztyéni szeretet volt Comenius életének Ariadné-

---

<sup>1</sup> Koncz Sándor: „Comenius teológiája”, *A Tiszáninnyi Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményeinek évkönyve* 1989/90, Sárospatak, 124–125. o.

fonala”<sup>2</sup>. Comenius 1667-ben megjelent „Angelus pacis” c. manifesztumának egyik intelme valóban gondolati összhangban áll az itt megfogalmazott törekvéssel: „Vissza kell térni az atyafiúi szeretethez, a kölcsönös kiengesztelődéshez.”

A tudományok fejlődési vonalának XVI–XVII. századi (tehát a comeniusi kort átfogó) ívét művelődéstörténetileg a reneszánsz, a kereszténység fejlődésében pedig a reformáció emelte magasba. A természettudományok szférájában a kopernikuszi heliocentrikus világmép, a természetfilozófiában a panteizmus, a társadalomfilozófiában a humanizmus bírt világtörténeti jelentőséggel. Ezek közül a reneszánsz humanizmusa és a reformáció voltak fundamentális jelentőségűek Comenius világlátásának és világmagyarázatának kialakulásában; igazolják ezt az univerzális reformációról vallott nézetei.

A kortársak hatása közül René Descartes-é a legjelentősebb. Szellemi rokonságuk megnyilvánul abban, hogy a descartes-i alapelv: a *racionalizmus* Comenius pedagógiai rendszerében is fölismerhető. Mutatja ezt Comenius „pansophia”-elvé: a dolgok egyetemes összefüggését valló koncepciója, amelynek értelmében az ember megtalálhatja helyét a világban, ha annak egészéről, összefüggéseiről helyes ismereteket szerez. Ám kevésbé ismert filozófusok körében is találhatunk olyanokat, akik hatást gyakoroltak Comeniusra. Ebben a vonatkozásban az angol Hartlib és a német Bernegger neve említhető. Samuel Hartlib német-angol társadalmi reformátor Angliában éppen Comenius szellemét megvalósító egyetemet szeretett volna létrehozni. Bernegger viszont az általa elindított „pansophia”-gondolattal hatott Comeniusra.

A kortársakon kívül a görög gondolkodók, közelebről a sztoikusok azok, akiknek embereszménye és életfilozófiája nagyfokú hasonlóságot mutat a Comeniuséval. Érzékelhetjük ezt a sztoicista és a comeniusi embereszmény összevetésével: előbbi a természetes életet élő bölcs, aki a törvényszerűségekhez alkalmazkodva eléri a belső megnyugvást, az apatheíát, belenyugszik a végzet rendelkezésébe; Comenius emberideálja annyiban hasonlít hozzá, hogy a világ és az ember harmonikus kapcsolatát valósítja meg, ezzel válik részévé a *panharmóniúnak*. Emiatt tekinthető bizonyos mértékben a „keresztyén sztoa” képviselőjének Comenius.

A bölcsélet történetében meglehetősen gyakori a filozófia és teológia „perszonálunió”-ja, egy személyben megvalósuló szövetsége. Példát mutat erre a korai kereszténységre nagymértékben ható Philón, a keresztény filozófia korai, valamint későbbi, egyben legjelentősebb képviselője, Augustinus, illetve Aquinói Tamás. A későbbi századokban Giordano Bruno és Spinoza képviselte az említett gondolkodói, bölcséleti-teológiai kettősséget: e kettőnél a filozófiai gondolkodás elvezetett a vallási tanokkal illetve szokásokkal való szembenálláshoz, amelynek következtében egyházaik haragja, megtorlása sújtotta őket. Comenius életében viszont tartós

---

<sup>2</sup> Kődöböcz József: *Dezső Lajos (1847–1904)*, Sárospataki Pedagógiai Füzetek 8. sz. (IV. fejezet: Dezső Lajos elméleti munkássága)

szövetségben fejlődött ki a teológiai és filozófiai gondolkodás, élete végéig hű maradt hitéhez és egyházához. Emigrációba kényszerülve is képviselte felekezeti társainak mozgalmát, sárospataki éveit után Lesznóba visszatérve püspöki tisztelet látott el. Természetesnek tekinthetjük tehát, hogy nála a filozófia teológiai köntösben bontakozott ki és nyilvánult meg. Jól szemléltetik ezt Comenius nézetei a *reformációról* és az általa is képviselt ún. *Credo*-teológia.

Comenius részlegesnek, befejezetlennek tartotta elődei (Luther, Calvin, Melancthon ill. a husziták) reformáció-tanait. Két törekvés jellemezte: egyesíteni, szintetizálni szerette volna őket; teljes: univerzális és befejezett (tökéletes, perfekt) reformációt sürgetett. Az általa elképzelt univerzális reformáció *az egész világra*: egyházra, emberi tudásra és jellemre, az emberiség szellemiségének megújulására kiterjedő folyamat. Benne – Koncz professzor találó megfogalmazása szerint – „a *reformatio ecclesiae* a *reformatio saeculira* tekint”.<sup>3</sup> Ez utóbbi (azaz a „*reformatio saeculi*”) az egész világot és az emberiség szellemiségét megújítani szándékozó elv egy jellegzetes teológiai-filozófiai rendszerre épül. A filozófiai-teológiai alapelv: a *panharmónia*. E fogalom nála a *Credo*-teológia fundamentumában: a Szentháromság szférájában, az Atya-Fiú-Szentlélek kapcsolatában nyilvánul meg elsődlegesen. Az általuk megvalósított teremtés-megváltás-megszentelődés hármasságának megfelel az emberi lét három összetevője: a reális-fizikai, a mentális-szellemi és a verbális-nyelvi lét. Bennük és általuk szerezheti meg az ember az ismereteket, fejezheti ki beszédbeli készségét és folytathatja gyakorlatát. A fentiek szerint Comenius *Credo*-teológiai rendszerének központi helyét egy triád: az Isten-hármasság ill. annak funkcionális hármassága foglalja el. Ennek elemzése során élénk tárul Comenius dialektikája, amely meglepően hasonlít egy kétszáz évvel későbbi nagy filozófus: Hegel rendszeréhez. Tanulságos lehet a párhuzamok megemlézése:

– Az Atyaisten – a teremtés által – létrehozta önmaga ellentétét: a halandó és esendő embert.

– A Fiúisten képessége és rendeltetése, hogy megszabadítsa az emberi teremtményt bűneitől,<sup>4</sup> a megváltással megvalósuló bűnbocsánat alapján következhet be az ember üdvözülése.

– A megszentelő kegyelemmel – a Szentlélek által – az ember „újáteremtődik”, életre kel a halálból.

Az előzőekben ismertetett comeniusi teológiai koncepcióhoz közvetlenül kötődik az univerzális reformáció tana. Comenius szerint a reformáció világot átfogó és örök láncolat, amelyben az ember visszatér Istenhez. Az egyház szerepe is újszerű értelmezést kap ebben az elméletben: Comenius a világ számára munkálkodó

<sup>3</sup> Koncz Sándor, i. m., 125–126. o.

<sup>4</sup> Az embert meg lehet váltani „[...] végső soron azért, mert [...] szabadsága véges és Isten teremtő szeretete mindig körül fogja”; vö. Karl Rahner–Herbert Vorgrimler: *Teológiai kissozó tár*, Szent István Társulat, Bp. 1980, 485. o.

egyházat szeretne megvalósítani. Ebben nyilvánul meg reformáció-elméletének antropocentrizmusa, amely összefügg Comenius vallásfilozófiájának krisztocentrizmusával. Eszmerendszerének antro- és krisztocentrizmusa nemcsak a filozófia, hanem a teológia fejlődésében is korszakalkotó: megelőlegzi a XX. század nagy protestáns teológusának – Karl Barthnak – tanítását, a megreformálandó egyház „földi küldetését” hangsúlyozó elméletét. Érzékeltetheti ezt az alábbi Barth-idézet: „A teológia [...] sohasem volt számomra magánügy, [...] az Isten [...] a viláért van, a menny a földért van!”<sup>5</sup>

Comenius eszmerendyszere – annak teológiai, filozófiai és pedagógiai összetevői – és teljes gyakorlati (egyházi és pedagógiai) tevékenysége korának vetületei, s ugyanakkor az akkori problémák megoldását szolgálják. Egész életművét áthatotta törekvése: békét kell teremteni az Istennel, a természettel, az emberrel. Pacifizmusa hitbéli elkötelezettségére és a panharmóniát szolgáló elméleti tanítására épült. Kifejeződik ez következő szavaiban: „Ha valaki teológiám felől kérdez [...] én is meg akarom ragadni Bibliámat, és szívvel, szájjal vallani: én hiszem, ami e könyvben írva áll. Ha valaki hitvallásom felől kérdez, úgy az apostolit nevezem meg... Ha valaki imaformám után kérdez, a Miatyánkot, az Úr imádságát nevezem meg. Ha valaki életem zsinórmértékét akarja tudni, a tízparancsolat az.”<sup>6</sup>

A XVII. századot többen nevezték „villongó század”-nak: rászolgált erre a harmincéves háború, a hitfelekezetek közötti konfliktusok és vallásüldözések alapján. Ugyanakkor a későbbi századokra is illik az említett jelző. Embernek ember általi pusztítása folyik, nemzeti gyűlölködés és kisebbségek emberi jogainak lábbal tiprása látható ma is több helyen; a kirekesztésre, a mássággal szembeni türelmetlenségre, a meg-nem-értésre hazánk mai helyzete is szolgáltat példákat. Ezért Comenius békevágya és annak megvalósítását szolgáló törekvései: a *panharmónia*, a *pansophia*, a *panpaedia*, a *panergesia*, a *panglottia*, a *panorthosia* és a *pannuthesia* korunk problémáinak is „orvossága” lehetnének.

A panharmóniát: a világot átfogó összhangot elősegítené a *pansophia*: az emberi gondolkodás szintézise; a *panpaedia*: a mindenkire (nyelvi, világnézeti és egyéb megkülönböztetést kizáró) kiterjedő nevelés; a *panergesia*: az egyetemes ébresztést, fölvilágosítást segítő tevékenység; a *panglottia*: a világnyelv megteremtése; a *panorthosia*: az emberi kapcsolatok megjavítása; a *pannuthesia*: az emberiség lelkiismeretének megszólaltatása.

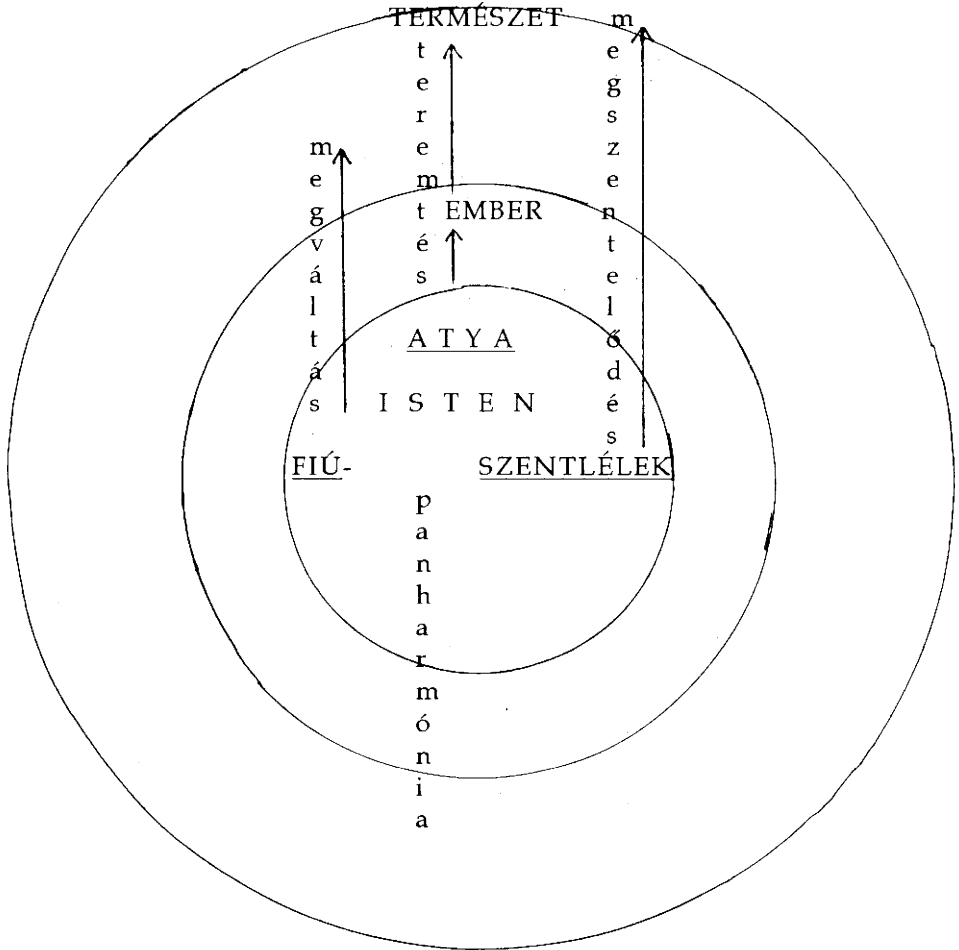
---

<sup>5</sup> Vö. Egri Károly: „Karl Barth társadalompolitikai nézetei és azok hatása a hazai – különös tekintettel a sárospataki – teológiai gondolkodásra”, egyetemi doktori disszertáció, kézirat, Sárospatak 1983; lásd még Bakos József: *A magyar Komensky-irodalom*, Bp. 1952.

<sup>6</sup> Koncz Sándor, i. m., 128. o.

A comeniusi világlátás modellje  
(melléklet)

A comeniusi cél *univerzális* reformáció  
Alapelv: *panharmónia*



A *panharmónia* manifesztációi:  
pansophia, panpaedia, panergesia, panglottia, panorthosia, pannuthesia.





## „MINDEN IGAZ ÉS HASZNOS BÖLTSESSÉGNEK SZÉP RENDBE FOGLALÁSA”

(Aktualitásparadoxon Apáczai Csere János műveire)

SOPRONINÉ NEMES ILONA

A tradíciónak, melynek lényegéhez tartozik a hagyomány magától értetődő továbbadása, kérdésessé kell válnia, hogy kialakulhasson a herme-neutikai feladat, a hagyományel-sajátítás világos tudata.  
(Gadamer)

Sokan tisztelik, kevesen követik az ún. áldozatos életet (Apáczai Csere János élt 34 évet). Lehet, hogy itt föloldhatatlan ellentmondással, lehet, hogy paradoxonnal van dolgunk. Ha az ellentmondás föloldhatatlan, akkor a hagyomány „világa” pusztán múzeum, ha föloldható, akkor műhely, ahol életünk megművelésére (*culto* – kultúra) eszközöket találhatunk. E probléma vizsgálatához paradoxon-fogalomra van szükségünk. A definitív fogalomalkotás műveletei segítségével a paradoxont értelmezhetjük a különböző szaktudományokból elvont közös sajátosságok szerint: a paradoxon szokatlan formában jelentkező, látszólag föloldhatatlan ellentmondás. A pusztán közös sajátosságokra alapuló definícióalkotás azonban szemmel láthatóan eliminálja (itt: elpazarolja) a különbségeket; ily módon a definitív fogalomalkotás kis határfokú (itt: kezdetleges) eszköznek tűnik a paradoxon fogalmának meghatározásában.

Ha egy eszköz kezdetleges, akkor fölfogható kezdetnek és továbbfejleszthető; ha az eszköz kezdetlegessége az egyoldalú azonosításra szűkítésben rejlik, amelyben elpazarlódnak az implicit vonatkozások, akkor a továbbfejlesztés valamiféle tágítást (kigöngyölést) jelent.

A következőkben olyan életművet tanulmányozunk, amelynek alapproblémája az iskola, alaphipotézise az iskolázottság és társadalmi prosperitás szoros összefüggése. Az életmű egy definíciókész, tömör részletéből indulunk. Táguló összefüggésben vizsgálódunk, miközben explicit és implicit vonatkozásban megkíséreljük fölfedni, hogyan van benne Apáczai szövegeiben saját belső feszültségük definícióelvű (egyoldalú, eldöntő) és paradoxonelvű (többoldalú, kiegészítő) föloldásának lehetősége.

Induljunk el Apáczai egy fordításának részletéből (Tanács – melyet Joachimus Fortius ad Apáczai János által egy tanulmányában elcsüggedt ifjúnak): „Hogy most magukról a tudományokról külön-külön ne szóljak, említtem csak azoknak egymásból függéseket, mert a Szentírást derekason meg nem magyarázhatod, ha theológus nem vagy, jó theológus nem vagy, ha eticus, oeconomicus, politicus és juridicus nem vagy, ilyen sem vagy, ha medicus nem vagy; [...] jó geometra nem vagy, ha arithmeticus nem vagy, ilyen sem vagy, ha logicus nem vagy, jó logicus nem vagy, ha eloguens nem vagy, eloguens végtére nem vagy, ha grammaticus és rhetor jó nem vagy. Sőt, ha most volnál is valami, a következőknél mi lépsz? Az ékesenszólás amaz, amely a csillagok járását, a szeleknek fúvását, a lángok murrogását, a vizeknek zúgását, hegyeknek magasságát, az berkeknek árnyékát úgy festi, mintha szemed előtt volnának.”

A szövegrészben látszólag nyoma sincs a feszültségnek. A tudományok „szép rendben”, egymást kiegészítve sorakoznak föl a Szentírás „derekas” magyarázatára – élükön az ékesszólással, amelynek segítségével múlt, jelen, jövő, ember és természet összekapcsolható. Explicite tehát úgy mutatkozik meg a tanulás a szövegben, mint enciklopedikus tudás működtetése szemléletes nyelven.

Tágítsuk most a vizsgálódás körét „befelé” a szövegrészletben. Nézzük meg implicit vonatkozásait, elsősorban kompozícióját. Mennyiségileg domináns az a szövegrész, amely a tudományok egymásra-építhetőségét írja le. Van azonban az első mondat elején – tehát kiemelt helyen – egy félmondat: „Hogy most magukról a tudományokról külön-külön ne szóljak [...]” Ez a közbevetés azt sejteti, hogy a tudományok zavartalan összeépülése akkor képzelhető el, ha elmulasztjuk azok különbözőségének – befelé táguló körben történő – vizsgálatát. Ha így is vizsgálódnánk, feszültség jelenhetne meg az enciklopedikus tudás belsejében. A mondatok belső kompozíciójára tovább figyelve, feszültséget érzlelünk az ékesszólásban is: az anyanyelvi szöveget lépten-nyomon megtörik a tudományok idegen nevei. Az anyanyelv és az idegen terminológia kontrasztját növeli az utolsó mondat: itt nem találunk idegen szót, a szöveg itt szinte költőien szemléletes előadása – a szemléletesség dicséretének. Feszültséget jeleznek tehát a szövegrész implicit sajátosságai, más szóval ellentmondás lehetőségének megsejtését azaz problémát. Ily módon a táguló körben történő vizsgálódásnak ebben a szakaszában az iskola, mint az Apáczai-életmű alapproblémája fölveszi magába az enciklopedikus tudás és az anyanyelvi tudományművelés részproblémáját.

A föloldás egyik módja (művelete): a részelemek egymást-kiegészítő összeépülése valamiféle kiegészítő fogalmi kultúrában. A másik művelet szelektív, amennyiben bizonyos vonatkozásokat kiiktat, nem vesz figyelembe, elpazarol. A szövegrészben – mennyiségileg is – az előbbi a domináns. Az életmű egészében a hangsúly fokozatosan az utóbbira tolódik át.

Ha visszahelyezzük az idézett részt a szöveg egészébe, a műben dominánsként *fordításprobléma* jelentkezik. Azáltal azonban, hogy Apáczai nem egyszerűen áttűtette magyarra Fortius szövegét, hanem át is írta dialógusra, a fordításproblé-

ma fölveszi magába az iskola egy fontos vonatkozását: a pedagógia dialógusjellegének problémáját. A dialógus mint pedagógiai művelet szintén nem mentes a feszültségtől: a mester – tanítvány párbeszéd itt nem kettőjük sokféle sajátosságának valamiféle egymásraépülése, hanem egy közös sajátosságra (tanulás) redukált lények kérdés – felelet játéka, afféle monológ két szövegszövegben.

A jelzett problémák – új részkérdésekkel bővülve – mintegy kiteljesednek Apáczai legterjedelmesebb művében, enciklopédiájában: *Magyar encyclopaedia, az az Tudománytárkönyv, avagy Minden igaz és hasznos Böltsességnek Szép rendbe foglalása*.

Az eddig gyakorolt, részletező szövegelemzés olyan alkotásokon vihető végig legkevésbé, amelyek – nagy terjedelmükből adódóan – a legtöbb „bizonyítási anyagot” szolgáltatják. Hogyan oldjuk föl ezt a feszültséget? Eddigi fejtegetéseinkből adódnak alternatívák: vagy vállaljuk a szelektálás különböző módjait és pazarlunk, vagy az egymásra-épüléssel kísérletezünk. Kövessük az utóbbit, nézzük, hogy épülhet össze vizsgáldásunk Apáczai enciklopédiájával a tömörítésproblémában.

A tömörítésprobléma a *Tudománytárkönyv* ben az intézményesítés műveletében jelentkezik. Apáczai itt megkísérli, hogy az enciklopedikus tudás, az anyanyelvi tudományművelés és a konstruktív mester – tanítvány viszony részeleleit működőképes intézménnyé, iskolává szervezze. Explicite az egymásra-épülés szinte tökéletes. Olyan iskolakoncepció jön így létre, amely a tanulók életkorát, érdeklődését figyelembe véve, a mindennapi beszélt nyelvre lefordítva foglalja magába a korabeli tudományos eredmények sokoldalú gyűjteményét. Részletesebb elemzésben azonban feszültségek mutatkoznak a koncepcióban. A részproblémák újra „hozzák” a Fortius-műben már kimutatott aszimmetriákat: Az enciklopedikus tudásba tudománytalan, sőt mesés elemek vegyülnek (pl. a delfinek gyönyörködnek a Simon névben, a fecske-kövek a fecskefiak hasában található újholdkor stb.), a mester – tanítvány viszonyban a mindent-megtanítani-akarás szellemi terrorja kísért, az anyanyelvi tudományművelés vonatkozásában a mindenáron való fordítás esetenként túlbonyolított definíciókat eredményez (a gúla meghatározása: „a lángszabású az igyenes vonású fenéktől fogva három szegelletekkel megtetett sima temérdek”).

Apáczai innovatív iskolakoncepciójában valójában egy kis határfokú fogalmi kultúra dominál, amely elpazarolja az átmeneteket: a tudás és nem-tudás közt a hipotézist, a mester és tanítvány közt a befogadás különbözőségét, az anyanyelvi tudományművelésben pedig a köznyelv és a tudományos nyelv közötti átmenetet, a tudományos publicisztika nyelvét. Az átmenetek iránti érzékenység vizsgálata átvezet Apáczai iskolakoncepciójának más fontos részkérdéseihez, mindenekelőtt az innováció problémájához. Szövegszerűen – egyszersmind összekapcsolódva az iskolakoncepcióval – legszembetűnőbben a kolozsvári *Beköszöntő beszéd* ben jelennek meg Apáczai innovatori jellemzői. Ebben a beszédben fejt ki többek között életművének alaphipotézisét (az iskolázottság és társadalmi prosperitás szoros összefüggése), esetenként korántsem hipotetikus megfogalmazásban:

„Szeretném tudni, honnan van a gazdáink között annyi gonosz család, oly sok rossz családatya és anya, rakoncátlan fiú, fortélyos, verekedő, kegyetlen úr, család és hűtlen szolga és az egyházban a kereszténység alapelveit nem ismerő papok bábalakjai, potrohos gyomrai, simoniákusok, farkasok, bérencek! Az iskolában annyi kósza árnyék, valódi tanulók üres álcái, kitanult rókák, és a politikában annyi megvásárolható bírák, Bileám követő ügyvédek, igazságtalan perek, erőszakoskodások, zaklatások és zsarolások, a nép között annyi panasz, siránkozás, sóhajtás és nyögés: minden felé annyi feldúlt ház, birtok és falu, rongyos város, piszkos utca, ronda közút, és hogy egy szóval mondjam meg, amit mondani akarok, rosszul kormányzott közügy.”

Az idézet a beszéd egy jellemző részlete. Hasonlósága és egyben különbsége a korábban idézett Fortius-szöveggel első pillantásra mutatja a hangsúlyeltolódásokat Apáczai gondolkodásában (itt: fogalmi kultúrájában). Elemeiben egymásra épülő, táguló összefüggésrendszer van itt is, ez azonban nem a tudományok, hanem a bűnök egymásra épülése. Látszólag jó hatásfokú innovátori gondolkodás jellemzi a szöveget, hiszen ahol ennyire rosszak a közállapotok, ott valóban megérett az idő a változtatásra. Valójában (implicite) a szövegrész és a beszéd maga fontos összefüggéseket pazarol. Mindenekelőtt elmulasztja számba venni a lehetséges új kezdeményeit a régiiben. Az átmenetek főntebb kimutatott problémája itt nagy jelentőségű lesz: azt jelzi, hogy a jót–rosszat, régit–újat pusztán szétválasztó gondolkodás magát az innovátori cselekvőképességet veszélyezteti. Nemcsak azért, mert nem tudja bemérni, hogyan idézhető elő változás a meglévőben, hanem azért is, mert az egyoldalú „ostorozás” elpazarolhatja az innovátor környezetének rokonszenvét – és egyszersmind az együttműködés lehetőségét.

Az együttműködés problémájához – egyszersmind az írott életmű határaihoz – érkeztünk. Azt kellene itt (innentől) vizsgálnunk, hogyan „forgatta magát” Apáczai a diákjai körében, a tudományos és politikai közéletben, továbbá a családban és társaságban. Ezen a területen azonban – ha vannak is írásos anyagok – a szövegelemzés tanulságait csupán hipotézisként használhatjuk. A hipotézisnél jobb hatásfokú megállapítások érdekében ismernünk kellene a szövegek tágabban értelmezett implicitjét: Apáczai életvitelét, előadásainak légkörét (ennek rekonstruálhatatlan sajátosságait, az előadó hangját, gesztusait stb.), ismernünk kellene kedvelt tárgyait, egyáltalán tárgyi környezetét, társasági, családi szokásait stb. Mindezek kutatásához, „derekas megmagyarázásához” szaktudományok egész sorára volna szükségünk, amelyek természetesen szintén hoznák saját belső feszültségüket, valamint különböző szerzőik különböző hatásfokú kísérleteit e feszültségek föloldására. Ily módon a kutatás a végtelenbe tágulna, megvalósíthatatlan föladat elé állítva a kutatót. Mégis fel kell rajzolnunk ezt a perspektívát, nemcsak azért, hogy jelezzük, mit jelent egy probléma táguló összefüggésben történő következetes kutatása, hanem azért is, hogy kiemeljük: egy életmű jó hatásfokú vizsgálatához az életmű íratlan részének tanulmányozása is hozzátartozik.

Apáczai és diákjai kapcsolatában föltehetően ott dolgozott az a feszültség, amelyet a Fortius-fordítással kapcsolatosan jeleztünk. Fölordásában inkább a mester és tanítvány összeépülése lehetett jellemző, mintsem a szétválasztás, vagy a kapcsolatok elpazarlása. Tudunk róla, hogy kegyvesztettsége idején több diákja utánament Kolozsvárra, tudunk hűséges tanítványáról, aki „jobb állapotra jutván” fölkarolta volna Apáczai családját, de már senkit sem talált életben közülük. Másképp viszonyulhatott kollégáihoz, tudóstársaihoz, mestereihez. Műveiben ugyan nemegyszer nagy tisztelettel emlékszik kedves tanáira, s azt is megfogalmazza, hogy „ha kevesebb volna a koczódás, boldog Isten, mire mehetnénk a tudományban”. Ezzel együtt nem lehetünk biztosak benne, hogy nem élt a „koczódás” különböző fogásaival a viták során maga is (l. a kolozsvári *Beköszöntő beszéde*). Különösen érdekes ebből a szempontból – részletesebb elemzést is érdemelne – kollégájával, Basirius Izsákkal folytatott „párbeszéde”. A politikai hatalmasságokhoz való viszonya szintén mutatja a feszültség, továbbá feszültségoldás kisebb és nagyobb hatásfokú változatait. A Barcsay Ákos fejedelemhez folyamodó – nagy valószínűséggel Apáczai által készített – dolgozat: [...] *egy Academia felállításának módja és formája* [...] arra utal, hogy a tudós egy általa tehetségesnek tartott, becsült fejedelem előtt egymásra tudta építeni a kötelező hódolat és a tudósi önértzet gesztusait. Kisebb tehetségű, kevésbé becsült uralkodó esetében Apáczai viselkedése inkább a nevelői önértzet jegyeit mutatja: amikor II. Rákóczi György azzal vádolta, hogy independens nézeteket vall, Apáczai azt felelte: „Kegyelmes fejedelem, azt csak úgy mondják!” Családi életének mindennapjairól keveset tudunk: gyermekét kiskorában elvesztette, hollandi származású felesége sem volt hosszú életű.

Ha szokásokban és gesztusokban nem is, erkölcsi elvek formájában annál inkább találunk fogószót arra nézve, hogy Apáczai a tette-készítettség mely művelein szűrte át tudását cselekvésprogrammá. Csaknem minden művében vannak kimondva-kimondatlanul utalások a teendőre, ezek mintegy a tudós „önegyüttműködésének” domináns sajátosságai. E sajátosságot illusztráljuk most a Fortius-fordítás egy újabb részletével: „Fuss mindentől, valami az embert kényessé teszi. Hálj örömesebb száraz deszkán, vagy kemény kövön, mint lágy párnán vagy gyenge ruhán. A tudomány sohasem nyugszik puha ágynak ölében. Egyél olyan ételeket jobb szívvel, amelyek nemigen kedvesek az ínynek. Kerüld, valami gyönyörűséget hoz. Egészségedre mindazonáltal gondot viselj, mert anélkül dolgozban el nem járhat. A gazdagság utáni vágyódást ved meg. Nincsen ritkább és nincsen is nagyobb dolog mint igen gazdagnak és igen tudósnak lenni.” Aszkézisbe hajlóan puritán tudósi életvitel parancsai ezek – fölszólító mondatokban. Pontosabban: az utolsó mondat kivételével fölszólító mondatokban; az utolsó mondat mássága több stílusfordulatnál. Az utolsó mondat fölillant egy más alternatívát az életvitelben (a gazdag tudósét), s a cselekvésprogram megfogalmazásában (a morális parancson túllépő) többalternatívájú etikáét.

Ha a szövegrészletet visszahelyezzük a Fortius-fordításba, a tudományok egymásraépülését taglaló részlet „mellé”, új probléma felé tágul az iménti morál-

etika összefüggés: A korábban idézett szöveg azt mutatja, hogy Apáczai egy szűk területen (a Szentírás „derekas megmagyarázása”) széles lehetségskálát lát a tudományok sokféleségében – bár jelzi a szűkítés lehetőségét a szemléletesség-problémában. Az imént elemzett szöveg pedig arra utal, hogy tágabb területen (az életvitel különböző műveletei) Apáczai beéri a puritán életvitel parancsainak szűkös alternatívájával – bár jelzi más lehetőségek létezését. Szűk területen tágasan gondolkodni, tág területen szűkösen – a szaktudományok problémája.

Ha most a két Fortius-idézet közé beemeljük a vizsgált életművet, azt fogjuk látni, hogy a részproblémák explicit és implicit vizsgálata valamiféle szűkösség – gazdagság viszonyt mutathat ki a jó hatásfok – rossz hatásfok szinonimájaként a tudás és cselekvésprogram vonatkozásában. Ha ezt az összefüggést visszavezetjük az életmű alapproblémájára, az iskolára, megkapjuk annak belső feszültségét a tudás szűkösségének és gazdagságának, egyszersmind hatásfokának összefüggésében.

Az effajta vizsgálódással fölismerhetjük Apáczai munkásságában – kifejtve vagy elrejtve – korunk iskolaproblémájának *kezdeményeit*. Ez a kezdetlegesség (amely, mint láttuk, az implicit vonatkozásokban „nyilatkozik meg” főként) az, amely Apáczait korunktól elválasztja – és egyszersmind vele összekapcsolja. Más szóval: a kezdetlegességproblémában rejlik az aktualitás paradoxona (emlékeztetőül: látszólag föloldhatatlan ellentmondása).

## BESSENYEI GYÖRGY ÉS A NÉMET FÖLVILÁGOSODÁS

*Néhány megjegyzés\**

MOLNÁR M. LÁSZLÓ

„Lehet-e még rosszabb kormányzási formát kitalálni, mint azt, amelyben a parasztság tönkremegy?” – teszi föl a kérdést Bessenyei (Bessenyei (1781) 1991, 325. o.). A korabeli névtelen recenziens ezt kapásból így válaszolta meg: „Igen! és ez lenne az, ha például Hollandiában tönkremennének a kereskedők.” (Névtelen recenziens 1781, 543. o.)

Bessenyei megértéséhez azonban két dolgot kell tekintetbe venni. Az egyik Bessenyei szándéka, miszerint „gondolataimat ezekben az írásokban” – itt „Az előítélet nélküli ember”-ről van szó – „szétszórtan, mindenféle rendszer vagy rend nélkül közlöm; mindaz, amit az egyes dolgokról mondok, befejezetlen. Nem tanítani akarok, mindössze azt szeretném, ha a félig befejezett dolgok rávennék az olvasót arra, hogy tovább gondolkodjék. Az ember csak akkor gondolkodik, ha erre felbuzdítják, és amíg nem kezd maga gondolkodni, lelke képtelen felnőni.” (Bessenyei (1781) 1991, 350. o.) Itt a fölvilágosodás egyik alapvető gondolata fogalmazódik meg, amely szerint az embereket önállóan gondolkodó polgárokká kell tenni, s ezzel véget vetünk (szellemi) kiskorúságuknak, felnőtté válnak. (Lásd Kant fölvilágosodás meghatározását: „A felvilágosodás az ember kilábalása maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék.” (Kant (1784) 1974, 80. o.) A másik dolog Bessenyei módszerének elvi alapja, amivel megindokolja, hogy miért nem lehet szerinte az embereket zárt rendszerek segítségével fölvilágosodottá tenni: „Mindig azt hallom, ez módszeresen ír, ennek rendszeres a gondolkodása. Vajon milyenféle dolgokra akarják ezt a rendet felállítani vagy fenntartani? Erkölcsi, filozófiai, politikai vagy történelmi dolgokra? Találtál ezekre a dolgokra a világban valamilyen szilárd rendszert? Ki hozott létre az emberek gondolataiban ellentmondás nélküli rendet? Vajon nem úgy van-e, hogy mindenkinek a saját feje szolgál rendszerül? Hogyan tudnánk érveinket egyetlen vitathatatlan rendnek alávetni? Vajon a te gondolataid mindig ugyanazok maradnak? Fel tudsz állítani erkölcsi, politikai, filozófiai,

---

\* Az előadás alapjául szolgáló kutatást a Pro Cultura és az Osztrák–Magyar Akció alapítványok támogatták.

teológiai dolgokban olyan rendet, amelyet én szemed láttára nem lyuggatok át vagy nem borítok fel? Minden filozófus, teológus, erkölcsprédikátor vagy törvényalkotó létrehozta a maga rendszerét; vajon tökéletesek voltak ezek a maguk területén, vagy azok maradtak, amik voltak? Mindenki elmondja gondolatait egy vagy több dologról úgy, ahogy tudja, és ez az ő rendszere. Valaki más ellentmond neki, ebből általános ellentmondás, vita keletkezik az emberek gondolkodásában. És ez a te rendszered; gondolkozol, holnap már más a véleményed, vagy alkotsz magadnak egy rendszert valamiben, aztán magad el is veszel és ellentmondasz saját rendszerednek. Ez mindenkivel megtörtént a világon, aki erkölcsi erőinket valamilyen rendszerbe kívánta foglalni." (Bessenyei (1781) 1991, 356–357. o.)

Bessenyei kiindulópontja tehát: a valóságban nem *egy* gondolatrendszer, hanem *rendszerek*, *illetve ezek létrehozására irányuló törekvések vannak*. Ezek azonban sohasem érnek el egy olyan célt, amelyet egy végleges filozófiai, erkölcsi, politikai stb. rendszer megvalósulásának tekinthetnénk. Ezzel a helyzettel pedig együtt jár az állandó és elkerülhetetlen vita, a vélemények sokasága és változása. A világban mind ez ideig nem lehetett egy megváltoztathatatlan rendet teremteni, s az ember nem is tudná magát egy ilyennek alávetni. Ha tehát az ember nem tévedhetetlen, akkor sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem tud kialakítani ilyen rendszert. Ennek pedig több következménye van. Az egyik az, hogy nem válogathatunk a vélemények közül a biztos megítélés kizárólagos letéteményeseként, mindig rá vagyunk utalva mások, a többiek véleményére. A társadalom egyik tagja sem zárható ki a fontos kérdések megvitatásából. Másképpen megfogalmazva a közvéleménye szükségszerűen jelen kell hogy legyen a társadalom számára lényeges kérdések megvitatásának folyamatában. Ennek pedig az az alapja, hogy ebben a helyzetben „Semmit sem hozhatunk elő vagy állíthatunk szilárdan, amit mások nem vitatnának. Ennyi sok vitatkozás közepette végül is azt az igazságot fogadtam el magamnak, hogy [...] valamilyen állandó mozgás ölében lebegek.” (Bessenyei (1781) 1991, 332. o.)

Csábító, de téves leegyszerűsítés lenne azt mondani, hogy ez az álláspont valamiféle relativizmust vagy nihilizmust fejez ki. Ez az elv a fölvilágosodás alapeszméjét, a pluralizmust fejezi ki, ami az általános emberi ész – Bessenyei szóhasználatában isteni ész – létezési módja (Hinske 1990, 436. o.). Ezt bizonyítja egy olyan szöveghely, amely e helyzetet mint az isteni és emberi ész kettősségét ábrázolja: „Valamit mi e' földön igazságnak lenni meg-esmérhetünk vagy tarthatunk, annak mind egy kútfeje van, az Isten, ki emberi nemünket alkotta és természetinek törvényei alá vonta. Nem lehetvén pedig e' világnak töb' teremtője egynél, ellenkező igazságai sem lehetnek, mert egy Istennek egy természeti van, melj magában magával soha nem ellenkezik. Honnan van tehát, azt kérded, hogy e' föld nemzettségeinek olj sok egymással tsatázó törvényei (vagynak) s' igazságai lehetnek?” A válasz: „Az Isten mindég egy, és örökké tsak egy igazságot szeret, de az ember annyi felé oszlott, a'mennyi felé idvessége reménységének igaz vagy hamis módjaitúl (már a' mint hiti van) és külső világi hasznaitól vonattatik. Tud'-



meg hát, hogy az Isten örökké egy igazság, egy törvény meg-marad, és csak az emberek oszolhatnak sok törvényre, igazságtalanságra s' bolondságra." (Bessenyei (1778) 1992, 169, 170–171. o.) Ez annak a sajátos kettősségnek a kifejeződése, amely egyrészt látja a társadalomban a meglévő elvek, rendszerek, erkölcsök, intézmények sokféleségét, másrészt azt az igényt, ami az egyetlen igazság megtalálására és megvalósítására vonatkozik. Más szóval a vélemények sokfélesége már nem értelmezhető úgy, hogy ezek közül valamelyik – és többnyire a miénkről gondoljuk ezt – az igaz, a többi pedig a legjobb esetben tévedés vagy eltévelyedés, de esetleg bűn. Ennek a problémának a német fölvilágosodás és Bessenyei által adott megoldása az, hogy fölteszik egy általános emberi vagy isteni ész létét, ami azonban a társadalomban, a történelem során konkrétan eltérő vélemények sorában létezik.

A pluralizmus ezen elve – amely mind a fölvilágosodás, mind a liberalizmus alapjaihoz hozzátartozik – megalapozza a lelkiismeret, a véleménynyilvánítás szabadságának elvét, és ezen keresztül az ezen elvek megvalósításához szükséges intézményeket. Mivel a társadalmi valóság nem fejezhető ki egyetlen gondolatrendszerben, senki sem lehet az egyetlen igazság birtokában, ezért szükség-szerű a különböző vélemények egyidejű fönnállása: minden olyan törekvés vagy intézményrendszer, amely ezt nem vagy nem kellőképpen fejezi ki, vagy meg akarja szüntetni, elfogadhatatlan és eltorzítja a nyilvánosság működését, a közakarat kifejeződését. A pluralizmus elve megvan Bessenyeinél is. Le is vonja belőle a megfelelő következtetéseket: ebből következett a vallási tolerancia, ami ekkor a Habsburgok alattvalói számára az ellenreformáció leállítását és a protestáns felekezetek illetve a zsidó vallás megtűrését jelentette. Ez azonban korántsem jelentette még II. József számára sem azt, hogy az ő tolerancia-rendelete a pluralizmus elvi álláspontjáról fogalmazódott volna meg; a türelmi rendeletet az abszolutisztikus kormányzás gyakorlati szükségletei eredményezték. Eszerint meg kell különböztetni a magánvélemény kifejeződésének területét – ide sorolva a vallási meggyőződést is – valamint az állami törvényekét. Ebből kiindulva a császár a türelmi rendeletet a következőképpen indokolta: „hite miatt senki sem büntethető személyében vagy vagyonaiban, amíg a törvényeket meg nem szegi vagy a köznyugalmat meg nem zavarja, és a vallási különbség senkinél sem vezethet a törvény alkalmazása során hátrányos megkülönböztetéshez”. (Biedermann 1972, 337. o.)

Bessenyei e tekintetben sokkal radikálisabb, hiszen – a kényszerű, pragmatikus és gyakorlati türelemre korlátozott pluralizmus, azaz a tolerancia gyakorlatától eltérően – elvileg a pluralizmus alapján áll. Ennek megfelelően foglal állást a vallási fanatizmus ellen és a tolerancia mellett. Visszatekintve korábbi korokra, úgy látja, hogy a keresztények „Szívünkben félreismertük ezt a szelíd vallást, és rosszul használtuk szent törvényeit, amelyek gyűlölet helyett szeretetet parancsol-tak” (Bessenyei (1781) 1991, 352. o.). A korabeli európai vallások egymáshoz való viszonyát pedig így jellemzi: „Nemhogy közelednének egymáshoz, úgy tűnik egyre messzebb kerülnek egymástól. Mégis, ahogy aprózódik fel a hit, csökken a

vallási gyűlölség a világban. Azelőtt két vallás jobban üldözte egymást, mint most száz." (Uo.) Fölfogásából adódóan a különböző keresztény felekezetek közti megbékélés híve. A közöttük lévő különbségek helyett közös vonásaikat hangsúlyozza, és azt, hogy egyik felekezetnek sincs joga a másikat megítélni: „Hála az égnek, közeledünk a szívünk felé, lassanként erősebben érezzük az istenséget és a természetet, látjuk, hogy Isten mindazoknak közös atyja, akik áldásaiban részesülnek. Egyedül ő, a Mindenható és Mindentudó ítélkezhet lelkiismeretünk felett, mi pedig el kell fogadjuk egymásban az embert.” (Uo.)

Ebből látható, hogy Bessenyei túllép a tolerancia korabeli horizontján. Szemlélete nemcsak annyit sugall, hogy gyakorlati okokból meg kell tűrnünk ellentétes vélemények és hitek létét, de azért a mi véleményünk, a mi hitünk az igaz. Már több szinttel túl van ezen, és bár szóhasználatát még korabeli, elvei egy huszadik századi ökumenizmus irányába mutatnak. Ezzel szemben a jozefinizmus – melynek a türelmi rendelet egyik fontos megnyilvánulása – a következőképpen jellemezhető: „Az eredeti filozófia középpontjában a felvilágosult rendőrállam áll: mindent a népért, semmit a nép által. Ez az elv mégis közelebbi magyarázatot és finomítást igényel. Először: utilitáriánus-szociális értelemben kell felfogni. Másodsor: az elv a népre az együttműködés terhét róta, amelyet ki lehetett kényszeríteni.” (Kann 1990, 174. o.) Ide tartozott még az „a meggyőződés, hogy csak egy ember tud uralkodni és kormányozni, és hogy mindenki, akit különböző kormányzati feladatokkal bízunk meg, tőle nyer felhatalmazást”. (Kann 1990, 175. o.) Bár a jozefinizmusban megvolt a hajlandóság új eszmék vizsgálatára, az azokkal való kísérletezésre és alkalmazásukra, nem volt képes hajlékony intézményes kereteket létrehozni. Inkább merev volt és a kompromisszumok hiánya jellemezte.

(Uo.) E szempontunkból nem lényegtelen körülmény, hogy II. József fontolgatta egy osztrák államegyház létrehozását (Maass 1956, 3–137. o.).

Ezzel szemben Bessenyei minden olyan elképzelést elutasított, hogy bárkit is akarata ellenére lehetne boldoggá tenni. Számára idegen volt minden olyan fölfogás, amely a „mindent a népért, a nép nélkül” elv alapján áll. Álláspontját a következő, Diogenész és Platón közti párbeszéd fejezi ki:

„Diogenész: Ha azonban az emberek nem kívánnak változást, hogy boldogabbá váljanak, van-e joga valakinek ahhoz, hogy jelenlegi helyzetük megváltoztatásával megpróbálja boldogabbá tenni őket?

Platón: Miért ne, ha az, aki cselekedni fog, világosabban látja a javukat, mint ők maguk.

Diogenész: Ily módon lehetséges volna az embernek saját akarata ellenére boldoggá lenni?

Platón: Mindenesetre nem lehetetlen. Hányszor áhítoznak az emberek olyan dolgokra, amelyek boldogtalanná teszik őket. És hányszor vetettek el olyasmit, ami boldogabbá tette volna őket.

Diogenész: Ezt nevezik jövőnek. Van valaki, aki számomra belelát? Ha elveszítem jelen boldogságomat, vigasztal-e jövődő boldogságom, amelyből még semmit sem érzek?" (Bessenyei (1781) 1991, 339–340. o.)

Ezt az utolsó kérdést a dialógus-beli „Platón” sem tudja megválaszolni. Bessenyei világosan kimutatja, hogy értelmetlen olyan, ismeretelméletileg kitérített helyzetben lévő emberről beszélni, aki a többenél jobban tudja, hogy mi a jó. De még ha így is lenne, ez a jelennek egy bizonytalan jövő kilátásaiért történő fölládozását jelentené, ez pedig pont az ellenkezője annak, amit a tekintélyelvű népboldogítás elérni vél.

A liberális, pluralista fölvilágosodás nemcsak a jozefinizmussal, hanem a tekintélyelvű fölvilágosodással is szemben áll. Az utóbbi irányzathoz tartozott Rousseau, aki szintén tekintélyelvű, és nyíltan megfogalmazza a szabadságra való kényszerítés elvét (Rousseau (1762) 1978, 482. o.). Nem véletlenül hivatkoztak a jakobinusok Rousseau-ra, amikor intézkedéseiket igazolni akarták. Bessenyei más úton jár. A fokozatos fejlődés, a reformok, a szélsőségek elkerülésének híve: „Merre hát? Csak a középúton, csak ne a szélsőségek felé.” (Bessenyei (1781) 1991, 319. o.) Elkerülendő az, hogy a történelemben „[...] az emberek az egyik szélsőségből a másikba esnek. [...] Ritkán maradunk ott, ahol lehetséges boldogságunk a legjobb helyet mutatja meg nekünk, csak akkor állunk meg, ha már egyetlen lépést sem tudunk tenni” (Bessenyei (1781) 1991, 347. o.).

Most pedig vázoljuk föl azt a társadalmat, amelyet Bessenyei szerint a reformokkal meg kellene valósítanunk. Itt az emberek az értelem törvényei szerint élnek, azaz szabadok. Az ésszerűség követeli, „hogy mindenki adjon valamit a vagyonából arra a célra, hogy fenn tudjunk tartani egy állandó hatalmat az erőszak féken tartására” (Bessenyei (1781) 1991, 346. o.).

Az állam, amely megfékezi az erőszakot és garantálja a tulajdont, ésszerű, azaz szabad döntés eredménye. De csak akkor, ha valamennyien, akiknek a tulajdonát védi, adót fizetnek. Ez pedig a közteherviselés elve, amelyet Bessenyei a társadalmi szerződés eszméjével kapcsol össze – ugyanez a gondolat fogalmazódik meg egyébként „A törvénynek útja” című, a cenzúra által betiltott munkájában is (Bessenyei (1778) 1992, 171–175. o.). A másik fontos elv, amely ebben a társadalomban megvalósul, a népszuverenitás: eszerint az uralkodó hatalma a nemzettől származik, amely azt a társadalmi szerződés során ruházta rá (Bessenyei (1778) 1992, 175–176. o.). Ebből következik a hatalommegosztás elve, amely szerint a törvényhozói hatalom a nemzet és a király között oszlik meg, a bírák pedig kizárólag a törvénynek alávetve ítélezhetnek, de azt önkényesen nem értelmezhetik, mert az a törvényhozói hatalom bitorlása lenne (Bessenyei (1778) 1992, 184–185. o.).

Kétségtelen, hogy Bessenyei az alkotmányos monarchia híveként jellemezhető. Fölfogásában a társadalmi szerződés gondolata a népszuverenitás, valamint a hatalommegosztás, a polgárok törvény előtti egyenlősége, a közteherviselés, a pluralizmus illetve az ezen alapuló tolerancia, a demokratizmus, azaz a tekintélyelvűség elutasításának, az egyén autonómiájának, a magántulajdon állam által

történi garantálásának eszméihez kapcsolódik. Az általa preferált társadalom ésszerűsége az alkotmányos monarchiában élő modern polgáré, akinek jogait az állam intézményei és törvényei érvényesítik. Bár Szauder József úgy látja, hogy Bessenyei lényegében Locke nyomdokain halad (Szauder 1965, 33. o.), a fentiek alapján ez Kant vonatkozásában is állítható lenne, s akkor még Montesquieu vagy Voltaire nevét nem is említettük. Bessenyei széles látókörű, sokféle hatást hasznosító, de eredeti gondolkodó volt, aki nem egyszerűen „követett” egy irányzatot vagy gondolkodót. Inkább arról van tehát szó, hogy általában a fölvilágosodás liberális irányzatának képviselője volt (Hinske 1990, 407–458. o.).

### Hivatkozott munkák

- Bessenyei (1781) 1991*: „Der Mann ohne Vorurteil in der neueren Regierung / Az előítélet nélküli ember az új kormányzat alatt” (kétnyelvű kiadás, a német eredeti és fordítása, ford. R. Szilágyi Éva) in: Idegennyelvű munkák és fordítások, Akadémiai Kiadó, Budapest
- Bessenyei (1778) 1992*: „A törvénynek útja”, in: Társadalombölcseleti írások 1771–1778, Argumentum Kiadó–Akadémiai Kiadó, Budapest
- Biedermann 1972*: Ignaz Biedermann–Carl Hock: „Der österreichische Staatsrath 1760–1848”, Geyer, Wien
- Hinske 1990*: Norbert Hinske: „Die tragenden Ideen der deutschen Aufklärung”, in Raffaele Ciafardone (szerk.): Die Philosophie der deutschen Aufklärung, Reclam, Stuttgart
- Kann 1990*: Robert A. Kann: „Geschichte des Habsburgerreiches 1526 bis 1918”, Böhlau, Wien
- Kant (1784) 1974*: „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” in: A vallás a pusztaság határán belül és más írások, Gondolat, Budapest
- Maass 1956*: Ferdinand Maass: „Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1850”, 3. k., Fontes Rerum Austriacarum II. 73, Wien
- Névtelen recenzens 1781*: „Realzeitung oder Beyträge und Anzeigen von Gelehrten und Kunstsachen”, No. 34, Joseph von Kurzböck, Wien
- Rousseau (1762) 1978*: „A társadalmi szerződésről”, in: Értekezések és filozófiai levelek, Magyar Helikon, Budapest
- Szauder József 1965*: „Bessenyei György”, in Pándi Pál (szerk.): A magyar irodalom története, Budapest

## A KORAI MAGYAR KANT-RECEPCIÓ ÉRTÉKELÉSÉHEZ

DARAI LAJOS MIHÁLY

A filozófia jól megfér a vallás, a művészet és a tudomány mellett, nem törekszik ezek fölé kerekedni. Görög elindítói és első művelői ostromozták saját hagyományaik hiányosságait, ugyanakkor hangoztatták, hogy korábbi keleti szellemi tradíciókból merítettek: kulcsfontosságú hát, ami a filozófiát megelőzi az időben és a gondolkodásban. Annál is inkább, mert még kísérlet sem történt soha annak fölbecsülésére, mennyi időbe tellett az emberiségnek valamilyen új gondolatot megszülni. S mivel a kereszténység szövetségre lépett a filozófiával, ahol a filozófiát megelőző hagyomány erős maradt, ott máig gyöngye lábakon áll a filozófia, ahol pedig a filozófia virul, ott érthetlenné halványodott és összefüggéstelenné silányult az eredeti tradíció. Emiatt szokás filozófia előtti formájú gondolkodásról beszélni keleten, s nem szokás semmi értékesebb tudást tartalmat föltételezni a nyugati mitológiákban és népi emlékezetben. Pedig Ipolyi Arnold alig száz éve még úgymond teljes magyar mitológiát tudott összegyűjteni, s a régi hagyományok átörökítésének tökéletes működésére Nyugat-Európából is számos példát ismerünk. A fölvilágosodás közép-európai vonulata éppen ezért fordult a népművészet és a régen-volt emberi teljesítmények felé, s Kanttal eljött az a filozófia, amely máig hatóan kijelölte az emberi tudás határait, e határokon túl pedig a hagyományokra bízta az embert. Ezzel függ össze a polgárosodás és a modernizáció Közép-Európára jellemző alakulása is, ahol és amikor ugyanis a saját korlátaival tisztában lévő vezető réteg képes volt önmaga kedvező átalakítására és képes volt felnőni az új követelményekhez, sőt többnyire ő fogalmazta meg őket. Ezért fordulnak itt elő *tömegesen* az „első” és „második” rendnek azok a tagjai, akik igenlik a polgári átalakulást, elfogadják eszmei alapját, a fölvilágosodást – mindehhez a filozófia felől érkeznek, s ahogy önmagukat sikerrel megváltoztatták, a társadalmat is át szeretnék építeni az üdvözítőbb alakzatra.

A társadalom jobbíthatásának fölismerése, a tudományos fölvilágosodás valamint a természettudományos gondolkodás és műveltség széles körű térhódítása Magyarországon is a XVIII. század utolsó harmadára tehető. S ez egyáltalán nem mondható megkésettnek, mert a XVII. századi és XVIII. század eleji előzményeknek: Apáczai, Maróthi, Hatvani és mások munkásságának szerves folyománya, amint Nyugat-Európában is az, és a hazai ezzel csaknem egyidejűleg történik. Ám a szűkebb körökből az igazán széles rétegekig való tudomány-

terjedést, vagyis a nagy szellemi föllendülésnek és fölvilágosodásnak a megvalósulását a magyar jakobinusok pere után az egyébként jozefinista kultúrpolitikát követő II. Lipót, illetve I. Ferenc rendőrállama megakadályozta. A magyar nemzet ekkor és később is meghiúsította e politika kiteljesítését, s ebben jelentős és elvülhetetlen segítséget nyújtottak a német szellem igazi képviselőinek tevékenységei. Az angol és francia szerződéselméletre épülő, Christian Wolff-féle államfilozófia szerint a polgárok a velükszületett természetes szabadságjogaikat – kölcsönös biztonságuk érdekében – a fejedelmi főhatalomra ruházták át: ezért az állam célja, az általános vagy közboldogság megszabja a szuverén államfőnek népe iránti kötelességeit. Az egyén szabadsága és egyenlősége itt háttérbe szorul, míg a szuverén államigazgatás az alattvalók érdekében minden ügyre kiterjedve az abszolutizmust erősíti. Amint a német egyetemeken a wolfffiánus tanárok, ugyanúgy a bécsi egyetemen Martini és Sonnenfels a közboldogság és az állami mindenhatóság hirdetői voltak. Szerintük az uralkodónak joga nemcsak népe gazdasági, hanem szellemi-erkölcsi életének a szabályozása is, főként például az oktatásügy területén, a hasznos és engedelmes alattvalók kinevelésére.

Ebben a helyzetben a filozófiát két oldalról is támadják. A kormányzat, ha nem tudja saját tettei helyességének igazolására bírni, tiltja a filozófia rendszeres alapozottságú, matematikai elvontságú, önmagából építkező és egyetemes igényű megnyilvánulásait. A közvélemény pedig hajlamos a filozófia rovására írni, ha érdekei csorbulnak, mert közvetlen előnyöket vár a filozófiától. A filozófia mint bűnbak szerepét példázza a korai magyar Kant-recepció is, amelyre a hatalom lecsapott, a közvélemény pedig mint ördögire tekintett. Így vált Kant ateistává, követői pedig tudománytalanokká.

A korai magyar kantianizmus megítélésének alapmozzanata főként az a kifogás volt, hogy nem a tiszta ész kritikájáról, a transzcendentális módszerről és az ismeretelméleti criticizmusról szól, hanem a gyakorlati észről és a kanti teológiáról. Környen bizonyítható azonban, hogy ez a beállítás – semmitmondása mellett – tényyszerűen sem igaz, sőt a korai magyar Kant-recepció mélységét éppen a kanti criticizmus megértése segítette elő. Horkay László rámutat, hogy Márton István látja a magábanvaló kanti fölvételének elhatároló ismeretelméleti szerepét, ami lehetővé teszi az ismeretnek tárgyra-vonatkozását. Pukánszky Béla pedig azt hangoztatja Rozgonyi József Kant-bírálatával kapcsolatban, hogy Rozgonyi foglalkozik Kant elméleti főművével is, különösen Kantnak a térről, időről és a kategóriákról vallott fölfogásával. (Rozgonyi egyébként tagadja a tér és az idő végtelenségét, az oksági törvény és az apodiktikus ítéletek a priori mivoltát.) Ezek után Pukánszky mégis azt veti a Kantról vitázók szemére, hogy a filozófiai rendszer lényege elveszett számukra, mivel egyoldalúan, csupán a vallás és az egyház szemével vizsgálták. Tehát amit szabad Kantnak, nem szabad a kantistának... Kantnak megengedett dolog a valláshoz révbe érni, Mártonnak nem Kant segítségével művelni vallását. Az előzőkre rímelt – paradox módon – a marxista kritika is, amely Kant criticizmusát, transzcendentális módszerét a föltörekvő polgárság forradalmi álláspontjának kifejezéséként értékelte, viszont

Magyarországon ilyen polgárságot nem találván, a kantianizmus itteni kialakulását lehetetlennek ítélte. Mindez nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy azt a kihívást, amit Kant fogalmazott meg az emberiséggel szemben, csupán az emberiség részeként foghatjuk föl, önjelölt élenjárójaként soha. A XVIII. század utolsó évtizedében elindult magyar Kant-befogadás rosszallói és letiprói olyan tudományosságot támogattak, amely kizárta saját tévedhetetlenségük kétségessé tételét, kizárta a közérdekre hivatkozásuk bírálatát. Térségünkben ennek a tudományosságnak van folytonossága – máíghatóan... És természetesen ezért tudta magát elfogadtatni az a fölfogás, hogy Kantot az első magyar követők igazából meg sem értették.

*A tiszta ész kritikája* egyébként Kant részéről azt a nyugati elképzelést bírálta, amely maga is kritika, hogy ti. a társadalom szerves fejlődése elavult, helyette a haladást a társadalom vezető erejének kell kézbe vennie. Kant tehát azt a szempontrendszert bírálja, amiből a nyugati ideológia építkezett, vagyis az objektívként fölfogott értékeket: a szubjektum szükségszerű önkorlátozottságára hivatkozik, s interszjektív értelmünkre, mely ha észként az egyén fölé emelkedik, mindenképpen szembefordul vele. Az egyszerre két, ellentmondó tételt ránk kényszerítő természetünk bemutatásával az átfogó és örökérvényű meghatározás és értékelés lehetetlenségét mutatja meg. Azok a magyar gondolkodók pedig, akik jószerivel Kantnak még kortársai voltak, a kanti kritika tárgyát magától értődn bírálандónak tekintették. Ezért inkább a kanti filozófia pozitív állításait karolták föl, ezekre támaszkodtak és hivatkoztak: ezen állításai miatt értékelték őt korszakos filozófusként, s ezért kezdték terjeszteni tanait. Mind a korai, mind a későbbi magyar Kant-recepció tehát olyannak állítja be Kantot, mint aki mindent megjobbítani, minden problémát megoldani akar, mint aki a vallást magasabb szintre (az erkölcs magasságába) emelve, közelebb szeretné hozni az emberekhez a boldogságot. Vagyis nem a mindent tagadó, fölforgató, az embert elbizonytalanító kritikust karolták föl benne (ahogy azt közelmúlti filozófia-történetírásunk csaknem kizárólagosan tette). A magyar kantianusok ily módon a társadalom- és emberkép elméleti megragadásában jellegzetes szervesség-gondolatot képviseltek, s ezt fedezték föl tanítómesterük, Kant gondolataiban is.

Könnyen belátható hát, hogy a fölvilágosodásnak és magának Kantnak a hazai fogadtatása nem mutat sok lemaradást a német fogadtatáshoz képest. Amint Trócsányi és Horkay színesen beszámol róla, a fölvilágosodás eszméi 1780-ban már Debrecenben (ahol a püspök Voltaire-t fordított!) sem voltak ismeretlenek. Bessenyei már 1772-től hirdette a francia eszméket, s a testőrírók tevékenysége vagy a protestáns peregrinációk hozománya szintén a német fölvilágosodás és a kanti eszmék terjedését segítette elő. Az 1790-es évek elején országos divatba jött Kantot olvasni, hirdetni és magyarázni, főként a főiskolákon. Különösen három iskola emelkedik ki, kiváló tanárainál fogva, mint a kantianus filozófia fellegvára: Pápa, Debrecen és Marosvásárhely. Ám Patak szerepe is jelentőségteljes, de még a pesti egyetemen is megmozdult valami. Mártonon kívül Sárvári Pál, Lengyel

József és Köteles Sámuel műveit eredeti kantianus jellegeket; ugyanakkor azzal a szomorú dicsőséggel rendelkezünk, hogy két bajor származású tanár, a pesti egyetemen 1785-től oktató Kreil és az ugyanekkor a pécsi jogakadémiára kerülő Delling még az állását is elvesztette kantianizmusa miatt! Igaz, ebben már, a kanti filozófiával szemben megnyilvánuló ellenszenven kívül, hatalmi-politikai mozzanatok is közrejátszottak. A Martinovics-féle összeesküvés fölfeledése után ugyanis lecsaptak az új eszmék hirdetőire, különösen akkor, ha vallási kérdésekkel is foglalkoztak.

A kritikai filozófia elfojtása mellett azonban a hivatalos politika nagyban törekedett a tudományos igényű kormányzás képének és gyakorlatának a kialakítására. Így értékelendők végső soron azok a munkálatok is, amelyekkel például a Magyarországra vonatkozó történeti forrásokat összegyűjtötték: e dokumentumgyűjtemény nem tekinthető csupán Adamus Kollar rosszindulatú törekvésének (amint azt manapság nálunk állítani divatos), hiszen az ábécé-sorrendbe és időrendbe rakott adatok eleget tesznek az objektivitás látszatának. Persze az egyoldalúan és óriási számban a csupán nyugati kapcsolatokat bemutató dokumentumok a mi számunkra szokatlanul hiányosak, mi kiegészítenénk őket a többi égtáj felé is megvolt viszonylataink igazolványaival, ám Kollar működésének eredménye az osztrák törekvések tudományos igazolására mindenképpen alkalmas volt. Inkább ez hívta tehát életre ezt a munkásságot, nem pedig a magyar nemzet mindenáron való befektetésének szándéka. Ezzel a magyar történelem azonban szükségszerűen úgy állítódott be, mint amely rendeltetészerűen haladt a nyugatabbra élő kultúra és kormányzás befogadása felé, s amely ezt a kultúrát német és osztrák közvetítéssel fogadta be. A birodalmi és nemzetek-fölötti érdekek érvényesítése gyöngíteni volt hivatott a nemzetalkotó erők szerepét, s a nemesi nemzet korlátozása hiába az új funkciók kialakítása érdekében történt – a magyarok szemében inkább sérti a nemzet érdekeit, mint beteljesíti.

A bécsi archívumokban megtalálhatók azok a rendőri jelentések, melyek az egész akkori filozófiai mozgalomban résztvevők elleni vádemelésekről szólnak. A Reinhold jénai köréből egészen Kielig és Klagenfurtig, ill. a Bánságig és Erdélyig szétterjedt „szervezkedést” a rendőrség csírájától figyelte, s a szabadkőműves hálózatokon keresztül igyekezett fölgöngyölníteni, szétverni, sorsukat a jakobinizmus vádjával örökre megpecsételni. A magyar jakobinusokat kivégezték és hosszú börtönbüntetésekre ítélték; a nem magyar résztvevők szerencsésebben jártak, például Herbert báró és karintiai köre enyhe ítéletekkel megúszták. Ezt a fejleményt tehát, az erős hatalmi nyomást a fölvilágosodás és a kanti filozófia ellen, figyelembe kell vennünk, ha a magyar Kant-recepciót értékeljük. Ha meggondoljuk, hogy az osztrák politikai vezetés saját kézben látta üdvösnek a hatalom jövőjét, s ennek érdekében a fölvilágosodásból származtatott államelméletet hirdetett és vélt követni, szükségszerűen kapcsolta ugyanakkor össze a kantianizmust a jakobinizmussal, s látott filozófiai törekvéseiben összeesküvést és felségárulást. Ennek megfelelően a királyi Helytartótanács 1795. június 15-i



rendelete megtiltotta a kanti filozófia tanítását minden magyarországi katolikus iskolában, református körökben pedig a Pápán oktató és író Márton elleni föllépéssel, valamint a hasonlóan tiltó, még a tanítás magyar nyelvét is latinra visszaváltató kerületi határozatokkal szintén megsemmisítő csapást mértek az éppen csak kivirágzott magyar filozófiai gondolkodásra. Hosszú időre lehetetlenné tették a kanti filozófia nyilvános hirdetését filozófusaink számára, akik ekkor többnyire egyházi férfiak voltak.

A korai Kant-befogadás hatása azonban nem múlt el nyomtalanul, a hatalmi tiltás és retorzió ellenére sem. Egyrészt voltak olyanok is, akikre nem terjedt ki a tiltás köre, mint Köteles vagy Sipos Pál Erdélyben, másrészt a tiltott gyümölcs még édesebbé vált. Búvópatakként fönmaradt hát a korai kantiánusok által elindított gondolati mozgalom, minthogy igen sokan voltak, akik fiatalon ismerkedtek meg vele és vettek részt benne. A nyomás enyhültével föllélegezettek, iskolát teremthettek. Maga Márton is válaszolhatott a két évtizeddel korábban elhangzott vádakra, valamint az ekkor lezajlott vitának, a Hegel-pörnek is voltak kantiánus mellékhangjai. Kazinczy is Márton mellé állt, s a megismert Kantot fölhasználta a nyelvújítás érvrendszerében. Kölcsey nagy ismerője volt Kantnak, Herdernek és a weimari klasszikának. A követendő nemzeti gyakorlat Széchenyi-féle, filozófiai mélységeket érintő meghatározása azért is lehetett sikeres (egyáltalán maga a fiatal Széchenyi azért nem került a reakciós romantika hatása alá), mert a fölvilágosodás legjobb angol, francia és német gondolatait tette magáévá. „Kelet népeként” és Közép-Európába ágyazódva jellemző vonása a magyar gondolkodásnak, hogy praktikus hasznos és alkalmazható, fölhasználható formákban nyilvánul meg, az öncélú elvont rendszereket inkább mellőzi. A társadalom- és emberkép hagyományos szervessége így autonómiát őriz, amelyhez a kanti kritika következtetései magától értődően kapcsolódhattak.



## AZ ÚJKORI KULTÚRA ÉS A VALLÁS

BÉKÉS GELLÉRT

Újkori kultúrán az európai művelődés történetének azt a szakaszát értem, amely a fölvilágosodással kezdődik, és széles körben elterjedve mind a mai napig erős hatást gyakorol az általános emberi kultúrára. Az a vallás pedig, amelyet a fölvilágosodás kulturális hatásával szembesíttek, elsősorban a kereszténység, főként annak hittani szemszögből tekintve legmarkánsabb formája, a katolicizmus. A továbbiak során ebben az értelemben lesz szó a kettő kapcsolatáról.

Nos, az újkori tudományos jellegű kultúra és a vallás kapcsolatának a kérdése ma annyira időszerű, hogy a II. Vatikáni Zsinat az egyház és a világ viszonyáról szóló, *Gaudium et spes* kezdetű konstitúciójában külön fejezetben tárgyalja a témát. Magyarországi látogatása alkalmával II. János Pál pápa a Tudományos Akadémián a kultúra és a tudomány képviselőihez intézett beszédében szintén foglalkozott ezzel a kérdéssel a zsinati konstitúció szellemében. S ez egyáltalán nem meglepő, hiszen művelt ember ma nagyon jól tudja, hogy az újkori tudományos gondolkodás gyökeresen megváltoztatta kulturális és társadalmi életünket, s ez a vallási életre sem volt hatás nélkül. Az említett konstitúció mindjárt az első fejezetében megállapítja: „Az emberiség ma történetének új korszakát éli: mélyreható és gyors változások érik fokozatosan az egész világot. E változásokat az ember értelmessége és alkotótevékenysége idézi elő, ezek azonban visszahatnak magára az emberre, az egyedek és a közösség nézeteire és vágyaira, gondolkodására és cselekvési módjára... Eszerint már joggal beszélhetünk gyökeres kulturális és társadalmi átalakulásról, mely kihat a vallási életre is.” (4. pont)

Ebben az referátumban három alapvető kérdésre szeretnék a megadott keretekhez mértén válaszolni. Az első ez: mi az oka, hogy az újkori kultúra szembekerült a vallással, s miért beszélnek a kettő szétválásáról? A második, ennek kiegészítésképpen: történik-e bizonyos változás korunkban a kultúra és a vallás viszonyában? Végül, ha történik, hogyan alakul ma kölcsönös viszonyuk? van-e lehetősége a párbeszédnek? mit tud az egyház a mai embernek nyújtani kulturális vonatkozásban? tud-e valami értékeset nyújtani a szekularizált kultúra az egyháznak?

## Miért került szembe az újkori kultúra a vallással?

A mai kultúra és a vallás közti viszony kedvezőtlen alakulásának kultúrtörténeti gyökere van, s ezt a fölvilágosodás gondolkodásában és létszemléletében kell keresni. Már Kant is abban látta a fölvilágosodás kulturális mozgalmának legjellegzetesebb vonását, hogy általa „az ember kinőtt önhibájából eredő kiskorúságából”, vagyis az egyház és a teológia gyámsága alól felszabadulva végre megtanulta, hogy „mások vezetése nélkül maga használja tulajdon eszét”, s tegyük hozzá: maga alakítsa ki humánus életformáját. Amit Kant ezekkel a szavakkal mondani akar, az közvetlenül nem a fölvilágosodás eredményeképpen szerzett tudományos ismeretekre, a kultúra tartalmi gazdagodására vonatkozik. Ő itt a formális elemet emeli ki, ami nem más, mint maga a kulturális emancipáció, vagyis felszabadulás a hagyományos gondolkodás tekintélyen alapuló külső kényszere alól, s ezzel az emberi személy autonómiájának, önálló gondolkodásának és szabad cselekvésének a biztosítása. Az újkor haladó szellemű gondolkodói ugyanis az egyház tételes vallási és erkölcsi tanításában a racionális gondolkodás önállóságának akadályozását látták, a vallási elvek nyomán kialakult jogi és társadalmi rendszerben pedig az egyéni és társadalmi szabadság béklyóba kötését vélték fölfedezni: ennek legkirívóbb eseteként a Galilei-ügyet emlegették. Ezt az elmarasztaló véleményt még jobban alátámasztotta az a tény, hogy az egyházi vezetőség a középkori örökség nyomán igyekezett szorosan együttműködni a politikai hatalom konzervatív birtokosaival.

Nos, ez a fölvilágosodás által kiváltott kultúrtörténeti folyamat vezet az emberi lét merőben e világi liberális szemléletéhez, valamint az egyéni és társadalmi élet teljes szekularizációjához. Az újkori ember nem érzi többé az istenhit megvilágosító fényét és az örökérvényű erkölcsi parancsok kötelező erejét. Sőt, ezt többnyire akadálynak tekinti merész vállalkozása útján, hogy tulajdon tapasztalata és tudománya segítségével formálja emberibbé a világot. Fölvilágosodás, emancipáció, autonómia, liberalizmus, szekularizáció – mind megannyi kulcsszó: ezek jellemzik azt a folyamatot, amely a szabad gondolkodás és önálló életalakítás alapvető biztosításához vezet, s végül is rugója a technikai haladásnak, az ipari társadalom és a városiasodás további fejlődésének. Itt nem merő történeti tényekről van szó, hanem azok mélyebb kultúrtörténeti gyökeréről: arról, hogy a nyugati ember gondolkodása és életalakítása gyökeresen átalakult. Ma Istennel vagy Isten nélkül, de önállóan és szabadon akarja kifejteni képességeit és megélni e világi életét az ember.

Ezzel szemben érthető, hogy az egyház a fölvilágosodás emancipációs törekvésében és szekularizációs következményeiben a századok folyamán kialakult tulajdon kulturális és társadalmi befolyásának veszélyeztetését látta. A politikai hatalomhoz való ragaszkodásnak sem volt igazában más indítóoka, mint az, hogy a család, az iskola, a sajtó, az egyesületek közéleti ügyeiben biztosítsa a vallás befolyását. Ezért a szekularizációs törekvésekkel szemben bizonyos védekező magatartásra kényszerült, s ez akadályozta abban, hogy világosan és határozottan

elválassza küldetésében azt, ami idejét múlt tanítás vagy intézmény, attól, ami maradandó értékű vallási és erkölcsi igazság. A fölvilágosodás emberei viszont emancipációs lázukban a mosdóvízzel együtt a csecsemőt is ki akarták önteni. *Écrasez l'infâme!* – Pusztítsátok el a gyalázatost! – kiáltotta Voltaire, nem különböztetve meg az egyházban a valódi értéket a múló történeti hordaléktól. Ezért került szembe egymással a kettő, s ez volt az oka, hogy korunkban bizonyos vallásellenes, vagy legalábbis vallási tekintetben közömbös társadalmi kultúra alakult ki.

## Történik-e változás napjainkban a kultúra és a vallás viszonyában?

Kétségtelen, hogy az egyház utóvédharcai nem sok eredménnyel jártak. Egyre sürgetőbbé vált „az idők jeleinek” fölismerése: Végre nyíltan szembe kellett nézni a kor kulturális és társadalmi valóságával. Ám ez nem a behódolás szándékával történt, inkább azzal a világos tudattal, hogy az egyház elsődleges föladata nem az, hogy kultúrát teremtsen, hanem az, hogy hirdesse az üdvösség evangéliumát, s prófétai küldetésének tudatában annak örökérvényű üzenetéhez mérje az új kultúra törekvéseit. Mi az egyház prófétai küldetése a megváltozott világban, s hogyan tudja teljesíteni azt? A kultúrtörténeti fejlődés hatásaiból mi az, ami hiteles érték, s amit jó lelkiismerettel el lehet fogadni? S hol vannak ennek a nyílt hozzáállásnak a határai? Pontosan e kérdések megválaszolását vállalta a II. Vatikáni Zsinat, főleg a *Gaudium et spes* kezdetű konstitúciójával, mivel ez éppen az egyház és a mai világ viszonyával foglalkozik.

Mit tanít a zsinati konstitúció? Nyilvánvalóan nem azt hangoztatja, hogy a téves ideológiáktól bizonyos értelmi és erkölcsi megtérés útján vissza kell térni az egyház által képviselt örökérvényű igazságokhoz. Ez még akkor sem lenne elég, ha az egyházi tanítás visszautasításának legmélyebb gyökerét az emberi szívben, a szenvedélyek és indulatok okozta belső egyensúlyhiányban látjuk. Maga a dokumentum többet kíván: tisztánlátásra, józan kritikai értékelésre akar nevelni. Újdonsága éppen az, hogy határozottan síkraszáll „a földi dolgok jogos autonómiája” érdekében, vagyis elfogadja a szekularizáció alapvető követelményét anélkül, hogy a szekularizmus ideológiai útvesztőjébe tévedne. A megkülönböztetés világos és határozott: „Ha a földi valóságok autonómiáján azt értjük, hogy a teremtett dolgoknak, maguknak a közösségeknek is, megvannak a saját törvényeik és értékeik, amelyeket az embernek lépésről lépésre fel kell ismernie, alkalmaznia és alakítania kell, akkor az autonómia megkövetelése teljesen jogos: korunk embere igényli, sőt a Teremtő akaratának is megfelel. Éppen a teremtés tényéből következik ugyanis, hogy minden dolognak megvan a maga állaga, igazsága és jósága, megvannak törvényei és megvan a saját rendje: ezeket az embernek tisztelnie kell azzal, hogy elismeri a tudományok és művészetek sajátos módszereit... Ha azonban »az e világi dolgok autonómiája« kifejezésen azt értik, hogy a teremtett dolgok nem függenek az Istentől, és hogy az ember a Teremtőre való

tekintet nélkül rendelkezhet velük, akkor minden istenhívő megérti, mennyire hamis ez a nézet.” (36. pont)

A földi dolgok helyes értelemben vett autonómiájának ez az elismerése annyira őszinte, hogy a zsinat nem vonakodik attól, hogy kifejezze sajnálkozását bizonyos múltbeli ellenkező magatartás miatt, s el is marasztalja azt: „Hadd fejezzük ki mély sajnálkozásunkat bizonyos szellemi magatartás miatt, amely néha még keresztények közt is megnyilvánult, akik nem látták mindig elég tisztán a természettudományok jogos autonómiáját. Ez a magatartás nézeteltérésekhez vezetett, szenvedélyes vitákat váltott ki, és sokakkal elhitette, hogy a hit és a tudomány szemben állnak egymással.”

Ez a pozitív állásfoglalás azonban nem feledteti el a zsinattal, hogy az autonómia veszélyes kísértéssé is válhat, ha a szekularizmus útvesztőjébe téved. Tagadhatatlan, hogy ha egyének és csoportok csak a maguk érdekeit nézik, helytelen önszeretetükkel megrontják mindazt, ami valódi érték ebben a világban: összekeverik a hitelest a látszólagossal, s ezzel fölborítják az értékek Isten-alkotta rendjét. Következésképpen kerékkötői lesznek a kulturális haladásnak, megbontják a társadalmi egyenlőséget, akadályozzák a javak igazságos elosztását, végül is nemzeti és nemzetközi téren megzavarják a népek békés együttélését. A vallásos ember hivatása, hogy példát adjon: az evangéliumi szegénység szellemében lelki szabadsággal kell használnia és elrendeznie a földi dolgokat, mert csakis így juthatunk a világ Isten-akarta birtoklására, az Apostol paradox kifejezésével: „mint akinek semmije sincs, de mindene megvan” (2Kor 6,10).

Az egyház a kulturális értékek jogos önállóságának elismerésével elfogadja a mai társadalomban jelentkező szekularizációs folyamatot, ha az nem mint megtévesztő ideológia jelentkezik, vagyis nem tart igényt a világ és az emberi lét végső értelmezésére. Ám ebben a megoszlott világban az egyház arra akarja segíteni az embert, hogy el tudja választani a valódi értéket a káprázattól, s úgy éljen a földi dolgokkal, hogy az örökkévalókat el ne veszítse.

### **Van-e lehetősége a mai kultúra és a vallási tanítás párbeszédének?**

Az a kettős tény, hogy egyfelől az egyház küldetése és vallási tanítása ehhez a világhoz szól, és ebben a világban kell valóra válnia, másfelől ez a világ, kultúráját és társadalmi életét tekintve, nem függ az egyháztól, sőt jogos autonómiával bír, elkerülhetetlenül fölveti a kérdést a kettő egymáshoz való viszonyáról. A kérdést még realisabbá teszi az a tény, hogy maga az ember, aki ebben a világban s e világ kulturális és társadalmi viszonyai közt él, azonos azzal, akihez az evangélium örömhíre szól, s aki arra hivatott, hogy ebben a világban járjon az örök üdvösség útján. Ezt a viszonyt pedig nyilván kétfelől lehet megközelíteni. Fölvethetjük a kérdést úgy, hogy mit nyújthat az egyház kulturális téren egyénnek és társadalomnak a mai világban. De kérdezhetjük azt is, hogy a mai kultúrvilág tud-e valami értékeset és hasznosat nyújtani az egyháznak.

(1) Amit az egyéni embernek nyújtani tud az egyház, az elsősorban személyi értékének s ezzel személyi jogainak maradéktalan elismerése. Keresztény szemmel nézve ez abból a bibliai hitből származik, hogy Isten megszólítja az embert, s ezzel jelét adja, hogy személyesen ismeri és szereti őt, s arra hívja, hogy szeretetének közösségében üdvözljön. Mindez elismerése annak, hogy önálló, értelmes és szabad, de egyben erkölcsileg felelős személy. Ez a gyökere lelkiismereti szabadságának és mindazon jogának, amely képességeinek kifejlesztéséhez és szabad gyakorlásához, valamint társas kapcsolatainak kialakításához szükséges. De ebből származik kötelezettsége is, hogy mindezért felelősséggel tartozik. Téves volna, ha az ateista humanizmus nyomán úgy gondolnánk, hogy személyiségünket csak akkor birtokolhatjuk teljes mértékben, ha függetlenítjük magunkat Isten törvényeitől, hiszen önálló, szabad létünk a Teremtő ajándéka. Személyi értékünk éppen abban nyilvánul meg, hogy önként megtehetjük, amit erkölcsi jónak ismerünk föl. Am ami erkölcsi jó, azt nem mintegy kívülről erőlteti ránk a Teremtő, hanem mélyen a lelkiismeretünkbe írta. Pontosan ebben az értelemben állítja elénk és tudatosítja bennünk az egyház Isten tízparancsát. Jézusban pedig erkölcsi eszményt állít elénk, aki egyúttal erőt is ad, hogy ösztönszerű önzésünktől megszabadulva, készségesen forduljunk embertársunk felé, s megtanuljuk azt tenni, amit kívánunk, hogy nekünk tegyenek. Ezzel a gyakorlati szeretet útjára lépünk, ami létünk, s nemcsak keresztényi hivatásunk kiteljesedésére vezet.

S mit tud adni az egyház a mai társadalomnak? Kétségtől tudatosítani és erősíteni képes az emberi közösség, az együttélés és együttműködés nagy eszményét, sőt belső erkölcsi erőt is ad ahhoz, hogy törekedjenek megvalósítására a népek, hiszen amit a Biblia a teremtésről és Isten országáról tanít, az az emberiség közös eredete és létének azonos értelme és célja. Az erőforrás pedig maga Krisztus, aki evangéliumával és Szentlelke erejével a szeretet közösségébe gyűjti Isten fiait. Az egyház arra hivatott, hogy amit Krisztus értünk tett, azt a történelem folyamán valóra váltsa a világban. Emberi közösséget, a nemzeti társadalom vagy a népek egyetemes társadalmi egységét nem politikai szervezet merőben hatalmi eszközeivel, hanem az elmék és szívek tudatos és önkéntes jószándékával lehet csak megvalósítani. Ez az egyház bibliai hite, s erre tanítja a népeket.

Érdemes megjegyezni, hogy az Egyesült Nemzetek társadalmi szervezetében (Non Governmental Organization) ezt a szellemet képviseli a Szentszék állandó delegátusa. Ez a politikai egyezkedésektől független, merőben társadalmi szervezet a fegyverkezési verseny csökkenésével ma egyre több energiát tud fordítani a harmadik, sőt a jelen helyzetben a második világ emberibb életkörülményeinek megteremtésére. Ezen a téren állandó és aktív együttműködésével a Szentszék világviszonylatban igyekszik elvégezni azt a feladatot, amire helyi körülményeknek megfelelően minden egyházi közösség hivatott.

(2) Ellenkező oldalról kiindulva, most úgy vethetjük föl a kérdést, hogy tud-e a világ, ez a sokrétű kultúrában élő társadalom valami értékeset és hasznosat nyújtani az egyháznak? A zsinat válasza igenlő. A dokumentum nyíltan elismeri,

hogyan az egyháznak „javára válik a múlt századok sok tapasztalata, a természettudományok haladása és a kultúra különféle formáiban rejlő gazdagság”, mert ezek arra segítenek, hogy egyre jobban megismerjük az emberi természetet, s ezzel a krisztusi üdvösség megvalósulására is új utak nyílnak.

Tény az, hogy az egyház már történetének kezdete óta megtanulta, hogy küldetését csak akkor tudja teljesíteni, ha állandó eszmecserét folytat különböző korok és kultúrák népeivel, azokkal, akikkel az evangéliumot hirdeti. Ma inkulturációról beszélünk, ami az inkarnáció mintájára azt jelenti, hogy az isteni Igének testet kell öltetnie egy-egy nép nyelvén és kultúrájában, különben a nép nem fogja magáénak érezni az evangéliumot, s ezért az nem is lesz átfőrmáló hatással életére. A gyakorlati következmény nyilvánvalóan az, hogy „az egyház kiváltképpen azok segítségére szorul, akik akár mint hívők, akár mint nem-hívők a világban élnek, jól ismerik a különféle intézményeket és szaktudományokat, és értik a bennük megnyilatkozó szellemiséget. Isten egész népének feladata, főleg a pásztoroké és hittudósoké, hogy a Szentlélek segítségével figyelmesen hallgassák korunk sokféleképpen felhangzó szavát, állapítsák meg hitelességét, értelmezzék, és az isteni Ige fényénél vonják le belőle a következtetéseket. Így lesz a kinyilatkoztatott igazság egyre teljesebben fölfoghatóvá, egyre érthetőbbé és egyre alkalmasabbá arra, hogy hirdessék.” (44. pont)

Végül is mindez nemcsak azt jelenti, hogy az egyház elismeri a mai kultúra valódi értékét. Ennél sokkal többet jelent: azt, hogy tudatában él annak is, hogy ez a kultúra gazdagíthatja. A gazdagodás nyilván nem a bibliai tanítás tartalmára vonatkozik, hanem mélyebb megértésére, teljesebb kifejtésére és korszerűbb alkalmazására. Azok, akik ezt a gazdagodást a kultúra és a társadalmi élet bármely ágában elősegítik, nem csekély szolgálatot tesznek az egyháznak. Sőt ezt teszik még azok is – vallja a zsinat –, akik akár a múltban támadták, akár a jelenben bírálják az egyházat.

\* \* \*

A zsinati tanításból az értelmi tisztesség és a szellemi nyíltság apostoli szava csendül ki: „Vizsgáljátok meg mindent, s ami jó, azt tartsátok meg” (1Tessz 3,21). S ezt az a meggyőződés élteti, hogy a tudomány és technika, fölvilágosodás és szekularizáció, kultúra és társadalom, végső soron minden, ami valódi érték, a teremtő Istentől van, s az ő teremtményét megváltó és üdvözítő szeretetét szolgálja. „Mindent a tiétek” – írja az Apostol a korintusiaknak –, „de ti Krisztuséi vagytok, Krisztus pedig az Istené.” (1Kor 3,23)



## A FILOZÓFIAI ÉSZ KORUNKBAN

SZTRANYICZKI GÁBOR

Vajon valóban *reális megismerést* jelöl-e a *filozófiai ész* fogalma, vagy tartalma nem több pusztán illúzió? Vajon a *sajátos tudástöbbletet* ígérő filozófiai kérdésfelvetés a valóságban nem hiábavaló logikai *körforgás-e*? Ha korunkban a tudományos-elméleti gondolkodás újra meg újra ilyen és ehhez hasonló kérdőjelekkel találja magát szemben, úgy ez alighanem arra utal, hogy az emberi megismerés *önreflexiója* valamilyen *határhoz* érkezett. Milyen határról lehet szó ezúttal, mi ennek *értelme, jelentése* a tudomány, a technika és ezzel együtt az emberi-társadalmi lét páratlanul mélyreható forradalmasulásának a korszakában?

Úgy tűnik, közelebb juthatunk a probléma lényegének megragadásához, ha kritikailag számbaveszünk néhány olyan tünetet, amelyek a *ráció* klasszikus fogalmának a problematikusságára utalnak. Olyanokra gondolunk, mint

- az egymásra rímelő vagy egymással vitázó *észkritikák*<sup>1</sup> elszaporodása;
- olyan „neoracionalistának” nevezhető törekvések térhódítása, amelyek az ész *fogalmi tartalmát* kísérlik meg tudományos igénnyel (valamilyen szakdiszciplína, matematika, biológia, episztemológia stb. látószögéből) *racionálisan behatárolni*, illetve más, általánosabb mechanizmusokra visszavezetni<sup>2</sup>;
- a „hisztoricista” *ráció kritikai fölülvizsgálata* tudomány módszertani alapon és az *elméleti és logikai önkorlátozásának* a meghirdetése<sup>3</sup>;
- áttérés a *ráció* elvont filozófiai fogalmáról a *racionalitás-értelmezésre* és a különböző cselekvésmódok ésszerűségi ismérveinek vizsgálatára<sup>4</sup>.

A számbavétel akkor lenne valamennyire is teljes, ha a *posztmodern* gondolkodásra való utalással zárulna. Ha a felsorolt tünetekben közvetve jelenlevő

---

<sup>1</sup> Lásd pl.: az instrumentális ész kritikája (M. Horkheimer), a dialektikus ész kritikája (J.P. Sartre), a politikai ész kritikája (M. Foucault), a cinikus ész kritikája (P. Sloterdijk), a véges ész kritikája (P. Krausser), a hermeneutikai ész kritikája (Th. Seebohm), a tudományos ész kritikája (K. Hübner), a forradalmi ész kritikája (Balogh I.) stb.

<sup>2</sup> Főleg F. Gonseth, J. Piaget, G. Bachelard munkásságára utalunk.

<sup>3</sup> K. R. Popper kritikai racionalizmusára gondolunk.

<sup>4</sup> Ennek egyik eredménye a különféle racionalitás-fogalmak, pl.: korlátolt racionalitás (H. Simon), diszkurzív racionalitás (O. Apel), rendszer-racionalitás (M. Luhmann) stb., illetve racionalitásdichotómiák jelentkezése.

utalásokon túl mégsem kívánjuk ezt itt külön említeni, ennek az az oka, hogy eredeti témánk szempontjából a posztmodern olyan kulcsproblémának tűnik, amelynek megértése előfeltételezi annak tisztázását, mire utalnak tulajdonképpen a kérdéses jelenségek. Szerintünk az ész klasszikus fogalmát jócskán kikezdő tudományelméleti, tudomány módszertani változások, közvetlenül vagy közvetve, annak a Lukács György által képviselt álláspontnak a föltétlen érvényét kérdőjelezi meg, amely szerint: „a választás ratio és irratio között sohasem »immanens« filozófiai kérdés”.<sup>5</sup> Okkal, hiszen ráció és/vagy nem-ráció alternatívája valójában egy olyan többdimenziós tér – idő koordináta-rendszerben jelentkezik, amelynek „kezelése” (megértése) újra meg újra igényli az ész önreflexióját, a rákérdezést az alternatíva *hogyan* jára, megismerés és önmegismerés kettősségére, a megkettőződés változására. Amilyen mértékben ez a rákérdezés a koordináta-rendszer fölbontását tételezi, olyan mértékben jelentkezik az az *elméleti zsákutcák, logikai buktatók*, amelyek az ész klasszikus jelentése körüli zavart, egyáltalán a ráció problematikuságát eredményezik. Ezért aligha véletlen, hogy a posztmodern gondolkodás – mintegy e szellemi válsághelyzet negatív ellenhatásaként – a konkrét emberi lét valóságos *sokféleségének* a programjával<sup>6</sup> lépett színre, azt a látszatot sugallva, mintha a filozófia pusztá *pótlékká* nyilvánításával a „józan ész” egyszerűen *túlléphetne* a tudományos-elméleti ész önnön ellentmondásaiba bonyolódó világán. Valójában ebben az álláspontban a végsőkéig vitt *negatív* kritikája jut kifejezésre annak a *pozitív* előjelű kritikai hozzáállásnak, amellyel korunk tudományos gondolkodása megkísérelte módszertanilag hasznosítani ráció/irráció vagy – vagy alternatívájának klasszikus meghaladását. Csakhogy ezzel a posztmodern gondolkodás tulajdonképpen túlhajtja az önreflexiót a transzcendentalitás tér–idő határain, hogy a tiszta jelennek – mint az *időiség* plusz–mínusz gyökének – a kérdőjellel találja magát szembe.<sup>7</sup>

\* \* \*

A posztmodernizmus háttéréből kirajzolódó probléma értelemszerűen visszautal Hegelre, aki, mint köztudott, úgy oldotta föl, *haladta meg* az emberi értelem határának kanti elvét, hogy a megismerés/önmegismerés logikáját *időiségként, történelemként* gondolta végig. Ezzel azonban, kiteljesedett formájában, a filozófiai ész mint jelen egyet kellett hogy jelentsen a folyamat lezárulásával, *a történelem végével*. Mármost a *történelmi és logikai* egységének elvét – és egyben a jelen *pozitivitását* – megkérdőjelező marxi kritika, miként azt a hatástörténeti tudat is tanúsítja, szembe kellett hogy találja magát az élő, valóságos történelem és a

---

<sup>5</sup> Lukács: *Az ész trónfosztása*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1956, 75. o.

<sup>6</sup> Lásd J. F. Lyotard: *La condition postmoderne...*, Minuit, Paris 1979.

<sup>7</sup> A Derrida-féle „dekonstrukcióra” gondolunk.

megismerés mint önmegismerés kettősségének logikai körkörösséget hordozó kérdőjelével. Amint azt a kései marxi önreflexiós erőfeszítések is sejteni engedik, e kettősség olyan újabb *elvi határt* jelzett a tudományos-elméleti ész és az élő, eleven emberi lét között, amelynek reális föloldása, meghaladása a *sajátosan emberi-társadalmi időiség, történelmiség megalapozásán* illetve e megalapozás lehetőségén múlik. De mi a sajátosan emberi-társadalmi időiségnek a tulajdonképpeni *jelentése*? A tudományos megismerésnek a *megkettőződése* egyfelől egy *általános absztrakt észre* és másfelől egy *történelmi észre*<sup>8</sup>, arra utal, hogy a problémának előbb magán a tudományos megismerésen belül kellett kiprovokálnia logikai és történelmi egységének a fölbomlását *elvont-általános és konkrét-valóságos* elvi ellentétévé. Csakhogy ezzel a megismerésnek mint önmegismerésnek a jelentése is kérdésessé vált, aminek eredményeként újabb megkettőződésnek kellett végbemennie mindkét oldalon, külön-külön: az *általános absztrakt ész* síkján a „tárgy-nyelv” és a „metanyelv” formájában; a *történelmi ész* horizontján pedig a megismerés és a megértés közti elvi elhatárolódásban. Az újabb kettősség arra utal, hogy az ész, mindkét alakjában, bűvös logikai körben forog, amit az egyik esetben a *szemantikai nyelv* makacs kérdőjelei, a másikban az „irracionális lét racionális megértésének” hermeneutikai paradoxonjai jeleznek.

Azzal a messzemutató fölismeréssel, hogy a tudományos-elméleti igazság végső soron *vagy tautológia, vagy paradoxon*, Wittgenstein fölfedte az elméleti ész tehetetlen logikai körforgásának a titkát, és ezzel sokatmondó következtetést szűrt le a kettősséghez való „racionális” viszony kérdésében. Intelme, miszerint *amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell*, a valóságos lét legsajátosabban *emberi* kérdését, ráció vagy irráció alternatíváját a filozófiai ész „illetékességi körén” túli problémává nyilvánítja. Igaz, a „hallgatás” álláspontja bizonyos értelemben akár pozitívnek is értékelhető: mint magára a valóságos létre, azaz a józan észre való hagyatkozás a tulajdonképpeni probléma eldöntésében. Csakhogy egy ilyen értelmezéssel a gondolkodás máris ugyanabban a föloldhatatlan logikai körben találja magát, amelytől megpróbálta „megóvni” a rációt, amikor rábizonyította, hogy nyelve: tulajdon világának áthághatatlan *határa*.

\* \* \*

A *kettősség dilemmájának* husserli megközelítése aligha hagyhat kétséget az iránt, hogy ő világosan fölfogta a probléma *immanensen filozófiai* értelmét, azt ti., hogy ráció vagy irráció alternatívájának elvi eldönthetetlensége valójában a sajátosan emberi létezés, annak *lehetőségét* kérdőjelezi meg. Ennélfogva, a filozófiai észnek – a kihívással szemben – vállalnia kell a hiteles, azaz az értelmes emberi létezés

---

<sup>8</sup> A kettősség tudomány-dichotómia is, pl.: nomologikus – idiografikus, természettudomány – szellemtudomány.

tudományos megalapozásának ellentmondásos föladatát. Bár a vállalkozás végül is újabb logikai körforgásnak bizonyult, de mégsem hiábavalónak, annál is kevésbé, mivel a sajátos módszer eredménye túlmutat önmagán. Mind a tudományos ráció, mind pedig a józan ész *epoché*ja révén ui. a fenomenológiai elemzés mintegy *túllép a kettősségen*, mint elvi határon, hogy az emberit eredendő mivoltában, tehát mint értelemmel bíró létezését, mint *jelentést* hordozó *objektivitást* ragadja meg. Ám ahhoz, hogy ez a túllépés ne minősüljön egyszerűen szubjektív szellemi kalandnak, és ezzel az értelmes emberi létezés *jelentés-objektivitása* minden realitást nélkülöző, üres illúzióknak – szemben a tudományos paradoxon világának és az életvilág irracionalitásainak valóságosságával –, nos ehhez *föl kell tételezni*, hogy a husserli fenomenológiai elemzésben illetve annak eredményében a *történelem lezárulásának*, a reális emberi jelen megalapozásának, e megalapozás aktualitásának a fölismerése, megértése jut kifejezésre, illetve nyer tudományos igazolást. Az életvilág, eddigi formájában, mint irracionális történés éppen az ember igazi jelenvalóságának a hiányáról árulkodik. Ezzel a fölismeréssel logikai körbenforgásában a filozófiai ész valóban visszaérkezett az elméleti önmegismerés, önmegértés eredeti határához: a sajátosan emberi-társadalmi *időiség*, az emberi jelen problémájához.

Heidegger munkássága szó szerinti értelemben is *fordulatot* jelez a probléma megközelítésében, amennyiben a klasszikus hegei „logikai sorrend” *megfordításával* nem a léttől a létzön felé haladás iránya, hanem a visszája szabja meg kiindulópontját.<sup>9</sup> Ily módon az elemzésnek csakugyan a jelenre való rákérdezéssel kell indítania, ami az *időiség* merőben új, sajátos értelmének a megragadását, kibontását kell hogy eredményezze. Már csak azért is, mivel a jelen maga a létező mint jelenvaló-lét (itt-lét), és így a rákérdezés valójában a valóságos, eleven létezésnek *önmagára-kérdezése*. Más szóval, koránt sincs szó valamiféle hagyományos „ontologizálásról”, hanem olyan eljárásról, amely magát az eleven mindennapi létet engedi szóhoz jutni, hogy saját nyelvén valljon önmagáról, tárja föl igazságát. Nos, az eleven emberi „lét” a *gondban* tárja föl a maga alapstruktúráját, és ebben megragadható, fölfedhető az emberi létezés *sajátos időisége*.

A heideggeri létanalízis nem oldja föl a kérdéses kettősséget (nem is lép föl ilyen igényvel), de azzal, hogy a kérdést az *időértelmezés* „nyelvén” fogalmazza újra, lényegesen közelebb hozza annak megértését. Ezen a nyelven a kettősség a *kategóriák* és az *exisztenciálék* közti elhatárolásban jelentkezik, amit végső soron az *időiségben* (történelmiségben) gyökerező különbségük tesz szükségessé. Jelesül az, hogy amíg az utóbbi magának az eleven létezésnek az *önmegnyilvánulása*, az előbbiben a megismerésnek az *időt tárgyiasító*, azt térbeliségként artikuláló sajátossága jut kifejezésre. Persze a megismerésnek is megvan a maga *időbelisége*, ám az csak a *hermeneutikai ész önreflexiójában* válhat eleven jelenné egy olyan, jövőt és múltat kölcsönösen megnyitó, oda-vissza irányú körmozgás eredménye-

---

<sup>9</sup> Erre utal P. Chiodi; vö. Fehér M. I.: *Martin Heidegger*, Göncöl Kiadó, Bp. 1992, 202. o.

ként, amely a valóságos lét *időiség*-modelljét veszi alapul. Ezzel a gadameri „továbbgondolással”<sup>10</sup> azonban magának a *sajátos időiségnek* mint körköröségnek a jelentése *kettőződik meg*. Amíg eredetileg az eleven létezés a „lenni-tudás” *mint megértés* produkcióját illetve reprodukcióját jelentette, most már *mint hermeneutikai módszer* jelentése a lenni-tudás történelmi „hogyanja”, a *megértés megértése* „termelésének” az értelmét hordozza. Úgy tűnik tehát, hogy a jövő–múlt oda-vissza irányú körmozgásként érvényesülő sajátos *időiségnek* az értelme alternatívát hordoz: a valóságos, eleven létezés és a hogyan-létezés alternatíváját. A maga módján, a „lételemzés” is eljut egy ilyen értelmű alternatívához, amikor az embernek „akárkiből” személyiségi önmagává formálódása kérdését taglalja. Kiderül tehát, hogy az „emberi létezés” *időiségének* a sajátosságát egy olyan kettősség szabja meg, amely a *lét* vagy *hogyan-lét* alternatíváját hordozza.

Érdemes fölfigyelni rá, hogy az emberi „világ” értelmezésével kapcsolatban a tudományos-elméleti gondolkodás horizontján ez a kettősség a *rendszer* vagy *nem-rendszer* alternatívájában jelentkezik. Talán éppen N. Luhmann társadalmi rendszer fölfogása és J. Habermas kommunikatív cselekvésemélete közti szembenállásban mutatkozik meg a legnyilvánvalóbban ennek az „alternatíva-változatnak” az emberi-társadalmi *időiség* sajátosságára visszautaló *negatív* jelentése. Ellentétük ui. abban a kérdésben summázódik, mi az emberi világot megkülönböztető sajátosság: a múltra és jövőre való nyitottsága folytán, önmagát a változásban reprodukálni képes *rendszer-e* (N. Luhmann); vagy a megértés és a megegyezés életvilágának állandóságát szavatoló, a rendszer-szerveződéssel ellentétes, kommunikatív *cselekvés-racionalitás-e?* (J. Habermas). Jellemző, hogy ezúttal az alternatíva eleve *kizáró*, vagylagos: vagy rendszer – vagy nem-rendszer; vagy változás – vagy változatlanság stb., és a *hogyan*ra való rákérdezésnek nincs *helye*, ami arra utal, hogy az „alternatíva” az *igaz* vagy *hamis* binális logikájában fogant, következésképp kizárja a kettősséget mint *egyidejűséget*. A „*hogyan*” alternatívája ezek szerint csakis ott merülhet föl, ahol a kettősség magát az *időiséget*, annak megkülönböztető és egyben reális sajátosságát fejezi ki.

\* \* \*

Úgy tűnik, korunk súlyosbodó kihívásai lét vagy hogyan-lét alternatíváját a társadalmi-történelmi jelen gyakorlatának a nyelvén lét vagy nem-lét, ráció vagy irráció *vagy-vagy* alternatívájaként tolmácsolják. A magyarázatot nyilván a ma gyakorlatának abban a *sajátosságában* kell keresni, amelyet egyfelől a megismerés, a tudomány korunkbeli *minőségi* forradalmasulása, másfelől ennek a hagyományos mindennapi létre, a társadalmi-emberi termelés – újratermelés rendszerére gyakorolt hatása szab meg. Két különböző síkon lezajló változásról van tehát szó:

---

<sup>10</sup> Lásd H.G. Gadamer: *Igazság és módszer*, Gondolat, Bp. 1984.

az egyik magában a megismerésben, a tudományban kibontakozó minőségi átalakulás folyamata, a másik e belső forradalmasulás és az emberi-társadalmi létezés mindennapi újratermelésének eleven mozgása (története) közti tér–idő viszony.

(a) Az első, talán legsajátosabb jellemzője magának a tudománynak (a „rációnak”) viszonylag önálló termelési folyamattá objektívalódása, amely mint anyagi termelő gyakorlat magának a racionális megismerésnek az objektív logikáját produkálja illetve reprodukálja, számítógépek, önszabályozó, önzezrlő rendszerek, tanulásra, kommunikációra képes berendezések stb. formájában; mint kutató-termelő gyakorlat pedig az önmegismerés komplex föltételeit, eszközeit, módszereit fejleszti ki és alkalmazza. Ha jól meggondoljuk, korunk tudománya, megismerése mintegy reprodukálja saját nyelvén, a maga objektív termelő gyakorlatában, a megkettőződésnek és ezzel összefüggő logikai körforgásnak azt a folyamatát, amelyen korábban szubjektív ész minőségében végigment. Most *tárgyi észnyelvek* gépi előállításában „játssza vissza” a tárgynyelvi, metanyelvi, szemantikai nyelvi metamorfózist. Mint ahogy kutató-termelő gyakorlatként is lényegében ugyanezt teszi, amikor az önmegismerés objektív tudományos nyelvének megszerkesztésére irányuló próbálkozásai során a történelmi, illetve hermeneutikai ész az időiség, múlt és jövő „produkálására-reprodukálására” alkalmas logikák, módszerek, komplex eljárások új meg új formáit állítja elő. Mint már láttuk, ez a „belső”, új meg új kettősségeket szülő körmozgás vagy az értelmes emberi lét megkérdőjelezéséhez, vagy – annak *vállalása* esetén – a történelem tagadásához, az értelmes emberi lét jelenének mint a történelem lezárulásának, *végének* a gondolatához kellett hogy vezessen. „Kiutat” a heideggeri filozófia az eredeti kettősség újabb, sajátos változatának árán kínálhatott. Viszont a lét vagy hogyan-lét alternatívájával új irányt jelzett a *sajátos emberi időiségre* mint ésszerű választási lehetőségre való reális rákérdezéshez. Éppen ezzel a *kérdőjellel* találja magát szemben korunk tudománya, tulajdon világán belül, mint anyagi termelő gyakorlatnak és mint e gyakorlat megértésére alkalmas elméleti észnek, hermeneutikai nyelvnek a szembesülésében.

(b) Csakhogy ez a szembesülés nem egyszerűen belső (a tudományon belüli) vonatkozás, hanem egyszersmind külső is, a tudomány és az eleven mindennapi létezőst termelő hagyományos gyakorlat tér–idő viszonya. Ez utóbbi múlt és/vagy jövő közti társadalomgyakorlati választás jelenidejűségét mondja ki, *vagy integráció – vagy dezintegráció* (bomlás) *binális* alternatívájának hagyományos nyelvén. A jövőt illetve múltat megtestesítő kétféle gyakorlat egymásmellettsége nyilván azt jelzi, hogy az integrálódás tere megnyílt, csak éppen az a probléma, hogy az egyidejűség – mind az anyagi, mind a szellemi lét síkján – a legkülönbözőbb vagy-vagyok „rendszer”-*telen* szinkroniája. Most az integrálódás saját *időbelisége* megnyitásának a kérdőjellel találja magát szemben, ami egyben a hagyományos „vagy természet – vagy társadalom”, „vagy általános társadalmi – vagy konkrét egyéni”, „vagy egész – vagy rész” stb. binális logikájában mozgó rendszerforma *történelmének lezárását* és egy új, mind a jövő, mind a múlt

irányában megújuló nyitásra kész rendszer-szerveződésnek a kezdetét kell hogy jelentse. Valójában ez a lezárás illetve kezdet *kilépés* a társadalmiságot mint meglétet reprodukáló és kisajátító természeti gyakorlatból és *belépés* az emberi létezés mint a változás reális lehetőségét termelő és elsajátító társadalmi gyakorlatba. Azt, hogy egy ilyen „fordulat” mennyire nem valamiféle, tisztán szubjektív *kellőség* kérdése, azok, a természeti és emberi létet fenyegető, egyre kiáltóbb irracionalitások jelzik, amelyek a gyakorlattá tárgyiasuló tudományos ész és a valóságos mindennapi létezés termelését szervező gyakorlati ész közötti kommunikáció hiányáról árulkodnak. Ebben a *lét vagy nem-lét* binális alternatívájáról a *lét* vagy *hogyan-lét*, *hogyan-máslét* reális társadalmi-emberi választás lehetőségét hordozó alternatívájára való áttérésnek felemás helyzetében a filozófia csakugyan „pótlék”, de *nem* posztmodern jelentésben.<sup>11</sup> Olyan „pótolhatatlan” kommunikatív *racionalitás-többlet*, amely (ésszerű pótcselekvésként) előlegezheti a társadalmi megértés terét, hogy ezzel nélkülözhetetlen haladékot, tehát reális esélyt kínálhasson korunk negatív, azaz „hiány”-jelenje és a jelen pozitivitását megalapozni hivatott hermeneutikai önreflexió társadalmi rendszergyakorlatának kiépítése közti intervallum ésszerű áthidalására.

---

<sup>11</sup> Ez a pótlék a gondolkodás nyelvi játékaiközi *kommunikációs tér* megnyitásként formálódhat, mint az ember önmaga iránti *társadalmi-történelmi felelőssége immanens értelmének* vállalása.





## A „HIÁNYZÓ PARADIGMA” TUDOMÁNYFEJLŐDÉSMODELL NÉHÁNY TULAJDONSÁGÁRÓL

BÉKÉS VERA

Előadásomban Thomas Kuhn nevezetes és vitatott modelljének egy módosított változatát szeretném igen röviden bemutatni.<sup>1</sup>

Az általam 1984-ben kifejlesztett ún. „Hiányzó Paradigma” modell (HP-modell) a tudományfilozófusok többségének törekvéseivel szemben nem arra kínál megoldást, hogyan lehetne a kuhni modellt elvileg működésképtelennek nyilvánítani, hanem hogy milyen lépésekkel lehet azt a tudománytörténetírás számára inkább operacionalizálhatóvá tenni.<sup>2</sup> Ez a modell nem kerüli meg az inkommenzurabilitás- (összemérhetetlenségi) tételt, tehát az eredeti koncepció úgymond „végzetes” anomáliáját, hanem éppen ellenkezőleg, saját posztulátumaként veszi föl. Röviden: ha az egyes tudományos elméletek közötti inkommenzurabilitáson azt értjük, hogy az egyik koncepció alapfogalmai a másikban megfogalmazhatatlanok, illetve kutatásának tárgya és módszerei a másikban tiltottak és viszont, akkor a HP modellben ezen összemérhetetlenség lehetséges voltát kiinduló föltevésként rögzítjük. Módszertani szempontból fontos leszögezni, hogy (1) az összemérhetetlenség elve a tudományfilozófiában – az elterjedt értelmezéssel szemben – Kuhnál vagy Feyerabendnél sem jelenti azt, hogy „minden mindennel és mindenki mindenkivel összemérhetetlen”; (2) az egymással rivalizáló iskolák nem mindegyike között áll fönn paradigmatiság különbség, azaz

---

<sup>1</sup> Az előadás főbb gondolatai röviden megtalálhatóak a *Filozófiai Figyelő* 1984. évi 3. számában: „Adalékok egy hiányzó paradigma rekonstrukciójához” címmel; továbbá a „Göttinga szelleme” c. esszémben – *Café Babel* (Cserépfalvi, Bp. 1992/1: «Süllyedés» 45–55. o., valamint sokkal részletesebben: „A Hiányzó Paradigma – metatörténeti rekonstrukciók a magyar nyelvstudomány köréből” című kandidátusi értekezésemben (1992), ez utóbbi várhatóan könyv alakban is megjelenik a közeljövőben az MTA Filozófiai Intézet «Scientia Humana» sorozatában.

<sup>2</sup> A magyar szakirodalomban mindenekelőtt Fehér Márta tudományfejlődés-elméleti, Kelemen János nyelv- és történetfilozófiai, valamint Nyíri J. Kristóf társastudat-történeti kutatásaihoz kapcsolódtam. Fehér Márta elemzése, a tudományfilozófia főbb irányzatainak kísérletét (és kudarcait) vizsgáló tanulmányai juttattak arra a belátásra, hogy Kuhn nem-kumulatív tudományfejlődés koncepciójának szükséges módosítását a *szokásostól gyökeresen eltérő* irányban kell kezdeni.

összemérhetetlenség: a HP-modell egyik célja éppen a különbözőségek típusának meghatározása.

Az összemérhetetlenségi posztulátum fontos következménye, hogy valamely tudományos paradigmaváltás megragadásakor nem két (a régi és az új), hanem egy további harmadik (a régi által korábban legyőzött) paradigma lappangó jelenlétével is tanácsos számolni. Ugyanis paradigmaváltáskor az inkommenzurabilitás jelensége úgy mutatkozik meg, hogy a győztes paradigma (legalábbis a változások egy bizonyos típusában) a szó szoros értelmében eltünteteti, fölszámolja a vesztes paradigmának jóformán még az emlékét is. Az így megszüntetett paradigmának ennek ellenére lehetséges egy („megszüntetve megőrzött”) utóélete: bukását túlélhetik egyes zárványai. Zárványoknak nevezem az uralkodó paradigmához nem tartozó, korábbi paradigmából fönmaradt, elszigetelten működő iskolákat, egyes tudósok tevékenységét, valamikor nagy hatású könyveket stb. A bennük föllelhető koncepció integrálatlan és integrálhatatlan az uralkodó paradigma rendszerében, mivel – alapfogalmak, a kutatás tárgya, az elfogadott módszer tekintetében – vele összemérhetetlen. Az ilyen zárványokat ugyanakkor az uralkodó paradigma – különféle okok folytán – likvidálni sem képes, ezért ezek, jóllehet töredékesen, fönntartják a letűnt paradigma immár „rendhagyó ragozási” mintáit, sőt alapvető jelentőséget nyerhetnek, a következő radikális váltást megelőzően, és végig a folyamat során, az új paradigma kimunkálásában.<sup>3</sup>

A diszkontinuitás elvét tudománytörténeti kutatásaikban alkalmazó, új szemléletű kutatók, a korábbiakban „terra incognitá”-nak számító korok és témák felé fordulva, ama váratlan problémával szembesültek, hogy kutatásuk tárgya csak közvetve adott, s többnyire nem is könnyen hozzáférhető (Pl. a kézikönyvek többnyire csak áttételesen, sőt gyakran egyáltalán nem utalnak a bennünket érdeklő tárgyra, eseményre; a források általában egyáltalán nem az elvárt címszó alatt található katalógusban, ha megvannak egyáltalán, s az adott művek későbbi kiadásaira csak igen kritikus fönntartásokkal hagyatkozhatunk stb.) Olykor azt mondhatni, hogy a kutatás tárgya a rekonstrukció előtt „nem is létezett”, vagyis hogy megfelelő fogalmak híján az utókor számára mindeddig nem volt hozzáférhető, ennél fogva nem alkothatta a tudománytörténeti kutatás legitim tárgyát. A tudománytörténeti tényeknek e sajátos természetével sokszor még azok a történészek és tudományfilozófusok sem igen számolnak, akik egyébként a diszkontinuitás- és inkommenzurabilitás-elv elkötelezettjei. Pedig, ha abból az előfeltevésből indulunk ki, hogy a tudománytörténetben, az egymást követő paradigmák összemérhetetlenek (inkommenzurabilitás-posztulátum), akkor ezen elv egyik következményeként föl kell tennünk, hogy az egyetemi képzés során nyert tudománytörténeti ismereteink szükségképpen hézagosak. Eleve nem

---

<sup>3</sup> Az 1984-es írásomban felvázoltam egy négyfokozatú tipológiát, mely segítségével a zárványok az uralkodó illetve a hiányzó paradigmához való egyidejű viszonyuk alapján osztályozhatók.

öllehetik föl egy korábban legyőzött, s a győztes paradigma fényében tudománytalanoknak minősített, valamikori paradigma történetét! Magától értetődő, hogy egy tudománytörténeti kézikönyvben nincs helye az „áltudományok” rendszeres történetének, legföljebb az ellenség jól megszerkesztett képének, mint elrettentő példának.

Fontos leszögezni azt is, hogy a HP modell segítségével folyó kutatás műfaját tekintve nem tudománytörténeti, hanem metahistorikus rekonstrukció.<sup>4</sup> A tudománytörténetíró számára – aki azt igyekszik tisztázni, hogy ismeretes események mikor és hogyan történtek – általában konvencionális módon rögzítve vannak azok a keretek, amelyek közt tudománytörténeti rekonstrukcióit végzi. A metatörténeti kutatások egyik célja ezzel szemben éppen az, hogy rávilágítson a tudománytörténetírás forrásaival valamint alkalmazott módszereivel kapcsolatos – többnyire nem tudatosult – válogatási szempontokra, melyek egy adott paradigma keretei között működő historiográfus számára föltétlenül tűnnek.

A modell bemutatásakor abból a megfigyelésből indulok ki, hogy a rekonstrukciós kutatások látóterén – s ezzel együtt történeti tudatunkon is – következetesen kívül reked egy önálló paradigmatiskus vonásokkal bíró korszak, melynek uralkodó szellemében szervezett tudományos kutatási programok inkompenzabilis módon eltértek mind a fölvilágosult racionalizmus, mind pedig a pozitivizmus paradigmájához tartozó – „karteziánus” – tudományok típusától. Ugyanakkor belső szerkezetüknél fogva nem tekinthetők a „baconiánus” kutatási tradíció képviselőinek sem. A tudománytörténeti kutatás e vakfoltjára eső paradigmát *hiányzó paradigmá*nak nevezem, minthogy ez a korszak nem pusztán kiesett történeti tudatunkból, hanem hiányzik is. Ismeretlen tényezőként ugyanis szerepet játszik egyfelől a mai, sőt a jövőben keletkező konkrét tudományos anomáliák keletkezésében, másfelől pedig a rájuk való filozófiai reflexiókban, azonban – minthogy történeti tudatunk számára nem ismeretes, pontosabban szólva nem tudományos paradigmaként ismeretes – nem képes összemérhető (kompenzabilis) alternatívát nyújtani azon új elméletek számára, melyek fölváltani törekszenek az immár kritikus helyzetű, de még uralkodó paradigmát.

Annyi már mind a tágabb európai, mind a szűkebb magyar tudománytörténeti vizsgálatokból is bizonyossá vált, hogy a XVIII–XIX. század fordulója táján valóban létezett ilyen elfeledett paradigma, melynek centruma a brit-hannoveri perszónálunióhoz tartozó Göttingen 1737-ben alapított, minden tekintetben különleges egyeteme volt. A világ első úgynevezett kutatóegyeteme német és angol intézményi hagyományok kereszteződéséppen jött létre, ennél fogva rendkívüli szociológiai, sőt tudásszociológiai újdonságokkal kell számolnunk. Említsünk ezek közül néhányat: (1) mint mondtuk, ez volt az első kutatóegye-

---

<sup>4</sup> A műfaji megnevezés T. S. Kuhntól származik. A *The Essential Tension* c. tanulmánykötetében [Chicago 1977] kétféle műfaj: tudománytörténeti (historiografic) és metatörténeti (metahistorical) tanulmány található.

tem<sup>5</sup>, az új tudományok és új technológiák megjelenésének azon színtere, ahol a tanár egyben kutató is volt, eredményeiről időről időre nyilvánosan beszámolt, sőt a diákok részt vettek a kutatómunkában;<sup>6</sup> (2) állami (királyi) egyetemenként működött, lényegében állami finanszírozással: ez tette lehetővé a nagyméretű természetkutatási központ (laboratóriumok, anatómiai szertár, könyvtár) létesítését és fenntartását, valamint (3) a kiemelt fizetéseket, a magas fokú és hosszú távú szociális biztonságot (pl. új típusú özvegy- és árvaellátást), mely lehetővé tette a tudósok, sőt tudós-dinasztiák hosszú távú meglepedését a városban; (4) a kutatók relatív kutatási és kutatói szabadsága (pl. fölmentésük a cenzúra alól); (5) a diákok számára is gyakorlatilag korlátozás nélkül elérhető kölcsönkönyvtár; (6) széles körű és rendszeres nemzetközi látogatottság (egyfelől az európai főnemesi elit, másfelől – ösztöndíjrendszere révén – lehetőség a kifejezetten szegény rétegek tehetséges gyermekei számára is); (9) missziós szerep: az újdonságok (a politikai szemlélettől az újságok hasábjain tanúsítandó vitamodoron át a burgonyatermesztés és selyemhernyó-tenyésztés vagy a gyorsírás mint új technológia meghonosításáig) tudatos népszerűsítése és terjesztése a diákság körében. A „külső” tényezők e korántsem teljes illetve rendszeres felsorolása segítségével értelmezhetjük azt a HP-modell segítségével megfogalmazott, „belső” adatokon alapuló állítást, hogy a Göttingeni Iskola – tudós csoportok (dinasztiák!) által kialakított kutatási programok, hagyományok, kézikönyvek, technológiák és nem utolsósorban a jeles tanítványok illetve ezek tanítványainak alkotásai révén – az uralkodó paradigma szerepét töltötte be a XVIII–XIX. század fordulóján.<sup>7</sup> A Göttingeni Iskola szerepét az ún. „humboldtianus” (Alexander Humboldt nyomán haladó) természetkutatási program kibontakoztatásában az utóbbi időben mind többen vizsgálják, főként azok az amerikai biológiai-történészek és tudomány-filozófusok<sup>8</sup>, akik nem tartják elfogadhatónak a hagyományos biológiai-történet-

---

<sup>5</sup> Ismeretes, hogy eladdig a – többnyire uralkodói udvaroknál folytatott – kutatói tevékenység szinte teljesen elkülönült a gyakorlati célokat megvalósító egyetemi képzéstől.

<sup>6</sup> Göttingen a mindenkori kutatóegyetemek egyik prototípusa. Az egyetem különleges helyzetét az 1810-es évek elejéig őrizte, s az új berlini Universitas – Wilhelm von Humboldt tervei alapján – göttingeni mintára szerveződött. Ezt a mintát vette át később például az amerikai Johns Hopkins Kutató Egyetem is.

<sup>7</sup> Számomra – magyar nyelv- és irodalomtörténeti tanulmányaimból eredően – szinte magától értőden adódott Göttingen szerepének ilyen értéke, hiszen a korabeli beszámolókból, naplókából, levelekből stb. régen ismeretes volt meghatározó hatása a magyar tudományra és kultúrára, s közvetve az egész reformkorra. E nem pusztán tudománytörténeti, s azon belül sem csupán természettudománytörténeti nézőpontból szemlélve jobban kivehető a természetnek (és a tudományoknak) az az egységes filozófiai szemlélete, melyben lényegét tekintve *azonos módszerrel* közelítettek a természet, a kultúra, a nyelv, a történelem, a jog, a fiziológia, a botanika avagy a klimatológia (éghajlat) tárgyához.

<sup>8</sup> Pl. Susan F. Cannon: *Science in Culture: The Early Victorian Period* (N.Y. 1978), 73–110. o.; T. Lenoir: „The Göttingen School and the Development of Transcendental

írásban szinte kizárólagos, Darwin-központú szemléletet. Az általuk rekonstruált gazdag XVIII–XIX. századi történeti anyag alátámasztani látszik az ettől teljesen függetlenül, főként nyelvtudománytörténeti rekonstrukciókból eredő „Hiányzó Paradigma” elgondolást. Annál is inkább, mert a Göttingeni Iskola tudósait – talán elég lesz itt J.F. Blumenbach, A. Schlözer, J.C. Heyne, J.D. Michaelis vagy G.C. Lichtenberg nevét említenünk – egyszerre több tudománytörténeti kutatás is (botanika, zoológia, földrajz, régészet, antropológia, filológia, fiziológia, etnográfia, hermeneutika, jogtudomány stb.) egymástól függetlenül, sőt egymás eredményeiről mit sem tudva, méltányolja.<sup>9</sup>

Ennek a, metodológiai és episztemológiai holizmussal jellemezhető, természet- és nyelvfilozófiai elveken alapuló, a pozitivista paradigma győzelmét megelőzően uralkodó kutatási programok együttesének önálló, összehangolt paradigmaként való fölismerése minden bizonnyal fontos szempontokkal járulhat hozzá pl. a romantika tudományos teljesítményeinek értékeléséhez is. Szemléltetésként álljon itt egy – hely és idő hiányában csak nagy vonalakban fölvázolt – példa:

Amikor a Berliini Akadémia 1759-ben pályázatot hirdetett arról, hogy „Milyen hatást gyakorolnak a nyelvekre a népek gondolkodásmódjai?”, ezzel a kor egy lényeges problémáját fogalmazta meg. Azzal, hogy a pályadíjat Johann David Michaelis: «Beantwortung der Frage von dem Einfluss der Meinungen in die Sprache und der Sprache in die Meinungen» c. műve nyerte el, a bizottság egy sok éve folyó, új módszeren alapuló kutatást ismert el.<sup>10</sup> E díjnyertes pályaműnek, melyet azonnal lefordítottak angol és francia nyelvre – megkockáztatom: paradigmatis jelentősége volt. Nemcsak azért, mert egyfajta markáns választ adott egy „levegőben lógó” kérdésre, még hozzá úgy, hogy – Kelemen János megfogalmazását idézve – az individuumtól minőségileg független szinten sikerült problematizálnia a nyelv és gondolkodás viszonyát<sup>11</sup>, alapvető hatást gyakorolva ezzel a kortárs nyelvfilozófiai gondolkodókra, hanem azért is, mert ezzel hosszú időre meghonosított egy mintát és formát, melyben a kölcsönhatások elve egyáltalán megfogalmazható a nyelv és gondolkodás, kultúra és életmód,

---

Naturphilosophie in the Romantic Era”, *Studies in the History of Biology* 5 (1981); Malcolm Nicolson: „Alexander Humboldt, Humboldtian Science and the Origins of the Study of Vegetation”, *History of Science* XXV. (1987), 167. o.

<sup>9</sup> Külön érdekesség, hogy maga a „paradigma” mint tudományfilozófiai terminus is itt született meg: G.C. Lichtenberg használta először a filológiától kölcsönzött fogalmat, a sikeres heurisztikai eszköz módszertani mintájának értelmében, Newton *Optica*jának minősítésére. (Lásd G.C. Lichtenberg: *Phys.Math.Schriften* IX., 152. o.)

<sup>10</sup> Aarsleff, Hans: „The Tradition of Condillac: The Problem of Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder”, in: *Studies in the History of Linguistics – Traditions and Paradigms*, ed. by Dell Hymes; Bloomington—London 1974.

<sup>11</sup> Kelemen János: *Nyelv és történetiség*, Akadémiai, Bp. 1990, 99. o. Vö. Békés Vera: „Zeusz számára avagy a nyelvfilozófiatörténet írás nehézségei” - *BUKSZ* 1990/4. sz.

gazdaság és jog stb. között. (Zárójelben hozzáteszem, hogy ez a műbeli alakzat tekinthető – és tekintették is – különféle bonyolult, egymást kölcsönösen reguláló rendszerek egymásrahatását kifejező alapformulájának, mely egészen más szemléletet előfeltételez, mint mondjuk az ún. „alap–felépítmény” viszony). Dilthey szerint Michaelis azáltal vált a hermeneutika előfutárává, hogy két fontos hagyományt (a klasszika-filológiát és a teológiai elemzést) eladdig illegitim módon ötvöztött egybe.<sup>12</sup> Hozzáfűzhetjük, hogy egy ilyen szentségtörő fordulat bizonyosan, nem mehetett végbe akárhol, ehhez az inspiráló közeget éppen Göttingen szabad levegője biztosította. Michaelis sikere abban is rejtett, hogy módszert, mondhatni új elemzési technológiát dolgozott ki és tanított a szemináriumokon és az egyetemi nyilvános fölolvasásokon.<sup>13</sup> Ezt a módszert azután az élő nyelvekre, mindenekelőtt az anyanyelvre is alkalmazni lehetett! Vagyis: a klasszikus szövegelemzés teológiai szövegeken megvalósított gyakorlata útján kialakított módszer lehetővé tette azt a reflexiót, amelynek segítségével vizsgálhatóvá vált az élő anyanyelv: saját nyelvünk, melyhez a normális használatkor reflexió nélkül, közvetlenül viszonyulunk. Ilyen szemléletet sajátítottak el, ezt a technológiát alkalmazták a filozófiai nyelvészet legismertebb alakjai, a Michaelis- és Heyne-tanítványok: a Schlegelek és mindenekelőtt W. v. Humboldt. Ezt a – ma sem teljesen ismeretlen, de már nem nyelvtudományi eljárásként azonosított – tipológiai, szövegkritikai-etimológiai-stilisztikai stb. módszert, filozófiai előfeltevéseivel együtt, a nagy paradigmaváltáskor szinte maradéktalanul kiszorította a nyelvtudomány legitím eljárásai közül a pozitivisták grammatikusok egészen más hagyományokon alapuló elemző módszere. Az 1760–1810-es években azonban egyértelműen uralkodó volt, s később is, az ún. filozófiai nyelvtudomány eszközeként, nagy súllyal volt jelen a nyelvtudományban, egészen a történeti-összehasonlító nyelvészet 1860–70-es nagy áttöréséig.

Michaelis példájával egyben arra is rámutathatunk, hogy egy paradigma „kezdetei” nem föltétlenül nyúlnak a kifürkészhetetlen messzi múltba. A legtöbb tudománynak igenis ismerhetjük (többé-kevésbé pontosan) a kezdetét. Az újdonságok történetileg ugyanis általában két vagy több, addig független, de egymással kompatibilis és összemérhető tradíció egymásba kapcsolódásával jönnek létre.

A „Hiányzó Paradigma” modell segítségével rekonstruálható és lappangó tudományos paradigma nem az Elveszett Paradicsom. Sokkal inkább Hiányzó

---

<sup>12</sup> „A hermeneutika keletkezése”, in Wilhelm Dilthey: *Tanulmányok*, Gondolat, Bp. 1974, 485. o.

<sup>13</sup> Lásd pl. Halmágyi István 1752–53-as beszámolóját: közli Szádeczky Lajos: *Magyar történelmi évkönyvek és naplók a XVI–XVIII. századokból* IV.kötet (Mon. Hung. 38.köt.), Bp.1906.

Láncszem, mely fontos, esetenként döntő szerepet tölthet be mai tudományos problémáink megoldásában.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Ezt a szándékot fejezi ki, hogy angol verzióban nem a „Paradigm Lost”, hanem a „Missing Paradigm” terminust használom.





# ÖKOLÓGIA ÉS TUDOMÁNYFILOZÓFIA

STALLER TAMÁS

Valter Roman, a román filozófus, még a hetvenes években, az ökológiai forradalomnak titulált korszak hajnalán, írta le ezeket a sorokat: „Az elméleti munkamegosztás keretében a filozófiára itt az a feladat hárul, hogy kritikai és értelmező funkciói gyakorlásával kidolgozza ember és természet viszonyának új, átfogó koncepcióját, mint az ökológiai forradalom világnézeti premisszáját.” De mit is jelent ez a kritikai és értelmező funkció? És mit jelent voltaképpen az ökológia esetében? Mit annak a tudományszaknak az esetében, ami a „humánökológia” nevet kapta születésekor?

Egy a megszokottól eltérő probléma fölfejtésével kell indítanunk. A rendszer, pontosabban: a tudományos rendszer és az ökológia viszonyával. Az ökológia a múlt század hetvenes éveiben (1879-et jegyzik az ökológia hivatalos születési dátumaként, amikor Ernst Haeckel *Plantökologie* című könyve megjelent) azzal sokkolja a közvéleményt, hogy egy vadonatúj értelmezési keretben szemléli az élő jelenségeket. Amikor a tradicionális biológia „ereiben meghűl a vér” az ökológia szó hallatán, az jószérivel az ösztudomány egyik ősi problémája. A tudomány történetében ugyanis megszokottá, sőt: megkérdőjelezhetetlenné váltak a területi legitimációk. Természetesen, mindez mit sem von le abból, hogy így is jelentős sikerek születtek a határterületi tudományokban – ha nem is azok belső apparátusának gyökeres megváltozása révén.

Az ökológia szakított azzal a hagyománnyal is, amely a tudományos ismeret megszerzése leginkább konzekvens módjának a kutató szubjektuma és vizsgálati objektuma közti minél tökéletesebb korrespondenciát tartja. Gondolati stílusváltásról beszélhetünk, vagy talán kutatói paradigma-váltásról; amelyek most nem is azért érdemelnek figyelmet, mert hangsúlyaiknak heurisztikus jelentőséget kell kapniuk, hanem mert általuk az ökológia forrásvidékénél vagyunk. Egészen pontosan a szociális miliő karakterisztikus átváltozásainál, amelyek kényszerítő erővel hatnak a tudomány művelőinek habitusaira, de különösen tárgykezelésükre. Egy érdekes adalék bizonyára megvilágítja ezt a helyzetet. A XV. században egy csapásra tömeghalált okozó nemi betegség okát a korabeli orvoslás – amely a legkevésbé volt függő viszonyban (diagnózisait tekintve persze) a teológiai direktíváktól – nem ismerte. Az orvoslás tudományjellegét nem elsősorban az ismeretlen betegségtényezők földerítése jellemezte, hanem az ismert és gyógyítható betegségek leírásából előálló szisztematikusság: amelyik betegség nem passzolt

bele a szisztémába, az – a kor és a medicina megítélése szerint – nem volt betegségnek tekinthető. A kor Nyugat-Európájának legfelső politikai és egyházi köreiből kitért pánik egyetlen lehetséges megszüntetése, tehát a politikai és tömeghangulat csillapításának kizárólagos eszköze a logikus magyarázat lett volna. Ámde, milyen logikus magyarázat?! Két lehetőség kínálkozott: vagy a vallásos, vagy a profán magyarázatok lehetősége. Ha a hivatalos egyház álláspontját választják, s ebből próbálnak logikus okfejtésbe bocsátkozni, az megnyugtathatta volna az egyházat, de a politikai-hatalmai garnitúrát nem, s pláne nem az embereket. Maradt a profán magyarázat: a betegség asztrológiai konstellációba illesztése. „Kiderítették”, hogy a betegség kitörésének időpontjában „a Szaturnusz és a Jupiter együttálltak a Skorpió jegyében és a Mars házában...” A „társadalmi megrendelésekre” dolgozó tudomány akkor is kötelességének érzi föladata teljesítését, amikor képtelen a föladattal megbirkózni...

Az ökológia első számú tárgy-fölfogása az volt, hogy végtelenre állította kereső görcsövét. A végtelennek abban az értelmében, hogy nem a preconcepció alapján kijelölt objektumot jelölte meg vizsgálódása céljának, hanem az objektum – térbeliségében és időbeliségében egyaránt föltárható – viszonyait. Az addig monolit egységként szóba jöhető tárgy helyébe egy mindenképpen duális (centrum és periféria vagy környezet), de sokkal inkább plurális (matematikai halmazhoz és/vagy geográfiai térhez hasonlítható) vizsgálódási tárgyat helyezett. A továbbiakban az ilyen módon körülhatárolt tárgy mégsem válik zárttá, abból a megfontolásból adódóan, hogy az adott környezeti (ökológiai) egységek maguk is ökológiai rész-egységeit képezik a náluknál kiterjedtebb rendszernek. Az ilyenfajta objektum-megközelítés kísértetiesen hasonlít arra a marxi társadalomfölfogásra, amely az ember – ember relációkat mikromilióknak tekinti az ember – természet anyagcsere össztársadalmi makrokozmoszában. Az ökológia és a marxi társadalomelmélet egyaránt a klasszikus közgazdaságtan által már korábban fölfedezett közgazdasági törvényszerűségekhez, mint rendszereket mozgató felhajtóerőkhöz fordul elöszórettel. Abban sincs semmi különös, hogy a marxi társadalomfölfogás éppen úgy egyfajta dialektikus attitűd-rendszerben gondolkodik, akár az ökológia. Gazdasági vagy közgazdasági (lásd „életháztartás”) archetípusait mindkettő azért használja, mert a produkció és (piaci) környezete a lehető legbanálisabb kifejeződési formája mind az élővilág, mind pedig a társadalom működési elvének. De ebből az elvből is mindenekelőtt kettőnek: a fejlődésnek és a rendszernek. Mi sem természetesebb, hogy az embertudományok és társadalomtudományok a XX. század fordulójától fölhasználják Marxnak és az ökológiának ezt a közös gyökerű valóságmegközelítését.

Az ökológia máig tartó fejlődésén alapvetően – de természetesen nem kizárólagosan – a következő tudományfilozófiai (szűkebben: episztemológiai) törekvések mutathatók ki: a hipotetikus/deduktív, az induktív, a holista és az anti-holista. Az ökológia szinte egyidőben használja mind a négy episztemológiai modellt. Mégis megállapítható a modellek használóinak sajátos szándékai ill. céljai az egyes esetekben. a *hipotetikus/deduktív* állásponton a kutató számára alapvető

annak a természeti együttesnek a megőrzése és védelme, amelyet kiszemelt. Különös hangsúlyt fektet a „szociális” hatásokra (populáció-biológiai, szociobiológiai, humánökológiai), az artifizialis és természetes kölcsönkapcsolataira és interferenciáira. Igyekezetében még arra is hajlamos, hogy a károsító, a bomlasztó folyamatokat szinte teljes egészében külsőknek és társadalmiaknak tüntessen föl. Itt már nem annyira ökológiáról, mint inkább az ökológiai gondolkodásra építkező és széles spektrumú környezetvédelemről (tájvédelemről, természetvédelemről, városvédelemről stb.) lehet beszélni. A kvantifikált adatok önkényes trendekben végződnek (lásd „Római Klub”-jelentések), amelyek azután – főleg, ha átfogó és nagy volumenű vizsgálatokról van szó – apokaliptikus végkifejlet-ábrákban összegződhetnek. Az *induktív* módszer, baconi formájában, az ökológus kedvelt módszere. A modern természetkutatásnak talán legkipróbáltabb modellje. Elsősorban azt az ökológust vonzza, aki a leginkább megőrizni akarja tudományos objektivitását. Kizárólag a minuciózus tényföltárára szorítkozik; olykor elfeledkezik a történeti időről, azaz: természettörténetről vagy társadalom- és embertörténetről.

A nem folyamatban érzékelt dolgok, bármennyire pontosak, aposztrófálatlan végeredményt hozhatnak: az induktivitással dolgozó ökológus tipikus pozitivista. A fától nem látja az erdőt, sok esetben nem tud ajánlásokat tenni az elkerülhetetlen változtatásokra. Úgy jár, mint az a szociológus, aki addig folytat empirikus vizsgálatokat mikrotársadalmi terepen, hogy amikor koncepciózus összegzésre kerülne sor, már nem tud az adatokból előmászni. A *holista* számára a kutatási objektum a repülőgépek „fekete dobozához” hasonlít. Információ-fölvevő és raktározó tartály. A holista úgy gondolja, hogy megfigyeléseit radikálisan, az objektumból ki- és beáramló hatások vizsgálatára kell összpontosítania. Rendkívül erős itt a globális gondolkodás, hiszen a vizsgált terület csakis egy nagy egészben „lúktethet”. Nem véletlen, hogy az ökológia fejlődésében a holista beállítottság provokálta az első világdiagnózisokat és globális jelentéseket. Másrészt – és provokáció ez is, pl. Lovelock „Gaia”-hipotézise – a holista a droktrinenséghez hasonló helyzetbe kerülhet, csekély számú szimptomatikus jelenség perfektuálása által. Néhány, egymástól elszigetelten vizsgált objektum lesz „alkalmas” arra, hogy összefüggő egész és rendszer extrapolációs forrásává váljon. Az *inputok* és *outputok* együttes vizsgálata során veszélyes aszinkronitások következhetnek be: ilyenkor a holista túlzott egyoldalúságról tesz tanúbizonytságot. Félreértheti a környezeti objektum reakció-háztartását, s tévesen következtethet fekete doboza belső entitására. Az *antiholista* számára a holizmus legfőbb hibaforrásának elkerülése okozza a legtöbb gondot. Az életközösséget úgy tekinti, mint amelyet energiaforrásai tartanak stabil vagy egyensúlyi állapotban. Az *equilibrium*, az ökológia egyik legfontosabb és legtöbbet emlegetett jelensége, itt szinte alapvetővé válik. Minden ökológiai vizsgálat célja olyan adatok szerzése, amelyek egyértelműen cáfolják – és nem bizonyítják – a környezeti objektum egyensúlyi állapotát. Ez a meggondolás sokban hasonlatos Karl Popper fölfogásához, amely a cáfolhatóságában (falszifikáció) látja a tudományosság alapvető kritériumát. A

popperianus és az antiholista mindenekelőtt a tudományos közösség kommunikációs- és kontroll-készségében bízunk, nem pedig az igazságszerzés egyéni kalandjában, azaz a hagyományos kutatásban.

Az ökológia és az ökonómia összevetése, amire egy vonatkozásban már utaltunk, szempontunkból megkerülhetetlen kérdés. Egy amerikai ornitológus, C. C. Adams 1917-ben ezt írja: „Emlékeznünk kell arra, hogy az ember közgazdaságtana a humánökológia ideje.” A közgazdaságtan története voltaképpen annak története, ahogyan az emberi társadalmak fölismerik önmaguk egzisztenciáinak anyagi alapjait és ezek előállításának alapvető törvényszerűségeit. De a közgazdaságtan másra is utaló kifejezés. Az emberi-társadalmi életben maradás lehetőségei, miéjtjei és hogyanjai, a jobbátétel lehetőségeivel, s egyúttal a válságok és leépülések elkerülésével párhuzamosan fejthetők meg. Azt kijelenteni, hogy az emberre irányuló ökológia (humánökológia) tulajdonképpen nem más, mint a közgazdaságtant megszüülő tudományos gondolat – nem tévedés. Sőt! A humánökológia az ökológia legrégebb beállása. Még messze nem tudomány az ökológia, amikor Theophrasztosz a Univerzumban megtapasztalható rendetlenség-ről beszél, s arról, hogyan lehet mindezt embercentrikus renddé átváltoztatni. A történész Hérodotosz pedig arról, hogy milyen nagy szerepe van az ember – és minden élő – életében a születést megelőző és a születést követő környezeti feltételeknek. Az ókoriak istenekre vetített világmagyarázatait azután néhány gondolkodó fölcsereéli az emberre reflektált tudás igényével. Olyan „mentális-történet” indul be, amely napjainkig a tudományos gondolkodás legerősebb hagyományává vált. A közgazdaságtan tehát pontosan úgy tárja szélesre kutatási horizontjait, mint ahogy az ökológia teszi azt legrégebbi próbálkozásaiban. Úgy az egyiknek, mint a másiknak elodázhatatlan törekvése az élet megőrzése; e cél érdekében az egyetemes valóság minden mozzanata elhanyagolhatatlan körülménnyé lesz. Amikor az Amerikai Ökológiai Társaság 1916-ban megalakult, szigorúan kizárta soraiból a társadalomkutatókat. És mégis! Második elnöke, röviddel később az az Ellsworth Huntington lett, aki klimatológusként az ember és klíma kölcsönhatásait kutatta. Nem kizárólag természettudományi, de közegészségügyi, antropológiai és szociális kölcsönhatásait egyaránt.

A két tudomány történetéből kiderül, hogy szinte állandóan az a vád érte őket: nem igazán(!) tudományok. A vádaskodóknak igazuk van abban, hogy sem az ökológia, sem pedig a közgazdaságtan nem viselkednek a klasszikus tudományok szabályai szerint. Vagyis nehezen tűnnek mindenféle, szigorúan zárt szisztémát. Számos, egymással gyökeresen ellentétes fölfogás, egyszerre és teljes-érvényűséggel jelen van. Nincs „egyértelműsítő” kutatási terepünk. – Ez mind igaz. A probléma ott van, hogy egyik sem azért jött létre, hogy – hagyományos értelemben – tudomány legyen, hanem azért (ami miatt a meglévő tudományok kritikáivá váltak), mert egyetlen tudomány sem volt képes az élet ill. a társadalmi élet problémáit az élet- és társadalomfönntartás (megőrzés és optimális működés) „felől” föltárni. Az amerikai gazdasági és politikai kormányzás nagyon korán, a XX. század tízes éveitől tendenciózusan alkalmazza és beépíti *in concreto*

döntéshozatalaiba a közgazdaságtan sokszor igencsak doktrinér meggondolásait. Az ökológia egészen más szerepet játszik az amerikai döntéshozó apparátusokban. Minthogy veszély-jelzései óhatatlanul gazdaságellenesek, az USA hivatali apparátusa a legutolsó időkig távol tartja magától ezt a tudományt. De mert az említett veszély-jelzők az individuális és csoportérdek föl vetnek föl életfontosságú kérdéseket, távortartásuk a politikai vezető intézményektől alkotmányjogi érdekeket sért. A 70-es évektől látványos meghallgatásokban részesítik az ökológusokat. Az ökológia tehát éppen úgy tanácsadó tudomány lesz, mint a közgazdaságtan.

Az a fajta kognitív szempont, amely az ökológiában a fordítottját mutatja a normális tudományos vizsgálat kognitivitásának (a belülről kifelé építkezésről van szó), valójában nem igazi reciprok-kognitív. Inkább tudományerkölcsi alapállásról beszélhetünk. Tudományfilozófiai értelemben a belsőtől a külsőig ívelő ismeretszerzés ugyan tényleg a fordítottja a tradicionális ismeretszerzésnek, az ökológus azonban nem önmagát (önmaga tudását) vetíti ki az ismeretszerzés objektumára, hanem maga is hasonlóan jár el, akárcsak más tudományokban dolgozó társai: az ismeretelméleti objektumról szerez információkat, majd azokat generalizálja, beépíti tudás-viszonylatokba és a tudás szociális-kommunikatív apparátusaiba. Az ökológia mégsem a szűken vett kognitív folyamatok följelesztésén fáradozik, eltérően az egyéb tudományoktól: az elsődleges számára az élet zavartalan működése. Ez az „imágó” van jelen a populációökológus, a paleontóökológus vagy a humánökológus szűk körű tevékenységében. Nem lehet véletlen, hogy az ökológiatörténészek oly gyakran fordulnak a középkori misztikusokhoz, a latin auktorokhoz vagy az utópikusokhoz. Az igazi genetikus forrásvidéke azonban ennek a különös és látszólag fordított kognitivitásnak: maga az ipari korszak és egész szellemi atmoszférája. Az ökológia tudománnyá válása ekkor kezdődik, mert az emberi produktivitás és a természeti forráskihasználok az ipari tőke két legfontosabb paraméterét jelentik. A nagyipar, transzmissziós közvetítőként, önmagában, technológiai öngerjesztése okán, képes lett volna biztosítani a kimerülő természetről való fokozatos leválást: természetet nem károsító, helyettesítő energiaforrások és szintetikus anyagok a „tanúk” erre. Az ökológiai gondolkodásmód azután nagyon gyorsan fölfigyelt az említett jelenségre. A gazdaságfilozófiák társadalomökológiája számos esetben univerzális életösszefüggéseket vél kiolvasni a kapitalizmusból: Malthushoz hasonlóan például sajátos egyensúly-megbillenésekre figyelnek föl, amelyek a fejlődést akadályozó tényezőkké válhatnak. Megint mások a rohamos városfejlődést, az emberi értékcsökkenést, a túlkizsákmányolást (overexploitation), az emberi életterek leromlását, a generációs és családi kapcsolatok természetellenes leépüléseit, a nyelvi-nemzeti közösségek föloladását a nagy „birodalmi” együttesekben figyelik meg. Az ökológia igen ismerősen csengő problémáiról van itt szó!

A társadalminak és a természetinek, a gazdaságinak és a biológainak ez az egymásra találása nyomban fölveti az ökológia mint tudomány viszonyát a megváltozott társadalmi világ föltételeihez. A Darwin nevéhez fűződő evolúciós

gondolatot mint genetikus indíttatást vallják talán a legtöbben; az evolúciós elmélet annyira erős, hogy külön ökológiai szak, az evolúciós ökológia fejlődött ki. Az evolúciós álláspont főképpen a mintavételekben jutott kifejezésre, meg abban, hogy az élő élővel való találkozásaiiban (mint élő környezetben) nyújtson eligazítást. Mindenesetre a fejlődésgondolat és a környezettan egymásrautaltsága nem pusztán a biológiai szemléletváltozással fejeződik ki. A fejlődés az élettelen fejlődését is jelentette, és ezzel (pl. a földkéreg tektonikus szerkezeti mozgásai, a Föld anyagának időbeni alakulása stb.) az élő térbeli elhelyezkedése megváltozik. Az ökológus tehát joggal láthatja ezt a „tér-paradigmát” a világmindenség közep-tényezőjének. Egyébként az életerő-elmélet, Bergson *élan vitalja* is, ebből a találkozásból fakad: a darwini koncepció „struggle for life”-ja és „natural selection”-ja, az ökológus „niche”-évé és „equilibrium”-ává változik át. A dolog persze korántsem ilyen egyszerű. A kezdetekben nagy valószínűséggel az történhetett, hogy a természetkutató saját szerű egydimenzionalitást érzékelt az élő és az élő és nem-élő között. Arra is fölfigyelhetett, hogy a darwini ötletek körülbelüli pontossággal igazolódnak mikrokörnyezetekben, s megdöb-benten tapasztalhatta, hogy mesterséges helyzetekben is előidézhető a természetes környezetek, ha azonos élettérben élő kerülnek egy helyre. A *niche* (fr. „fülke”) egy tipikus mikrokörnyezetet kifejező, tanulmányi objektumává válik az ökológusnak, legyen természetökológus vagy társadalomökológus (humánökoló-gus). Ez azután még azt a lehetőséget is megengedi, hogy az ökológiai gondolkodás magába vegye a matematikát. Matematikailag a *niche* egy „n-dimenziójú hipertérre” lesz, s ezzel végtelenné (inherens és exherens értelemben egyaránt) teszi az élet indítékait – az életfolyamatok szabadság lehetőségei így a végtelenhez közelítenek...

## Irodalom

- Cantlon, J.E.: „Ecological Bridges”, *Bulletine of the Ecological Society of America* 51 (4), 170, 5–10. o.
- Fleck, Ludwik: *Genesis and Development of a Scientific Fact*, University of Chicago Press 1979
- Juhász-Nagy Pál: *Egy operatív ökológia hiánya, szükséglete és feladatai*, Akadémiai, Budapest 1989
- Odum, E. P.: „The Emergence of Ecology as a New Integrative Discipline”, *Science* 195, 1977, 1289–93. o.

## ABBAGNANO POZITÍV EXISZTENCIALIZMUSA

SZABÓ TIBOR

Milyen hely illeti meg az olasz egzisztencializmust – és benne legkiválóbb képviselőjének, Nicola Abbagnanónak a munkásságát – a filozófia XX. századi történetében? Úgy tűnik, erre a kérdésre már megadta a választ az olasz és a nemzetközi filozófiatörténetírás, hiszen az olasz egzisztencializmus szerepével, jelentőségével szinte alig foglalkozik. Az egzisztencializmus általános jellemzésénél bár vázlatosan bemutatják Abbagnanót és megemlítik még Enzo Paci nevét, de érdemben még az olasz filozófiatörténetírás is csak igen gyér információt ad erről a véleményem szerint igen érdekes és sok meglepetést tartalmazó filozófiai iskoláról.

### Abbagnano munkásságának korszakai

Az olasz egzisztencializmus sajátosságainak megértéséhez tudni kell, hogy alapelvei *kettős polémiában* fogalmazódtak meg. Egyrészt az 1930-as évek végi társadalmi-politikai szemlélettel szemben, amelynek filozófiájában – különösen Giovanni Gentile aktualizmusában –, de még inkább ideológiájában az emberről, a konkrét és nem szellemileg értelmezett emberről alig esik szó.<sup>1</sup> Másrészt polémia volt ez az akkor még domináns, bár lassan hanyatló korszakába jutó Croce-féle idealizmussal szemben is. A Croce-féle álláspont bírálata különösen élesen érzékelhető Abbagnanónál; 1990-ben közzétett visszaemlékezéseiben többször kijelenti, hogy már a 20-as évek elejétől tudatosan elhatárolódott „Don Benedetto”, „az abszolút monarcha” és „megfellebbezhetetlen király” filozófusi körétől: „Filozófiai debütálásom óta tanulmányoztam, értékeltem, bíráltam és vitattam Hegel filozófiáját. Ezért helyezkedtem szembe epigonjaival, inkább Crocéval, és nem Giovanni Gentilével.”<sup>2</sup> Ezért saját magát „natuliter”, már 1923-ban publikált

---

<sup>1</sup> Lásd Eugenio Garin: „La filosofia italiana di fronte al fascismo”, in: *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo* (szerk. Ornella P. Faracovi); Belfonte, Livorno 1984, 17–40. o.

<sup>2</sup> N. Abbagnano: *Ricordi di un filosofo*, Rizzoli, Milano 1990, 115. o.

*Le sorgenti irrazionali del pensiero* című kötetétől kezdve – még az „exisztencialista” kifejezés elterjedése előtt – *exisztencialistának* minősítette.

Valójában azonban – megítélésem szerint – itt inkább arról van szó, hogy Abbagnanónál az egzisztencializmus terminológiája, problémái, témakörei már igen korán fölmerültek ugyan, de ezt inkább *preexisztencializmusnak* lehetne nevezni. Tudniillik ekkor még a valódi nagy egzisztencialista témák és főleg *megoldások* nem találhatóak meg nála. Ő akkor, a 20-as – 30-as években (különösen a *Sein und Zeit* megjelenése, 1927 után) valójában ahhoz a szellemi légkörhöz kapcsolódott, amelyben sokan (az olaszok közül például Pietro Martinetti, Enrico Grassi, Franco Lombardi, Armando Carlini, Luigi Stefanini stb.) értelmezték és elemezték Kierkegaard-t, Heideggert, Jasperst. Ennek a preexisztencializmusnak egész iskolája alakult ki ekkor Itáliában.<sup>3</sup> Általános vélemény a szakirodalomban, hogy az olasz egzisztencializmus kezdő éve 1939 volt. Ekkor jelent meg ugyanis két alapmunka Itáliában: az egyik Abbagnano *La struttura dell'esistenza*, a másik Enzo Paci *Principi di una filosofia dell'essere* című kötete. Ezeket hamarosan követték az olasz vallásos egzisztencializmus képviselőinek, elsősorban Luigi Pareysonnak és Cornelio Fabronak a művei.<sup>4</sup> Az olasz egzisztencializmus virágkora a 40-es évekre esik, s tulajdonképpen 1956-ban fejeződik be, amikor Abbagnano másfelé kezd orientálódni. Pareyson azonban még a 70-es években is az egzisztencializmus aktualitásáról beszélt.

Az olasz egzisztencialisták sorából a salernói gondolkodó mindenestre egyértelműen kiemelkedik. Ha hosszú életének (1901–1990) filozófiai termését vizsgáljuk, több periódust tudunk megkülönböztetni. Előbb, 1923-tól 1939-ig elsősorban a vitalizmus filozófiája hat rá, a filozófia és a természettudományok viszonyával foglalkozik, majd a 30-as évek elején tanulmányozza a német egzisztencialistákat, s 1939-től 1956-ig tart egzisztencialista időszaka. Ekkor írja meg *Introduzione all'esistenzialismo* című kötetét (1942), főművét *Esistenzialismo positivo* címmel (1948), majd *Possibilità e libertà* című cikkgyűjteményét (1956). Ezután az analitikus filozófia hatása alá kerül, majd később kidolgozza a „problematicizmus” filozófiáját, s nagy összefoglaló köteteket ír a pedagógia és a filozófia történetéről; élete vége felé pedig az élet mindennapi problémáiról ír könyveket (például: *La saggezza della vita*, *La saggezza della filosofia* stb.). Munkássága periodizációját kritikusai más- és másképpen adják meg. Van, aki – mint például Eugenio Garin<sup>5</sup> – nagyobb jelentőséget tulajdonít háromkötetes

---

<sup>3</sup> Erről részletesebben ír Antonio Santucci *Esistenzialismo e filosofia italiana* című alapvető monográfiájában, Il Mulino, Bologna 1959.

<sup>4</sup> Gondolunk itt elsősorban a következő művekre: Luigi Pareyson: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, Loffredo, Napoli 1940; uő.: *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943; Cornelio Fabro: *Introduzione all'esistenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 1943; uő.: *Problemi dell'esistenzialismo*, A.V.E., Roma 1945.

<sup>5</sup> Eugenio Garin: *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1966, II. köt.



filozófiatörténetének; van, aki – mint például Bruno Maiorca<sup>6</sup> – fontosabbnak tartja az egzisztencializmushoz vezető út filozófiai fejlődését. Egyben azonban egyetértenek: abban nevezetesen, hogy Abbagnano és talán az egész olasz egzisztencializmus *alpműve* az 1948-ban megjelent könyve a pozitív egzisztencializmusról.

### A pozitív egzisztencializmus lényege

Az *Esistenzialismo positivo* két tanulmányt tartalmaz: a rövidebb lélegzetű a *Che cos'è l'esistenzialismo?*, a jelentősebb a *L'esistenzialismo è una filosofia positiva*. Mindkettő önálló egységet alkot, mégis összeköti őket a közös gondolatiság, amelynek alapján *rekonstruálni* lehet Abbagnano központi gondolatmenetét.

Kiindulópontja egyértelműen polemikus, habár – az akkor még élő Croce nagy presztízse miatt – nem folytat nyílt polémiaát. Eszerint meg kell határozni magának a filozófiának a lényegét, s ahogyan ezt megadja, abból rögtön világos: Croceval polemizál. A filozófiának szerinte saját magát mint problémát kell definiálnia. „Probléma” pedig ezt jelenti: bizonytalanság, kétség, instabilitás van a kérdésre vonatkozó válaszban. „A filozófia nem és nem lehet a világ isteni tudása. Tehát nem az egész lehetséges tudás teljes, végleges és rendíthetetlen birtoklása, nem is bármilyen tudás *birtoklása*, inkább a tudás problémája.”<sup>7</sup> Ilyen értelemben ez az egzisztencializmus a posztmodern előfutára, hiszen egyértelműen elutasítja az Abszolút Ész egyeduralmát. Abbagnano már itt bírálja Hegelt (s rajta keresztül persze Crocét), aki „végleges tudást” szuggerál az emberbe, azzal például hogy „véglegesen megoldja” az ésszerű és a valóságos azonosságának tételét, s ettől kezdve ez *nem probléma* többé. „Illuzórikusként kell visszautasítanunk minden istenies [divineggiante] filozófiát, azaz minden olyan filozófiát, amely úgy tekinti magát, mint egy tiszta szellem, egy abszolút ész vagy szellemi intuíció tevékenységét.” (I. m. 21. o.) Azért utasítja el tehát az „istenies” filozófiákra jellemző végső megoldásokat, mert azok elzárják az utat a *lehetséges tudás* elől, amely az új filozófia lényege. Az egzisztencializmus ugyanis a *problematikus tudást* igyekszik elérni, amelynek egyedüli tárgya az emberi létmód, az egzisztencia, hiszen a filozófiának egyértelműen az emberre mint „az egyedüli véges gondolkodó lényre” kell irányulnia (i. m. 22. o.). Az emberi létezés tehát a filozófia explicit problémája, az ember önmegvalósításának, megalkotásának problémája, így tehát anti-metafizikus jellegű. A *konkrét* emberi létezés problémáival foglalkozik (születéssel, halállal, étellel), s így a filozófia nem lehet kontempláció, hanem az emberi létezés elméleti és gyakorlati kérdéseit elemzi.

---

<sup>6</sup> Bruno Maiorca: „Introduzione”, in: *Scritti esistenzialistici di Nicola Abbagnano*, UTET, Torino 1988.

<sup>7</sup> N. Abbagnano: *Esistenzialismo positivo*, Taylor, Torino 1948.

Az emberi létezés azonban nem pusztán egzisztenciaként, hanem – saját fölfogásának megfelelően – *koexisztenciaként* értelmezi Abbagnano. Fölismeri, hogy „az én egzisztenciám nem az egész egzisztencia, hogy az a többiek létezéséhez van kötve” (i. m. 10. o.). Az én kezdetét, eredetét is egy közösség adja, hiszen „az embernek a másik emberhez fűződő kapcsolata szükséges az egzisztenciához”, s így a közösséggel koexisztállok. „Ez annyit tesz, hogy elismerem mások fontosságát és méltóságát saját egzisztenciám számára.” (Uo.) Ebből a föl ismerésből ered aztán „az emberi szolidaritás egzisztenciális lehetősége”, ami „az egzisztencia kifejezetten emberi aspektusainak, a szeretetnek, a barátságnak és a történeti közösségnek az alapja”. A koexisztencia elismeréséből következik továbbá, hogy az ember előtt mindig lehetőségek állnak saját lényege megvalósításához. Ez az abbagnanói alapállás pedig új irányba tereli az egész egzisztencialista gondolatot, egy „pozitív” irányba, amelyben a pozitív emberi értékek hangsúlyozódnak.

Ennek a filozófiának az alap kategóriája a *lehetőség*.<sup>8</sup> A problematikus ész és filozófia tekintetében a valóságban nincs változtathatatlán tény, nincs megváltoztathatatlán törvény. A létezés valóságából csak lehetőségek keletkezhetnek, melyekkel szemben „az ember megszakitás nélkül döntésre és választásra” kényszerül – ez az egyetlen kényszer (i. m. 30. o.). Mi tartozik Abbagnano szerint a lehetőség szférájába? Először is az ember saját maga, saját énjé, amely nem más, mint „belső magatartásának lehetséges egysége”. Aztán minden más ember is lehetőség a számára: a munkakapcsolat, a szolidaritás, a barátság, a szeretet konkrét lehetőségei. A használhatóság lehetőségét a világ dolgai alkotják számára. Ezen túl a műalkotások, azok élvezete, a történelmi dokumentumok értelmezése stb. mind-mind olyan lehetőségek, melyeket az ember fölhasznál. A választásnak és a döntésnek ez a lehetősége felelősséget és olykor bizonytalan perspektívát is hordoz magában, de nem ez bennük a döntő motívum.

A *negatív* egzisztencializmus Abbagnano szerint ezt a kényszer-mozzanatot (a gondot, az aggodalmat, a reitegést, a kétségbeesést) abszolutizálja. A Sartre-féle egzisztencializmus „az emberi lehetőségek abszolút ekvivalenciáját” hirdeti akkor, amikor kijelenti, hogy az ember lényegét tekintve abszolút mértékben szabad, azaz közömbös számára, milyen lehetőséggel találja magát szemben (i. m. 33–34. o.): az ekvivalencia így nem más, mint lemondás az igazi választás lehetőségéről, s mint ilyen a lehetőségek elveszejtéséhez vezet. A Heidegger-féle negatív egzisztencializmusban viszont minden lehetőség ekvivalens, egy – a halál – kivételével, így az egyetlen lehetőség az ember számára „a halálért való élés”; fönáll ugyan a választás lehetősége, de ez szükségszerű, mert csak egy lehetőség közül lehet választani, tehát „az egyetlen autentikus létlehetőség a létezés lehetetlensége” (i. m. 34. o.): itt is a létezésnek mint lehetőségnek a tagadásával van hát dolgunk Abbagnano szerint. A Jaspers-féle megoldás szintén ide vezet,

---

<sup>8</sup> A lehetőség fogalmáról lásd A. M. Simona: *La notion de liberté dans l'existentialisme positif de Nicola Abbagnano*, Editions Universitaires, Fribourg 1962.

mert a lehetőséget a transzcendenciához kapcsolja: Jaspers szerint ugyanis az egzisztencia nem más, mint a *Lét* létezésének a lehetetlensége. Abbagnano elemzése szerint tehát a létezés lehetőségének mindhárom említett esete a létezés lehetetlenségéhez vezet. Ezzel szemben ő a kanti hagyományokra (a kategorikus imperatívusz által biztosított lehetőség-szférára) épülő *pozitív* megoldást szorgalmazza, amely a létezés problematikusságára, a nyitott lehetőségekre épít.

A *pozitív egzisztencializmus* szerint a lehetőség lehetősége minden lehetőség normája. A „negatív” megoldással szemben azt hangsúlyozza, hogy egy adott magatartás, döntés és választás nem azért jó vagy helyes és érvényes, mert azt már egyszer megtették, hanem azért, mert újból és újból meg lehet tenni, azaz mert *transzcendentális lehetőség*. Amikor az egyén egy meghatározott lehetőséggel kapcsolatban dönt, ugyanazzal a cselekvésével a többi emberhez való koexisztenciális viszonyát is meghatározza. Ha foglalkozást választ, vagy munkát végez, rögtön kapcsolatba kerül a szolidaritás széles viszonyrendszerével, ellentétes érdekekkel, alá- és fölérendeltségi viszonyokkal. Így függ össze tehát koexisztencia és lehetőség. A lehetőségből adódó állandó instabilitás nyitottsága adja meg azt a lehetőséget is, hogy az ember megtalálja *egyensúlyát*. Saját maga fölépítésének és megalkotásának azonban nincs csalhatatlan garanciája: *a hiba is lehetőség*, s mindez az ember kockázata. „De az ember, erőfeszítéseivel és fáradozásával, kételyeken, hibákon és harcon keresztül képes eljutni az önmagában-való ésszerű hithez, azaz a saját magáénak fölismert lehetőségben, a többi emberben – akik ugyanezen lehetőség által hozzá vannak kötve – való ésszerű hithez. Ez az ésszerű hit képes megteremteni méltóságát és létrehozni emberi értékeit.” (I. m. 39. o.) Mindez persze laikus hit, hiszen Abbagnanótól távol állt mindenféle transzcendencia és vallásosság.

Abbagnano a koexisztencia és a lehetőség kategóriái alapján értelmezi a *szabadság* fogalmát is. A negatív egzisztencializmussal szemben azt állítja, hogy a szabadság nem az emberi választás, cselekvés vagy magatartás megkülönböztető jegye, létföltétele, amelyre szinte születésünknel fogva jogot formálhatunk, hiszen így a szabadság a szükségszerűséggel kapcsolódik össze, s mint ilyen a lehetőség ellentéte: lehetetlenség. Az ember szerinte sokféle lehetőség közül választhat, de közülük csak egy az autentikus, amelyik nem vezet lehetetlenséghez, s csak ez az egy biztosítja a választás lehetőségét, a szabadságot. A szabadság tehát „a választott lehetőség lehetőség-értékével” függ össze (i. m. 40. o.), s ezért *nem minden* választás szabad, hanem csak az, amely magában foglalja saját lehetősége garanciáit. Szabadság csak koexisztenciában létezik: „az ember csak a többi ember között és a többi emberrel *együtt* szabad”. Korlátlan-e ez a szabadság? Az eddigiekből is következik, hogy nyilvánvalóan nem, hiszen a *halál* korlátozza. De a halált Abbagnano – a „negatív” egzisztencializmussal szemben – nem súlyos és fenyegető bajként, végzetként értelmezi, hanem a „nem-exisztálás lehetőségeként” (i. m. 42. o.). „A halál nem vég vagy bevégtetés, hanem olyan *lehetőség*, amely az összes többi lehetőséget kíséri és azok belső korlátozását alkotja.” A halál – ahogyan másutt mondja – a jövőre vonatkozik, azaz lehetőség (i. m. 11. o.).

Mint ahogyan lehetőség az ember számára a *történelem*, múltban és jövőben egyaránt, vagy a *temporalitás* is.

### Humanista-e az olasz egzisztencializmus?

Az Abbagnano-féle pozitív egzisztencializmus tehát – ahogyan láttuk – erőteljesen különbözik más európai egzisztencialista áramlatoktól ill. szerzőktől, sőt sok esetben kifejezetten szemben áll velük. Ez a szembenállás pedig elsősorban abban fejeződik ki, hogy Abbagnano szerint az emberi egzisztencia nem szükség-szerűen torkollik a negativitásba (a kétségbeesésbe, a választás kényszerébe, a szabadságra-ítéltetésbe). Az egzisztenciával foglalkozó filozófiáknak *csak az egyik* – kétségkívül az elidegenedett lét által sugalmazott – megoldása a negatív egzisztencializmus, a másik éppen az, amire Abbagnano a lehetőség, a koexisztencia fogalmával mutat példát. S ez az *emberi* (humánus) értékeket és pozitív vonatkozásait (szeretet, barátság, felelősség, szolidaritás, bizalom stb.) emeli ki és tartja jellemzőnek.<sup>9</sup> Olyan filozófia ez, amely – az általában nála sokkal jobban ismert, ún. „negatív” filozófiákkal szemben – *optimista*, s nyíltan elutasítja a pesszimizmus minden formáját.

Mindezek alapján meggondolandónak látom, hogy az egzisztencializmus általános jellemzése során – az eddigi kutatásokban igen elhanyagolt olasz egzisztencializmus eredményeit is figyelembe véve – újabb megkülönböztetéseket vezessünk be, és elfogadjuk az olasz filozófiai hagyományokra épülő, humanista és optimista egzisztencializmus létezését is, mint realitást.

---

<sup>9</sup> Tudjuk, hogy 1944-ben Sartre vetette föl az egzisztencializmus és a humanizmus kapcsolatának kérdését *L'existentialisme: c'est un humanisme* című írásában. Abbagnano ezt jól ismert, ennek ellenére a „negatív” egzisztencializmushoz sorolta Sartre-t, elsősorban nem eléggé meggyőző érvelése, másodsorban a *L'être et le Néant* című műve alapján

## SZABÓ LAJOS GONDOLKODÁSÁNAK JELENTŐSÉGE

KUNSZT GYÖRGY

Szabó Lajosról mértéktartóan szólva is azt kell mondanunk, hogy a XX. század egyik legjelentősebb magyar gondolkodója volt. Ennek ellenére mind a mai napig csak rendkívül szűk körben ismert és elismert. Ennek az a legfőbb oka, hogy életében az ideológiai diktatúrák diszkvalifikáló nyomása miatt csak kevés írása jelenhetett meg, az életmű 1989-ben megindított közreadása pedig még csak a kezdet kezdetén tart. Adekvát ismertetésének az is nehézsége, hogy legsajátosabb műfaja a diskurzus, az élő beszédben művelt polémia volt: ezekről sok följegyzés és magnófelvétel is készült, melyek földolgozása azonban súlyos követelményeket támaszt azokkal szemben, akik erre vállalkoznak. Följegyzéseivel és levelezésével együtt saját kéziratos hagyatéka is több ezer oldal, amint ez a Soros-alapítvány által 1991-ben támogatott főtároló munka során kiderült. A teljes földolgozás így több kutató többévi munkáját igényli.

Szabó Lajos 1902-ben született Budapesten és 1967-ben halt meg Düsseldorfban. A 20-as évek elején részt vett az illegális kommunista mozgalomban, a 20-as évek közepe után Kassák Lajos Munka-körében talált szellemi otthon, de a Schmitt Jenő Henrik nyomdokaiban járó gnosztikus kör találkozóin is részt vett. A 20-as évek végén önmagát Karl Korsch fölfogásával azonosítva, teoretikus marxi nézőpontból végzetesnek ítélte a Szovjetunióban végbemenő fejleményeket. Korsch-sal és Max Horkheimerrel Frankfurtban személyes kapcsolatba is lépett, itthon pedig Justus Pállal és Partos Pállal együtt a magyarországi illegális munkásmozgalomban kialakuló opposíció szellemi vezetője lett. A 30-as évek elejétől vallás és forradalom valóságos belső kapcsolatát már olyan mértékben látta ellentétesnek a marxista fölfogással, hogy részvétele a munkásmozgalomban még különállónak is lehetetlenné vált.

Többéves közös munka alapján 1936-ban Tábor Bélával együtt adták ki *Vádirat a szellem ellen* című könyvüket, amelyet 1991-ben a Comitatus Könyv- és Lapkiadó a „Pannon Panteon” című sorozatban másodszor is kiadott, Tábor Béla új utószavával. A *Vádirat* a szellemi autarkia és a szellemi klíring, majd a szellem elméleti és gyakorlati felelősségének polemikus elemzése után a szociológia, a marxizmus, a fasizmus, a pozitivizmus és a pszichoanalízis kritikáját fejtette ki, majd – bizonyos fönntartásokkal – az „exisztenciális gondolkodók” mellett foglalt állást, „akik Comte, Marx, Darwin, Hegel, Spencer és Mach 19. századával szemben Novalis, Hamann, Baader, Kierkegaard, Dosztojevszkij és Nietzsche 19.

századát próbálták leszámítolni". Ezek sorában a *Vádirat* többek között Ebnert, Rosenzweiget, Jasperst, Heideggert és Berdjajevet említi, elsősorban azonban Ferdinand Ebner *Das Wort und die geistigen Realitäten* című művének dialogikus perszonalizmusát állítja centrumba.

E művet 1937-ben Szabó Lajos „A hit logikája – Teocentrikus logika” című írása követte, amely a modern szaklogika problémáit vetette egybe a hit logikai kérdéseivel. „A hit logikája” a szaktudományi logikát mint a hit melléktermékét és bomlástermékét elemezte, a nyelv teljes realitásának tudomásulvételét követelve a logikai problémák viszonylatában, s ebből a szemszögből világította meg az istenbizonyítékok és az ateizmus kérdéseit.

A náciizmus magyarországi hatásának erősödésével Szabó Lajos kiszorult a tudományos közéletből, s bár tovább írt, semmit sem publikált; 1944-ben pedig Auschwitzba deportálták. Hazatérése után intenzív szellemi kapcsolata alakult ki Hamvas Bélával és Fülep Lajossal; 1945-ben Hamvas Bélával és Tábor Bélával hármasban megindították a „csütörtöki beszélgetések” sorozatát, 1946-ban pedig megjelentek „Irodalom és rémület”, s „Művészet és vallás” című tanulmányai. Az „Irodalom és rémület” (Diárium) az irodalmi szabadság akkor már fenyegető marxista béklyóinak rémével konfrontált, ennek kontextusában Dosztojevszkij és Ady világirodalmi-világtörténelmi jelentőségét elemezte, s Ady lírájában Dosztojevszkij hőseinek érettebb folytatását látta. A „Művészet és vallás” (Mouseion) egy Novalis-aforizmat állított vizsgálódásainak centrumába, amely szerint „a művészet templomszolgálat, vagy templomrablás”. Szabó Lajos számára 1945 és 1946 így publikálási szempontból is föllélegzést jelentett; a háború alatt írott „Biblia és romantika”, „A mammonizmus természetrajzához”, „Adalékok a halmazelmélet kérdéseire” és más akkori írásai azonban a szovjet-marxista ideológia egyre nyersebbé váló diktatúrája alatt már nem jelenhettek meg. A „Biblia és romantika” a biblikus és a romantikus szellemi-alkotói magatartást vetette egybe, s a biblikus szellemi egzisztencia konkrét és aktuális lehetőségeit és feltételeit vizsgálta. Szabó Lajosnak ezt az írását választották a Hamvas Bélával és Tábor Bélával folytatott 1945–46. évi megbeszélések kiindulópontjául. Az „A mammonizmus természetrajzához” című tanulmány Szabó Lajos átfogó filozófiai gazdaságtanának és parazitizmus-elméletének biblikus indíttatású alapvetése, az „Adalékok a halmazelmélet kérdéseire” pedig a biblicista mammonizmuskritikát a matematikai absztrakciókban megjelenő legkeményebb teoretikus atomizmus területén is érvényesíti.

Rákosi önkényuralmának kiteljesedésével Szabó Lajos egykori oppozíciós fegyvertársát, Justus Pált letartóztatták, évekig fogva tartották, s ezzel a lehetőséggel neki is állandóan számolnia kellett. Az 1956-os forradalom vérbefojtása után emigrált és végül Düsseldorfban telepedett le. Azonban 1946 és 1948 között néhány fiatal részére – a nyilvánosság kizárásával – szemináriumokat tartott, amelyeken a legátfogóbban és a legrészletesebben fejtette ki nézeteit és ismertette szerteágazó kutatásainak eredményeit a személyiségelmélet, a nyelv- és jel-elmélet, az értékelmélet, a halmazelmélet és axiomatika, valamint a moz-

galomelmélet területéről. Ezek protokolljai rendelkezésre állnak, de még kiadatlanok, éppen úgy, mint emigrációs följegyzései és levelezése. Végre 1989-ben lehetőség nyílt néhány, korábban nem-publikált írásának és a tevékenységét méltató kisszámú – Tábor Béla, Kunszt György, Mándy Stefánia és Kotányi Attila által írt – tanulmánynak a közlésére. (*Életünk* 1989/9–10), 1991-től pedig – amint említettük – a Soros-alapítvány támogatta kézírásos hagyatékának rendezését, földolgozását és előkészítését a kiadásra. A fentiek és ennek a folyamatban lévő munkának az alapján életművének jelentőségét a következőkkel lehet karakterizálni:

(1) A marxista indíttatású magyar gondolkodók közül elsőként – a marxizmust szovjet-marxizmussá ideologizáló hazai pártfilozófia belső ellenzékének kialakulását, majd az egész irányzat teljes összeomlását mintegy fél évszázaddal megelőzően – ismerte föl ennek az irányzatnak a tarthatatlanságát, s dolgozott ki átfogó kritikát magának Marxnak a fölfogására és törekvéseire vonatkozóan is; ez később szukcesszíve kiterjedt Lukács György nézeteinek radikális kritikájára.

(2) Az említettek ellenére soha nem tagadta meg a szolidaritást Marx gondolkodásának több centrális mozzanatával, hanem ezeket Nietzsche, Kierkegaard és Dosztojevszkij korkritikájával ütköztetve-identifikálva, a 30-as és a 40-es években kidolgozta a XIX. század Európájának egyedülállóan sokrétű értékelését.

(3) A XIX. század négy nagy kritikusat visszakövette az antik és kora-antik szituáció vizsgálatába is, annak az értékeléséig, hogy a modern Európa az antik és kora-antik források milyen adaptálására és milyen eltorzítására épült; ennek keretében különösen intenzíven foglalkozott a preszókratikus görög gondolkodással s a prekrisztianus és posztkrisztianus gnózissal. Egyrészt Heideggerrel megegyező hangsúllyal, vele egyidejűleg, de tőle teljesen függetlenül és sokban gyökeresen eltérően dolgozta föl és mobilizálta a parmenidészi és hérakleitoszi gondolkodást és hagyományt, másrészt a XIX. és XX. század biblia-kritikájának eredményeire támaszkodva olyan teológiai problémákat vetett föl, amilyeneket különösen a Qumranban és Nag Hammadiban talált leletek fölfedezése élezett ki a második világháború után. E leletek filozófiai interpretálásában még lendületesen részt vett.

(4) Ezekkel a hátrametsző vizsgálatokkal egyidejűleg szisztematikusan értékelt a XX. század közepére Európában kialakuló filozófiai-ideológiai szituációt is, és a kialakult irányzatok közül elsősorban a dialogikus gondolkodókhoz, közülük is elsősorban Ferdinand Ebnerhez optált, azonban elhatárolta magát Ebner matézisellenességétől és a közgazdasági elméletekkel kapcsolatos magatartásától. Tábor Bélával együtt Magyarországon elsőként hívta föl a figyelmet Martin Buber és Franz Rosenzweig gondolkodásának jelentőségére is.

(5) Nagyon lényegesnek tartotta a modern politikai liberalizmus, demokrácia és szocializmus kialakulásának szekularizációs processzusokként fölfogott egyház- és világtörténeti vizsgálatát, s ebben a tekintetben Bibót megelőzve jutott „Az európai társadalomfejlődés értelméről” írott bibói tanulmánnyal messzemenően megegyező fölfogásra. Bibó érzékenységének és érdeklődésének e területen

meglévő határain túlnyúlva rendkívül fontosnak tartotta a keresztény hagyomány Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus, Jakob Böhme és Franz Baader nevével jelezhető vonulatának föltárását és bekapcsolását a kereszténység értékelésével kapcsolatos aktuális vitákba. E kérdéskörön belül különösen nagy jelentőségű Szabó Lajos teológiai és közgazdaságtani szempontból szimultán módon releváns értékelmélete, amely Anselmus ontológiai istenbizonyítékának értékelméleti magját adaptálva jellemzi azt a világgazdasági szituációt, amelyet Nietzsche kifejezésével élve a „csökkentértékűség uralmának” nevezett.

(6) A 30-as, 40-es és 50-es években Szabó Lajos nagymértékben koncentrált a filozófiai nyelv- és tudományelmélet problémakörére, s kidolgozta az általa „nyelvmatézis”-nek és „ipari axiomatiká”-nak nevezett elméleteket; a nyelvmatézissel elsősorban a matematikai *Grundlagenforschung* által fölvetett problematika filozófiai kérdéseit dolgozta föl, az ipari axiomatikával pedig elsősorban azt, hogy az ipari produktivitás milyen módon függvénye a szellemi produktivitásnak. Ezekkel a kutatásaival sok tekintetben megelőzte a század közepén és azt követően a stratégiai érzékenységgel is rendelkező tudományelméletben, az analitikus filozófiában és a filozófiai strukturalizmusban megfogalmazott fölismeréseket.

(7) A szellemi világfejlődésben nagy jelentőséget tulajdonított „egy szélesesen értelmezett Közép-Európának” és e Közép-Európa „magyar centrumának”. „Magyarország vált alkalmas edénnyé és hadszíntérré Kelet és Nyugat megújuló hagyományainak megütközésére” – mondotta a „Biblia és romantiká”-ban. Az volt a terve, hogy földolgozza a magyar gondolkodás történetét; különösen szoros szálak fűzték Ady Endréhez, Schmitt Jenő Henrikhez, Zalai Bélához és Fülep Lajoshoz, de termékeny, vitatkozó szimbiózisra gondolt Hamvas Bélához, Szentkúthy Miklóshoz, Füst Milánhoz és Németh Lászlóhoz fűződő intellektuális viszonyában is.

(8) Az elmúlt évtizedek magyar szellemi életének súlyos vesztesége, hogy a hitlerizmus és a sztalinizmus magyarországi jelenléte beléfojtotta a szót. Az előttünk álló évtizedek magyar szellemi életének jelentős lehetősége és föladata életművének föltárása, kiadása és szellemi életünk vérkeringésébe való bekapcsolása. Az ún. *posztmodern* – általa legtöbbször „posztfilozófiai”-nak nevezett – világszituáció aktuális hazai földolgozásában és értékelésében döntő fontosságú forrás lehet számunkra.

Szabó Lajos gondolkodásának rendkívüli sokrétűsége és ezzel egyidejűen rendkívüli belső koherenciája nem csupán hazai relációban egyedülálló, azonban mégsem ez okozza recepciójának alapvető nehézségét, hanem az az *univerzális radikalizmus*, amely gondolkodásának legfőbb jellemzője. Ugyanakkor ez a radikalizmus sokszor olyan provokatívan summázó összekapcsolásokra és azonosításokra indította, amelyekben senki sem tudja és senki sem meri követni. Az *Életünk* hivatkozott számában Tábor Béla közölte és értelmezte, amit Szabó Lajos 1956. október 23-án este, kettesben folytatott beszélgetésük során mondott neki, hogy „egyforma joggal nevezhetem magamat marxistának, nietzscheánusnak



és krisztiánusnak". Több mint tíz évvel korábban Szabó Lajos maga is adott ehhez a kijelentéséhez egy rövidebb, kevésbé átfogó magyarázatot: „Marx és Nietzsche nem ateisták, hanem Karamazov Iván-i, Isten ellen lázadó antiteisták voltak. A feladat az ő méltánylásuk, az ő roppant szerepük megértése: megértése annak, amit Marx nem, de Nietzsche sejtett: hogy az ő útjuk a hithez vezet vissza. S az emberiség számára nincs is a hithez visszavezető út, mely kihagyhatná és megtakaríthatná e nagy tékozlók kerülő útjait, tapasztalatait és tanításait. Marx és Nietzsche megértése és méltatása visszavezet a bibliához, de Marx és Nietzsche megértéséhez is csak bibliával küszködő ember juthat el.”

Marx és Nietzsche ma sokak szemében csak „ordas eszmék” kompromittáltjai, a krisztianizmus pedig sokak számára csak „keresztény kurzus”-ok bázisa. Ilyen vulgarizáltságok közkeletű volta természetesen ellenállásra indíthat Szabó Lajos radikalizmusával szemben, ez az ellenállás azonban csak növekvően érvényes aktualitások elfojtása, vagyis patológikus szimptóma – terápia pedig csak a hasonlóan provokatív hármasságok adekvát földolgozása lehet. Szabó Lajos univerzális radikalizmusát világosan látta és mesterien jellemezte Hamvas Bélának Szabó Lajossal foglalkozó és a *Patmosz I.* kötetében 1992-ben publikált tanulmánya. E tanulmány második része ugyan Hamvas Bélának Szabó Lajossal szembeni mélyre nyúló ressentimentjáról tanúskodik, amely rafináltan súlyos, filozófiailag diszkriminatív vádak megfogalmazására ragadtatta; ez a tanulmány azonban ennek ellenére is közelebb visz Szabó Lajos méltó bemutatásához, mint az utóbbi évek több jó szándékú, de Szabó Lajos szellemének hőfokát meg sem közelítő langyos recenziója.

## Irodalom

- Bibó István: „Az európai társadalomfejlődés értelme”, *Válogatott tanulmányok III.*, 5–123. o., Magvető, Budapest 1986.
- Hamvas Béla: „Szabó Lajos vagy az egyetlen rendszer”, *Patmosz I.*, 93–110. o., Életünk Könyvek, Szombathely 1992.
- Kotányi Attila: „Szabó Lajos képíró dialektikája”, *Életünk* 1989/9–10, 922–942. o.
- Kunszt György: „Szabó Lajos szemináriumai”, *Életünk* 1989/9–10, 862–883. o.
- Kunszt György: „Szabó Lajos, a közép-európai gondolkodó”, *Vigilia* 1990/5, 351–352. o.
- Kunszt György: „Van-e (volt-e, lesz-e) magyar filozófia?” *Magyar Tudomány* 1991/11, 173–178. o.
- Kunszt György: „Félelem és illúzió. Az átmenet drámái Kemény Zsigmond és Bibó István gondolkodásában”, *Tekintet* 1993/1–2, 70–91. o.
- Kunszt György: „A nyelv heideggeri »megtapasztalásának« religiózus egybecsen-gései”, *Gond* 1993/4.
- Mándy Stefánia: „Mértéktan és szívárványtanítás. Az esztétikum Szabó Lajos prizmatikájában”, *Életünk* 1989/9–10, 893–909. o.
- Surányi László: *Metaaxiomatikai problémák*, TIPOTEX 1992

- Szabó Lajos: *A hit logikája* I/1, *Az idő könyvei*, 1937.
- Szabó Lajos: „A mammonizmus természetrajzához”, *Életünk* 1989/9–10, 782–788. o.
- Szabó Lajos: „Adalékok a halmazelmélet kérdéseihez”, uo. 809–812. o.
- Szabó Lajos: „Biblia és romantika”, uo. 801–809. o.
- Szabó Lajos: „Irodalom és rémtület”, *DIÁRIUM* 1946, 28–35. o.
- Szabó Lajos: „Művészet és vallás”, *MOUSEION* 1946, 50–54. o.
- Szabó Lajos–Tábor Béla: *Vádirat a szellem ellen*, 2. kiad. (Pannon Panteon), Comitatus 1991.
- Tábor Béla: „Szabó Lajosról”, *Életünk*, 1989/9–10, 330–355. o.

## BIBÓ ISTVÁN POLITIKAI GONDOLKODÁSA

LESLIE A. MURAY

Magyarországon és a szülőhazájukon kívül élő magyar származásúak között egyaránt, széles körökben Bibó Istvánt tekintik a XX. század két utolsó harmada – de talán az egész évszázad – legbefolyásosabb magyar politikai gondolkodójának. Ösztönzést jelentett a demokratikus ellenzék számára, eszméi filozófiai megalapozást nyújtanak a most kialakulóban lévő magyar demokráciának, gondolkodásának különböző aspektusai több mai politikai pártra hatnak.

Ebben a tanulmányban először Bibó antropológiáját, politikai elméletének megalapozását vizsgálom. Azután figyelemreméltóan következetes és összefüggő gondolatrendszerének gyújtópontjai közül veszek szemügyre kettőt: a demokráciát és a szocializmust, egyúttal az utóbbival rokonértelmű gazdasági demokráciát. Noha csak a magyar politikai életre gyakorolt hatására hivatkozom, Bibó életének, gondolatvilágának ill. a demokráciáért Magyarországon valamint Közép- és Kelet-Európa többi részén folytatott küzdelemnek rendkívüli jelentőségű tanulsága van a Nyugat számára is; nevezetesen az, hogy miközben a demokratikus *eljárásmód* a demokrácia nélkülözhetetlen része, a demokrácia jelentése mégsem korlátozható erre. Sokkal inkább olyan, részben az eljárásmód révén megteremtett *érték* ez, mely azt igényli, hogy a társadalmi, politikai, gazdasági és kulturális életben megéljék.

### I.

Ahhoz, hogy megértsük Bibó politikai gondolatvilágát, előbb antropológiáját kell szemügyre vennünk. Számos tényező befolyásolta elemzését az emberi egzisztenciáról: elsőként talán protestáns gyökerei, sokkal kézzelfoghatóbban az egzisztencializmus, de legnagyobb mértékben a jobb- és baloldali autoritárius és totalitárius kormányzatok uralma alatt szerzett történelmi tapasztalatai. Ez az elemzés vezette őt arra a következtetésre, hogy mind a politikának, mind a vallásnak a gyökere a félelem tudata.<sup>1</sup> A félelem gyökerei saját halandóságunk tudatában

---

<sup>1</sup> Bibó István: „Az európai társadalomfejlődés értelme” (1971–1972), in: *Válogatott tanulmányok III.* (1971–1979), Magvető, Bp. 1986, 11. o.

rejlenek, amit Bibó metaforikusan azonosít a Tudás Fájáról vett gyümölcs elfogyasztásával: ez saját változata a Bűnesetről.<sup>2</sup> Miközben minden élőlény a veszélyektől fél, az emberi lényben ez a félelem saját halandósága tudata miatt nyomatékot kap azon a ponton, ahol még a saját gondolataitól is fél és önmagán kívülre vetíti a félelmet. Elég hamar ráébredünk, hogy a félelem legintenzívebb forrása a többi emberi lény.<sup>3</sup>

Annak, hogy az emberi lények kezelni tudják a félelmet, egyik módja az, ha uralkodnak mások fölött és rájuk kényszerítve az akaratukat, erőseknek és hatalmasaknak mutatkoznak. Ennek a visszája, ti. mások akaratának alávetve szolgaságban lenni, a félelemnek ezt a benső emberi érzését használja ki és egyúttal meg is erősíti.<sup>4</sup> Mindkét módszer romboló hatású: „A félelemtől pontosan úgy szabadulhatok meg, ha sem én nem állok embertársaimnak nyomasztó kényszere alatt, sem én nem tartok embertársat nyomasztó kényszer alatt.”<sup>5</sup> Ez csak egy uralomtól mentes társadalomban valósítható meg, ahol az emberek szabadok attól a kényszertől, hogy uralkodjanak, vagy mások rajtuk uralkodjanak, s melyet a viszonyosság és a kölcsönösség (Bibó kifejezésével a „kölcsönös szolgálatok és szolgáltatások rendszere”) jellemez.<sup>6</sup>

Ahhoz, hogy az emberek megszabaduljanak a félelemtől, egyfelől egy bizonyos benső erő szükséges. Másfelől azonban a társadalmi, politikai és gazdasági intézmények és struktúrák megerősíthetik vagy éppen gátolhatják a félelemtől való szabadságot. Például egy rémuralom és egy mindenütt jelenlévő titkosrendőrség megfélemlítheti a leginkább félelemnélküli személyiséget is; olyan intézmények pedig, melyek nem a megfélemlítés taktikáján és az emberi félelem kihasználásán alapulnak, csökkenthetik a félelem alapjait és serkenthetik az olyan személyiségfejlődést, melyet nem a félelem ural.

Ez a pont, mely az individuum és a közösség kapcsolatával foglalkozik, döntő jelentőségű Bibó politikai gondolkodása két gyűjtőpontjának, a demokráciának és a szocializmusnak a megértéséhez. Bibó nézetét erről a kapcsolatról éppúgy leírhatjuk relacionistaként, reciprocistaként, interakcionistaként, mint egyikeként azoknak, melyek közösségben-individualisták. Gondolatmenetében ő úgy fogalmaz, hogy „az egyes embernek ez a felszabadulása egyben az egész közösségnek a felszabadulását, kitágulását és külső és belső meggazdagodását jelenti”.<sup>7</sup> Az egyes ember oldaláról nézve a félelemtől megszabadult egyéniségeknek „demokratikus jellemük” van: „demokratának lenni mindenekelőtt

---

<sup>2</sup> I.h.

<sup>3</sup> I.m., 12. o.

<sup>4</sup> I.h.

<sup>5</sup> I.h.

<sup>6</sup> I.m., 77. o.

<sup>7</sup> Bibó István: „A kelet-európai kisállamok nyomorúsága” (1946), in: *Válogatott tanulmányok II.* (1945–1949), Magvető, Bp. 1986, 219. o. (Kiemelések nem az eredetiben.)

annyit tesz, mint nem félni<sup>8</sup>; nem félni másoktól, azoktól, akik más nyelven beszélnek, más fajhoz tartoznak, eltérő véleményt vallanak; a forradalmaktól, a terrortól, a megaláztatástól. Hajlamosak vagyunk rá, hogy amitől félünk, azt magával a félelmünkkel idézzük elő a politikai életben.<sup>9</sup>

Miután megvizsgáltuk gondolatvilágának antropológiai alapjait, most a demokráciáról és a szocializmusról adott értelmezésére fordítjuk figyelmünket.

## II.

Egy a félelemtől és az uralomtól mentes, a kölcsönösséggel és a viszonyossággal jellemzett társadalom az emberi méltóság tiszteletén alapul.<sup>10</sup> A gazdasági szférára kiterjesztett demokrácia és demokratikus elvek megalapozása az emberi méltóság tisztelete és oltalmazása.

A politikai demokráciát, mely a görög-római civilizáció örökségének, a zsidó-keresztény hagyománynak, a fölvilágosodás eszményeinek, s különösen a brit politikai gyakorlat és a francia forradalmi ideológia kombinációjának komplex keverékében gyökerezik, Bibó a liberális demokrácia műszavaival határozza meg: a hatalmi ágak elkülönítése; ellenőrzési rendszer és ellensúlyok rendszere; általános választás útján létrehozott népképviselői országgyűlés; meghatározott időszakra választott parlamentnek felelős vagy népi visszahívásnak alávetett végrehajtó hatalom; független bíraskodás; sajtó-, gondolat-, szólás-, vallás- és gyülekezési szabadság; mindenkit megillető törvényes eljárás és más polgári jogok; nemzetiségi és helyi önkormányzat. A politikai demokrácia mindezen aspektusai kölcsönösen egymáshoz kapcsolódó és kölcsönösen egymástól függő részek egy olyan rendszerben, melyben bármelyik láncszem eltávolítása az egész rendszert károsítja.<sup>11</sup> Noha, mint alább részletesen is látjuk majd, Bibó világosan látja azt a lehetőséget, hogy a liberális demokrácia egy elit uralmának az álcázására is szolgálhat – s valamennyi más ahhoz az elképzeléshez képest fönnálló hiányossága ellenére, mely szerint a vezetők autoritása a kormányzottak hozzájárulásán alapul<sup>12</sup> – a vezetők elmozdításának és a politikai hatalmi rendszer átadásának

---

<sup>8</sup> I.m., 220. o.

<sup>9</sup> I.h. – Lásd még Bibó István: „A magyar demokrácia válsága” (1945), in: *Válogatott tanulmányok II.*, 15. o.

<sup>10</sup> Bibó István: „A magyar demokrácia válsága” (1945), in: *Válogatott tanulmányok II.*, 50. o. – Lásd még Bibó István: „Emlékirat: Magyarország helyzete és a világhelyzet” (1957), in: *Válogatott tanulmányok IV.* (1935–1979), Magvető, Bp. 1990, 222–223. o.

<sup>11</sup> Bibó István: „Az európai társadalomfejlődés értelme” (1971–1972), in: *Válogatott tanulmányok III.*, 61–62, 75. o.

<sup>12</sup> Bibó István: „A magyar demokrácia válsága” (1945), in: *Válogatott tanulmányok II.*, 50. o.

törvényes és békés gyakorlatával a politikai demokrácia mégis a leghitelesebb, a leghumánusabb, az emberi méltóság megőrzésében és az embernek a félelemtől való megszabadításában a legeredményesebb politikai rendszer.<sup>13</sup>

Annak, ahogy Bibó a politikai demokráciát értelmezi, vonzóereje van. Ebben a vonzásban szerepet játszik az, hogy olyan módon képes a politikai demokráciát erkölcsi értéknek tekinteni, mely nem történetitlen és nem szakad el a megélt tapasztalattól, hanem teljesen történeti és empirikus. Amikor kifejti a politikai demokráciára vonatkozó nézeteit, nem csak mérhetetlen történelmi tudását mutatja meg,<sup>14</sup> ezek egzisztenciális sürgetésként hatnak. Sürgetésként, melyet mélyrehatóan alakítottak a Horthy-rendszer tekintélyelvű vonásai és a nyilaskeresztes terror; a háború utáni koalíciós kormányzat – melynek egy ideig résztvevője volt – és annak ellentmondásai: támogatta annak reformjait, bírálta a kommunista támadásokat, az ártatlan emberek internálását, a mindenkit megillető törvényes eljárás mód megsértéseit, s a „szalámitaktikát”, melyről úgy gondolta, hogy addig fogja élezni a helyzetet, míg a mérsékelt nem-kommunista elemeket végül a reakciók karjaiba vezeti; a Rákosi alatti sztálinista terror; részvétele Nagy Imre kormányában az 1956-os forradalom során és ezt követő bebörtönöztetése; végül a Kádár-konzolidációval szembeni szellemi ellenállás jelképévé válása a szabadulását követő években, politikai tétlensége és viszonylagos hallgatása ellenére is.

Ezen a ponton térek rá Bibó gondolkodásának második olyan aspektusára, melyet ebben a tanulmányban vizsgálok, nevezetesen szocializmus-fölfogására. Különösnek tűnhet, hogy miközben a szocializmusról, melyet – helyénvalóan-e vagy sem – azonosítanak a kommunizmussal, ma Nyugat-, Közép- és Kelet-Európában egyaránt csak elítélően illik nyilatkozni, ez a magyar gondolkodó mégis olyan befolyásos. Távtálat kapunk a kérdéshez, ha figyelembe vesszük azokat a történelmi összefüggéseket, melyek mélyreható módon alakították az ő sajátos fölfogását a szocializmusról.

Először is Bibó szocializmus-fölfogása kapcsolódik az újjáépítésnek, az államosításnak és a földreformnak ahhoz a programjához, melyet a koalíciós kormányzat 1945-ben végrehajtott, s mely döntő összefüggés az ő magántulajdon-fölfogásához. Különbséget tesz a nagy magántulajdonok és között, amit „valóságos tulajdonnak” nevez. Valóságos tulajdon a megművelt földparcellák, a kis üzletek, a használt szerszámok, egy lakóház – olyan dolgok, melyek növelik az egyén szabadságát. A nagy magántulajdonok birtoklása esetén, legyenek azok

---

<sup>13</sup> Bibó István: „Az európai társadalomfejlődés értelme” (1971–1972), in: *Válogatott tanulmányok III.*, 62. o.

<sup>14</sup> Lásd különösen Bibó István: „A kelet-európai kisállamok nyomorúsága” (1946), in: *Válogatott tanulmányok II.*, 185–266. o.; „A magyar demokrácia válsága” (1945) i.k., 13–80. o.; uő.: „Az európai társadalomfejlődés értelme” (1971–1972), in: *Válogatott tanulmányok III.*, 5–124. o.

akár földbirtokok, akár gyárak, nincs összefüggés köztük és a cselekvési képesség vagy a szabadság fokozása között: a gazdagság és a hatalom összpontosulásának használata az emberek fölötti uralkodásra irányul.<sup>15</sup> A koalíciós kormányzat reformpolitikájával egyetértésben és a régi, félféudális rend restaurációjának megelőzésére irányuló törekvés részeként Bibó támogatja a nagybirtokok és a gyárak kisajátítását.<sup>16</sup> A közepméretű üzemek esetében azt javasolja, hogy vagy teljesen mondjanak le az államosításról, vagy késleltessék, több nemzedékre elosztva hajtsák végre, jó előre körvonalazott tervek szerint.<sup>17</sup>

Bibó az államosítást és a kollektivizálást nem tekinti sem megoldásnak, sem a szocializmus autentikus formáinak.<sup>18</sup> Az állami tulajdon éppúgy lehet az uralom és az ellenőrzés formája, mint a tőkésé. Ezért, hogy a politikai demokrácia valóságos és hatékony legyen, a kizsákmányoló viszonyokon alapuló tulajdont (nem a „valóságos tulajdont”, hanem a hatalmas holdingokat) fel kell osztani és humanizálni kell.<sup>19</sup> Ez maga után vonja a demokrácia kiterjesztését a gazdasági szférára a munkásönkormányzat és igazgatás révén, így megalapozva a gazdasági élet autonómiáját.<sup>20</sup>

Bibó a szövetkezeti modellt ajánlja mint *egy* eszközt arra, hogy a gazdasági szférában megalapozzák a demokráciát. A részvényesek tulajdonában lévő részvénytársaságok helyett „olyan részvénytársasági formát kell találni, ahol a tulajdonos pozitúrája a dolgozók összességét illeti meg” és amelyben „a dolgozók összessége fizeti ki a pénzt hozó részvényesekben megtestesülő hitelezőket, hogy azután minden megmaradt nyereség a dolgozók összességét illesse meg”.<sup>21</sup> „[...] csakis a munkásönkormányzatnak és a munkástulajdonnak bevezetésével érhető el..., hogy a munkásság a létesítmény, a berendezés, a gyár, a termelőeszköz tulajdonosi magatartását ki tudja fejleszteni”<sup>22</sup>, s így létrejöjjön a munkahely valóságos munkástulajdona. Ez az a mód, ahogy a gazdasági demokráciát megalapozzák és a félelemtől szabad és a politikai szabadság gyümölcseinek hasznosítására képes „demokratikus jellemet” fölnevelik. Egyúttal az a mód, ahogy a kizsákmányolást, mely az uralom dolga a gazdasági szférában, s az elidegenedést, melynek marxista kritikáját Bibó alaposan ismerte, legyőzik.

A soha nem dogmatikus, mindig realista és pragmatikus, a történelem viszontagságainak tudatában lévő Bibónak nem voltak vérmes reményei ilyen

---

<sup>15</sup> Bibó István: „Az európai társadalomfejlődés értelme” (1971–1972), in: *Válogatott tanulmányok III.*, 69. o.

<sup>16</sup> I.m., 84. o.

<sup>17</sup> I.m., 85. o.

<sup>18</sup> I.m., 70. o.

<sup>19</sup> I.h.

<sup>20</sup> I.m., 70–76. o.

<sup>21</sup> I.m., 87. o.

<sup>22</sup> I.h.

javaslatai eredményes keresztülvitelének biztosítékairól. Nem kevésbé realista módon mutat rá, hogy mivel legnagyobb részben a történelmi körülmények azok, amelyek a gazdasági demokrácia megvalósítását akadályozzák, a gazdasági demokrácia megvalósítási kísérletének kudarcát nem lehet előre szavatoltnak tekinteni.<sup>23</sup> Azóta, hogy e sorokat írta, az ilyen irányú törekvések némelyike a kolosszális kudarc, míg mások a monumentális siker jelét mutatták.

Bibónak a történelmi, empirikus, pragmatikus irányultságából adódó elképzelése a szocializmusról mint decentralizált, részvételi formában működő gazdasági demokráciáról, nem zárja ki a szabad piac bizonyos formáját. A háború utáni újjáépítés helyzetében különösen úgy tartotta, hogy „az újjáépítésnek vannak bizonyos feladatai, amelyeket ma kizárólag kapitalisztikus formák között, vagyis a biztonságérzet növelése, a vállalkozási kedv felkeltése, tőkék előcsalogatása, kölcsönök szerzése stb. útján lehet megoldani”.<sup>24</sup> Ő egy „Harmadik Alternatíva” vagy „Harmadik Út”<sup>25</sup> korai és következetes szószólója volt, amelynek értelmében „a kizsákmányolás elleni harc nem jelentheti, sőt, nem is tűrheti a politikai és közéleti szabadság már kidolgozott formáinak az elvetését”.<sup>26</sup> Noha napjainkban a „Harmadik Alternatíva” kifejezés éppoly rosszul cseng, mint az, hogy szocializmus, Bibó számára egy ilyen „Harmadik Út” soha nem jelentett sem egy kényelmetlen szövetséget, sem egy felületes szintézist a kapitalizmus és a kommunizmus összeegyeztethetetlen oldalai között. Sokkal inkább egy sajátos mód volt arra, hogy kifejezze eklektikus, független, radikális elképzeléseit egy olyan szocializmusról, mely tösgyökeres, decentralizált, s vegyíti az államosítás, a szabad piac és különösen a munkásönigazgatás elemeit, s egy olyan gazdasági életről, amelyből kiküszöbölték a kizsákmányolás révén létrejövő uralmat – mindezt pedig egy megkülönböztetetten magyar úton.

### III.

Ebben a tanulmányban először Bibó politikai gondolatvilága két gyűjtőpontjának, a demokráciának és a szocializmusnak az antropológiai megalapozását vizsgáltam meg. Tudatában vagyunk halandóságunknak, félünk a haláltól, és ennek a félelemnek a forrását más emberi lényekre vetítjük ki. Vagy az uralkodás, vagy a másoknak való engedelmeskedés révén próbáljuk meg legyőzni a félelmet. Ez azonban csak egy biztos benső erő révén sikerülhet, mely egyaránt megszabadít

---

<sup>23</sup> I.m., 102–103. o.

<sup>24</sup> Bibó István: „A magyar demokrácia válsága” (1945), in: *Válogatott tanulmányok II.*, 47. o.

<sup>25</sup> I.m., 77. o.

<sup>26</sup> Bibó István: „Emlékirat: Magyarország helyzete és a világhelyzet” (1957), in: *Válogatott tanulmányok IV.*, 222. o.



minket attól a szükséglettől, hogy uralkodjunk, s attól, hogy uralkodjanak rajtunk. Ezt a benső erőt, melyet „demokratikus jellemnek” neveztem, megerősíthetik vagy meggyengíthetik a különböző társadalmi, politikai és gazdasági struktúrák, intézmények és állapotok.

Azok az intézmények, amelyek megszüntetik a félelem föltételeit és megerősítik a „demokratikus jellemeket”, nem mások, mint a nyugati liberális demokráciák tipikus politikai és polgári szabadságjogai. Ezek abban az elképzelésben öltének testet, hogy a kormányzók csak a kormányozottak beleegyezésével kormányozhatnak. Ennek és minden eredményüknek ellenére, a politikai demokráciák egy elit uralmának és a gazdasági kizsákmányolásnak az álcázásai is lehetnek. Hogy a demokrácia valóságos és hatékony legyen és kiküszöbölje a félelem gazdasági alapjait, Bibó a szocializmus egy decentralizált, részvételi formáját javasolja, mely egyesíti az államosítást, a szabad piac, s különösen a munkásönkormányzat és öngazgatás elemeit.

Könnyen átlátható, hogy Bibó gondolatvilágának mennyire különböző oldalai azok, amelyek a mai Magyarország különböző politikai pártjaira hatnak. Az elutasítás a félféudális múlt restaurációjának lehetőségével szemben a háború utáni korszakban alapvető egyetértésre talált a Magyarország új demokráciáját alkotó különböző politikai irányzatok és pártok között. Bibó következetes hűségét a politikai szabadság ügyéhez valamennyi politikai párt ma is a legnagyobb tiszteletben részesíti: ahogy életét ennek az ügynek szentelte, az a mai magyar demokrácia alapvető hagyományainak egyike. Egész életében, de különösen az 1956-os forradalom alatt és után megőrzött integritása és a szerény hősiesség, amit tanúsított, valóban csak a legnagyobb tiszteletet érdemelheti.

Bármilyen röviden is, de ki akarok térni Bibó gondolatvilágának egy olyan oldalára, mely több figyelmet érdemel, mint amennyiben részesül. Ez a munkásönkormányzat eszméjének támogatása. Az 1956-os forradalom egyik legkreatívabb és legjelentősebb jellegzetessége volt a munkástanácsok spontán megalakulása. Nem véletlen, hogy a fölkelés elfojtását követő időszakban ezek a szervezetek Bibó indítványait használták föl a Kádár-kormányzattal folytatott tárgyalásaikban.

Ennek a tanulmánynak nem az a célja, hogy Bibó István hagiográfiája legyen. Remélem, hogy nem is egy olyan kívülálló szemszögéből lett megírva, aki meg akarja mondani a Magyarországon élőknek, hogy miként oldják meg a problémáikat, miként gondolkozzanak és kit tiszteljenek. Inkább egy olyan amerikai magyar szemszögéből, aki ünnepelni szeretné, hogy szülőhazájában létrejött a demokrácia, s szeretné jobban megérteni és értékelni azt a népet és azokat a mozgalmakat, amelyek ezt alakították és alakítani fogják.

Nagyon nagy jelentősége van annak, amit új hazám, az Egyesült Államok Magyarország legújabb kori, ebben a tanulmányban Bibó István politikai gondolkodása által képviselt történelméből, de Közép- és Kelet-Európa többi népének történetéből is tanulhat. Könnyebben megérthetjük ezt, ha tekintetbe vesszük, hogy ma az USA-ban a demokrácia sokak számára közömbös kérdés. Másoknak egy rozzant viskó a bizonytalansággal szemben. Sokak szerint

személyiség dolga. Van, akinek unalmas botrányokat és rágalomhadjáratokat jelent. A politikai rendszerre való tekintet nélkül tekintik gyakran azonosnak a kapitalizmussal. Legsűrűbben a demokratikus *eljárásmód* okkal egyjelentésű kifejezésként használják. Noha az eljárás mód éppoly alapvető és nélkülözhetetlen kelléke a demokraciának, mint a törvényességhez és a jogszerű eljárásokhoz való ragaszkodás, amint Magyarország, Közép- és Kelet-Európa többi nemzete és a korábbi Szovjetunió példája egyaránt illusztrálja, a demokrácia jelentését nem lehet a folyamatra és az eljárás módra korlátozni. Mint Bibó politikai gondolatvilágának általunk megvizsgált aspektusai és a régió legújabb kori történelme egyaránt tisztán mutatják, a demokrácia legfőképpen egy olyan érték, melyet az eljárás mód teremt és őriz meg. A demokrácia egy olyan érték, melyet a félelemtől megszabadult „demokratikus jellemű” emberek alkotnak, akik szabadon teremtik azokat az intézményeket és struktúrákat, melyek kifejezik és megerősítik ezt a jellemet. Ezt a hagyományt, mely csaknem kiveszett az Egyesült Államokból, vissza kell szerezni és újra magunkévá kell tenni. A Bibó Istvánhoz hasonló gondolkodókkal való találkozások remélhetőleg hozzá fognak segíteni ahhoz, hogy ez így történjék. Az egymástól való kölcsönös függőségünk viszonyai között minket szabadságunk megvalósítására alkalmassá tévő *értékként* felfogott demokrácia még nem otthonos társadalmi, politikai és kulturális életünkben.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította *Keresztes György*)

## A MORALITÁS KÖZ- ÉS MAGÁNSZFÉRÁJA A TOTALITARIÁNUS ÉS A DEMOKRATIKUS ÁLLAMOKBAN

VÁRINÉ SZILÁGYI IBOLYA

Köz- és magánerkölcs lehetséges elhatárolásáról gondolkodván könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy szigorú értelemben véve „magánerkölcs” nem is létezik, hiszen az erkölcs *par excellence* társadalmi jelenség – elvekben, eszményekben és a gyakorlatban (normákban és szokásokban) egyaránt. Ám ha az egyéni életvitel minden megnyilvánulását közvetlenül közéleti és társadalmi vonatkozásúnak, s a köz, a nyilvánosság előtti felelősség alá tartozónak véljük, akkor gondolatban megszüntetjük a magánszférát és máris ott vagyunk Platón államában vagy Madách falanszterében, vagy bármely modern totalitáriánus rendszerben. Az egyén élet- és cselekvésterének vannak olyan tartományai, amelyekben döntéseiről, érzelmeiről és viselkedéséről csak saját lelkiismeretének tartozik számadással, ahol a tett (vagy a tett hiánya) nem esik nyilvános felelősségre vonással járó megítélés alá. E tartomány határainak érzése és ismerete történelmileg és kulturálisan prekondicionált, éppúgy, mint ahogy maga a morál e két nagy tartománya közötti határvonal is történelmi és kultúrspecifikus kontextus terméke.

A köz- és magánerkölcs egyértelmű jogi és morális elhatárolódásának a kérdése rendkívül gyakorlati jelentőségű, mert egyfelől *az egyén társadalmi tájékozódásának feltételeirendszerére*, annak tisztázottságára vonatkozik, másfelől *az egyéni és intézményes felelősség* határait és a felelősségre vonás törvényességét és méltányosságát határolja be. A köz- és magánerkölcs különbségére és határvonalaira vonatkozó *tudás* éppúgy az *erkölcsi tudat* része, mint bármely más erkölcsi vonatkozású tudás. Éppúgy nemcsak elvi szintű és tételes ismeretekből áll, hanem a joggyakorlat és a gyakorlati morál aktuális megnyilvánulásainak cselekvő és szenvedő alanykénti napi megtapasztalásából is. *Tudás és tapasztalás* együttesen alkotják a köz- és magánerkölcs adott állapotának és határainak a megítélési alapját ill. forrását. Ezért a tudásért azonban nemcsak az egyén felelős. Ezt a tudást elősegítheti vagy gátolhatja a morál e két területének a jogi elvekben és a joggyakorlatban is megnyilvánuló, publikussá tett elhatárolása vagy éppen kódosítása. Az igény a határozottabb ismeretre nem mindenkiben él egyformán, s ha túlságosan főlsszaporodik a jogi és erkölcsi értelemben „alvajárók” száma, ha az emberek minimális ismerettel sem rendelkeznek saját jogaikról és köteleikről – vagy azért, mert eleve a tudatosság alacsony szintjén élnek, vagy azért, mert

olyan ellentmondó és esetleges a társadalmi gyakorlat, hogy nincs is értelme a tételesen megfogalmazott köz- és magánerkölcs határaitra figyelni – az ilyen jelenségek már arról árulkodnak, hogy valami nagyon egészségtelen folyamat indult el az adott társadalom fejlődésében.

Az állampolgárok jogi érzéke és jogismerete iskolázottság, tájékozottság és tapasztalat függvénye. Talán a tételes jogszabályok ismereténél is többet számít a jogalkalmazás főnálló gyakorlatáról szerzett és az egyénekbe beépült élményszerű tapasztalat; amely tekintetében igen nagy a különbség a nyugat-európai és a kelet-európai országok polgárai között. E különbség jellemzésére is, de maguknak a jogrendszereknek és a jogalkalmazásnak a jellemzésére is, kézenfekvő azoknak a tipológiáknak az alkalmazása, amelyeket a modern jogfilozófiai és jogszociológiai szakirodalomban Max Weber után főleg Günter Teubner, továbbá Philipp Selznick és Philippe Nonet dolgoztak ki.

A legutóbbi évtizedek jogi és politikai vitáiban gyakran visszanyúlnak a Max Webertől származó fogalmi tipológiához: a *formális* (vagy autonóm) és a *materiális jog* ellentétpárhoz. Weber ezzel voltaképpen nem kizárólagosságot, hanem fejlődési fázisokat próbált jellemezni az ipari társadalmak jogi fejlődésében. A *formális jog* az ipari társadalmak racionális bürokratikus állami-politikai berendezkedésének eszközeként olyan általános elvek és szabályok tartománya, amely működőképessé teszi ezt a társadalmat, *racionálissá, kiszámíthatóvá* az intézmények és az egyének viselkedését. Ezáltal kölcsönös bizalmat ébreszt és tartósít a gazdaság és a politika eljárási szabályait, a várható magatartást és szankciókat illetően. A formális jogalkalmazásban a hangsúly épp a racionalitás és az egyöntetűség, kiszámíthatóság, a társadalmi integráció biztosítása végett talán túlzottan is ragaszkodtak az absztraktan megfogalmazott tételes jogszabályokhoz. Ez a modern jog és állam megszilárdulásának idején szükségszerű is volt. A formális racionalitás uralomra jutását jelentette és valóban egyfajta társadalmi integrációt eredményezett, de már Max Weber jelezte, hogy a jogalkalmazásban antiracionális tendenciák is érvényesülhetnek. A későbbiekben G. Teubner mutatott rá e tendencia erősödésére: ahogy az ipari társadalom jogi szabályozottsága növekszik és erősödnek a polgári demokrácia számára kihívást jelentő mozgalmak, úgy változik vagy változhat a jog jellege is: „formális” jogból meghatározott (politikailag definiált) célok elérésére rendelt „materiális” joggá válik.

John Rawls, a neves amerikai jogfilozófus az igazságos társadalomról szóló elméletében így írta le az ideális társadalmat: „Én úgy jellemeztem a jól-szervezett társadalmat, mint amely arra hivatott, hogy elősegítse tagjainak boldogulását és hatékonyan szabályozzon az igazságosságot érvényesítő közvélemény által. Ez az a társadalom, amelyben mindenki elfogadja az igazságosságról alkotott elveket, tudván, hogy mások is elfogadják ugyanazokat, hogy az alapvető társadalmi intézmények eleget tesznek ezeknek az elveknek és közismert, hogy megfelelnek ezeknek.” Rawls úgy vélte, hogy az ún. polgári engedetlenség először is csak egy megközelítőleg igazságos társadalomban és csakis demokratikus kormányzási

rendszerben lehetséges. E rendszernek lényeges eleme, hogy biztosítsa a polgári engedetlenséghez való jogot is. A polgári engedetlenséget Rawls mindig egy legitim módon megalapozott demokratikus autoritáshoz viszonyította, szerepét, hatását, politikai eszközkénti hatékonyságát e demokratikus autoritáshoz mérte: „A polgári engedetlenség problémája az én értelmezésemben egy többé-kevésbé igazságos *demokratikus* államban merül fel azokban a polgároknak, akik elismerik és elfogadják az alkotmány legitim voltát. A probléma maga voltaképpen az állampolgár kötelezettségeinek sajátos konfliktusa. Hol van az a határ, ahol többé már nem olyan erős a többséget reprezentáló törvényeknek való engedelmesség kötelessége, hogy az igazság nevében megakadályozza az egyént szabadságjogainak érvényesítésében, vagy abban a kötelezettségében, hogy szembeszegüljön a jogtalansággal? Épp ezért a polgári engedetlenség problémája minden olyan elmélet próbaköve, amely a demokrácia morális alapjáról szól.” (Rawls 1971: 363. o.)

A továbbiakban néhány szociálpszichológiai szempontból érdekes jelenséget mutatok be, amelyeknek közvetlenebbül köze van a magán- és közkerölcs jogi és társadalmi tisztázottságához és elhatárolódásához az adott társadalmi-történelmi időszakban. Ezek elsősorban a totalitáriánus rendszerek „nyitottabb” vagy „lazább” válfajait képviselő országokban – mint amilyen Magyarország és Lengyelország volt az utolsó évtizedekben – voltak megfigyelhetők.

Vegyük mindenekelőtt azt az *érzelmi és gondolati hatást*, amelyet az ún. *polgári engedetlenség* reális, jogilag megengedett vagy tiltott voltának a *tudata* gyakorol a személyiségfejlődésre. Itt tehát még nem a „civil disobedience”, a polgári engedetlenség megnyilvánulásairól van szó, hanem egyszerűen arról, hogy tudatában vannak-e az emberek vagy sem az alkotmányos keretek közötti polgári engedetlenség lehetőségének, s ez a tudat hogyan befolyásolja a továbbiakban gondolkodásukat és viselkedésüket. Annak, aki tudja, hogy joga és lehetősége van rá, hogy akár egyedül, akár másokkal együtt bizonyos újabb jogszabállyal, törvénytervezettel szembeni elégedetlenségét kifejezze, annak ez az ismeret igen sokat jelent: lényeges szerepet játszhat személyiségfejlődésében és állampolgári viselkedésében. Mindenekelőtt azt jelenti, hogy az egyén elvben számíthat rá, hogy véleményét figyelembe veszik, akkor is, ha nem egy csoport/réteg részeként, hanem önálló polgárként képviseli azt. Őt személyében, individuális polgárként fogadják el olyannak, akinek jogosultsága van a jogi természetű intézkedések és szabályok újraértelmezésére, módosításának kezdeményezésére, összhangban az újabb társadalmi szükségletekkel, a köz- és magánügyek kezelésének újonnan kialakult szituációival és a várható következményekkel. A polgári engedetlenség *legális lehetőségének tudata* tehát emeli az egyént mint *társadalmi lény tudatos reflexivitását és felelősségét*, csökkenti a függőség, kiszolgáltatottság érzését és beépül társas és közösségi viszonyainak alakításába.

A „*passzív ellenállás*” viszonylag a legkönnyebben adódó mérsékelt tartózkodást és ellenállást kifejező magatartási forma a totalitáriánus államokban. Nyilvánvaló, hogy ez sem megy bizonyos alkuk és részleges kompromisszumok

nélkül, továbbá az is, hogy ez távolról sem oly kifizetődő, mint a teljes behódolás a hatalomnak. De mégis egy olyan „modus vivendi”-t jelent, amelyben az egyén meg tud kapaszkodni, s reméli, hogy fönn tud maradni. A baj az, hogy hosszú távon ez a magatartás csupán a túlélést biztosítja, az egyén egészséges személyiségfejlődését, identitásának és lelki egyensúlyának a megőrzését már nem. A „passzív ellenállás” sokkal nehezebb azok számára, akik temperamentumuknál és képességeiknél fogva eleve aktívabbak és érzékenyebbek a problémákra, hamarabb észlelik az ellentmondásokat, s nagy energiájukba kerül, hogy kitartsanak e kényszeralkalmazkodási forma mellett. Az önmagukra erőltetett passzivitás a tartósan frusztrált állapotban lévő egyéneket könnyen vezetheti depresszióhoz, extrém neurotikus állapothoz, vagy más mentális betegséghez.

Egy másik – társadalmi kihatásaiban talán még fontosabb – magatartásforma az, amelyet az ún. *nehéz emberek* példája kínál. A volt „szocialista” országokban így nevezték azokat, akik képtelenek voltak belenyugodni a termelés és igazgatás bürokratikus ésszerűtlenségeibe, diszfunkcionális, alacsony termelékenységgű formáiba, akik teljesítményorientáltak voltak a szó legjobb értelmében, de törekvéseikkel számtalan bürokratikus akadályba, kisztílű gáncsoskodásba ütköztek. Szükségképpen normaszegőkké kellett hogy váljanak, ha egyáltalán valamire akartak jutni, ha valamilyen plusz teljesítményt föl akartak mutatni. Többnyire csak akkor találtak támogatókra, amikor már túl voltak a nehezén, sikerességük bebizonyosodott – addig gyanakvással és értetlenséggel, sanda szemmel nézték őket. A volt szocialista országok e hétköznapi hősei személyükben és tevékenységükben a „szabályszegés” olyan módozatát képviselték, amely mögött magasfokú *társadalmi felelősség* – és nemcsak a teljesítménymotivált ember föladatszeretete, tettekézsége és versengő ambíciója – állott. Az a fajta megszállottság, amivel elgondolásaikat képviselték és sikerre vitték, szokatlan lehet a mai fiataloknak. Bármely társadalmi magatartás csak egy bizonyos társadalmi szituáció valamennyi lényeges összetevőjének ismeretében válik érthetővé. Nem mellékes körülmény, hogy a lényeges komponensek között akkoriban sok volt az ún. rejtett, latens tényező, amelyet a kortársak utalásokból, félszavakból is értettek, az utódok azonban ebből a közértésből kimaradtak, ezeket megértetni velük csak külön magyarázatokkal lehetséges.

Nyugaton az ilyen természetű, tehát az ambiciózus és felelősen gondolkozó emberek éltek a maguk kockázatvállaló vállalkozó, mérnök, művész stb. normális életét, a *legális cselekvés*, a siker és a bukás lehetőségének a tudatában. Lobbizások és sok más tényező miatt ott is kerülhetnek hátrányba, sőt el is bukhatnak. Alkotókészségüket azonban nem bénítja, nem mérgezi a félig-meddig tilosban-járás és az emiatti személyes függések bizonytalanságának a tudata, a kiszolgáltatottság érzése.

A „nehéz emberek” föllépése a fennállóval szembeni elégedetlenség és változtatási szándék kifejezése, olyan cselekvés, amely a kétségtelen siker esetén utólag a társadalmi elismerést is elnyeri, ám az esetek nem jelentéktelen hányadában pusztán önsorsrontó: a kreatív személy marginalizálódásához, a

társadalomból való kiszorulásához vezet. Az az egyszerű tény, hogy a „nehéz emberek” szabálysértésekkel megvalósított vállalkozása csak utólag nyerte el – ha elnyerte egyáltalán – a „sikeres”, az elismert minősítést, tehát valamelyest utólag vált legitimmé, kiváltképpen sebezhetővé tette őket. Megnövelte a megfelelő kooperáló partnerek megtalálásának a nehézségét, a felelősséget értük, a félelmet a bukástól. Ezeket az embereket részben irigyelték, részben csodálták (főleg utólag), de ritkán leltek azzal a természetességgel támogatókra, amellyel egy nyugati vállalkozó lel. Az átlagemberek, a „szürkék”, kivált az igazi konformisták egyszerűen csak „bajkeverőknek” tekintették őket. Ennek a sajátos fejlődésnek azonban volt egy fontos, a magán- és közerkölcs alakulására máig is kiható mozzanata. Mint a legtöbb társadalmi cselekvésnek, e magatartás elterjedésének is volt egy mellékterméke: az emberek kezdték saját pragmatikus érdekükben is keresni a „létező szocializmus” ún. kiskapuit. Ez egyike volt azoknak a tényezőknél, amelyek ún. második és harmadik gazdaság kialakulásához vezettek, de ez erősítette föl a korrupciót is, elsősorban azoknál az egyéneknél, akikben csak az önérdek munkált. Természetesen igaz, hogy a növekvő korrupció gyökerei elsősorban a hiánygazdaságban rejlenek, ám a korrupatív magatartáshoz az a tudat is hozzájárult, hogy a kiskapuk és pártfogók által a szabályszegés, a görbe úton való boldogulás nemcsak hogy lehetséges, hanem eredményes és egyre inkább szokványos dolog.

A törvény és a jog már az 50-es években lejáratódott ezekben az országokban, azáltal hogy kétségtelenné vált a jog alárendelése a politikai hatalomnak. Következésképpen volt, hogy az emberek elidegenedtek a törvények és jogszabályok követésétől, mivel nem érzékelték, hogy azok értük is, nemcsak ellenükre vannak. Erre a torz jogtudatra épült rá a 70-es – 80-as években kialakult – főként a hiánygazdaság által meghatározott – jogi helyzet. A hiánygazdaságban, ahol az emberek gazdasági szükségleteit illegális vagy féllegális úton, titokban elégítik ki, e szükségletek és érdekek nem artikulálódhatnak a jogok és jogosultságok terminusaiban (Sajó 1987). Ez kihat a magán- és közerkölcs alakulására is. Elsősorban azért, mert a protekcionizmus terjedésével az emberek mint egyének és mint gazdasági partnerek horizontálisan is egymástól függővé és kiszolgáltatottá válnak. A nyugati demokráciákban sem ismeretlen a protekcionizmus, bár lényegesen kisebb mértékben, de működik egy társadalmi konszenzus az elítélésére és visszaszorítására. A kelet-európai országokban fokozatosan éppen ez a konszenzus „számolódott” föl. A kapcsolatokból kiveszett a *bizalom* és a *felelősség*. Egy longitudinális vizsgálat tapasztalata szerint a 70-es években munkába álló fiatal értelmiségiek közel 50%-a éppen ezt a bizalomvesztést és a felelősség eltűnését élte meg a munkahelyi adaptálódás legnehezebb foltételeként (Váriné Szilágyi 1981).

A bizalomvesztést, a bürokratikus ügyintézésnek való kiszolgáltatottságot a lakosság már csak azért sem tudta és tudja ellensúlyozni saját kezdeményező föllépésével, mert – mint ahogyan egy 1986–87-ben végzett reprezentatív kutatásból kiderült – a lakosság kétharmada nem ismeri saját jogait és kb.

ugyanilyen arányban elutasítja az ún. polgári engedetlenséget mutató kezdeményezéseket (Sajó 1988). Az emberi kapcsolatok ilyenirányú megbomlása, az elidegenedés, a kiszolgáltatottság növekvő érzése természetesen tükröződött a 70-es–80-as évek deviancia-mutatóiban is: főként az öngyilkossági ráta és az alkoholizmus növekedésében (Kolozsi 1990). A „nehéz emberek” által mutatott magatartási mintának csak egyik eleme volt a „szabály- ill. normaszegés”, de igen sokan csak ezt a kényszerből vállalt elemet látták meg benne követendőként. A hiánygazdaság és ez a minta együtt fölerősítette a *jogon való átlépés* gyakorlatát, intézményesítette a normaszegést, s beállt az az egészségtelen társadalmi állapot, amelyet Merton így ír le: „Az intézményes áthágások mintája akkor alakul ki, mikor a csoport vagy közösség olyan gyakorlati szükségletekkel kerülnek szembe, amelyeknek csak úgy tud eleget tenni, ha viselkedésében megszeg régóta fennálló normákat, érzelmeket és gyakorlatokat, vagy ha a viselkedéssel szemben újonnan támasztott igények ellentétesek a mélyen gyökerező normákkal, érzelmekkel és gyakorlatokkal.” (Merton 1981: 640. o.) Közismert, hogy egy normálisan működő társadalomhoz, egy prosperáló gazdasághoz a bizalom is hozzátartozik. A köz- és magánmorál romlásának legsokkolóbb jelei a sorozatos ígéretszegések, a szerződési-szállítási-fizetési fegyelem fölbomlása, a felelősség eltűnése voltak, amelyek mind kihatottak a társadalmi közérzetre és hozzájárultak a rendszerek destabilizálódásához. A baj az, hogy nemcsak ahhoz, hanem – ahogyan az napjainkban tapasztalható – egyben akadályává lettek egy újabb, demokratikusabb és hatékonyabb jogi helyzet kialakulásának.

Természetesen a passzív ellenállás és a „nehéz emberek” magatartási mintái mellett megemlíthetők lettek volna még a „hívő – elkötelezett” típusú, a nyíltan konformista és karrierista magatartások is. Ezek azonban jól ismertek, társadalmi kihatásaikban is egyértelműbbek. Végezetül hogyan felelhetünk a kérdésre: felelős-e a magán- és közkerölcs további alakulásáért és minőségéért az a tény, hogy az adott állam jogilag is biztosítja és ismertté teszi azokat a határokat, amelyek az erkölcs e két szférája között húzódnak? Remélhető, hogy kitűnt: e kérdésre csakis igennel válaszolhatunk, s nyugodtan állíthatjuk, hogy egy demokratizálódó társadalomnak érdekében áll e határok tisztázása és tudatosítása. Enélkül nem javítható sem az állampolgári tudat és felelősség, sem pedig az aktív részvétel a gyakorlati morál alakításában.

## Irodalom

- European Value Systems Study Group. *Information Bulletin* 1987  
Heunks, F.J. 1985: „The Values by Which We Live in Europe”, Paper presented at the European Conference of Pax Romana, Innsbruck 1985  
Huszár Tibor 1982: „Az erkölcsi érték néhány axiológiai és szociológiai jellemzője”, Művelődéskutató Intézet, Budapest.  
Merton, R.K. 1981: *A társadalmi struktúra*, Gondolat, Budapest



- Pokol Béla 1987: „Jogi környezetszennyezés”, *Világosság* 7/417–422. o.
- Rawls, J. 1971: *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press
- Sajó András 1988: „A jogosultság-tudat vizsgálata”, MTA Állam- és Jogtudományi Intézet, Budapest
- Teubner, G. 1982: „Reflexives Recht”, *Archive für Rechts- und Sozialpsychologie*
- Váriné Szilágyi Ibolya 1981: *Fiatal értelmiségiek a pályán*, Akadémiai Kiadó, Budapest



## EMBERI JOGOK ÉS ERKÖLCSI NEVELÉS AZ ISKOLÁBAN

ANDRÁSSY GYÖRGY

Iskolát nehéz elképzelni erkölcsi nevelés nélkül. Az oktatást óhatatlanul átszövik az erkölcsi hatások, és átszönik még akkor is, ha az iskola megpróbálna tudatosan elzárkózni a személyiség erkölcsi formálásától. Az igazi kérdés ezért nem az, hogy folyják-e erkölcsi nevelés az iskolában vagy ne, hanem az, hogy milyen legyen ez az erkölcsi nevelés.

Az elmúlt évek nagy politikai átalakulásai után különös élességgel merül föl ez a probléma Magyarországon és persze másutt is Kelet-Európában. Nyilvánvaló, hogy újra kell fogalmazni az iskolai nevelés céljait, s ezzel együtt új és világos képet kell alkotni a személyiségformálás erkölcsi összetevőiről. Ehhez természetesen minták, fogódzók szükségesek. Magyarországon szinte teljes az egyetértés abban, hogy a követendő példa e téren is a Nyugat. A gondok ott kezdődnek, hogy az egyes nyugati országok oktatási törvényei és oktatási intézményei között szembeötlők az eltérések, s nem csupán a részletekben. Egyáltalán nem könnyű tehát megragadni „a” nyugati vagy „az” európai modellt. Más értelemben ugyan, de a sokszínűséghez jutunk el akkor is, ha kérdéseinkre a kortárs nyugati szakirodalomban, pl. a pedagógiában vagy a nevelésfilozófiában keressük a választ.

A kínálkozó támpontok sorában különös helyet foglalnak el az emberi jogok modern dokumentumai, univerzális és regionális deklarációi és egyezségokmányai. A nyugati országok oktatási törvényeihez képest nagy előnyük e dokumentumoknak, hogy tulajdonképpen a keresett nyugati modellt leírásaként értelmezhetők, s hogy példátlanul széles, bár távolról sem teljes nemzetközi egyetértést fejeznek ki. Aggályok azért ezzel a forrással, ezzel a fogózóval kapcsolatban is akadnak: a leg súlyosabb talán az, hogy a dokumentumokból az erkölcsi és vallási nevelés tárgyában kiolvasható modell tisztán még a nyugati országokban sem valósult meg. Nehézséget okozhat továbbá, hogy az erkölcsi és vallási nevelés esetében meglehetősen bonyolultnak látszik az egyetemes és a regionális (európai) dokumentumok egymásra épülése. Nem mellékes végül, hogy a szóban forgó dokumentumok, noha valóban széles politikai konszenzuson nyugszanak és sajátos összegzését nyújtják az emberi jogok filozófiai hagyományának is, azért maguk is tárgyát képezik a filozófiai reflexiónak és kritikának.

Az alábbiakban három univerzális emberi-jogi dokumentummal fogok foglalkozni, ezek: „Az emberi jogok egyetemes nyilatkozata” (1948), „A polgári és

politikai jogok nemzetközi egyezségokmánya" (1966) és „A gazdasági, szociális és kulturális jogok nemzetközi egyezségokmánya" (1966). Célom, hogy e dokumentumok értelmezésével felszínre hozzam és összefoglaljam az erkölcsi nevelés emberi-jogi modelljének főbb pontjait.

Ahogy én látom, a szóban forgó dokumentumok a nevelési célok két típusát különböztetik meg. Az első típusba tartozó célok tulajdonképpen részét képezik a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságának. A polgári és politikai jogok nemzetközi egyezségokmánya ezt így fogalmazza meg: „Mindenkinek joga van a gondolat, a lelkiismeret és a vallás szabadságára. Ez a jog magában foglalja a vallás vagy a meggyőződés szabad megválasztását vagy elfogadását és a vallás vagy a meggyőződés kinyilvánításának szabadságát, akár egyénileg, akár másokkal együttesen, nyilvánosan vagy magánkörben, vallásos cselekmények, szertartások, gyakorlás és tanítás útján.”<sup>1</sup> A kérdés ezek után voltaképpen az, hogy mit jelent vagy mit jelenthet a vallás vagy a meggyőződés tanítása. Nyilvánvaló, hogy e jelentés konkretizálása több irányban is indokolt és szükséges<sup>2</sup>, bennünket azonban most mindenekelőtt a nevelés céljával kapcsolatos jelentés érdekel. Behatóbb vizsgálódás kimutatná, hogy a válasz még ebben a szűkebb összefüggésben is többretegű, de e rövid előadásban talán elegendő kiemelni, hogy a vallás vagy a meggyőződés tanításának lehet és a gyakorlatban legtöbbször van is egy kézenfekvő nevelési célja. Ez a cél, mely a legkülönbözőbb formákat öltheti, végső soron mindig személyiségformálás az adott vallás vagy meggyőződés értékrendje, szellemisége alapján. Az így fölfogott nevelés a mondottak értelmében emberi jog, amellyel mindenki élhet, vagy gyakorlásától tartózkodhat.

A nevelési célok másik típusát voltaképpen egyetlen nevelési cél alkotja. A nevelésnek eszerint „az emberi személyiség és az emberi méltóság érzetének teljes kifejlesztésére, az emberi jogok és alapvető szabadságok iránti tisztelet megerősítésére kell irányulnia”.<sup>3</sup> Ez a nevelési cél több szempontból is külön figyelmet érdemel. Tény mindenekelőtt, hogy e nevelési céllal a dokumentumok nem

---

<sup>1</sup> *Az emberi jogok dokumentumokban*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1980, 406. o.; *The Philosophy of Human Rights*, Belmont, California 1989, 269. o. Megjegyzem, az előbbi összeállításban közölt magyar fordítást, félreérthetősége miatt, az angol nyelvű forrás alapján kissé javítottam.

<sup>2</sup> A többi között fölvethető az a kérdés, hogy a vallás és a meggyőződés tanításához való jog miként vonatkozik a vallásos és miként a nem-vallásos meggyőződésekre, vagy hogy a pedagógusnak – figyelemmel a szülő, a gyermek és az iskolafenntartó jogaira is – joga van-e egyéni meggyőződését kifejezésre juttatni az állami (önkormányzati), felekezeti illetve magániskolában, s ha igen, akkor milyen keretek és határok között.

<sup>3</sup> *Az emberi jogok dokumentumokban*, 429. o. Meg kell itt említenem, hogy az „Egyezségokmány” idézett cikke további részleteket is tartalmaz e nevelési célról: „A nevelésnek elő kell segítenie a nemzetek, valamint az összes faji és vallási csoportok közötti megértést, türelmet és barátságot, valamint az Egyesült Nemzetek által a béke fenntartásának érdekében kifejtett tevékenység kifejlesztését.”

valamilyen emberi jogot nyilvánítanak ki, hanem egy kívánalmat fogalmaznak meg. A magam részéről úgy vélem, hogy egy ilyen kívánalom fölvétele az emberi jogok dokumentumaiba akkor védhető és indokolt, ha a kívánalom levezethető a dokumentumokban kinyilvánított emberi jogokból, s így azok implikációjaként fogható föl. Hogy ez a föltétel adott-e esetünkben, azt nézetem szerint egyáltalán nem könnyű eldönteni. Ellenvetések azonban még akkor is fölhozhatók, ha sikerül kimutatni, hogy a kérdéses nevelési cél valóban folyománya a dokumentumokban megfogalmazott emberi jogoknak.

Még ebben az esetben is fölvethető például, hogy az emberi jogok tiszteletének megerősítésére irányuló nevelés kötelezővé nyilvánítása tulajdonképpen egyet jelent egy (új) hivatalos ideológia meghirdetésével és az indoktrináció egy sajátos formájának bevezetésével. Erre azután lehet úgy válaszolni, hogy a „hivatalos ideológia” minősítést legalábbis zárójelbe kell tenni, amennyiben itt, némileg leegyszerűsítve a dolgot, a szabadság ideológiájáról van szó, a szabadság pedig éppen ellentéte az indoktrinációnak; ezért, bár a szabadság tiszteletének megerősítése kötelező nevelési cél, s ennyiben kétségkívül indoktrináció, ez az indoktrináció azonban nem valamely vallás vagy meggyőződés elfogadására, hanem arra ösztönzi az egyént, hogy maga keresse az igazságot, s ha megtalálta valamely vallásban vagy életfölfogásban, azt tekintse személyes meggyőződésének, s ismerje el ezután is mindenki más jogát az övétől különböző választáshoz. A szálak természetesen e nyomvonalon is messzire vezetnek, mert ismét a szabadságot, a legbonyolultabb filozófiai fogalmak egyikét kell különféle összefüggésekben értelmezni.

Fölmerülnek azonban más problémák is a kérdéses nevelési céllal kapcsolatban. Kitűnik például a dokumentumokból, hogy az emberi jogok tiszteletének megerősítése nemcsak kötelező, hanem egyúttal egyetemes nevelési cél is. Egyetemes ez a cél annyiban, hogy megvalósítását vagy annak elősegítését minden embertől, minden iskolától, s végső soron a társadalom minden szervétől<sup>4</sup> elvárják a dokumentumok. Így e cél elvben nemcsak az állami és önkormányzati, hanem az egyházi iskolákat is kötné, ami azért nyilván nem evidens. Megjegyzem, a kívánalom egyetemessége az emberi jogok egyetemességére épül, az emberi jogok egyetemessége viszont mind a mai napig az egyik legvitatottabb kérdés az emberi jogok filozófiájában. A polgári és politikai jogok nemzetközi egyezségokmánya állást foglal az emberi jogok forrásával kapcsolatban is. Leszögezi, hogy az emberi jogok „az emberi lény veleszületett méltóságából erednek”.<sup>5</sup> Tény ugyanakkor, hogy az emberi jogok forrásáról, eredetéről illetve igazolhatóságáról ma is élénk viták folynak. Mint ahogy viták folynak az emberi jogok katalógusáról, az emberi és a kisebbségi jogok kapcsolatáról, valamint a gazdasági, szociális és kulturális

---

<sup>4</sup> Különös hangsúlyt kap ez az egyetemesség a „Deklaráció” preambulumban; vö. *Az emberi jogok dokumentumokban*, 386. o.

<sup>5</sup> *Az emberi jogok dokumentumokban*, 397 és 422. o.

jogok státusáról is. Ismeretes végül, hogy vannak az emberi jogoknak alternatív elméletei mind nyugaton, mind a fejlődő világban, s hogy kérdés, igazolható-e akár egyetlen emberi jog léte is.

Nyilvánvaló, hogy az említett tényezők komplikálják az emberi jogok tiszteletének megerősítésére irányuló nevelés lehetőségeit, de azért – úgy vélem – nem teszik lehetetlenné ezt a nevelést. Hiszen lehet úgy is nevelni az emberi jogok tiszteletére, hogy kertelés nélkül bevalljuk ezeket a nehézségeket. Itt kell szóba hoznom egy olyan körülményt, amely, szemben az eddig fölvetett problémákkal, kifejezetten kedvez az emberi jogok tiszteletének megerősítésére irányuló nevelésnek. Mindazokban az országokban, ahol valóban tiszteletben tartják az emberi jogokat, szoros megfelelés, Herbert Hart szavaival „intim viszony” van emberi vagy morális és törvényes jogok között. Ez a többi között azt jelenti, hogy az emberi jogok túlnyomó többsége, anélkül hogy megszűnne emberi jog lenni, beépül a pozitív jogba, megjelenik az alkotmányban vagy más törvényekben, egyszóval alkotmányos vagy törvényes védelmet élvez. Az emberi és az alkotmányos jogok között így létrejövő átfedések természetesen megjelennek a nevelésben is: az emberi jogok tiszteletének megerősítésére irányuló nevelés tartalmát tekintve az alkotmány és bizonyos más törvények tiszteletére való nevelés is, azaz állampolgári nevelés, s megfordítva, az állampolgári nevelés a törvényeken és az alkotmányon keresztül szükségképpen érint emberi jogi témákat.

A dokumentumok rögzítik a szülők jogait, s fölvezetnek az emberi jogoknak és a belőlük fakadó nevelési céloknak megfelelő iskolarendszer kontúrjait is. Arra itt természetesen nincs mód, hogy az adott szöveghelyek elemzésébe bocsátkozzam. Engedjék meg ezért, hogy egyetlen kérdés kivételével megtakarítsam ezt az utat, és csak a dokumentumokból rekonstruálható végeredményt szedjem pontokba.

Az az egy kérdés, amelyre mégis kitérek, a hitoktatás kérdése. A dokumentumokból arra következtethetünk, hogy a felekezeti iskolákban és a magániskolákban az emberi jogok tiszteletének megerősítésére irányuló és elvileg kötelező nevelés mellett az iskola főntartója vagy maga az iskola kötelezővé teheti a hitoktatást, sőt akár valamely nem-vallásos meggyőződés oktatását is. Az állami és az önkormányzati iskolák helyzete ennél komplikáltabb. Az emberi jogok tiszteletének megerősítése természetesen ezekben az iskolákban is kötelező nevelési cél. A kötelező hitoktatás vagy valamely nem-vallásos meggyőződés kötelező oktatása ugyanakkor összeegyeztethetetlennek látszik a dokumentumokban kinyilvánított szülői jogokkal és az emberi jogokat tiszteletben tartó állam vallási és világnézeti arculatával. Ha ugyanis, amint azt a dokumentumok leszögezik, a szülőket illeti meg a jog, hogy döntsenek gyermekeik vallási és erkölcsi neveléséről, s ha ez a jog egyenlő joga minden szülőnek, tekintet nélkül a szülő vallására illetve meggyőződésére, s ha végül az állam valóban tiszteletben tartja és mindenki számára egyenlően biztosítja az emberi jogokat, köztük a szülői jogokat, akkor a kötelező hitoktatás vagy valamely nem-vallásos meggyőződés kötelező oktatása az állami és az önkormányzati iskolákban így vagy úgy, de

valószínűleg mindenképpen sértené a szülői jogokat, s módosítaná azt a világnézeti arculatot, amelyet az állam az emberi jogok elfogadásával ad magának. A fakultatív hitoktatás és a nem-vallásos meggyőződések fakultatív oktatása ugyanezen iskolákban viszont nézetem szerint teljes összhangban áll a dokumentumokkal.

Mindezek után már valóban kísérletet tehetünk az összegzésre. Ha a dokumentumokat helyesenn értelmeztük, akkor az erkölcsi nevelés emberi-jogi modelljének főbb elemei a következők.

1. Az intézményes nevelésnek az állami és az önkormányzati iskolákban az emberi személyiség és az emberi méltóság érzetének teljes kifejlesztésére, az emberi jogok és alapvető szabadságok iránti tisztelet megerősítésére kell irányulnia. Intézményes hitoktatás illetve más meggyőződés-oktatás ezekben az iskolákban fakultatív formában (választható tárgy) folyhat.

2. Az egyházi vagy felekezeti iskoláknak két intézményes nevelési céljuk van: (a) az adott egyház illetve iskola által meghatározott nevelési cél; (b) az 1. pontban megjelölt nevelési cél illetve annak tiszteletben tartása.

3. A magániskoláknak két intézményes nevelési céljuk van: (a) a főntartó illetve az iskola által meghatározott nevelési cél; (b) az 1. pontban megjelölt nevelési cél illetve annak tiszteletben tartása.

4. A szülőt megilleti az a jog, hogy döntsön gyermeke vallási, világnézeti és erkölcsi neveléséről. Ez a jog nem terjed ki az 1. pontban megjelölt nevelési célra, azt a szülőnek is tiszteletben kell tartania.

5. A pedagógusnak egyfelől joga van meggyőződését a nevelésben kifejezésre juttatni, másfelől elő kell segítenie illetve tiszteletben kell tartania az 1. pontban megjelölt nevelési cél megvalósulását.

6. A gyermeknek, életkora előrehaladtával, növekvő joga van a rá irányuló vallási, világnézeti és erkölcsi nevelés megválasztásához. E a jog a nagykorúság elérésével válik teljessé. A gyermeknek ez a joga nem terjed ki az 1. pontban megjelölt iskolai nevelési célra, azt neki is tiszteletben kell tartania.

Anélkül, hogy a részletekbe bocsátkozhatnék, jelezni szeretném egyfelől, hogy a most fölvázolt modell tovább konkretizálható és finomítható, másfelől pedig, hogy ez a konkretizálás és finomítás bizonyos pontokon elméleti dilemmákhoz vezet. Úgy gondolom, a kérdéses elméleti dilemmák lényegében megoldhatatlannak, ha föl tesszük, hogy egy és csakis egy helyes megoldás lehetséges, s azt a megoldást kizárólag a dokumentumokban lefektetett elméletből kívánjuk levezetni. Az adott pontokon ennél fogva a tisztán elméleti konstrukció – amely persze eredetileg a valóság feszítő konfliktusaiból és azok föloldására született meg – szükségképpen a hagyományok és praktikus megfontolások alapján egészülne ki, s kapná meg karakterét.

Az iskolai neveléssel kapcsolatos emberi jogok és implikációik teljes megvalósulása, úgy tűnik, hosszú folyamat, amely – ahogy arra már utaltam – még a Nyugat országaiban sem fejeződött be. A politikai korlátok leomlása után Magyarország bekapcsolódása e folyamatba megítélésem szerint igen sikeres. A

magyar parlament 1990-ben külön törvényt alkotott az alkotmányban is elismert lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról. Az elmúlt évben a parlament törvényt fogadott el a korábban államosított egyházi ingatlanok egy részének visszaadásáról. Ennek alapján a különböző magyarországi egyházak számos iskolát visszakaptak, s az egyházi iskolák aránya a következő években tovább növekszik majd. A tervek szerint hamarosan végleges formába öntik az új közoktatási és az új felsőoktatási törvény tervezeteit is. E törvénytervezetekről, azok különféle változatairól hónapok óta éles viták folynak a politikai pártok között, a pedagógusok körében és a sajtóban. A tervezetek ismeretében úgy látom, jó esély van rá, hogy a magyar parlament olyan új oktatási törvényeket alkosson, amelyek ötvözik az egymástól olykor jelentősen eltérő nyugat-európai oktatási törvények megoldásait, támaszkodnak a magyar iskolaügy bizonyos hagyományaira, s egyszersmind összhangban állnak az emberi jogok dokumentumaival.

Az erkölcsi nevelés hagyományos nagy problémáit természetesen nem csupán az emberi jogok nézőpontjából lehet és ajánlatos vizsgálni. Az iskolában nyilván helye van az egészséges életmódra, a környezet védelmére, a hazaszeretetre, vagy a szépre irányuló nevelésnek is. Bárhogy közelítsünk is azonban a nevelés nagy kérdéseihez, az emberi jogok dokumentumait, a bennük foglalt jogokat és azok implikációit mindig figyelembe kell venni.



## AZ EMBER KETTŐS TERMÉSZETÉRŐL

VERECZKEI LAJOS

A filozófia alapvető kérdése körül évszázadok óta zajló vitában, explicit vagy implicit módon, mindig jelen volt az ember lényegével kapcsolatos valamiféle elképzelés, állásfoglalás is. Ezt az emberi lényegét az eszközkészítéstől kezdve, a közösségi létformán keresztül, a játékig és a vallásig sok mindenben próbálták megragadni. Bármelyik *differentia specificát* nézzük is azonban, valamennyiben közös az, hogy az ember rendkívül fejlett, komplex idegrendszeri, lelki-tudati-megismerő funkcióját föltételezi. E képesség sajátos lehetőségeinek, ugyanakkor működési mechanizmusai rendkívüli bonyolultságának tulajdoníthatjuk azt, hogy évszázadokon keresztül – és mindmáig – körülötte koncentráltak a filozófiai gondolkodás legalapvetőbb vitái és erőfeszítései. Sőt, központi jelentősége és fontossága miatt a filozófia azt a föladatot sem tudta vagy akarta megkerülni, hogy a gondolati-tudati működések mechanizmusbeli részleteire vonatkozó elképzeléseket is fölvázoljon – holott ugyanakkor sohasem izgatta magát különösebben a légcseré, a tápláléklebontás és -fölszívódás vagy a vérkeringés szabályozásának a részleteivel. Ebben persze szerepe volt annak is, hogy a megismerési folyamat részleteiről nagyon hosszú időn keresztül, gyakorlatilag a XX. századig, a szaktudományok sem igen tudtak érdemben nyilatkozni.

A magyarázat föladata tehát hosszú időn keresztül a filozófia terhe és privilégiuma. Alkmaion már az i.e. VI. században fölismeri, hogy az ember lelki funkciói agyának teljesítményei. (Ez a fölismerés kezdi azután háttérbe szorítani az olyan nézeteket, hogy az agy föladata az orrváladék termelése vagy a belégzett levegő hütése lenne.) A helyes fölismeréseket azonban továbbra is nagy tekintélyű filozófusok – sajnos mindmáig ható – tévedései színezik. Az egyik ilyen tévedés Platóntól ered. Platón az ember lényegét egyrészt sajátos szubsztanciában, egy immateriális lélekben látja. Ez a lélek mármost szerinte három részből áll: az észből, az indulatból és a vágyból. Ezek a testben is különböző helyeken lakoznak. Az alsóbbrendű indulat és a vágy a hasban illetve a mellüregben helyezkednek el, és csak az ész lakozik a fejben illetve az agyban. Később ez a nézet módosul és a lélek részeit ill. alapvető képességeit a fejben, a három agykamrában lokalizálják, azonban változatlanul egymástól elkülönítve őket. Platón elképzelései mindmáig éreztetik hatásukat. Legföljebb annyi egyszerűsítéssel, hogy ma általában két alapvető lelki funkcióról: az értelemről és az érzelemről beszélnek, de sokszor továbbra is szembeállítva őket egymással, különösen a mindennapi gondolkodás-

ban. E megkülönböztetéshez hozzátartozik még az is, hogy az érzelmeket hierarchikusan alacsonyabb, az értelmet pedig magasabb rendű megnyilvánulásnak tartják: gondoljunk csak pl. a nő mint érzelmi és a férfi mint értelmi lény differenciálására.

A görög filozófiában felmerül egy másik, a Platónénál tágabb kutatási lehetőségeket nyújtó gondolat is. Arisztotelész szerint az ember *zoon politikon* – társas állat. Ez a gondolat egyrészt az állatvilághoz való tartozásunkat, másrészt sajátos társas-közösségi jellegünket ragadja meg és fejezi ki. Ez tehát az ember sajátos *kettős determináltságának* fölismerését jelenti. Ezzel (a már említett alapvető vita mellett, hogy az ember, a gondolkodás lényege, szellemi vagy anyagi-e) megteremtődtek az alapjai egy másik, nem kevésbé hosszadalmas és heves vitának arról, hogy az ember determinálásában a biológiai vagy a társadalmi, a veleszületett vagy a szerzett, a genetikailag adott vagy a tanulás révén elsajátított, a belső vagy a külső faktorok-e a meghatározók? Röviden: ez a *nature – nurture* vita.

A *biológiai* adottságok meghatározó voltát hirdeti már az ókorban az a közmondássá vált horatiusi sor, hogy „*Naturam expellas furca, tamen usque recurret*” – kiűzheted a természetet akár fúrkósbottal is, az mégis vissza fog térni. A vita igazi kibontakozása azonban csak jóval később kezdődik. A XVIII. században F.J. Gall (1758–1828) osztrák orvos, „a frenológia atyja” kezdi hirdetni, hogy az ember sajátosságai lelki képességeiben rejlenek, a lelki képességek fejlettsége pedig különböző agyi területek fejlettségétől függ ill. azzal arányos. Kb. egy évszázaddal később, az emberi individuális különbségekkel foglalkozva, a szellemi képességekre koncentrálnak L.F. Galton (1822–1911) angol pszichológus is. *Hereditary Genius* (1869) című könyvében, életrajzi adatoknak statisztikai módszerekkel való elemzése alapján – és a darwinizmus befolyása alatt – arra a következtetésre jut, hogy az emberi tulajdonságokat meghatározó tényezők az örökletességben keresendők. A nevelés hatása jelentéktelen, sőt szerinte egyenesen negatív. Ő használta egyébként először a már említett „*nature – nurture*” fogalmakat az örökletes és a környezeti faktorok jelölésére. A XVIII. században a fönti nézetekkel szemben egyre határozottabban kifejezésre jutnak azok a fölfogások, amelyek az emberi tulajdonságok alakításában a döntő szerepet a *környezetnek* illetve a *nevelésnek* tulajdonítják. C.A. Helvetius (1715–1771) szerint az ember pszichikuma a születéskor abszolút módon „fehér lap”, *tabula rasa*, és ezért az ember minden tulajdonsága, alkata, jelleme teljes egészében a társadalmi környezetéből származik. Szerinte a nevelés tesz bennünket azzá, amik vagyunk. Azt állítja, hogy csak a mester ügyességétől függ, hogy egy hegedülni tanuló gyermekből olyan virtuóz művész lesz-e, mint híres kortársa, G. Tartini volt.

A *nature/nurture* vitában az ún. szocialista országokban a társadalmi rendszer megváltoztatása előtti években a hangsúly egyértelműen és egyoldalúan a környezeti faktorra helyeződött. Ezen egyoldalúság elméleti alapjául a munka és a társadalom speciális filozófiai értelmezése szolgált: egy olyan filozófiai értelmezés, amelyet egyértelműen a korszak ideológiai és politikai viszonyai határoztak meg.

Ennek az értelmezésnek az a lényege, hogy a munkát és a társadalmat lényegében és végső soron a konkrét embertől elszakított, hiposztazált fogalomként kezelték. Az ily módon kialakult koncepció lényege az, hogy az ember és környezete kölcsönhatásában az *aktív tényező a hiposztazált munka ill. a társadalom*, amely mintegy demiurgoszként formálja a passzívan tükröző idegrendszert ill. az embert. Az idegrendszeri kutatás oldaláról teljes mértékben ennek a koncepciónak felelt meg a *passzív receptor* sémává torzított pavlovi föltételes reflex-modell. E koncepció természetesen téves. Először is a szaktudományos kutatások adatai alapján jól tudjuk, hogy az agy nem passzív receptorként működik. Másodszor az, hogy a társadalom és az egyén viszonyában az egyén az aktív tényező, ez mindennapi evidencia. Az egyénnek mint aktív valóság-formáló tényezőnek ill. cselekvése szervezésének természetesen megvannak viszont a neurobiológiai alapjai, konkrét anyagi mechanizmusai és törvényszerűségei. Az ember lényege és lehetőségei ezért végső soron ezekben gyökereznek, vagyis az emberi lényeg megismeréséhez nyilvánvalóan ezeket kell föltárni és megismerni. A következőkben ezen *neurobiológiai mechanizmusok* néhány fontosabb mozzanatát fogom röviden ismertetni.

### A formatio reticularis (FR) és az aktivációs hatás

*Ingerlési adatok*: Az új szemléletmódhoz vezető fölismerések – mint a tudomány történetében oly sokszor – más jellegű kutatások során, mintegy véletlen fölfedezésekként indultak. A testtartás agytörzsi szabályozásának tanulmányozásakor Moruzzi és Magoun (1949) azt a fölfedezést tették, hogy a FR pontszerű elektromos ingerlése az *egész agykérget* aktív működési állapotba hozza. Ez éles ellentétben áll a külvilági hatásokat szállító hosszú fölszálló pályák ingerlésével, amelyek csak *körülírt* kérgi izgalmat okoznak. *Roncsolásos adatok*: A FR elpusztítása után az agy – illetve az állat – permanens alvási ill. mély komatózus állapot elektromos jeleit mutatja, s az ilyen állat végül is elpusztul. Ezzel szemben, a specifikus pályák átvágása után, a FR épsége mellett, az agykéreg elektromos tevékenysége normális és megmarad az alvási és ébrenléti periódusok szabályos váltakozása is. Paradox jelenség, hogy ilyen állapotban pl. az alvó süket állat hangingerrel ébreszthető. Ezen érdekes hatás megértéséhez vizsgáljuk meg azt, hogy mi a FR szerepe az agyi funkciókban. A FR azzal az agyi területtel azonos, ahol a szervezet normális működésének, a homeosztázis fönntartásához nélkülözhetetlen alapvető vegetatív funkcióknak (légzés, vérnyomás, só- és vízháztartás stb.) a szabályozása történik. De a FR-ba, a specifikus kérgi területekre való vetülésükön kívül, bekerülnek a külső környezetből származó ingerületek is.

Mindezek ismeretében, a nagyon röviden vázolt tények értelmezése és elvi jelentősége a következő:

A FR-ba a belső és a külső környezetből származó minden inger bekerül. Ezek ott egymással mintegy „összekeverednek”, aminek eredményeként egy átlagolt

izgalmi állapot alakul ki. Ez az izgalmi mintázat aztán az agykéregre vezetődik és azt működésre kész állapotba hozza, mintegy „előfűti”, ébreszti. Ezt a hatást ezért *arousal* vagy *aktivációs hatásnak* nevezik. Ezen működési elv ismeretében nem nehéz belátni, hogy az agyat semmiképpen sem lehet passzív receptornak tekinteni. Az agynak a külvilághoz való mindenkori viszonyát, reakciókészségét mindig a szervezet aktuális belső helyzete, igényei és érdekei határozzák meg.

### Motivált magatartás, emocionális jelenségek

Elektromos ingerlésekkel végzett kísérleteink során kiderült, hogy ezen agyi területekről mindenféle organizált, hagyományosan motiváltak nevezett, magatartási forma (táplálék és szexuális partner keresése, menekülés, a környezetben való tájékozódás stb.) és az ezeknek megfelelő érzelmi-emocionális megnyilvánulások is kiválthatók. Az *arousal*-hatás tehát egyben motivációs-emotív hatás is!

E hatás konkrét neurális szerveződéséről, mechanizmusáról az derült ki, hogy törvényszerűen két ellentétes hatású, de egymást szorosan föltételező „központ-pár” vagy „fél-központpár” (vérnyomáscsökkentő – -emelő, kilégző – belégző, éhség – jóllakottság, ill. általánosabban: húzó – taszító, megközelítő – távolító) kölcsönkapcsolata eredményeként jön létre. A konkrétan manifesztálódó magatartási megnyilvánulásokat mindig a szervezet aktuális érdeke ill. az egyensúlyi állapot fennmaradásához vagy helyreállításához szükséges funkciórész határozza meg.

Mindezek ismeretében újra értékelve az agy alapvető dinamikus működési elveit, a következő konklúziókat vonhatjuk le: A szervezetnek a külvilághoz való viszonyát – azt is mondhatom, hogy az agykéregnek az ingerek fölfogására, megismerésére kész állapotát – mindig egy olyan hatás állítja be és határozza meg, amelyben folyamatosan és törvényszerűen meghatározó szerepet játszanak a szervezet saját belső állapota által diktált szempontok, érdekek. Mivel pedig ez az aktivációs hatás egyben emotív hatás is, nyilvánvaló, hogy az agy megismerésre kész állapotát mindig egy érzelmi hatás biztosítja! A kognitív szféra, a megismerő működés tehát szükségszerűen össze van fonódva az emotív szférával. Az érzelem leválasztása a kognitív szféráról nem lehetséges, mert mint láttuk, az aktiváló-motiváló-emotív rendszer kikapcsolásakor az egész rendszer, tehát a kognitív rendszer is összeomlik. Ráció és affektus, ész és érzelem független entitásként való létezése tehát lehetetlenség. Ezen két alapvető lelki megnyilvánulásnak a filozófiai és a mindennapi gondolkodásban való ósrégi szétválasztása és szembeállításuk tehát alapvető tévedés.

Embernél erre a vázolt biológiai alapmechanizmusra – a legmagasabban fejlett agyi területnek, az agykéregnek óriási mértékű kifejlődése és működése következtében – egy hatalmas, másodlagos sőt többedleges rendszer, egy óriási „szuperstruktúra” épül. Ez nem más, mint a speciális társadalmi inger-tényezők, értékek és érdekek rendszere, benne a tudomány, az etikum és az esztétikum szférájával.

Azt is mondhatom, hogy a korábban vázolt, dialektikus funkciópárokból felépülő neurális mechanizmust, mint formát, tartalommal minden egyedben a mindenkori konkrét társadalmi környezet tölti meg. Így jön létre biológiai és társadalmi elválaszthatatlan összetartozása és egysége! Az persze tény, hogy a biológiai alapmechanizmusokra felépülő társadalmi „szuperstruktúra” elemeinek ill. ezek mozgásának is kialakul a maga viszonylagos önállósága és specifikus törvényszerűségeik, de a vázolt neurális szabályozási rendszertől abszolút független szférává ezek sohasem válhatnak. A legmagasabb szintű intellektuális funkciók is végső soron az alapvető szabályozó rendszeren nyugszanak. Ezt bizonyítja illetve ennek belátását az is megkönnyíti, ha meggondoljuk, hogy a specifikus emberi értékrendszerek is bipoláris szerveződésűek. És itt a jó–rossz, öröm–bánat, szép–rút értékdicotómiáktól kezdve, a legspecifikusabb társadalmi értékekig minden emberi értéket felsorolhatnánk. A szélső pólusok ezek egyikénél sem függetleníthetők ill. szakíthatók el egymástól, ezek is folyamatosan egymásra reflektálódnak. Ezért egy értékrendszert voluntarista módon átalakítani és elfogadtatni, úgy, hogy abba alapvető emberi érdekektől idegen elemet kívánunk belevinni vagy hogy a bipolaritásnak csak egyik mozzanatát, annak egyoldalú túlhangsúlyozásával, próbáljuk uralkodóvá tenni, nagyon nehéz vagy éppenséggel lehetetlen.

Összegezve és megismételve: magatartásunk, cselekedeteink, megismerési viszonyaink és társadalmi interakcióink kialakításában mindig részt vesz velünk született neurobiológiai mélystruktúránk. Hogy milyen mértékben és hogyan? Éppen ez az, ami a jelen tudományos kutatásainak a legbonyolultabb, legégetőbb, de egyben a leginspirálóbb főladatokat adja.

## Irodalom

- Gall F. J.: *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de ses parties*, Paris, 1822–1825.
- Galton L.F.: *Hereditary Genius*, Macmillan, London 1869.
- Grastyán E. – Karmos Gy. – Vereczkei L. – Kellényi L.: „The hippocampal electrical correlates of the homeostatic regulation of motivation”, *Electroenceph. clin. Neurophysiol.* 1966, 21: 34–53. o.
- Grastyán E.: „On some problems of motivation and reinforcement”, in: *Neural and Neurohumoral Organization of Motivated Behavior*, ed. Lissák K., Akadémiai, Bp. 1978.
- Moruzzi G. and Magoun H.W.: „Brain stem reticular formation and activation of the EEG”, *Electroenceph. clin. Neurophysiol.* 1949, 1:455–473. o.
- Magoun H.W.: *The Waking Brain*, Thomas, Springfield 1964.
- Vereczkei L.: „Az emberi lényeg mint biológiai és szociális”, in: *A tudat evolúciójai szemmel* (szerk. Balogh Tibor), Akadémiai, Budapest 1987, 5–9. o.



## HOGYAN NE TEGYÜNK KÜLÖNBSÉGET PERFORMATÍVUMOK ÉS KONSTATÍVUMOK KÖZÖTT

JOHN BIRO

Köztudott dolog, hogy *How to Do Things With Words*<sup>1</sup> című munkájában Austin a beszédaktusok (vagy inkább szintek) új elmélete kedvéért föladja azt a megkülönböztetést, melyet korábban tett a konstatívumok és a performatívumok között. Javasata szerint a beszédaktusok két, tulajdonképpen exkluzív osztályba sorolása helyett inkább úgy kell tekintenünk, hogy a konkrét beszédaktusok foglalnak magukba három különböző fajta – lokúciós, illokúciós és perlokúciós – aktust. Ezeket nem kell önállóan létező aktusoknak tekintenünk, hanem pusztán elvonatkoztatásoknak egy olyan aktusból, melyet „valaminek a mondása” alkot a „mondás” szó teljesen „szokásos értelmében”.<sup>2</sup>

Ígaza volt-e Austinnak, amikor a *How to Do Things With Words* 7. fejezetében arra a következtetésre jutott, hogy föl kell adnia a konstatívumok és a performatívumok közötti különbségtételt a beszédaktusban rejlő szintek hierarchiájának új elméletével való újratekintés érdekében? Vagy pedig – amint K. J. Jacobsen állítja<sup>3</sup> – elkerülte a figyelmét „egy egyszerű és nyilvánvaló fogás, mely a korábbi austini dichotómiát jól láthatóvá teszi”. Jacobsen szerint ilyen fogás az „interperszonális transzferencia” (a továbbiakban IPT) ismérének az alkalmazása: az IPT lehetséges a konstatívumok esetében, lehetetlen viszont a performatívumokéban. Ha Jacobsennek igaza van, akkor az IPT mint ismérv éppen olyasfajta kritérium, amilyent Austin hiába keresett.

Amellett fogok érvelni, hogy a jacobseni ismérv téves, mivel az IPT-re vonatkozó elképzelés inkohérens akkor, ha az *aktusokra* alkalmazzuk (ti. arra, amiről Austin akar beszélni), és triviális akkor, ha az *állításokra* (abban az értelemben, amelyben Jacobsen használja ezt a terminust).

Először is vegyük az aktus és a tárgy közötti – általánosságban világos – megkülönböztetés egy példáját. Nézzük az alábbi *mondásokat*:

- (1) „Szeretlek”      (2) „Ígérem”

---

<sup>1</sup> Magyarul John L. Austin: *Tetten ért szavak* (ford., bev. Pléh Csaba, Akadémiai, Bp. 1990), 157. o.

<sup>2</sup> Vö. i. m. 8. előadás, 102. o.

<sup>3</sup> Klaus H. Jacobsen: „How to make the distinction between constative and performative utterances”, *Philosophical Quarterly* 21 (1971. október), 357–360. o.

Szigorú értelemben véve a mondatok el szokták végezni azokat a szabványos beszédaktusokat, melyek a következő módon leírandó kijelentésekkel kapcsolódnak össze: „Szeretlek!” és „Ígérem!” Az a szokásos gyakorlat, hogy a filozófiai írásmód a mintamondatok bemutatásakor elhagyja az interpunkciós jeleket, elhomályosítja azt a tényt, hogy átlagos használatuk esetén (1) és (2) nyelvtanilag még állításoknak sem tűnének. (Ebben a formában nem teljes mondatok és ezért nem képviselhetnek meghatározott kijelentéseket.) Fölkiáltásként írva őket kevésbé mutatkozik csábítóan az az irány, mely egy olyasfajta zűrzavarhoz vezet, amilyent Jacobsen szemére készülök vetni. Az vezet félre minket, ha úgy gondolkodunk róluk, mint nyilatkozatokról („Szeretlek”). A nyilatkozatnak tekintett (1)-et a nyelvészek közönséges állításként (egy bizonyos mondat típusként) osztályoznák. Van tehát valami, aminek egy beszélő részéről történő kijelentése bizonyos körülmények között bizonyos típusú aktust képez, valami állításának (vagy időnként és talán szokásosabban a beismerésnek, az elismerésnek, a biztatásnak<sup>4</sup> stb.) az aktusát. Hasonló módon (2) is egy állítás az első értelemben, és ugyancsak fölhasználható egy beszédaktus elvégzésére, ebben az esetben az ígérés aktusáéra (vagy időnként – a kontextustól függően – olyan más aktusokéra, mint pl. a fenyegetés stb.). A konstatív és performatív kijelentések közötti megkülönböztetés tárgyalásakor könnyen elkerüli a figyelmünket ez a különbség az állítás mint egyfajta nyelvszerkezeti tény (azaz egy mondatfajta) és az állítás mint egyfajta aktus (azaz egy állításaktus) között. Azonban, mint (2) illusztrálja, más az, hogy egy állítás az előbbi értelemben egy aktus elvégzésére használható, mint az, hogy egy állítására. Mivel nyilvánvaló, hogy (2) esetében különbséget kell tennünk a használt állítás és a megtett ígélet között, analóg megkülönböztetést kell tennünk (1) esetében a használt állítás és a megtett állítás között. Ezt a megkülönböztetést úgy fogom jelölni a következőkben, hogy kijelentés<sub>1</sub>-ről és kijelentés<sub>a</sub>-ról beszélek. Az aktusok figyelembevételét kiváltó indíték szabatosan megfogalmazva az, hogy a kizárólag nyelvszerkezeti tényeknek tekintett (1) és (2) közötti felületi nyelvtani hasonlóság eltakarja néhány nagyon fontos különbségüket (pl. az igaz/hamis értékelés alkalmazhatatlanságát az olyan kijelentések esetében, mint (2)), azokat az igazi különbségeket, melyek Austint az eredeti konstatívum/performatívum dichotómiához vezették.

Jacobsen érve az, hogy az IPT lehetséges a konstatívumok esetében (példája: „A macska a lábtörlőn van”), de nem az a performatív kijelentésekében („Ígérem”). A következőket mondja: „Nekem például éppúgy jogomban áll »A macska a lábtörlőn van« állítást használni, mint bárki másnak. Nem ez a helyzet azonban egy performatív kijelentés révén más által véghezvitt *aktus* esetén, nincs jogom használni, azaz átvenni”, legalábbis egy olyan „megelőző eljárás” nélkül

---

<sup>4</sup> Illokúciós értelemben. A „biztatásnak” van egy perlokúciós jelentése: ekkor az én beismerésem biztatásként szolgálhat (vagy éppen nem szolgál biztatásként). Vegyük észre, hogy amikor biztatunk (illokúció), az kudarcot vallhat (perlokúció).



semmiképp, mint a „felhatalmazás a más nevében történő eljárásra”.<sup>5</sup> Meg kell kérdeznünk, hogy ebben az érvelésben vajon az állításokra (kijelentések<sub>1</sub>) vagy az állítási aktusokra (kijelentések<sub>a</sub>) szándékozunk-e alkalmazni az IPT-t. Úgy tűnik, hogy a főntebb idézett helyeken Jacobsen kétértelműen fogalmaz: az IPT ismérvét az egyik esetben, melyet konstatívumnak vél, egy kijelentés<sub>1</sub>-re alkalmazza, míg a másikban, melyet performatívumnak tekint, egy kijelentés<sub>a</sub>-ra. Ezek után nem meglepő, hogy az IPT nem lehetséges az utóbbi esetben, mivel egy különös cselekvés meghatározászerűen *valakinek* a cselekvése, azaz lényegét tekintve kötődik ahhoz a személyhez, aki véghezviszi (és azokhoz a különös körülményekhez, melyek között azon állítás, vagy más fajtájú kijelentés<sub>1</sub>, melynek révén a cselekvést végrehajtották, elhangzott).<sup>6</sup> De ez nem kevésbé igaz azoknak a *konstatív* kijelentéseknek az esetében sem, melyeket kijelentések<sub>a</sub>-ként értelmeztünk; s azt kell gondolnom, kellő alappal föltételezem, hogy Austin is így értelmezte őket, amikor a konstatívum/performatívum megkülönböztetést olyan aktusfajták közötti megkülönböztetésnek tekintette, melyeket beszélés útján végezhetünk el.<sup>7</sup> De vizsgáljuk meg az alternatívát, és tekintsük úgy, mintha Austin nyelvészeti tényekről, kijelentések<sub>1</sub>-ről beszélne. Kétségtelen, hogy *akkor* nekünk mind a konstatívumot, mind a performatívumot („Ígérem” és „A macska a lábtörlőn van”) úgy kell tekintenünk, mint amelyek esetében egyaránt lehetséges az IPT. A világon sincs olyan ok, amiért én ne használhatnám éppoly szabadon az „Ígérem” (kvázi-)mondatot egy ígéresi aktus elvégzésére, mint bárki más (noha – természetesen – eltérő aktusra azoktól, melyeket mások végezhetnek el). S éppolyan szabadon használhatja bármelyikünk az „A macska a lábtörlőn van” (kvázi-)mondatot különböző állítási aktusok (vagy más típusú aktusok) elvégzésére.

Közelítük meg a problémát némiképp más irányból. Föltehetjük a kérdést, hogy miért éppen az IPT látszik lehetetlennek a performatívumok esetében. Az ok gyaníthatóan egyszerű lehet, pusztán a próbaképpen megvizsgált néhány kifejezés alkalmatlanságában rejlik. Az a kísérlet például, hogy a „Lovaggá ütlek!” kijelentést »A« beszélőről »B« beszélőre helyezzük át, olyan balfogást eredményezhet, amit Austin az A.2 osztályba sorol.<sup>8</sup> Hasonlóképpen balfogásnak kell valószínűleg bizonyulnia, ha azt mondom, hogy „Ígérem, visszaadom Jones

---

<sup>5</sup> I. m., 358. o. Kiemelések nem az eredetiben.

<sup>6</sup> Természetesen nincs így az aktustípusok esetén, de itt kizárólag az aktusjelekkel foglalkozunk.

<sup>7</sup> Innen erednek gondjai azon konstatívumok miatt, melyek szinte szemünk láttára alakulnak át az állítás (mint cselekvés) performatívumává

<sup>8</sup> Az A.2 balfogás olyan résztvevőket foglal magába, akik helyzetüknél (tiszttségüknél, rangjuknál, hivataluknál stb.) fogva nem alkalmasak a szóban forgó beszédaktus végrehajtására. (Képzeld el, hogy „A” egy herceg és „B” egy közkatona.) Nem következik azonban ebből, hogy néhány más beszédaktust nem lehet ilyen esetben véghezvinni.

könyvét!”, miközben nem én kértem kölcsön a szóban forgó könyvet, hanem más. Jacobsen érvelése arra a banális tényre támaszkodik, hogy az az aktus, melyet az én „Ígérem!” kijelentésem visz véghez, különbözik attól az aktustól, melyet *más* kijelentése végez el. De ebből az unalmas tényből semmi sem következik az IPT-nek a kérdéses kijelentések<sub>1</sub>-re való alkalmazhatósága vagy, ennél fogva, a konstatívum/performatívum megkülönböztetés tekintetében. Előfordulhat természetesen, hogy az (elhatározott) aktus elvégzésére – mivel az olyan fajtájú – a használt kijelentés<sub>1</sub> az adott körülmények között az adott személy által nem használható. (Miközben annak használata révén szándékosan vagy akaratlanul elvégezhet más, leggyakrabban perlokúciós aktusokat.) De ez éppúgy igaz a konstatívumok esetében is. Vannak dolgok, amiket én bizonyos adott körülmények között nem állíthatok okok egész sora miatt (az önmagáról való tanúskodás és hasonló).<sup>9</sup> Érdekes kérdés, hogy ebből milyen fajta balfogások következnek. A döntő mégis az, hogy azon okok, melyek balfogássá tesznek egy konstatívumként osztályozott kijelentés<sub>a</sub>-t, ilyen esetekben teljesen analógok azokkal, melyek egy performatívumként osztályozottat ítélnek kudarcra. Ezek azzal a ténnyel kapcsolatosak, hogy kijelentések<sub>1</sub>-kel van dolgunk. Az utóbbival kapcsolatban semmit sem mondhatunk balfogásnak. (Az a mód, ahogy Austin a „balfogás” kifejezést használta, önmagában ok arra, hogy úgy gondoljuk, a kijelentések<sub>a</sub> foglalkoztatták.) Ennél fogva úgy tűnik, hogy a balfogásoknak az a fajtája, melynek alapján az IPT lehetőségét az „Ígérem!” esetében kizártuk, nem különbözik a balfogásoknak attól a fajtájától, mely konstatív kontextusokban mindaddig kizárja az IPT-t, amíg konstatív *kijelentések*<sub>a</sub>-ról beszélünk. Ilyen balfogások mind a konstatívumokkal, mind a performatívumokkal kapcsolatosan előfordulnak, amennyiben ezek *aktus*fajta. Ezzel szemben – s nem okozva meglepetést – az IPT mindkét fajta *kijelentés*<sub>1</sub> (mondat) esetében lehetséges.

Az IPT mint ismérv tehát a kijelentések<sub>1</sub> és a kijelentések<sub>a</sub> közötti megkülönböztetés kritériumának bizonyult általánosságban: az átvitel lehetséges az előbbi esetében, de nem az az utóbbiában. Ez a mondatok, s az ezen mondatok használata révén elvégezhető aktusok közötti különbséget alátámasztó egészen általános indítékok mellett szól. Az IPT akkor nem lehet sem a performatív kijelentések<sub>1</sub> és a konstatív kijelentések<sub>1</sub><sup>10</sup>, sem a performatív kijelentések<sub>a</sub> és a konstatív kijelentések<sub>a</sub> megkülönböztetésének a kritériuma. Jacobsen csak azért gondolja úgy, mert nem veszi észre azt a különbséget, mely a kijelentések<sub>1</sub> és a kijelentések<sub>a</sub>, a mondatok és a használatuk révén véghezvitt beszédaktusok között van.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította Keresztes György)

<sup>9</sup> Példák: nagyon egyedi eseteket kivéve nem állíthatok valamit a következő kijelentések révén: „Itt vagy”, „Éppen beszélek”, „Egy elefánt ül rajtad”.

<sup>10</sup> Valójában a legidegenebb gondolat lenne Austin számára erre a szintre alkalmazni ezt a megkülönböztetést.

# A MEGÉRTÉS HERMENEUTIKÁJA

HORVÁTH TIBOR

## 1. A megértés rejtélye

Mindannyiunkat, de különösen a filozófusokat megragad a megértés rejtélye. Mi a megértés? Mi történik akkor, amikor azt mondom, hogy „értem”? Hogyan lehetséges az, hogy amit nem értek ma, azt megérthetem holnap? Vajon ugyanaz a megértési mód jellemző-e valamennyiünkre? Vajon az afrikaiak, az európaiak, az ázsiaiak és az amerikaiak ugyanarra gondolnak-e akkor, amikor azt mondják, hogy „értjük”? Milyen értelemben különbözik az, amikor egy szociológus, egy pszichológus, egy művész vagy egy tudós ért meg valamit, attól, amikor egy olyan személy, aki nem szociológus, nem pszichológus, nem művész stb.? Ugyanolyan-e a megértés szerkezete vagy folyamata akkor, amikor olyasmit tanulunk, amit mások már tudnak, és amikor olyasmit fedezünk fel, ami azelőtt ismeretlen volt?

Föltehetjük továbbá azt a kérdést, hogy van-e magyar megértés és ennek megfelelő magyar filozófia, mely különbözik – például – a szerb, a román, a német vagy az amerikai megértéstől, s hogy van-e így tőle különböző horvát, szlovák, francia vagy japáni filozófia?

Ha a megértés azonos azzal, hogy megértünk egy nyelvet, vagy amennyiben elfogadjuk, hogy nincs megértés nyelv nélkül – akkor a válasz az utolsó kérdésre kétségtelenül igenlő. Van magyar megértés, mely különbözik az eszkimó, a huron, a bantu vagy a kínai megértéstől. Tudjuk-e azonban azt, hogy mit teszünk akkor, amikor megértünk? Vajon az emberi megértés olyan tevékenység-e, amely különbözik bármely más emberi tevékenységtől, vagy pedig nincs olyan emberi cselekvés, amelyik ne foglalná magába a megértés valamilyen fajtáját? Van-e megértése a megértésnek, amely a megértést mint megértést magyarázza? Röviden, van-e a megértésnek hermeneutikája?

## 2. Megértés és hermeneutika

A hermeneutika az értelmezés tudománya. Eljárási szabályok készletét bocsátja rendelkezésünkre arra a célra, hogy megtaláljuk azt a kifogástalan jelentést,

melynek értelme van a számunkra. De miért van egyáltalán egy jelentésnek értelme a számunkra? Azért van értelme a számunkra, mert az új, amit még nem ismerünk, kapcsolódik valamihez, amit már tudunk, s amiről úgy tudjuk, hogy igaz. Ekképpen azokat a szabályokat, amelyeknek a fényében a tapasztalatainkat értelmezzük, tovább értelmezik más elvek, melyeknek végül egy olyan végső hermeneutikai elv adja meg az értelmezését, mely maga értelmez, melyet azonban nem értelmezzük tovább. Ezen a ponton befejezzük hermeneutikai eljárásunkat. Sikerült ugyanis – a *hermeneuó* görög szavának sugallata szerint (*herma*: alap, *neuó*: csomó, csomóval rögzít) – szellemünk sodródó hajóját egy olyan szilárd alaphoz rögzítenünk, amelynek nincs szüksége önmagán kívül semmiféle további támasztékra. Elértük azt az elvet, amelynek a fényében megértünk bármit, amit egyáltalán megértünk. S ez a hermeneutikai elv annak a személynek az eszméje a végső valóságról és értelemről, aki megért.

### 3. A hermeneutika és a végső valóság és értelem eszméje

Az utolsó hermeneutikai elv abban az értelemben végső, hogy ez az, amire mindent redukálunk és amihez mindent viszonyítunk, amit viszont nem redukálunk semmi másra és nem viszonyítunk semmi máshoz. Ez egy olyan ontológiai leírás a végső valóságról és értelemről, mely egy, szellemi tevékenységünket a következőképpen megjelenítő időbeli modellen alapul: az utolsó, a végső felé irányuló haladás egy esettől a következőzón át. A kulcsszó itt az időbeli létezés, annak meghatározott kezdetével és végével. A végső valóság és értelem első leírása jelzi a megértés első alkotóelemét: időbeli módon értünk meg, mert időben létezőnk. A tudás korlátatlanságát itt az idő határtalansága képviseli, a kezdet és vég nélküli idő.

A megértés időbeli modellje a hasonlóságok, ellentétek és átalakulások hiányára alapozott heterológia törvényét követő osztályozásokban hatásos. A struktúrákat olyan műveletekkel rendezik, melyek az elemeket előzményeik és következményeik szerint kapcsolják össze. Az időbeli modell működik Malinowski funkcionális-musában és Parsons olyan értékeiben, mint a „kellene lenni” ellentéte a „van” ténylegességével.

A végső valóság és értelem második leírása episztemológiai, s egy térbeli modellen alapul. A kulcsszavak itt szövegösszefüggés, környezet vagy horizont. A megértés szellemi tevékenysége most egy olyan horizont vagy perspektíva megteremtéseként jelenik meg, melyen – ill. melyből – különböző struktúrák és funkciók jelentésteljesen működhetnek együtt. S a második leírás megértésünk második alkotóelemét mutatja meg: térbeli módon értünk meg, mert térben létezőnk.

A végső valóság és értelem térbeli típusa abban a modern tudományfölfogásban működik, mely inkább leíró, mint kauzálisan deduktív jellegű. Ezt jobban érdekli tárgyának környezete és szomszédsága, mint múltbeli elődei és eljövendő utódai.

A megértés korlátlansága most a tér határtalanságaként jelenik meg. A kapcsolatok térbeli modellje a homológia törvényére, a megfelelés és hasonlóság törvényére alapozott osztályozásokban fedhető föl, algebrai struktúrákban reverzibilis műveletekkel, topológiai struktúrákban, a biológiai ontogenezisben, az egyedi organizmusok fejlődésében. Ez működik az intelligencia – mint általános cselekvési koordináció – genezisénel is (spontán mozgások, reflex-komplexumok, szenzorikus mozgatás és funkcionális tényezői: asszimiláció és alkalmazkodás), strukturális elemeiben is (sorrendi viszonylatok, sémák alárendelése, megfelelések stb.). (Vö. Jean Piaget: *Structuralism*, Basic Books, New York 1970, 23 skk. o.) Térbeli modelleket föltételez Durkheim globális strukturalizmusa is, melyben a társadalmi egész totalitása az elsődleges magyarázó fogalom, továbbá Kurt Lewin „totális mező”-je. Ugyanezt mondhatjuk el Lévi-Strauss analitikus strukturalizmusáról, melyben elvont, ahistorikus, logikai-matematikai modellek próbálják magyarázni az empirikus adatokat.

Még egy harmadik modellt kell az időbeli és a térbeli modellek mellé állítanunk: a személyes modellt. Ez azt jelenti, hogy egy szabad és semmi másra vagy senki másra vissza nem vezethető személy önmaga végső magyarázata. Nem az idő vagy a tér egy személy értelme, hanem inkább a tér és az idő értelme a személy. A megértés korlátlanságát most a személy határtalansága fejezi ki.

Ebből következik, hogy – noha társadalomban élünk és társadalmi lények vagyunk – a társadalom nem funkcionál úgy, mint a megértés negyedik, független modellje. Ennek az az oka, hogy a társadalmat a végső elemzéskor vagy egy térbeli modellre, vagy egy személyes modellre vezetjük vissza. Az előbbi utat követik a demokráciákban. Ezekben a személyt egy végtelen teret betöltő mérhetetlen tömeg apró darabkájának tekintik. A második modell a társadalmat emeli föl: emberfölötti személynek, transzcendentális szubjektumnak, szellemnek tekinti. Akkor fogjuk föl helyesen a társadalmat, ha úgy szemléljük, mint ami személyekből áll.

Piaget strukturalizmusa a megértés személyes modelljét tételezi föl akkor, amikor az emberi tudást olyan piramisként mutatja be, mely nem a talapzatán nyugszik, hanem a csúcsán mint olyan eszményi ponton van fölfüggesztve, ahonnan állandóan magyarázható. A strukturalizmus – mint önszabályozó operacionális funkcionalizmus – igényli az episztemológiai szubjektumot, a tevékenység szubjektumát és középpontját. (Piaget, i. m., 138 skk. o.)

A végső valóság és értelem személyes modellje alkalmas rá, hogy az idő és a tér végtelenségét, amik nincsenek a birtokunkban, egy személyes létezővel helyettesítse, aki mi magunk vagyunk. Ez a rendelkezésünkre álló módja az idő és a tér transzcendálásának. Tehát a hitünk egy végtelen Istenben egyúttal hermeneutikai győzelmünk is a tér és az idő határtalansága fölött.

Ezért egy etikai leírással egészíthetjük ki a végső valóság és értelem ontológiai és episztemológiai leírását. Ez ugyanis az a legfőbb érték, amelyért valaki mindent föláldozna, s amelyért valaki minden mást elveszítene, legalábbis az időbeli

létezését. Ez egy olyan leírás, mely emlékeztet minket arra, hogy mekkora igazság rejlik a szeretetben, s egy valóságos Isten eszméjének a kérdésére is.

Összefoglalva: az, hogy időben létezzünk, az, hogy teret töltünk be, és az, hogy személyként létezzünk, éppannyira jelentik a megértés három alkotórészét, mint a végső valóság és értelem eszméjének hármasságát. A megértés misztériumának alapos vizsgálata a hermeneutikához vezet minket, a hermeneutika pedig a végső valóság és értelem eszméjéhez visz tovább, mint számunkra végső intelligibilitáshoz. Ahhoz, hogy ismerjük a módját annak, ahogyan megértünk, ismernünk kell a módját annak, ahogy a végső valóságról és értelemről alkotott eszménket posztuláljuk. Ahhoz, hogy tudjuk, mik vagyunk, ismernünk kell a végső valóságról és értelemről alkotott eszménket.

Mindaddig legnagyobbbrészt a végső valóság és értelem eszméjére összpontosítottunk, s nem törődtünk azzal a szellemi tevékenységünkkel, amellyel a végső valóság és értelem eszméjét posztuláljuk. Ha most a továbbiakban arra a tevékenységünkre reflektálunk, mellyel egy végsőt állítunk, akkor az még jobban megvilágítja majd a megértés hermeneutikáját.

## 4. Legszemélyesebb tevékenységünk különválasztása

### 4.1 A végső és a közvetlen dinamikája

Mivel senki sem érthet meg más helyett, annyi eszmének kell lennie a végső valóságról és értelemről, mint amennyi az emberi lények száma, vagy talán annyinak, mint amennyi azoknak az elhatározásoknak a száma, melyekre emberi lény valaha is jutott. Ha az éhhalál szélére jutottam, akkor számomra az étel jelenti a végsőt. Ha eleget táplálkozom, akkor az, ami számomra a végsőt jelenti, más lesz, mint a közvetlen éhség. Az étkezés után szórakozni akarok, s a multság válik azzá, ami számomra a végsőt jelenti. S ha egyszer megunom a játékot, akkor megkezdődik az új végső utáni kutatás. Ezért mondhatjuk, hogy nincs első, és azután végső. Az első egyúttal mindig a végső is. Csak akkor válnak külön először az első és a végső, amikor az első végsőről fölfedezzük, hogy az nem a végső. Ilyenkor az első közvetlenné válik és az új válik a végsővé. Csak azok beszélhetnek a közvetlenről, akik ismerik a végsőt is, és azt is, ami nem végső. Nem létezik tudás a közvetlenről végső nélkül.

Ezért az a fogalom, amellyel valaki a végső valóságról és értelemről rendelkezik, nem egy statikus, változatlan alapelv. Ellenkezőleg: dinamikus. Olyan, amit folyamatosan ellenőriznek és változtatnak aszerint, hogy milyen új problémák merülnek föl. Lehetséges, hogy az az elképzelés, amit tegnap alkottam a végső valóságról és értelemről, már nem végső a számomra ma. Mindennapi életünk állandó kihívásokkal állít szembe minket, ugyanezt teszi a minket körülvevő sokféle tudomány, és az emberek, akiknek a nézetei fenyegetik rendszereinket,

vizsgálják lelkierőnket, s arra sarkallnak, hogy válaszoljunk. Kutatni kezdünk a legjobb problémamegoldó paradigma után.

A legjobb problémamegoldó paradigma utáni kutatás során szellemünk úgy halad előre, hogy lépésről lépésre ellenőrzi mindazt, ami az egyes tudományokban végső és hatékony. Ilyen szerepet töltenek be egy kutatásnak a tárgya annak sajátos előfeltevéseivel és axiómáival, melyeket a tudós nem hagyhat figyelmen kívül anélkül, hogy át ne lépné saját területének a határait. A végső valóság és értelem eszméjét egy tudományos diszciplínában az a végső hermeneutikai alapelv jelenti, amelyet még értelmezési céllal használnak föl úgy, hogy őt magát már nem értelmezik tovább a szóban forgó tudományban – mindaddig legalábbis, amíg be nem következik egy tudományos forradalom, abban az értelemben, ahogy Thomas Kuhn beszélt róla. De azt is tudjuk, hogy egy tudományos diszciplína végső hermeneutikai alapelve sokféle lehet, még egy és ugyanazon diszciplínán belül is. Ilyenek például a newtoni és az einsteini hermeneutikai alapelvek a fizikában. Ez magyarázza, hogy miért vannak különböző iskolák, vélemények és értelmezések ugyanarról a jelenségről egy diszciplínán belül is.

Minden egyes tudomány sajátos horizontjának megvan a maga logikája annak fényében, hogy mely axiómáknak tulajdonítanak jelentést, mely alapvető állításokat tekintenek alapvetőknek, és mely tudományos igazságokat fogadnak el tudományosaknak. Különböző hermeneutikák vannak, és a sokféle tudomány sokféle hermeneutikája kihívást jelent a megértés általános hermeneutikája számára.

Mivel a tudományok világunkban a tudósok világnézete nélkül működnének, ezért problémamegoldó paradigmánk se valós, se végső nem lesz. Annál inkább így van ez, mivel a különböző tudományágak egyszerűen intencionalitásunk típusainak vagy rétegeinek a módszertanilag begyakorlott végrehajtásai. Egyezsége kell tehát jutnunk magunkkal, mint tudósokkal, mint filozófusokkal, mint történészekkel, mint pszichológusokkal, mint szociológusokkal, mint morálfilozófusokkal, mint művészekkel, mint vallási személyiségekkel és mint hívőkkel.

Tudósokként az egyedi tárgyakat időbeli és térbeli kölcsönhatásaikban szemléljük. Mint filozófusok a különböző tudományos tárgyaknak azt a komplexitását látjuk, mely totalitásukra mutat rá. Ha történészek vagyunk, kölcsönhatásként írjuk le az emberek viszonyulásait a tárgyak és események komplexitásához: egyidejűleg meghatározói és meghatározottjai azoknak. Pszichológusokként megpróbálkozunk azzal, hogy ne csak a tárgyak és események világában lássuk magunkat, hanem a teret és az időt transzcendáló jelenlétként is a magunk számára, akik képesek vagyunk szabadon visszahatni a tárgyak és az események jelentésének az egységére és komplexitására. Ha szociológusok vagyunk, úgy tekintünk magunkra, mint akik nem elszigetelten élünk, hanem férfiak és nők interszubjektív közösségében, egyidejűleg meghatározóiként és meghatározottjaiként ennek az interszubjektív közösségnek. Mint morálfilozófusok valami olyan után kutatunk az események komplexitásában és egységében, s azok viszonyulásában hozzánk mint interszubjektív közösségünk által meghatározott

és azt meghatározó lényekhez, ami egyformán jó az egész emberi faj és minden egyes emberi lény számára. Ha művészek vagyunk, akkor a valóság egységét és komplexitását valami egészen sajátosan elragadó és varázslatos intenzitással látjuk megtestesülni a térbeli és az időbeli konstellációkban. Végül vallási személyiségeként úgy ragadhatjuk meg a valóság komplexitását és egységét annak teljes, eksztatikus és varázslatos intenzitásában, mint a ránk váró végső, kétségtelen ítélet miatt szükséges mentési folyamatot.

Az intencionalitás mindezen különböző típusai vagy rétegei világunk alkotóelemei és a végső valóságról és értelemről alkotott eszménk érvényességének próbakövei. Az utóbbinak az intencionalitás különböző típusaiban való részvétele alapján anomáliákkal kell szembenéznie, amiket az intencionalitás minden típusában talál, s más paradigmákkal kell konkurálnia az egyre nagyobb számú probléma megoldásában. Ezért lehetetlen az, hogy a mindenség törvényének a megfogalmazása egyetlen emberi szellem tiszta alkotása legyen; az inkább csak azt a marginális szervező elvet fogja föl, mely az alsóbb szintnek a felsőbbhöz és a felsőbb szintnek az alsóbbhoz való kapcsolódása révén vezérli a körülményeket. Ennélfogva az emberi egzisztencia végső valóságáról és értelméről alkotott eszme tudománya sem nem tisztán teoretikus, sem nem tisztán empirikus. Ez is egyszerre teoretikus és empirikus, mint bármelyik olyan fölfedezés, mely arra törekszik, hogy kísérleti igazolást nyerjen az intencionalitás különböző típusait vagy rétegeit képviselő kutatók társadalmában.

Annak, hogy a végsőről alkotott számos eszmével szembesülünk, két következménye van. Az egyik az, hogy fölismerjük a végső valóságról és értelemről alkotott saját eszménk viszonylagosságát. A másik az, hogy megértjük, miért fontos mások végső eszméinek a befogadása. Enélkül saját végső eszménk veszítené el autentikus végső hermeneutikai alapelveként játszott szerepét. Nyilvánvaló, hogy egy ilyen befogadás kétféleképpen végződhet. Vagy mások világnézetét illesztjük be a miénkbe, vagy a mi világnézetünket kebelezi be másoké. Szembesülésünk másoknak a végső valóságról és értelemről alkotott eszméivel versenyre, horizontunk problémamegoldó képességének a vizsgálatára sarkall. Ez végződhet azzal a tapasztalattal, hogy horizontunk megtörik, átalakul, véleményünk megváltozik, más emberekké válunk. De végződhet úgy is, hogy még szilárdabb bizonyosságunk lesz saját végső eszménk rejtett problémamegoldó képességeiről.

Ezért a végső valóságról és értelemről alkotott eszménk egyidejűleg a leghatékonyabb problémamegoldó és a legerőteljesebb kérdésfölvető paradigmánk. Mindaddig eleven, ameddig mi magunk azok vagyunk, s amíg problémákat meglátó és megoldásokat javasoló szellemi képességünk működik.



## 4.2 Végző eszmének megalkotása és fölfedezése

Amikor a leghatékonyabb problémamegoldó és kérdésfölvető paradigmát kutatjuk, továbbá annak magyarázatát, miért határoz az egyik ember úgy, hogy a térbeli modellnek ad elsőbbséget, míg a másik az időbeli vagy a személyes modellnek, akkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül az öröklött és a környezeti tényezőket, de azt a minőséget sem, mely „lángelmévé” tesz minket. Ez a találékonyágnak és valami eredeti létrehozásának olyan, nem hétköznapi képessége, mely egyedülállóvá teszi azt. Ez tesz minket azzá, amik vagyunk: egyéniségekké, személyiségekké, különbözővé mindenki mástól, teljesen egyedivé, páratlanná a múltban és megismételhetetlenné a jövőben. Mégis ez kapcsol össze minket valamennyi embertársunkkal, mivel enélkül nincs emberi lény. A megértés több, mint a tudás. A „tudás” szó arra vonatkozik csupán, amivel egy számítógép is rendelkezik. A megértés viszont a végző valóság és értelem egy eszméjének mint a megértés végző hermeneutikai alapelvének a megalkotását jelenti, s ezt egy számítógép nem képes végrehajtani.

Azt, hogy mi a legjobb bennünk, a végző valóságról és értelemről alkotott fogalmunk mutatja meg, mert a végző valóságról és értelemről alkotott fogalmunknak a megteremtésében valóban szabadok vagyunk. Más a helyzet a tárgyakról, a viszonyokról, a struktúrákról vagy a funkciókról birtokolt tudásunk esetében: ilyenkor meghatározottak vagyunk, tárgyiasítottak. A végző valóságról és értelemről alkotott fogalmunk megteremtésében viszont önmagunk legbenső részébe nyerünk bepillantást és önmagunk legmélyebb képességeit mozgósítjuk. Így jobb betekintést kaphatunk abba, hogy mik is vagyunk, mint a legnagyobb szabadsággal és meg nem határozott lehetőségekkel rendelkező lények. Innen ered az ember joga önmaga meghatározására. Szabadon dönthetünk afelől, hogy miként közelítjük meg életünk problémáit.

A legjobb és a leghatékonyabb problémamegoldó paradigma megtalálásának a folyamatában a fordulópont akkor következik be, amikor a fölfedezés aktív formája passzív formát ölt. A ráatalálás, megalkotás és fölfedezés élményéről bebizonyosodik, hogy az valami egészen másnak a tapasztalata. Annak, hogy olyan lények vagyunk, akiket megtalált, megteremtett és fölfedezett a végző. Ez a pillanat különösen akkor szokott bekövetkezni, amikor érzékeljük a problémák egyre növekvő összetettségét, amikor a fölfedezés nem a szokásos szellemi eljárás kézenfekvő eredménye, hanem már annak aktív formájában valamiféle tehetség általi ihletettség mutatkozik meg. A fölfedezés nem egy logikai eljárásnak a vége. Inkább egy meglepetés, egy adottság. Nem is annyira a váratlannal való találkozás, szembesülés, mint inkább a váratlan szembesített velünk magát. Amikor a végzőt posztuláljuk, valójában nem fedezünk föl semmit, hanem inkább azt ismerjük föl, hogy magunk vagyunk fölfedezett lények. Amikor valamennyi problémára azok összetettségében és mélységében tekintünk, akkor a leghatékonyabb problémamegoldó paradigma megalkotására és fölfedezésére irányuló törekvésünk helyébe egy, a posztulálástól a posztuláltság felé irányuló elmozdulás

lép, s a szubjektumok szubjektuma, a személyes modell elsőbbséget kap a térbeli és az időbeli modellekkel szemben.

## 5. Egy interdiszciplináris nemzetközi kutatás és annak nyilvánossága: az „Ultimate Reality and Meaning”

Különös, hogy a számos, olyannyira különböző témákban megjelent enciklopédia mellett – mint pl. a népek, a filozófia, a tudomány, a vallás, az egyház, a teológia, a humaniorák, a zene, a sport, a film – a végső valóság és értelem eszméiről soha nem létezett enciklopédia. Ennek számos oka van. A legkézenfekvőbb az, hogy napjainkig, amikor a tudomány egyszerre válhat nemzetközi és interdiszciplináris vállalkozássá, az emberiség nem állt erre készen.

Ennek a témának a fontosságát és az időszerűségét fölismerve alapították meg 1970-ben a kanadai Torontóban az „Institute for Encyclopedia of Human Ideas on Ultimate Reality and Meaning” elnevezést viselő intézetet, melyből később az „International Society for the Study of Human Ideas on Ultimate Reality and Meaning” alakult. Ez olyan, különböző egyetemeken tanító professzorok és tudományos kutatásokban részt vevő szakemberek szövetsége, akiknek érdekei fűződnek az interdiszciplináris munkához és az ugyanazon címet viselő enciklopédia tervének támogatásához. Az intézet programja négy szinten zajlik.

Az első szint a tervezet körvonalazása és előkészítése volt, annak négy fő osztályában: történelem előtti és archaikus korszak (Afrika, Ázsia, Ausztrália, Európa, Észak- és Dél-Amerika); történelmi kor a Kr. e. XXX. évszázadtól a Kr. u. I. évszázadig; történelmi kor a Kr. u. I. évszázadtól a XIX. századig és végül a XX. század történelmi korszaka – az egyéniségek, humaniorák, országok, vallások, hivatások és rendszerek alosztályaival.

A második szint az *Ultimate Reality and Meaning, Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding* című folyóirat kiadása (1978: University of Toronto Press). Ebben a végső valóság és értelem legkülönbözőbb olyan eszméiről szóló cikkek jelennek meg, melyeket valaha a múltban vagy napjainkban egyéniségek, népek, társadalmak, tudományok, vallások, országok stb. a maguk számára megalkottak – 1978 óta 15 kötet jelent meg.

A harmadik szint az enciklopédia nyilvánosságra kerülése lesz. A negyedik pedig az enciklopédia anyagainak, azaz az emberi tudatot megszületése pillanatától mindmostanáig vezérlő legegységesebb dinamikának a strukturális és rendszeres tanulmányozása.

Minden második esztendőben nemzetközi találkozót tartunk azzal a céllal, hogy vizsgáljuk azokat az emberi erőfeszítéseket, melyek világunkban a végső értelem föllelésére irányulnak. Azok a professzorok, akik ezeken a találkozókön részt vesznek, mind az öt világrészről érkeznek, hogy közreműködői lehessenek ennek az interdiszciplináris nemzetközi tudományos kutatásnak.

## 6. Magyar megértés és magyar filozófia

A magyar megértés, a magyar filozófia éppen olyan régi, mint maga a magyar nép. Nem megalkotása vagy megteremtése a kérdés, hanem sokkal inkább az, hogy fölfedezzük és kifejezzük azon a nyelven, mely lehetővé teszi a magyar megértést és a magyar filozófiát. Annál is inkább így van ez, mivel maga a megértést lehetővé tevő nyelv azon nép hermeneutikájának a következménye, mely azt a nyelvet megalkotta.

Hosszú, az archaikus és a történelem előtti korszaktól a kereszténység előtti korszakon át a kereszténység korszakáig tartó történelme során a magyar szellem megnyilatkozott a humaniorákban, a zenében, az irodalomban és a népművészetekben, a vallásokban, a kereszténységben és sok más hitben és filozófiai rendszerekben, melyek gazdagítanak minket, s melyeket mi is gazdagítunk mindazzal, amik vagyunk.

Ezért fölhívok minden magyar filozófust, hogy csatlakozzék hozzánk, világunk végső értelmének föllelésére irányuló közös erőfeszítésünkhöz. Sok nagy magyar gondolkodó, filozófus, költő, politikus, tudós, vallási vezető értékes hozzájárulásáról tudunk ehhez a közös emberi törekvéshez. Most eljött az ideje, hogy ezt az örökséget hozzáférhetővé tegyük a szellemtudományok nemzetközi világa számára.

(Fordította *Keresztes György*)



## KIS ELBESZÉLÉSEK ÉS „GONDOLKODÓ MEGEMLÉKEZÉS”

*Hegel kapcsolatai Magyarországgal*

KLAUS VIEWEG

„Hatalmas képet látunk: események és tettek, a népek, államok, egyének végtelen változatosságú alakulatai szüntelen egymásutánban.”<sup>1</sup> „Egyszer azt látjuk — mondja Hegel a történelemtudományról tartott előadásaiiban —, hogy egy általánosabb érdek átfogóbb tömege nehezebben mozog előre, és a kicsinyes viszonyok végtelen sokaságának kiszolgáltatva szétporlik, máskor azt, hogy roppant nagy erőket latba vetése kicsiny dolgot szül, a jelentéktelenség látszóból pedig valami roppant nagy fakad — mindenütt a legtarkább nyüzsgés.”<sup>2</sup> A történelem történése és történetelbeszélés, *res gestas* és *historia rerum gestarum*; Hegel „nagy elbeszélése” a világtörténelemről megpróbálja bemutatni az Ariadné-fonalat a kis jelenetek és kis elbeszélések végtelen komplexiójában. Minden töredékesen átcillan a történelem „műve” — a megállás a parciálisnál következetesen vezetne a relatív abszolutizálásához és ezzel a totális tetszőlegesség elvéhez. A „posztmodern” egyes képviselői az univerzalista diskurzus halálát és a világpolgári célzatú történelemtudományi végleges bukását hirdetik. Az „általános” vélt „terrorját” szerintük le kell rázni az „anything goes” révén, de éppen a „minden elmegy” elve nem más, mint a pusztán szubjektív vélekedés hiúságának stilizálása, s eleve kikapcsolja a jó és a rossz, a tiszteletre méltó és a gyalázatos cselekvés megkülönböztetésének lehetőségét. A legelvetemültebb tételek azonos méltóságba kerülhetnének az erkölcsi elvekkel, mondja Hegel. Ez a kötelezettség-nélküliség, a „relativitás générale” lenne a tulajdonképpeni despotizmus, a relatív despotizmusa, amelynek olyan elveket is relativizálnia kellene, mint az emberi jogok és a szabadság.

Itt bizonyos történelmi miniaturákról lesz szó; néhány, a Hegel-kutatás kontextusában eddig nem, vagy kevéssé ismert dokumentum segítségével új lábjegyzeteket szeretnénk fűzni Hegel életrajzához. Életrajzi mozzanatokról van tehát szó, epizódokról, de anekdotákról és kuriózumokról is. Ám ezeknek a „kis elbeszéléseknek” a révén olyan tárgyakra nyílnak távlatok, amelyek messzemenően méltók

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke in zwanzig Bänden* (a következőkben HW), 12. kötet, Frankfurt 1970, 97. o.; magyar kiadás (ford. Szemere Samu): 20. o.

<sup>2</sup> Uo.; magyar kiadás: 21. o.

a „gondolkodó megemlékezésre” és a *mnémoszyné* tárgyait reprezentálják. Megtalálhatók közöttük a klasszikus német filozófia európai vonatkozású befogadásának indíciói, részleges bepillantást nyerünk egy világtörténeti jelentőségű filozófiai konceptus kihatásának szerteágazó, sokszorosán közvetett folyamatába, a hegeli filozófia kontinentális recepciók folyamatának mozzanatai kerülnek látóterünkbe. Bizonyos pontokon fölsejlik majd, mi a relevanciája a „kis elbeszélések” mozzanatai fölvetésének a „nagy vitákba”, s ezzel hozzárakhatunk egy mozaikkövecskét a Hegel-kutatás ama vágyának teljesüléséhez, hogy bemutassa: hogyan fogadta be a XIX. század Közép- és Kelet-Európája Hegel filozófiájának szellemét. A Szellem felszín alatti mozgási pályáiról van tehát szó, sajátosan a szabad szubjektivitás és – amint Hegel mondja – a szabad szubjektivitás „világba való kiképződésének” az újkor számára központi eszméjéről.

## 1. A Jénai Egyetem európai kisugárzása és Hegel kapcsolatai magyar diákokkal és tudósokkal Jénában

Amikor Hegel 1801-ben Jénába érkezik, a Jénai Egyetemnek már kitűnő híre van; a messze Jénán túl is ismert professzorok, a Fichte körüli botrány ellenére is még liberális klíma valamint Weimar közelsége az egész európai kontinensről vonzotta a diákokat; az *Alma mater jenensis* európai egyetem volt. Bernhard Rudolf Abeken, aki 1799-től 1802-ig tanult az egyetemen, a következőket írta ezzel kapcsolatban: „Jéna valóságos kis világ volt. A déli és északi államok németeihez magyarok jöttek, néhány görög, [...] francia emigránsok, [...] angolok, liv-földi diákok elég nagy számban és a norvég Steffens.”<sup>3</sup> Henrik Steffens mellett még két olyan külföldi diák volt, akik később ismertté lettek és (Steffens „Was ich erlebte” c. munkája mellett) rendkívül tanulságos milióleírást hagytak ránk Jénáról és annak szellemi világáról, s akik Schelling és Hegel eddig egyedül ismert előadási jegyzeteit hagyományozták ránk: a svájci Ignaz Paul Vital Troxler és az angol Henry Crabb Robinson.<sup>4</sup>

Az utóbbi számára, aki Jénában „Az angol”-nak számított, Weimar volt „the Athens of Germany” és az új transzcendentális filozófia „a jénai világ dicső Napja”.<sup>5</sup> Jóllehet a „delphic mysticism”-mel kapcsolatos problémákat ráhagyta a német filozófiára, s noha Friedrich Nicolai is nyomatékosan óvja őt „egy Schelling

---

<sup>3</sup> B. R. Abeken: *Goethe in meinem Leben* (hg. v. A. Heuermann), Weimar 1904.

<sup>4</sup> Vö. K. Düsing (hg.): *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801–1802)*, összefoglaló jegyzetek I.P.V. Troxlertől, Köln 1988; E. Behler: „Schellings Ästhetik in der Überlieferung von Henry Crabb Robinson”, *Philosophisches Jahrbuch* 1976 (83), 133–183. o.

<sup>5</sup> Vö. E. Behler, i. m., 141. o. és H. Marquardt: „Henry Crabb Robinson und seine deutschen Freunde”, *Palaestra* 237. kötet, Göttingen 1964, 131. o.

és Hegel legújabb filozófiájának esztelenségeitől”<sup>6</sup>, a Jénai Egyetem filozófiai gondolatkinálatát „a” filozófiai csillagórának tartja „since the days of Plato”.<sup>7</sup> Troxler ezeket veszi jegyzőkönyvbe a filozófia jénai szerepéről: „Soha azóta nem láttam olyan szépnek az egyetemi életet, a stúdium valóban akadémiai volt [...], alapjában véve csak egy fakultás, amelynek közös bázisa a filozófia volt.”<sup>8</sup> Abeken hangsúlyozza, hogy „a filozófia volt a tulajdonképpeni elem, amelyben az akadémiai ifjúság lélegzett és mozgott”.<sup>9</sup> És a XIX. század első éveibeli Jéna eleven leírásainak létezik a Troxlerével és Crabb Robinssonéval kapcsolatos párja: Dianovszky János Sámuelé.

De mielőtt behatóbban foglalkozom Dianovszkyval, szeretnék néhány megjegyzést tenni a magyar diákokra nézve. Amikor az *Academia salana* „nemzetközi frekvenciája” ugrásszerűen megnőtt, 1789 és 1806 között, az oroszokat és a svájciakat megelőzve a magyarok és az erdélyiek alkotják a számukat tekintve legerősebb nemzeti csapatot, s különösen a protestáns magyarok (lutheránusok és helvét hitvallásúak) mentek a tübingiai egyetemre. Megélnékül a tudományos kommunikáció és az együttműködés az akadémiai társaságokban, mint pl. a Mineralógia Hercegi Társaságában, a Latin Társaságban vagy a Természetkutató Társaságban, valamint az ismert folyóiratokban; a Mineralógiai Társaság 15 alapítója közül három magyarországi volt, s első elnökeként széki Teleki Domonkos gróf fungált.

A magyar diákok többsége még a weimari herceghez intézett petíciót is aláírt Fichtének az egyetemen maradása érdekében, amit 1800-ban császári rendelet követett, amely megtiltotta a magyar protestánsoknak, hogy Jénában tanuljanak, s amelyet egyébként még ugyanebben az évben visszavontak. Az egyetem szenátusa egy beadványban ezeket írta ebben az összefüggésben: „Azzal hízeleghetünk magunknak, hogy ezek a (magyar) diákok mindig is szorgalmukkal és jó magaviseletükkel tűntek ki, és az akadémiai szenátus bizonyos alkalmakkor nyilvános dicséretekkel állította őket példaként mások elé.”<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> H. Marquardt, i. m., 142. o.

<sup>7</sup> Vö. E. Behler, i. m., 143. o.

<sup>8</sup> I.P.V. Troxler: „Lebensbericht. Auszug”, in *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* (hg. v. G. Nicolin), Hamburg 1970, 42. o.

<sup>9</sup> B.R. Abeken, i. m., 40–41. o.

<sup>10</sup> Vö. O. Feyl: „Die führende Stellung der Ungarländer in der internationalen Geistesgeschichte der Universität Jena”, in *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller-Universität Jena* 4/5. szám, 1953/54, 427. o.

## a) Dianovszky János Sámuel és magyar diákok Jénában

Hegelnek először jénai tanári működése során alakult ki kapcsolata ezekkel a magyar és erdélyi diákokkal; a ránk maradt hallgatói lista többek között Molnos Dávid (később a történelem professzora Kolozsváron), Bölöni Mihály, Olert Frigyes, Battenseiler György és Graeser Sámuel nevét tartalmazza.<sup>11</sup> A már említett Dianovszky János Sámuel szemléletes képet fest Jéna szellemi életéről 1801 és 1803 között Göttingenben tanuló barátjához, Rummy Károly Györgyhez írt leveleiben.<sup>12</sup> Az 1801. november 29-i keltezésű levélben ez áll: „Legalább egy évig szeretnék itt tartózkodni. Mert szívesen bevallom Önnek, hogy Jéna legtöbb részét tekintve tetszik nekem... A professzorok között vannak valóban nagy, tiszteletre méltó férfiak... Ami a filozófiát illeti, mostanság szinte csak a kat exochen filozófusok, azaz a transzcendentális idealisták bírnak tekintéllyel: nevezetesen Schelling, Schad, Hegel és Fries. Vitathatatlanul az első aratja a legnagyobb tetszést. Ő még tovább ment, mint Fichte; mert nem csupán az intelligenciából száműzte a *Ding an sich*-et, hanem az egész természeti területről is, és megmutatta, hogy itt sincs semmiféle *Ding an sich*, amit Fichte még meghagyott problematikusnak. Ő azt mondja, hogy csak egy filozófia létezik, és az rendelkezik az abszolút bizonyossággal; tudomány a szó legszigorúbb értelmében, [...] filozófia, amely magának az Abszolútnak kép nélküli ábrázolása.”<sup>13</sup>

Noha Dianovszky még transzcendentális idealistákról beszél, mégis már viszonylag világosan fölismeri a különbséget Fichte között az egyik oldalon, valamint Schelling és Hegel között a másik oldalon; Hegel első nyomtatott írásának – *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége*, Jéna 1801 – igényét és Schelling és Hegel identitásfilozófiájának eszméit és hatásait így jellemzi: „Jénában szokásos volt, hogy az Abszolútról, a véges és a végtelen egygyé-alakításáról és hasonlókról beszéljenek.”<sup>14</sup> Ugyancsak utal érdekes filozófiai vitákra és kontroverziákra (többek között a Paulus és Schelling közti vitára, az obskurantizmus-kontroverziára, a szkepticizmus-vitára). Ezek kicsi, mégis igen fontos kiegészítések az akkori jénai diszkussziós helyzet és beszédhelyzet megvilágításához.

Dianovszky 1802-ben közli Rummyval, hogy 21 magyar és 23 erdélyi tanuló Jénában, s ugyanabban az évben hírül adja podmanini és aszódi Podmaniczky Károly báró (selmecebányai bányamérnök) megérkezését, aki elsősorban egy Schelling részéről tartandó privatissimum miatt jön Jénába.<sup>15</sup> A „magyar lovag”,

---

<sup>11</sup> H. Kimmerle: „Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeiten”, *Hegel-Studien*, 4. kötet, Bonn 1967, 21–99. o.

<sup>12</sup> Vö. Bachrach I.: *Rummy K.Gy. és a Jénai Egyetem*, Budapest 1942.

<sup>13</sup> Uo. 45–48. o. (J.S. Dianovszky an K.G. Rummy, 29. 11. 1801)

<sup>14</sup> Uo. 59. o. (J.S. Dianovszky an K.G. Rummy, 28. 11. 1802)

<sup>15</sup> Uo. 57. o. (J.S. Dianovszky an K.G. Rummy, 14. 11. 1802)



ahogyan Caroline nevezte őt, később Friedrich von Hardenberg (Novalis) egykori menyasszonyát, Julie von Charpentier-t vette feleségül. Goethénél is vendégeskedett, és nagy valószínűséggel Hegelt is megismerte. A Jénai Egyetem mozgalmas helyzetéről beszámoló, 1803. február 18-i keltezésű levelében Caroline Schlegel, Niethammer és Hufeland mellett, Hegelt is említi Julie Gotternak, és rögtön a Hegellel kapcsolatos megjegyzés után ez áll: „Engem minden szórakoztat, mint valami komédia, különösen hogy Podmaniczky jól tud előadni.”<sup>16</sup>

Röviddel azután, hogy 1804-ben elfoglalta Kürthben udvarmesteri állását báró Hellenbachnál (az udvarmesteri működés az egyetemet éppen elvégzett fiatalok körében elterjedt formája volt exisztenciájuk megalapozásának; példaként említsük csak Fichtét, Hölderlint és Hegelt), Dianovszky 1804 szeptemberében meghalt. A Schedius Lajos által kiadott *Zeitschrift von und für Ungern*ban megjelent nekrológ egy „erőtlen, szorgalmas és ismeretekben gazdag férfiről” beszél, „aki csak nemrég tért vissza az egyetemről, s aki már az irodalmi világban is elkezdte megismertetni előnyös oldalát”.<sup>17</sup>

#### b) Rummy Károly György

Érdekes barátságot jelentett Hegel számára Dianovszky már említett levelező-partnere, a később igen ismert magyar tudós, Rummy Károly György, aki 1799–1800 között a debreceni református kollégium diákja volt.<sup>18</sup>

Magasabb tanulmányainak éveit Göttingen egyetemén töltötte el, olyan híres professzorok mellett, mint August Wilhelm Schläzer, Christian Gottlob Heyne, Arnold Hermann, Ludwig Heeren, Karl Friedrich Stäudlin, Johann Gottfried Eichhorn és Friedrich Bouterwek. Rummynek az is szándékában állt, hogy két szemesztert Jénában abszolváljon, de csak két látogatásra került sor a Saale-parti városban. Az egyik Rummy-életrajzban az áll, hogy 1802 húsvétján „megjelent Jénában, amikor odautazott, hogy honfitársait fölkeresse, s az ottani Hercegi Mineralógiai Társaság fölvette levelező tagjai közé”.<sup>19</sup> A második látogatásról maga Rummy írja: „Április 9-én délután elutaztam [...] Weimarból, és este megérkeztem Jénába, ahol szeretetre méltó honfitársamnál, Dianovszkynál szálltam meg. Részben az első, részben a második jénai tartózkodásom során

---

<sup>16</sup> Caroline Schlegel levele Julie Gotterhez 1803. február 18-án, in: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, 51. o.

<sup>17</sup> *Zeitschrift von und für Ungern* (hg. v. L. Schedius), 1804, IV, 130. o.

<sup>18</sup> Rummy K.Gy. életrajzához: Körösy L.: *Rummy élete*, Budapest 1880; Kepp M.: *Rummy Károly György Göttingában*, Budapest 1938; Bachrach I., i. m.; A. Angyal: „Karl Georg Rummy (1780–1847) – Ein Vorkämpfer der deutsch-slavisch-ungarischen Wechselseitigkeit”, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller-Universität Jena* 8, 1958/59.

<sup>19</sup> Bachrach, i. m., 8. o.

fölkerestem a híres professzorokat, Griesbachot, Schützöt, Eichstädtet, Voigtot, Schellinget, Schadot, és ők igen szívesen fogadtak. Egyáltalán: a jénai professzorok magatartása az idegenekkel szemben csak ajánlható mindenkinek.”<sup>20</sup> Rumy jénai kapcsolatai nem szakadtak meg Magyarországra történt visszatérése után sem; levelezésben állt a mineralógus Johann Georg Lenzcel és a filológus Heinrich Karl Abraham Eichstädttel, a mineralógiai mellett a jénai Latin Társaságba is beletartozott, valamint a göttingeni Tudományok Királyi Társaságába, s publikált Wieland *Neuer Deutscher Merkur*jában, *Stäudlin Magazin für Kirchengeschichte*-jében és 1822-ig a *Jenaische Allgemeine Zeitung*ban. Jénában bizonyára kapcsolatban állt Hegellel; „Rumy élete” c., 1880-as Rumy-életrajzában Körösy László említi Hegelnek egyik Rumyhoz, Késmárkba írt, 1804. május 12-i keltezésű levelét, amelyet eddig sajnos nem találtak meg.<sup>21</sup> Rumy tudományos munkásságával itt csak töredékesen foglalkozhatunk; olyan műről van szó, amely a göttingeni fölvilágosodás és a weimari klasszika szelleméből él, s a göttingeni tanárok mellett Goethe, Wieland és Herder örvend különleges megbecsülésnek. Sopronban, a magyar lutheranizmus akkori centrumában írt, *Theoretisch-praktische Anleitung zum deutschen prosaischen Stil* c. könyvében ezt írja: „A természetnek és az értelemnek egymást kell támogatnia a prózában. Az értelmesnek természetesnek, a természetesnek értelmesnek kell tűnnie.”<sup>22</sup> Egyértelmű kritikát gyakorol Rumy a német romantikán, annak „misztikus képtelenségén” éppúgy, mint a „kanti – fichtei – schellingi filozófia” maníros stílusán. „Nehéz elkerülni ezt a misztikus képtelenséget, ha az ember misztikus álmodozásokban vész el. Ha az ember az Abszolút elméletét keresi, akkor valami misztikusnak kell kijönnie.” A schellingiánusok és a schlegeliánusok iskoláját az esztétikára és a poézisre is kiterjedő „metafizikai viccelődéssel” vádolja, aminek különleges példája Friedrich Schlegel „Lucindé”-ja.<sup>23</sup>

Érdeklődésre tarthatnak számot Rumy későbbi vitái a romantikával a nemzetiség, a nemzeti nyelv problémáit illetően, félreérthetelen kritikája a vak nacionalizmussal és a magyaromániával szemben. Amikor Kazinczy Ferenc és Rumy 1831-ben találkoznak Esztergomban, egyetértenek a Kazinczy egyik fordítása körüli kontroverziát illetően (Pyrker bíboros németül írott versének magyar fordításáról van szó). A romantikus Toldy (Schedel) Ferenc fölvetette a kérdést, miért versel egy magyar bíboros németül, s miért fordítja ezt Kazinczy magyarra. Kazinczy ugyan patrióta volt és kiállt hazájának nyelve mellett, de nem a mellett az ultranacionalista tétel mellett, hogy a többi nyelvet szorítsák ki a

---

<sup>20</sup> Uo., 10. o.

<sup>21</sup> Körösy L.: *Rumy élete*, 133. o.

<sup>22</sup> K.G. Rumy: *Theoretisch-praktische Anleitung zum deutschen prosaischen Stil*, Wien 1813, 14. o.

<sup>23</sup> Uo., 62 és 85. o.

magyar térségből.<sup>24</sup> Halála után megindulnak a késő romantikusok támadásai Rummy ellen, „kétnyelvűséggel” vádolják. Rummy 1833-ban úgy találja, hogy „a magyarománia egyre szenvedélyesebb lesz. A számos magyarországi szlovákot, németet, szerbet mindenáron magyarrá akarják tenni.”<sup>25</sup> Rummy műve egy magyar világpolgáré, aki a nemzeti önállóság mellett érvel, de mindenfajta nacionalizmus ellen; s itt találkozik Hegellel, aki a világpolgárság és a nemzeti mivolt szintézise, a modern német nemzetállam mellett szállt síkra, de keményen harcolt a nemzeti fölfuvalkodottság ellen, és a „németeskedést” „német butaságnak” (*Deutsch-Dumm*) nevezte.<sup>26</sup> A nacionalizmus problematikáját illetően már 1802-ben megjelenik egy nyilatkozat abban a budapesti folyóiratban, amelybe Kazinczy és Rummy is írt cikkeket, a *Zeitschrift von und für Ungern*-ben, amelyet Schedius Lajos adott ki; ismét egy magyar, akit Hegel megismert Jénában.

### c) Schedius Lajos

Itt először Hegelnek egy Schediusához 1807. augusztus 7-én írott, Magyarországon kívül alig ismert levelére kell utalnom, amelynek kommentált szövegét hamarosan publikálja mind a *Hegel-Studien*, mind pedig a *Gond* című folyóirat. Schedius, aki 1788–1791 között Schlözernél és Heynénél tanult Göttingenben, az egyik legfontosabb közvetítő volt a német és a magyar kultúra között. A pesti egyetem professzorává 1792-ben meghívott Schedius a fölvilágosodás és a német filozófia által meghatározottan a nemzeti képzés átfogó támogatásáért dolgozott; beletartozott a „Pesti Körbe”, reformer magyar nemesek és progresszív intellektuelek csoportjába (itt került kapcsolatba a Podmaniczky családdal is).<sup>27</sup> Jelentősek voltak a magyar irodalomtörténettel kapcsolatos publikációi, valamint fáradozásai tudós társaságok és tudós folyóiratok létrehozása érdekében. A *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung* mintájára alapította meg 1802-ben a *Zeitschrift von und für Ungern*-t. Fried István szerint ez a fölvilágosodott és kora liberális eszméknek elkötelezett folyóirat egyike volt a reformirányultságú intellektuelek legfontosabb hangjainak a XIX. század eleji Magyarországon, s egyúttal jelentős hid volt a Magyarország és Németország közötti kulturális kapcsolatok kiépítésé-

---

<sup>24</sup> Vö. Angyal, i. m., 127. o.

<sup>25</sup> Uo., 127. o.

<sup>26</sup> Vö. *Briefe von und an Hegel* (hg. v. J. Hoffmeister und F. Nicolini), Hamburg 1969–1981, II. kötet, 43. o.

<sup>27</sup> Vö. I. Fried: „Funktion und Möglichkeit einer deutschsprachigen Zeitschrift in Ungarn. Die Zeitschrift von und für Ungern”, in: *Zeitschriften und Zeitungen des 18. und 19. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa*, Berlin 1986; C. von Wurzbach: *Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich*, 29. kötet, Wien 1875 (Beitrag zu Ludwig Schedius, 149–153. o.)

ben. „A *Zeitschrift von und für Ungern* volt 1802 és 1804 között a legigényesebb periódikum Magyarországon, és talán az egész Habsburg-monarchiában.”<sup>28</sup> E folyóirat egyik, főtebb már említett témája a világpolgári-egyetemes és a nemzeti közötti viszony volt; 1802-ben olvasható benne az a tanulságos szakasz, hogy „a patriotizmusnak többnek kell lennie, mint veleszületett *justinet*-nek (a tehén megszokottsága istállójában)”, s hogy „mindkét szélsőséges ember, az indolens egoista a maga *ibi patria, ubi pascor* jelszavával, mind a túlfinomult transzcendentális kozmopolita, akinek hazája az egész világ, elhibázza a helyes pontot”.<sup>29</sup> Ezzel egy német vita középpontjában is találjuk magunkat, amelyben a túlradó, szubsztanciátlan kozmopolitizmus és a korlátolt, antiuniverzalista nacionalizmus alkotják a szélsőséges pólusokat. Hegel már jénai természetjogi tanulmányában kritizálja mindkét egyoldalúságot (üres kozmopolitizmus kontra nemzeti túlzás),<sup>30</sup> és késői jog- és történelemfilozófiájában az univerzális és a nemzeti sikeres szintézisét teremti meg.

Hegelnek Schediuszhoz írott, említett levelében is vannak utalások ezekre a gondolati pályákra. Hegel a *Zeitschrift von und für Ungern* 1802-es alapításának évében ismerte meg a pesti professzort, annak jénai látogatása során, és 1807-ben szeretné megnyerni őt a *Bamberger Zeitung* munkatársának. Hegel érdeklődése egy új német alkotmány alapelveinek rögzítésére irányul, ehhez átveszi az új francia és angol alkotmány modern elemeit, és – amint a levél mutatja – más európai országok államalkotmányait is analizálja. „Magyarországnak” – írja Schediuszhoz intézett levelében – „olyan alkotmánya van, amely fontos pontokon megegyezik az angollal.” Hegel méltatja Schediusz „humánus érzületét”, s különösen azt a fáradozását, hogy „fölhívja a külföld figyelmét és becsülését az Ön olyannyira érdekes hazája iránt”. Hegel szerint „sok érintkezési pont van Magyarország és Németország között, amelyeket mindkét nemzet számára inkább meg kellene sokszorozni és erősíteni”.<sup>31</sup> Hegel egy egész sor olyan magyar adottságot említ, amelyekkel kapcsolatosan további leírásokat kér Schediusztól; ilyenek „a nemzeti ipar és az oktatási rendszer patrióta indíttatású intézményei”, „a valláskülönbségi viszonyok”, „a különböző rendek belső államjogi viszonyai” és „az országgyűlés tárgyalásai”.<sup>32</sup> Az országgyűlés vonatkozásában Hegel csekély információiról tesz említést, de különösen három szempontot méltat: 1. a népesség magas reprezentációja, 2. a beszámoló és határozathozatalok és 3. a

---

<sup>28</sup> Fried, i. m., 152. o.

<sup>29</sup> *Zeitschrift von und für Ungern*, Pest 1802, II. kötet, 1. szám, 101. o.

<sup>30</sup> G.W.F. Hegel: „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften”, HW II. kötet, 521–530. o.

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel levele Schediusz Lajoshoz (1807. aug. 8.), Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára (Kéziratosztály), jelzet: M. Irod. Lev., 4° 154.

<sup>32</sup> Uo.

tárgyalások nyilvánosságának elve, s egyáltalán a publicitás. Mindez úgy hat, mintha a mai államok problématerületeinek tablóját olvasná az ember.

#### d) Winterl János Jakab

Schedius folyóiratának további ismert cikkszerzője volt az orvos és vegyész Winterl János Jakab; 1804-ben publikált műve, a *Darstellung der vier Bestandtheile der anorganischen Natur* ismert volt a jénai Mineralógiai Társaság előtt, amelynek tagja volt. Hegel is ismerte ezt a könyvet, meg Winterl 1800-ban keletkezett elektrokémiai főművét (*Prolusiones ad chemiam saeculi decimi noni*), amint ez a természetfilozófiához írt jénai vázlatokból kiderül.<sup>33</sup> Winterlnek az akkori kémiai vitákhoz tett hozzászólásai mellett valószínűleg figyelemre talált Hegelnél fölfogása a természetről mint egységes egészből, a természettudomány egyedi, integrálatlan diszciplínákra való szétszakadozásáról és földarabolódásáról, valamint egy szisztematikus, matematikai irányultságú kémia konceptusáról.<sup>34</sup>

## 2. Megjegyzések Hegel berlini gondolkodásának hatásairól

Az eddig említett kapcsolatok inkább epizodikusak voltak, s a fiatal Hegel nem jutott magas ismertségi fokra. Most csupán egy-két útmutatást szeretnék adni, amelyek a Magyarországon a XIX. század 30-as éveitől elkezdődő tartalmi diszkussziót érintik. Ennek a vitának a pontos vizsgálata új és kidolgozandó téma lenne; magyar kutatók egyedi tanulmányai már léteznek erre nézve.<sup>35</sup> Itt csak néhány gondolatot szeretnék előtárni a jövőbeli kutatási fáradozásokra vonatkozóan, olyan projektumokra, amelyeken értelmesen dolgozhatnak közösen magyar és német filozófusok.

a) Néhány, a 30-as évek Berlinjének Hegel-tanítványainál tanuló magyaron keresztül jut el Hegel filozófiája Magyarországra. Varga János, Szeremlei Gábor és Taubner Ignác mellett különösen Tarczy Lajost kell megemlíteni, aki hegeli irányultságú tanulmányokat hagyott hátra magyar nyelven. Ezeknek a szövegeknek a földolgozása és esetleg kétnyelvű kiadása lehetséges része lehetne a fentebb említett kutatási terveknek. Ezek az átfogó tanulmányok a hegeli szövegek

---

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel: „Jenaer Systementwürfe I”, in *Hegel Gesammelte Werke* (GW) 56 és 167 skk o.; „Jenaer Systementwürfe III”, in: GW 8. kötet, 70, 86 és 106. o.

<sup>34</sup> Winterlhez lásd Szőkefalvi-Nagy: „Leben und Lehre von J.J. Winterl (1732–1809)”, in: *NTM Schriftenreihe, Geschichte, Technik, Medizin*, Leipzig 1971–1.

<sup>35</sup> B. Pukansky (hg.): *Deutsch-ungarische Begegnungen*, Budapest–Leipzig–Milano 1943; E. Doskar: *Hegels ungarische Nachwelt*, Budapest 1939.

messzemenő ismeretével tűnnek ki (a jénai „Differenzschrift”-tól a „Wissenschaft der Logik”-ig), és érdekes példáját alkothatnák a hegeli filozófia közép- és kelet-európai recepciójának.

A Hegel körül 1840 táján elkezdődő eleven vitában az éles kritika és filozófiája elvetésének hangjai is megszólalnak. Szontágh Gusztáv a magyarságtól idegen „berlinizmusként” és „beteges és haszontalan spekulációként” veti el ezt a filozófiát.<sup>36</sup> És ismét Jénán keresztül jutnak el Magyarországra annak a filozófusnak, Jakob Friedrich Friesnek a gondolatai, akinek a pozícióit Hegel mindig élesen és polemikusan támadta. Vandrák András 1830–1831-ben tanult Friesnél Jénában, 1858–1859-ben ugyancsak Jénában a filozófia díszdoktora lesz, „mint a német filozófia buzgó hirdetője”, ahogyan az okiratban áll.<sup>37</sup> A magyarországi Hegel–Fries szembenállás vonatkozásában Vandrák ezt írja tanárának Jénába: „Néhány becsvágyó, de egyébként vékonydongájú embert kivéve (Taubner, Tarczy, Tupsa), akik nem *ex professione* tanárai a filozófiának, senki sincs Hegel mellett, viszont az egész józanul és praktikusan gondolkodó ország ellene van.”<sup>38</sup> Mindazonáltal ehhez a kiegyensúlyozatlan, igen egyoldalú értékeléshez Vandrák ugyanebben a levélben hozzáfűzi, hogy Magyarországon „nem volt szerencséje a Fries-féle filozófiával”.<sup>39</sup> Úgy tűnik, a hegeli filozófia interpretációs stratégiája körüli vitáról jelenleg sem lehet lemondani, és nem lenne szabad fölláldozni gyorsan múló modellfilozófiák javára. Közben le kellene győzni a még gyakran megtalálható kliséket a hegeli gondolkodás értékelését illetően, mind az „abszolutista” metafizikus, a merev rendszergondolkodó torzképét, mind Hegelnek az utóbbi évtizedek nemzetközi Hegel-kutatása tükrében tarthatatlan, de újból és újból megtalálható denúciálását a totalitárius ideológiák előfutáraként.

b) A forradalom előtti évek szóban forgó időszakában a filozófiai gondolkodás vonatkozásában is egyre kiélezettebben vitatják a nemzeti önállóság és az önálló kultúra kibontakoztatásának kérdését. Egyfelől recipiálják a német filozófiát s az részlegesen elterjed; Vandrák pl. „a német, különösen a jénai forrásokat” méltatja a jénai díszdoktorátust megköszönő iratában.<sup>40</sup> Ezzel szemben léteznek erős elhárító erők, természetesen Ausztriában is, és Magyarországon éppen a külső túlsúlytól való megszabadulásról, az önálló kulturális identitásról van szó. Az utóbb említett irány mindazonáltal magában hordozza az egyoldalúvá válás, azután pedig a korlátolt nacionalizmus szélsőséges formájának veszélyét. A „kétnyelvűség” Rumynak tett szemrehányását már említettük; Vandrák a Magyarországon terjeszkedő „anyanyelvi frázispatriotizmust” panasolja, és

---

<sup>36</sup> Vö. Pukansky: *Die Aufnahme deutscher Denker in Ungarn von Kant bis Nietzsche*.

<sup>37</sup> Feyl, i. m., 441. o.

<sup>38</sup> Uo., 440. o.

<sup>39</sup> Uo.

<sup>40</sup> Uo., 441. o.

rámutat, hogy ő kétnyelvűen írja kézikönyveit.<sup>41</sup> A híres szlovák tudós, Josef Paul Safárik – aki szintén a Jénai Egyetemen abszolvált –, egy Rummyhoz írt levelében a következőket jegyzi meg: „A magyaromániát [...] csak megvetni tudom, ahogy ellenben az igazi, józan magyar nacionalizmust és patriotizmust érdeme szerint tudom becsülni.”<sup>42</sup>

\* \* \*

Befejezésül két rövid utalást csatolnék még – először egy anekdotát. Egy európai körút során, amelyen Johann Wolfgang Goethével és a romantikus költővel, Ludwig Tieckkel is találkozok, a magyar romantikus, Toldy (Schedel) Ferenc, akinek nacionalista fölfogások iránti hajlamára már utaltunk, 1829-ben vitába keveredik Hegellel, a berlini egyetem rektorával, aki csak azután akarja megengedni neki az előadások látogatását, hogy hallgatóként beiratkozott.<sup>43</sup> A rögtön idézendő levélben említett tény valószínűleg csak ürügye, de nem tulajdonképpeni oka volt a vitának; Hegel egyértelműen kritikus hozzáállása a romantikához és a nacionalista eszmékhez közismert. „A legnagyobb örömet az okozza nekem” – írja levelében Toldy –, „hogy legalább egy tekintetben kollégája lettem Rector Magnificus Hegelnek, aki erőszakkal diákká akart tenni engem. Ő ugyanis szintén tagja a Tudományos Kritikai Társaságnak, akárcsak én.”<sup>44</sup> Ebben Toldynak bizonyára igaza van, de úgy tűnik, nem ismeri Hegel döntő befolyását a „Tudományos Kritikai Társaságban”. Hegel volt a döntő személy e társaság megalapításakor; 1826-ban ő küldte szét azt a köriratot, amelyben egy sor tudós a „Societät für wissenschaftliche Kritik” megalapítására hívott fel; a Társaság megalapítására Hegel berlini házában 1826 július 26-án került sor. A Társaság publikációs szerve, a *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (amelyet olykor „Hegel-újságnak” is neveztek) megjelenésének első éveiben a hegeli filozófia terjedésének lényeges médiumává vált.<sup>45</sup>

Utolsó lábjegyzetként, de Hegel és a német idealizmus magyarországi hatásával foglalkozó, még kezdeteinél tartó kutatásom egyik legfontosabb eredményeként hadd utaljak Hegel 1830–31-es történelemfilozófiai előadásainak megtalált (Heimann-féle) lejegyzésére, amelynek címlapján az a megjegyzés áll, hogy Eduard Gans hagyta ezt a dokumentumot – amelyet Hegel műveinek kiadásához használt föl – Wenzel Gusztávra, a magyar államjogászra, és amelyet az utóbbi

---

<sup>41</sup> Uo., 440. o.

<sup>42</sup> J.P. Safárik levele Rummyhoz (1826. nov. 26.); vö. Angyal, i. m., 127. o.

<sup>43</sup> Vö. J. von Farkas: *Die ungarische Romantik*, Berlin und Leipzig 1931, 196. o.

<sup>44</sup> Uo., 197. o.

<sup>45</sup> Vö. Ch. Jamme (Hg.): *Die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik” – Hegels Berliner Gegenakademie*, Stuttgart–Bad Cannstadt 1994.

bizonyára fölhasznált budapesti kutatói és tanári tevékenységében (Wenzel többek között „A magyar királyság államjoga” címmel írt tanulmányt 1846-ban).

Ez az előadási jegyzet éppen földolgozás alatt áll, s a tervek szerint a következő évben lesz hozzáférhető a nyilvánosság számára. Ez többféle jelentőséggel is bír: (a) Hegel maga már nem publikálta történelemfilozófiáját; Hegel műveinek ún. „baráti köri kiadásában” a *Történefilozófia* 1837-ben jelent meg először, a kiadó Eduard Gans volt. Ennek dokumentumaiként és forrásaiként Gans előadás-lejegyzéseket és Hegel különböző évekből származó, saját kezű jegyzeteit használta föl, valamint azoknak az előadásoknak a lejegyzéseit, amelyeket Hegel öt alkalommal tartott meg (kétéves turnusokban az 1822/23-as téli szemesztertől az 1830/31-es téli szemeszterig). Az előadások lejegyzői Hotho, von Schulze, von Griesheim, Werder, Karl Hegel és Heimann voltak. A megtalált jegyzet föltehetőleg Heimann dokumentuma volt. (b) A Heimann-jegyzet publikálásával bővülnek az összehasonlítás lehetőségei más jegyzetekkel, valamint a Hegel előadásában beállott változások fölismerésének lehetőségei, s ráadásul előmunkálat készülhet Hegel művei kritikai kiadásának vonatkozó kötetéhez. (c) Eduard Gans rámutatott, hogy az 1830/31-es tanévben Hegel részletesebben foglalkozott a középkorral és az újkorral, s hogy az 1837-es kiadás különösen Hegelnek ezen utolsó, „A világtörténet filozófiájáról” tartott előadásaira támaszkodott. A Heimann-jegyzet nyilvánosságra hozatala összességében fontos hozzájárulást jelenthet ahhoz a vitához, amely Hegel *Történefilozófiájának* lehető „legautentikusabb” szövege körül forog.

Ezzel egyúttal bezárul egy kör; a „kis események” utáni kutatásban egy fontos dokumentum került elő Hegelnek a „világtörténelemmel” kapcsolatos nagy elbeszélését, mint a szabadság filozófiáját, illetően.

(Fordította Gromon András)



## FEHÉR FERENC 1933–1994

Az ember hajlamos rá, hogy a halálban szimbolikus és/vagy paradigmaticus jelentést találjon; *visszafelé* „megköltse” egy ember életét, olykor kétségbeesett igyekezettel jelentést tulajdonítson a *vég* nek, visszafelé értelmezve magát az életet.

Fehér Ferenc kényszerű emigrációjából tért haza, már állás és föladat várta itthon, amikor tragikusan rövid élete váratlanul lezárult. Úgy érzem – ismerve Fehér Ferenc életét és hányattatásait –, nehéz ellenállni a fent említett kísértésnek, hogy jelentést tulajdonítsunk váratlan halálának, s mintegy innen komponáljuk meg élete mérlegét. Mégis ellenállok a kihívásnak. Nem csupán azért, mert a mérleg megvonásához és a jelentés föltérképezéséhez hosszabb időre van szükség, hanem azért, mert kínzóan tartom a ráció mindent eldöntő szerepét még egy olyan ember, egy filozófus esetében is, kinek művei, személyisége, életútja pedig szinte fölkínálkozik erre.

Fehér Ferenc élete minden bizonnyal egy a háború utáni magyar értelmiség *jelentős* életei közül, műve bizonyosan beépül lassan eszmélődő filozófiai kultúránkba, személyisége minden bizonnyal azokban is nyomot hagy, akik nehezen tudták elfogadni ezt az örökké nyughatatlan, lázongó szellemet, kinek kritikai magatartása néha talán valóban igaztalanul sújtott műveket vagy alkotókat, de akinek kérlelhetetlen moralitása mindig is fókuszálta azokat a problémákat és antinómiákat, amelyeket Európa ezen részén az elmúlt évtizedekben olykor még elgondolni sem volt ildomos.

Fehér Ferenc pályája némi joggal valóban leírható az „utam Lukácstól” metaforájával. Kétségtelen, hogy indulására, de egész elméleti és emberi magatartására is döntő befolyása volt Lukácsnak, noha kettejük kapcsolatára egyre inkább a kritikai viszony lett a jellemző. Fehér irodalomkritikusként indul, de már első írásai is filozófiai megalapozottsággal készülnek, első nagyobb lélegzetű – eszmetörténeti – tanulmányai pedig Lukács fiatalkori filozófiai odisszeáját rekonstruálják. Első önálló könyve Dosztojevszkij-monográfiája a hetvenes évek elején: már egy nagyszabású vita mestere regényelméletével. Ez a könyv ma már megkerülhetetlen része mind a Dosztojevszkij-irodalomnak, mind a modern személyiség filozófiai kutatásával foglalkozóknak. Ezt követő nagyobb könyve, egy Sartre-monográfia ez ideig még nem jelent meg (megjelenése a közeljövőben várható). De az emigráció előtti évek kritikai és elméleti írásai mellett Fehér Ferencnek talán legfontosabb „cselekvési területe” a *Budapesti Iskola* volt. Fehér volt a motorja és középpontja ennek a Lukács személye körül kialakult körnek, mely máig hatóan a *legfontosabb filozófiai műhely* az egész háború utáni, egyre

inkább „lefejezett” filozófiai életben. A kör kritikai marxizmusa, politikai és morális kiállása a szabadság mellett eredményezi azt, hogy a csoport tagjait 1973-ban ellehetetlenítik: kiteszik állásaikból, mintegy indirekt úton emigrációba kényszerítve ezzel nem egy tagját, köztük Fehér Ferencet is.

Fehér az emigrációban is ugyanaz a nyughatatlan szellem marad, aki itthon volt. Fokozatosan távolodik a marxizmustól, de írásaiban soha nem adja föl a „főnálló” kritikájának elméleti és morális pátoaszát. Nagy sikerű könyvet ír a francia forradalomról (még Furet is a legnagyobb elismerés hangján szól róla), Heller Ágnessel és Márkus Györggyel pedig megírják *Diktatúra a szükségletek felett* c. könyvüket, mely átfogó kísérlet a „létezett szocializmus” elméleti megértésére. Fehér tehát Ausztráliában is foglalkozik Kelet-Európával. Heller Ágnessel közösen írnak könyvet az 1956-os forradalomról, és Fehér számos elméleti-filozófiai tanulmányt ír, így pl. Bibó Istvánról.

De Ausztráliából is tovább vezet az út, Heller Ágnessel együtt, Amerikába. New Yorkba érkezésüket követően mondja róluk Danto, hogy végre ismét vannak értelmiségiek a városban.

Fehérnek a világgal szembeni harca Amerikában a „politically correct” kétes értékű és kétszínű világgal történő összetűzésben nyilvánul meg. Soha nem tudott pusztán egyetemi professzor maradni, noha – akik hallgatói voltak, tudják – briliáns előadó volt. Munkássága a kilencvenes évekre már nehezen behatárolható: filozófus és történész, politológus és szociológus. Lenyűgöző olvasottsága valóban a kor egyik legátfogóbb ismerőjévé avatja.

A rendszer, melynek Fehér Ferenc a kritikusa és ellenzéke volt, 1989-ben megdőlt. Ez a nagyon nyughatatlan, forrongó elme, de ez a mindig is szeretetre és biztonságra vágyó ember azonban életében már nem nyugodhatott...

*Kardos András*

## SZEMLE

### AZ ELFELEJTETT FILOZÓFIA\*

EGYED PÉTER

Vannak korszakok, amelyekben a magyar nyelven, a történeti Magyarország területén művelt, illetve a mi eszmetörténetünkhöz valamilyen módon kapcsolódó filozófia, illetve az idetartozó filozófusok művei iránti érdeklődés föllángol, majd megint hamvába hal. Ha valaki nagyon utánanézne, talán még valaminő rendszerezésget is találna benne. Az utóbbi időben a magyar filozófiatörténet iránti kutatói érdeklődés megint jobbik korszakában van: 1988-ban jelent meg Larry Steindler monográfiája, az *Ungarische Philosophie im Spiegel ihrer Geschichtsschreibung* (Freiburg – München 1988); 1990-ben látott napvilágot Hanák Tibor „Vázlat”-a, *Geschichte der Philosophie in Ungarn* (München 1990); 1992-ben, Várhegyi Miklós válogatásában és szerkesztésében – társszerkesztő: Kőszegi Lajos – *Galagonya magyarok* címmel jelentek meg „Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczaitól Böhmig” (Veszprém); 1994-ben pedig Veres Ildikó és Mezei Balázs adták közre az 1992-es miskolci konferencia anyagait a magyar filozófia történetéről (*Gondolatok gondolatokról*, Miskolc). Most tehát ismét rendelkezünk néhány értékes kiadvánnyal, amelyek újraélesztik az örök vitát és a módszertani kételyeket: amennyiben mégis volt és van valaminő magyar specifikumú filozófia, az mennyiben csupán

követő és adaptáló, mennyiben lehet eredeti, és így tovább. A kérdések megválaszolásának tartalmi vonatkozásain túl talán még sokkal érdekesebb és értékesebb lehet az a vehemencia, amellyel jeles filozófusaink állást foglalnak: hogy csupán a legutóbbi kiadványt említsem, paradigmaticus értékű például Fehér M. István, Kiss Endre, Vajda Mihály viszonya az egész kérdéskörhöz.

Természetesen Hanák Tibor jelzett munkája, eme *Grundriß* sem térhet ki a főtebbiekben jelzett módszertani kérdések elől. Azonban egész szemléletmódja és könyve tanúsága szerint is, a történeti Magyarország területén művelt filozófia a maga természeti módján és erejével *van*, és ilyen szempontból szinte mindegy, hogy a filozófiatörténet egy speciális ágaként, avagy az eszme- illetőleg művelődéstörténeti részeként tekintjük. Megfontolandók könyve Bevezetőjének érvei, és éppen nem utolsósorban az, amely a magyar nyelv közvetítő szerepére vonatkozik, legalábbis az Osztrák – Magyar Monarchiában létező egyes más kultúrák filozófia-recepciójával kapcsolatban. Polemikusan figyelmeztet rá, hogy a kereszténység előtti magyar világkép – sámánizmusával és a világfával – semmiképpen nem lehet egy sajátos magyar gondolkodás illetve észjárás előzménye, mely gondolkodás és észjárás letéteményezve

---

\* Tibor Hanák: *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriß*, Dr. Dr. Rudolf Trofenik Verlag, München 1990, 258 oldal.

lenne a magyar nyelviséghez kapcsolódó filozófiában. (Ez azonban nem jelenti azt, hogy Karácsony Sándor „nagyon hatásos” filozófiájának pontos jellemzése hiányozna a kötetből.) Hanák Tibornak teljesen igaza van abban, hogy a faji gondolat számára a racionális filozófián kívüli gondolatadottságok mindig is kézenfekvők és jól kihasználhatók, és hogy sohasem lehet eléggé hangsúlyozni e tényt. Van ezzel kapcsolatban azonban a nyelvészeknek is egy örök érvük: a Sapir – Whorf-hipotézis értelmében minden nyelv egyben a világtrendre való implicit utalásrendszer is tartalmaz, tehát „a nyelv szelleme” itt-ott indokolhatja a kategóriák néminemű elmozdulásait. Továbbmenve, személyes meggyőződésem, hogy a magyar nyelviséghez kapcsolódó filozófusok munkái egy vonatkozásban bizonyosan ma is használhatók, sőt eleve nek a fordítók, esszéírók számára – mindabban, ami a nyelvi megformáláshoz kapcsolódik. Olyan iskola ez, amelyet a filozófusok ajánlatos lenne végigjárniuk. Végeredményben ez a kérdéskör is sokkal inkább kritikusan, mint dogmatikusan kezelendő. Abban támadhatatlanul igaza van Hanák Tibornak, hogy a Magyarországon művelt filozófia eredendően a kereszténységhez kapcsolódik, annak segédtudományaként, *ancilla theologiae*ként érkezik és bukkan felszínre. A kulcs mindehhez az európai keresztény egység. A kezdetek legfontosabb gondolkodója alighanem Temesvári Pelbárt, a *Pomerium sermonum* szerzője, a budai ferences főiskola dogmatika-tanára a XV. század végén. Kiemelendő, hogy Hanák már a kezdetektől fogva igen fontosnak tekinti a prédikátorok működését, akik az elméleti műveltséget terjesztették, s ezzel ugyanakkor az argumentáció kultúráját is. Jóllehet ezzel a kérdéskörrel inkább a vallásos eszmetörténeti irodalom foglalkozik, a prédikátorok szerepe „a magyar művelődés évszázadai” során a gondolkodási kultúra ébrentartásában alighanem fölbecsülhetetlen.

A jegyzetekkel és mutatókkal együtt 258 oldalas könyvben három oldal foglalkozik a humanizmussal és reneszánszsal, hat a reformációval, tizenegy az ellenreformációval – ez utóbbi fejezet tartalmazza a magyarországi karteizianizmus történetét. E felsorolással csupán bizonyos arányokat ill. azok kialakítását kívánom jelezni: ezek az arányok szinte a mértani haladvány pontosságával jelzik a továbbiakban az európai eszmeáramlatok magyarországi jelenlétét.

A szerző hangsúlyozza, hogy a neoplatonizmus teszi lehetővé a kereszténység és a humanizmus közötti ideológiai kompromisszumot, s ezzel magyarázza azokat az erőteljes kapcsolatokat, amelyek Corvin Mátyás udvarát és világi értelmiségét a firenzei neoplatonikus Marsilio Ficinóhoz valamint a ferrarai Battista Guarinóhoz kapcsolták. Magyarország három részre szakadását követően kiemeli a főleg erdélyi alumnusok, majd prédikátorok igen tevőleges részvételét az európai reformációban. Ugyancsak nem mellékesen megszületnek az első terjedelmes filozófiai művek: az immár a Nicolaus Cusanus nézeteire is alapozó Laskai Csókás Péterről van szó – műve az egyfajta filozófiai antropológiának tekinthető *De homine* –, valamint a híres utazóról, Decsi Csimor Jánosról. Utóbbi a szerzője a filozófiai diszciplínákat magyar szerzőtől származóan első rendszeres kifejtésben adó munkának: *Synopsis philosophiae*, Strassburg 1591.

A teológia és a filozófia összefonódásának nagy korszakát alighanem a pázmányi életmű zárja; ennek középpontjában a mintegy kétezer kéziratoldalmi terjedelmű gráci előadások állanak. A kortárs jezsuita szemléletű hivatalos egyházi filozófiával egyenrangú *Dialectica* (Logika) és *Physica* (Természetfilozófia) ez, amely főleg nyelvi eredetiségével jeleskedik. Az újabb kutatások fényében alighanem jelentősebb szerepet tulajdonított volna a szerző Pázmány nagy vitapartnerének, Alvinczi Péternek, a Bethlen Erdély-politikájának eszmei alapjait

kifejtő és alátámasztó politikai-államelméleti iratok szerzőjének. A *Resultatio*, *Machiavellisatio* és *Defensio* írója – a kiváló kutató, Heltai János véleménye szerint az *Apologia* és a *Querela* már inkább csak Alvinczi eszmei irányítása alatt született munka – a keresztény szabadság kálvini elméletét egy számos elemében gyakorlati államtanra változtatta. Apáczai Csere Jánosnak, a racionalista filozófusnak a jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni, amellet a szerző – teljesen indokoltan – Pósaaházi János szerepét emeli ki – ő Hanák Tibor számára főleg a *De actionum humanorum libertate* és kevésbé a skolaszticizmusa miatt elmarasztalt *Introductorium Philosophicum* szerzője. (Ámbár Erdélyi János véleményét alaposan fölülvizsgálta Makkai Ernő, egy 1941-ben Kolozsvárott publikált tanulmányában.) A magyar karterziánusok között szintén kitüntetett szerepet kell biztosítani Apáti Miklósnak, aki „egyébiránt a magyarországi szerzők közül első ízben hivatkozott Spinozára”. Messzeemenően helyeselhetjük Hanák kiemelését, hiszen a szabadság-elméletek – amelyek a mai liberális és neoliberais elképzelésekben folytatódnak – általában nem vesznek tudomást Spinozának a *Teológiai-politikai traktátus*ban megfogalmazott korszakalkotó törvényfogalmáról, amely a szabadságot csakis a kényszer különböző fokozatainak a dialektikájában véli értelmesnek fölfogni – hogy tehát amennyiben a szabadságról beszélünk, mindig a kényszerről is szó van.

Tizenkét oldalt ölel fel a XVIII. század, a „barokk és felvilágosodás”-fejezet. Itt nem minden exotikum nélkül való a Rákóczi Ferenc *Emlékiratai*ra mint a magyar janzenizmus alapvető dokumentumára való hivatkozás. A fejedelem rodostói udvartartásának tagja volt a talányos sorsú Kiss István is, a *Magyar Philosophya* szerzője, aki az ész vezérelte cselekvés mindenképpel való parancsolatját a következő halhatatlan mondatokban fogalmazta meg: „Vak, a' ki vak akarát után indul; hova? a' verem-

ben. Ész után jár; meg változhatatlant ne végezz. Az okos, itéletit jól meg vizsgálja, és ha szükséges, tudatlanságát jobbittya.” Az eklekticizmus-alfejezet a filozófiának azt a valóban szomorú állapotát mutatja be, amikor az a hatások receptálására és a tanításra korlátozódik – lett légyen mégoly fölkészült a piarista iskolák valamint a református gimnáziumok tanári kara. Christian Wolff valóságos csapás volt a magyarországi filozófiára... A Hanák Tibor által felsorolt szerzők sorába illeszthetjük itt a jeles (és egyes források szerint ördögös) debreceni professzort, Hatvani Istvánt, az első ízben 1757-ben kiadott *Introductio ad Principia philosophiae solidioris* című munka szerzőjét (magyarul közzéteszi Tóth Péter, Budapest 1990). Hatvani mester – amellet hogy a korszak legjelentősebb természettudósaira hivatkozik – John Locke ismeretelméletének volt a követője, ami azért némi hajnalpírt jelent e valóban szomorodott könyvtárban. A megújulást a fölvilágosodás képviseli: a Rousseau tanain nevelkedett testőrírók valamint a magyar jakobinizmus. Közülük azonban messze kimagaslik Bessenyei György. Hanák első-sorban a szintén John Locke eszmei nyomdokain haladó *A törvények útja* című Bessenyei-művet tekinti döntő fontosságúnak, mint amely az egyenlőség elvét és a monarchának az alattvalókkal szembeni kötelezettségeit megfogalmazó modern polgári álláspontot képviseli. A XIX. század első éveire eső utolsó alkotói korszakában aztán a bihari remete olyasvalamit produkál, amit mind a mai napig nem lehet némi meghatódottság nélkül olvasni: az eredeti gondolattal szimmetrikusan teremtett nyelv viadala ez, néhol bukdácsol, zörög és kornyikál, néhol pedig megdöbbenően pontos és tömör.

A XIX. század nyilván a magyarországi filozófia történetében is a leggazdagabb fejezet. Egyrészt a klasszikus német filozófia recepciója folyik, a maga nagy vitáival: egyezményes vita, Hegel-vita. Ezek a kér-

dések már ismertebbek a műveltebb magyar közgondolkodásban, az utóbbi részben Beöthy Ottó kutatásai nyomán. A *rostúk* és *cáf-iratok* mindenesetre arra utalnak, hogy a filozófia recepciója eléri a kritikus szintet, s elfoglalja az őt megillető, „a műveltebb nemzetekre” jellemző helyet a korszak akadémikus tudományosságában. Kevésbé ismert kérdés azonban a Schelling-recepció, amelyre Hanák Tibor bőségesen kitér könyvében. Elsősorban a szép metafizikáját kidolgozni kívánó, három nyelven közlő Schedius Lajosról, a Schelling természet-metafizikáját követő Nyíri Istvánról van szó. Mellettük a szerző Almási Balogh Pált és főleg Petőcz Mihályt említi. Fölhívja a figyelmet arra, hogy Petőcz két művében – *Die Welt aus Seelen* (Buda 1833) valamint *Ansicht der Welt. Ein Versuch, die höchste Aufgabe der Philosophie zu lösen* (Leipzig 1838) – nemcsak hogy a leghívebben értette meg Schellingnek a teremtés – természet – ember hármasságban fölfogott rendeltetés-eszméit, hanem őket valóban eredeti módon vitte tovább. További Schelling-követők: Bodó Sámuel, Bódogh Mihály, Aranka György és Rácz Mihály. Habár vannak utalások a Fichte-recepcióra is, ez mégsem képezi külön alfejezet tárgyát. Itt csak megemlítjük a már Erdélyi János által is nagyra értékelt Sípos Pál szászvárosi rektor, majd sárospataki professzor nevét, akinek Kazinczy Ferencsel folytatott levelezése mindmegannyi *bevezetés*. Ebből a korból eredeztetni Hanák Tibor a magyar nemzeti filozófiának és a német gondolkodásnak a szerves kapcsolatát. Az ősminta természetesen Fichte fulmináns beszédsorozata „a német nemzethez”, ez az igazi ébresztő gesztus, amit azonban – mint Marx és kortársai olyannyiszor siettek leszögezni – sohasem követ radikális forradalom. Ezzel szemben – és ez a magyar XIX. század tulajdonképpeni specifikuma – a polgári és nemzeti forradalmat hatalmas léptékű teoretikus előkészítés előzte meg. És követte: a szerző eléggé nem

értékelhető módon szemlélteti azt a folyamatot, amely a reformerek és radikálisok nagy nemzedékét az utódokkal: Kemény Zsigmonddal, valamint a liberális közép teoretikusával, Eötvössel és Szalayval összeköti. Külön alfejezet tárgyát képezi Erdélyi János munkássága – őt nem csupán mint a magyar hegelianizmus úttörőjét méltatja Hanák, hanem, természetesen, mint a magyar filozófiai gondolkodás belső problematikájának legfőbb ismerőjét és (ami nem kevésbé fontos) tudatosítóját.

A „kiegyezéstől a századfordulóig”-fejezet 24 oldalt tartalmaz. A szerző itt teremt alkalmat rá, hogy röviden bemutassa az immár a polgári társadalmi kibontakozás irányába elindult magyar társadalom néhány, témájával kapcsolatos szociológiai tényét illetve intézményét. Ezek szerint, míg a századfordulón néhány száz egyetemi hallgatóval számolhatunk, 1892-ben számuk 6700, 1905-ben pedig 13 000 volt. A bölcsészeti karokon 1892-ben 421, 1900-ban 1116, 1905-ben pedig 1763 egyetemi hallgatót regisztráltak. Majd 1882-től megjelenik a magyar filozófusok első saját folyóirata, a *Magyar Philosophiai Szemle*, a nyolcvanas évek elejétől pedig elindul a Filozófiai Írók Tára könyvsorozata, amelyben 1913-ig 27 kiadvány látott napvilágot.

A korszak uralkodó filozófiai irányzatai közül betekintést nyerünk a Mentovich Ferenc által jelzett, helvétiusi vétetésű materializmusba, a különböző tudományterületekhez kapcsolódó pozitívizmusokba, a filozófiatörténeti és történelemfilozófiai eszmeriányokba. A sort természetesen a rendszerfilozófus zárja, Böhm Károly, akiről az eddigi kutatások fényében csak föltételesen állítható, hogy Hermann Lotze értékfilozófiai rendszerének illetve a neokantianizmus badeni iskolájának hatása alatt alkotta meg értékétanát. A magyar filozófia történetének jeles kolozsvári kutatója, Hajós József véleménye a következő: „Első axiológiai traktátusunk megítélésekor szem előtt kell tartanunk, hogy szerzője valamikéval

Eduard von Hartmann-nék *után*, de évtizedekkel Nicolai Hartmann és Robert S. Hartman előtt működött. Böhm értékelméleti főműve Eduard von Hartmann halála évében jött ki; Nicolai Hartmann *Etikáját* húsz évvel előzte meg, R. S. Hartman *Formális axiológiáját* pedig jó félszázal. És tíz évvel az utóbbi mű után (a kerek számok kedvelőinek hozzátehetjük: Böhm debütálása centenáriumán) indult útjára az első axiológiai folyóirat, *The Journal of Value Inquiry* címmel." (Lásd *Böhm Károly filozófiája*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest 1986, 388. o.) Továbbmenően, Hanák Tibor idézi Rácz Lajos mérvadó véleményét, miszerint Böhm Károly azért is korszakos jelentőségű a magyar filozófia történetében, mert olyan iskolát teremtett, amelynek minden egyes képviselője prominens gondolkodó: Bartók György, Tankó Béla, Kibédi Varga Sándor, Ravasz László, Makkai Sándor. Persze, a lezármazástabella jelentősen bővíthető: Varga Béla, Tavasz Sándor is sokat köszönhet Böhmnek.

Mindez immár átvezet a huszadik századba, filozófiai félmúltunkba. A Vázlat mintegy fele ezzel foglalkozik, ebből a század első feléről szóló fejezet 33 oldalon kíséri figyelemmel részben éppen a Böhm-tanítványokat, részben viszont mindazt, amit régi tankönyv-szóval „polgári” filozófiaként ismerünk. Az „irányzatok”-rész a neohegelianizmus illetve neokantianizmus címszó alá vesz – főleg a fogalomhasználat okán – olyan alkotókat, mint Fülep Lajos, Hauser Arnold, Mannheim Károly, Tolnai Károly és természetes Lukács György, illetve Alexander Bernát és köre valamint Böhm Károly és tanítványai. (Böhm azonban – Hajós József véleménye szerint is – legalábbis második korszakában inkább neofichteánus.) A pozitívizmust a könyvben nemcsak olyan teoretikusok képviselik, mint Pikler Gyula, Méray-Horváth Károly, vagy Somló Bódog, hanem természetesen a Herbert Spencert követő *Huszadik Század* és egész köre is. Külön irányzatként kezel

a szerző – joggal – a Schopenhauer- valamint Nietzsche-recepciót, kiemelve Diner-Dénes József, Schmitt Jenő Henrik, valamint Brandenstein Béla jelentőségét a Nietzsche-recepcióban. Végül Hanák az egzisztencializmus jelenlétére is föl hívja a figyelmet. Heidegger és Jaspers magyarországi befogadására – többek között. Nyilván a legnehezebben elhelyezhetők ebben az összefüggésrendszerben az „őseredeti” egyéniségek: a korán elhunyt Zalai Béla és elsősorban a maga különös neognoszticizmussal kiváló Hamvas Béla. Végül is azonban ebben a részben inkább a bőség zavarával küzdünk immár, s a könyv kezd lexikonszerűvé válni – ami voltaképpen nem is lenne baj, csak hogy a címszavak mögött egyre inkább eltűnnek az egyéniségek. Megkockáztatom azt az észrevételt, hogy – meglehet – ennek a résznek a megmódozásánál többet segített volna a szerző *szubjektivitása*. A filozófiai rendszereket Pauler Ákos és Brandenstein Béla képviseli, a próbálkozásokat és összefoglalást pedig Alexander Bernát, Palágyi Menyhért, Zalai Béla, Bartók György, Kornis Gyula, Halasy-Nagy József, Varga Béla, Szilasi Vilmos, Schütz Antal és Trikál József. Talán mondanom sem kell: közülük nem egy a filozófia-oktatás nélkülözhetetlen segédeszközeinek a szerzője.

A huszadik század második fele szükségképpen és kétségtelenül a marxista filozófia dominanciáját jelenti. A történeti áttekintésnek és az egyes alkotóknak valamint műveiknek szenteli Hanák Tibor könyve jelentős részét: majdnem félszáz oldalt. Semmi értelmét nem látom semmilyen fölsorolásnak, ugyanis ez esetben hiányzik egy lényeges kritikai eszközünk, amit Fehér M. István egyhelyt így fogalmaz: „Az elmúlt négy-öt év a marxizmussal való érdemi, tárgyi számvetés elmaradását hozta, a marxizmus fölötti csendet épp az egykori marxisták mondták ki.” (*Magyar Nemzet* 1994. aug. 17.) Tehát olyanfajta kutatásra, önreflexióra lenne szükség, amely Hanák

Tibor példamutatóan összeállított breviáriumát is lehet hogy terjedelmének töredékére ejtené vissza egy-két évtized távlatából.

Végül is azon gondolkodom, hogy mit mond, mit üzen ez a valóban tudósi szorgalommal és alázattal összeállított „Vázlat” egy *német* kutatónak, filozófnak, laikusnak? A választ azonban sokkal inkább a magam gesztusaiban találtam meg, abban,

ahogy most könyvespolcom megfelelő helyeiről meg egy-két könyvtárból „utána-szöttem” Hanák Tibor adatainak, elképzeléseinek. S ez azt jelenti: a magyar filozófiatörténetírásban kétségtelenül egy pontos helyre kívánczó munkáról van szó. Értéke, becse éppen abban: Erdélyi, Beöthy, Kecskés, Steindler, Ueberweg mellett és között – hogy is van ez a *Hanák* ban?



## BEÉRKEZETT FILOZÓFIAI KIADVÁNYOK

- Atanasov, Aleksandar: *Sravnitelna estetika: osnovni váprosi na estetikata v irudovete na Georgi Plehanov, Todor Pavlov, Georg Lukac i Moisej Kagan.* – Sofia: Partizdat, 1988. – 217 p.
- Atherton, Margaret: *Berkeley's revolution in vision.* Ithaca: Cornell Univ. Pr., 1990. – 249 p.
- Boyd, Richard-Gasper, Philip-Trout J.D.: *The philosophy of science.* – Cambridge: MIT Press, 1991. – 800 p.
- Corredor, Eva L.: *Georg Lukács as critic of French literature – or The literary text as a pretext.* Ann Arbor: UMI, 1990. – 421 p.
- Corredor, Eva L.: *György Lukács and the literary pretext.* – New York: Lang, 1987. – 225 p.
- Deleuze, Gilles: *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's theory of human nature.* – New York: C.U.P., 1991. – 163 p.
- Derrida, Jacques: *Die Wahrheit in der Malerei.* – Wien: Passagen, 1992. – 465 p.
- Ethics, politics, and human nature.* Ed. by Ellen Frankel Paul et al. Oxford: Blackwell, 1991. – IX 191 p.
- Gadamer, Hans-Georg: *Ästhetik und Poetik II.* Tübingen: Mohr, 1993. – 481 p.
- Gaudin, Claude: *Platon et l'alphabet.* Paris: PUF, 1990. – 287 p.
- Gessmann, Martin: *Logik und Leben: zur praktischen Grundlegung der Hegelschen Dialektik.* Tübingen, 1991. – 264 p.
- Giordano Bruno.: *Gli anni napoletani e la peregrinatio europea.* Cassino: Univ. degli stud., 1992. – 246 p.
- Great books of the western world.* 28. Bacon, Descartes, Spinoza. Ed. Mortimer J. Adler. – Chicago: Enc. Britannica, 1990. – XII, 697 p.
- Great books of the western world.* 30. Pascal. – Chicago: Enc. Britannica, 1990. – VI, 487 p.
- Great books of the western world.* 50. Marx. Ed. Mortimer J. Adler. – Chicago: Enc. Britannica, 1990. – XI, 334 p.
- Great books of the western world.* 6. Plato. – Chicago: Enc. Britannica, 1990. – VII, 814 p.

- Great books of the western world. 8. Aristotle II.* Ed. Mortimer J. Adler. – Chicago: Enc. Britannica, 1990. – 699 p.
- Habermas, Jürgen: *The new conservatism.* Cambridge: Polity Pr., 1989. – XXXI, 270 p.
- Hammond, Michael-Howarth, Jane-Keat, Russell: *Understanding phenomenology.* Oxford: Blackwell, 1991. – 318 p.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. Bd. 19. Platon: Sophistes.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992. –XXXI, 668 p.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. Bd. 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1990. – VI, 291 p.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. Bd. 3. Kant und das Problem der Metaphysik.* – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991. – XVIII, 317 p.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. Bd. 58. Grundprobleme der Phänomenologie.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993. – 273 p.
- Heidegger, Martin: *Kant and the problem of metaphysics.* Bloomington: Indiana Univ. Pr., 1990. – 197 p.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1991. – 317 p.
- Heidegger, Martin: *The principle of reason.* – Bloomington: Indiana Univ. Pr., 1991. – 148 p.
- Heidegger, Martin: *The question of being.* – Albany: NCUP, 1990. – 109 p.
- International philosophical bibliography.* Ed. by. Carlos Steel, Claude Troisfontaines. – Leuven: Kath. Univ., 1992. – 226 p.
- Jeffrey, Richard: *Probability and the art of judgment.* Cambridge: C.U.P., 1992. – 224 p.
- Joós Ernő: *Intentionality – source of intelligibility: the genesis of intentionality.* New York: Lang, 1989. – 182 p.
- Lukács György: *Socialisme et démocratisation.* – Paris: Messidor, 1988. – 155 p.
- Lynch, James J.: *Ethical banking: Surviving in an age of default.* – London: Macmillan, 1991. – XIV, 220 p.
- Montaigne, Michel de: *Essais.* Paris: Libr. Générale Française, 1990. – 509 p.
- Neumark, David: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Bd 2/2.* Berlin: de Gruyter, 1988. XX, 371 p.
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo: How one becomes what one is.* – Harmondsworth: Penguin. – 140 p.
- Nyiri J. Kristóf: *Tradition and individuality.* Dordrecht: Kluwer, 1992. – 180 p.
- Öffentliche oder private Moral?* Hrsg. von Werner Krawietz, Georg Henrik von Wright. – Berlin: Duncker et Humblot, 1992. – XXI, 486 p.

- Ong, Walter J.: *Orality and literacy: the technologizing of the world*. London: Routledge, 1991. – 201 p.
- Perler, Dominik: *Der propositionale Wahrheitsbegriffe im 14. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter, 1992. – X, 387 p.
- Phillips, D.Z.: *Interventions in ethics*. New York: State Univ., 1992. – 300 p.
- Philosophy (the) of Frege. 1. General assessments and historical accounts of Frege's philosophy*. Ed. Hans Sluga. New York: Garland, 1993. – XIII, 394 p.
- Philosophy (the) of Frege. 2. Logic and foundations of mathematics in Frege's philosophy*. Ed. Hans Sluga. – New York: Garland, 1993. – XIII, 343 p.
- Philosophy (the) of Frege. 4. Sense and reference in Frege's philosophy*. – New York: Garland, 1993. – XIII, 367 p.
- Pindl-Büchel, Theodor: *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas le Myésiers*. – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1992. – 138 p.
- Ploetz, Klaus von: *Kritik und Sinnlichkeit bei Ludwig Feuerbach*. – Bayreuth, 1991. – 175 p.
- Pott, Martin: *Aufklärung und Aberglaube*. Tübingen: Niemeyer Verl., 1992. – 454 p.
- Proclus: *The elements of theology*. Oxford: Clarendon Pr., 1992. – 348 p.
- Reeve, C. D. C.: *Practices of reason: Aristotle's Nicomachean ethics*. – Oxford: Clarendon Pr., 1992. – 226 p.
- Reuber, Martin Stefan: *Vom Subject zur Person: Produktivität und Positivität als Grundlagen der Schellingschen Philosophie*. – Tübingen, 1991. – 195 p.
- Ricoeur, Paul: *Soi-meme comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. – 425 p.
- Rodi, Frithjof: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. – 341 p.
- Rorty, Richard: *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: C.U.P., 1991. – 201 p.
- Rorty, Richard: *Objectivity, relativism and truth*. – Cambridge: C. U. P., 1993. – 226 p.
- Rundle, Bede: *Wittgenstein and contemporary philosophy of language*. – Cambridge: Blackwell, 1990. – 274 p.
- Schällibaum, Urs: *Geschlechterdifferenz und Ambivalenz: Ein Vergleich zwischen Luce Irigaray und Jacques Derrida*. – Wien: Passagen, 1991. – 251 p.
- Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlass Bd. 5.: Varia I*. Bonn: Bouvier, 1993. – 471 p.
- Schneider, Edgar: *Eigennamen in der Analytischen Philosophie*. – Bayreuth, 1990. – 212 p.
- Schrimm-Heins, Andrea: *Gewissheit und Sicherheit*. – Bayreuth, 1990. – 265 p.

Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akad. Verl., 1993. – 344 p.

*Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1991. – 22 p.

(Készült az MTA Filozófiai Intézetében az OSZK KC-től érkezett bejelentések alapján.)

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Székely László, Békés Vera*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10 • *Molnár Tamás*: Eötvös Loránd Tudományegyetem, Bölcsészeti Kar, Társadalomfilozófia és etika Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1 • *Hell Judit*: Miskolci Egyetem Bölcsészeti Intézet, Társadalom- és tudományfilozófiai Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros • *G. Havas Katalin*: 1125 Budapest, Kútvolgyi út 41 • *Kádár Zoltán*: 1088 Budapest, Szentkirályi u. 35 • *Egri Károly*: Comenius Tanítóképző Főiskola, 3950 Sárospatak, Ady tér 2 • *Soproniné Nemes Ilona*: Államigazgatási Főiskola, 1118 Budapest, Ménesi út 5 • *Molnár M. László, Darai Lajos Mihály*: Műszaki Egyetem Filozófiai Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3 • *Staller Tamás*: Gödöllői Agrártudományi Egyetem, Gazdaság- és társadalomtudományi Kar, 2103 Gödöllő, Páter Károly u. 1 • *Békés Gellért*: Pannonhalmi Apátság, 9090 Pannonhalma, Vár 1 • *Szabó Tibor*: Juhász Gy. Tanárképző Főiskola, 6701 Szeged, Boldogasszony sgt. 6 • *Kunszt György*: 1035 Budapest, Hunor u. 17 • *Váriné Szilágyi Ibolya*: MTA Pszichológiai Intézet, 1394 Budapest, Pf. 398 • *Andrássy György*: Janus Pannonius Tudományegyetem, Jogi kar, Filozófia Tanszék, 7601 Pécs, 48-as tér 1 • *Vereczkei Lajos*: Orvostudományi Egyetem, Magatartástudományi Intézet, 7624 Pécs, Szigeti út 12 • *Horváth Tibor*: Jezsuita Gimnázium, 3529 Miskolc, Fényi Gy. tér 1 • *Kardos András*: MTA Lukács Archívum, 1056 Budapest, Belgrád rkp. 2

*Szegő Katalin*: Babes – Bolyai Tudományegyetem, R–3400 Cluj – Napoca, Str. Republicii 46 • *Egyed Péter*: Babes – Bolyai Tudományegyetem, R–3400 Cluj – Napoca, Str. Fintinele 7 • *Sztranyiczki Gábor*: Babes – Bolyai Tudományegyetem, R–3400 Cluj – Napoca, Str. Dostoievski 67, Románia  
*Guido Küng*: Université de Fribourg, Séminaire de Philosophie, Route de Gruyères 17, 1700 Fribourg, Svájc  
*Ladislav F. Juhász*: Canisius College, Dept. of Philosophy, 2001 Main Street, Buffalo N. Y., 14206 • *Leslie A. Muray*: Lansing Community College, 1705 Chief Okemos Circle 5, Okemos, Michigan 48864 • *John Biro*: University of Florida, Dept. of Philosophy, Gainesville, Florida, 32611, USA  
*Klaus Vieweg*: Friedrich – Schiller Universität, Institut für Philosophie, Zwätzengasse 9, 07740 Jena, Németország

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége megvételre keresi lapunk 1966. évi 5. számát.



## CONTENTS

LÁSZLÓ SZÉKELY: Space-time in Philosophy and Physics (Melchior Palágyi's Theory on Space-time and the Einstein – Minkowski Theory of Relativity)	323
KATALIN SZEGŐ: Bódog Somló's Theory of Values	343
TAMÁS MOLNÁR: The Palace, the Temple and the Civil Society	365
FERENC FEHÉR: Hope at the End of the Century	377

## DOCUMENT

FRIGYES MEDVECZKY: On Some Endeavors in the History of Hungarian Philosophy (Commentaries by Judit Hell)	389
--	-----

## REFLECTION

*World Congress of Hungarian Philosophers, Budapest 1992*

GUIDO KÜNG: Greetings from the Philosophers of the World	421
TAMÁS NYÍRI: The Use of Philosophy (Introduction)	423
KATALIN G. HAVAS: After Eötvös (Opening Lecture)	431
LADISLAS F. JUHASZ: Mythos, Logos and Episteme in Ancient Greece	443
ZOLTÁN KADÁR: The Ancient Greek Philosophy on Living Nature in the Mirror of Hungarian Philosophy of the Past	449
KÁROLY EGRI: Theological Foundations of Comenius' System	457
ILONA SOPRONINÉ NEMES: „A Systematization of All True and Useful Wisdom” (The Paradox of Actuality concerning the Works of János Csere Apáczai)	463
LÁSZLÓ M. MOLNÁR: György Bessenyei and the German Enlightenment	469
MIHÁLY LAJOS DARAI: On the Evaluation of the Early Hungarian Reception of Kant	475
GELLÉRT BÉKÉS: Modern Culture and Religion	481
GÁBOR SZTRANYICZKI: Philosophical Reason in Our Age	487
VERA BÉKÉS: On Some Features of the „Missing Paradigm” Model of the Development of Science	495
TAMÁS STALLER: Ecology and Philosophy of Science	503
TIBOR SZABÓ: Abbagnano's Positive Existentialism	509
GYÖRGY KUNSZT: The Meaning of Lajos Szabó's Thought	515
LESLIE A. MURAY: Istvan Bibó's Political Thoughts	521

IBOLYA VÁFINÉ SZÉLAGYI: The Privat and Public Spnere of Morality in Totalitarian and Democratic States .....	529
GYÖRGY ANDRÁSSY: Human Rights and Moral Education at School .....	537
LAIOS VERECZKEI: On the Dual Nature of Man .....	543
JOHN BIRO: How Not to Differentiate between Performativs and Constativs? .....	549
TIBOR HORVATH: The Hermeneunics of Understanding .....	553
KLAUS VIEWEG: Little Stories and a „Thoughtful Reminiscence” – Hegel's Relation to Hungary .....	563

\* \* \*

<b>FERENC FEHER 1933–1994</b> (András Kardos) .....	575
---	-----

## REVIEW

PÉTER EGYED: The Forgotten Philosophy (Tibor Hanák: Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriß) .....	577
Books Received .....	583
Two Graphics of Tibor Kaján .....	419



# TÁJÉKOZÓDÁS

*Magyar filozófusok világtalálkozója, Budapest 1992*

GUIDO KÜNG: Üdvözet a világ filozófusaitól .....	421
<b>NYÍRI TAMÁS</b> : Bevezető. A filozófia haszna .....	423
G. HAVAS KATALIN: Eötvös nyomában (Megnyitó előadás) .....	431
LADISLAS F. JUHASZ: Mítosz, logosz és episztémé az ókori Görögországban ..	443
KÁDÁR ZOLTÁN: A görög filozófia az élő természetről a múlt magyar gondolkodásának tükrében .....	449
EGRI KÁROLY: Comenius eszmerendszerének vallásfilozófiai alapjai .....	457
SOPRONINÉ NEMES ILONA: „Minden igaz és hasznos Böltsességnek Szép rendbe foglalása” (Aktualitásparadoxon Apáczai Csere János műveire) .....	463
MOLNÁR M. LÁSZLÓ: Bessenyei György és a német fölvilágosodás .....	469
DARAI LAJOS MIHÁLY: A korai magyar Kant-recepció értékeléséhez .....	475
BÉKÉS GELLÉRT: Az újkori kultúra és a vallás .....	481
SZTRANYICZKI GÁBOR: A filozófiai ész korunkban .....	487
BÉKÉS VERA: A „Hiányzó Paradigma” tudományfejlődésmodell néhány tulajdonságáról .....	495
STALLER TAMÁS: Ökológia és tudományfilozófia .....	503
SZABÓ TIBOR: Abbagnano pozitív egzisztencializmusa .....	509
KUNSZT GYÖRGY: Szabó Lajos gondolkodásának jelentősége .....	515
LESLIE A. MURAY: Bibó István politikai gondolkodása .....	521
VÁRINÉ SZILÁGYI IBOLYA: A moralitás köz- és magánszférája a totalitáriánus és a demokratikus államokban .....	529
ANDRÁSSY GYÖRGY: Emberi jogok és erkölcsi nevelés az iskolában .....	537
VERECZKEI LAJOS: Az ember kettős természetéről .....	543
JOHN BIRO: Hogyan ne tegyünk különbséget performatívumok és konstatívumok között? .....	549
HORVÁTH TIBOR: A megértés hermeneutikája .....	553
KLAUS VIEWEG: Kis elbeszélések és „gondolkodó megemlékezés” – Hegel kapcsolatai Magyarországgal .....	563

\* \* \*

<b>FEHÉR FERENC 1933–1994</b> (Kardos András) .....	575
---	-----

## SZEMLE

EGYED PÉTER: Az elfelejtett filozófia (Tibor Hanák: Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriß) .....	577
Beérkezett filozófiai kiadványok .....	583
Kaján Tibor rajzai .....	419

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltja* ban (Budapest, VII. Andrásy út 45.), a *Fókusz Könyvárúháza* ban (1072 Budapest, Rákóczi út 14–16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,- Ft

Egy szám ára: 120,- Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.

1994/5-6

HARMINCNYOLCADIK ÉVFOLYAM

Magyar

Filozófiai

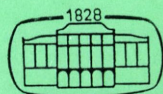
Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A TARTALOMBÓL

Z. KARVALICS LÁSZLÓ: LÉLEKNEK BÉKÉJE • BALÁZS  
ZOLTÁN: LEO STRAUSS LOCKE-RÓL • JAN PATOČKA:  
NEGATÍV PLATONIZMUS • PAUL RICOEUR ÉS RAYMOND  
KLIBANSKY JAN PATOČKÁRÓL • HERBERT SCHNÄDEL-  
BACH: MORBUS HERMENEUTICUS • RICHARD RORTY:  
FILOZÓFIA ÉS JÖVŐ

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézetének támogatásával

## SZERKESZTŐK

ÁRON LÁSZLÓ  
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)  
KENDEFFY GÁBOR  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)

## A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,  
CSIZMADIA SÁNDOR, ERDÉLYI ÁGNES, FEHÉR  
MÁRTA, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI TAMÁS,  
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA  
IMRE, SZIKLAI LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1994/5—6

## TARTALOM

Z. KARVALICS LÁSZLÓ: Léleknek békéje... (Harmóniateremtő technikák a világvallásokban) .....	591
GEORGE F. MCLEAN: A filozófiai és vallási tradíciók sokfélesége — a szabadság és a béke alapelvei .....	617
SZOMBATH ATTILA: A halál metafizikája .....	633
KISS ENDRE: A fölvilágosodás fogalma Friedrich Nietzsche filozófiájában ....	671
PETHŐ BERTALAN: Derrida Husserl-konfrontációjáról .....	685
BALÁZS ZOLTÁN: Egy értelmezés értelmezései (Leo Strauss Locke-ról) .....	711
ALEŠ ERJAVEC: A posztmodern és az avantgárd művészeti irányzatok .....	749

---

A szám elkészítésében részt vettek:

DIÓSZEGI MIKLÓSNÉ (szervezés és adminisztratív feladatok)  
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)  
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték: Villax Ella,  
Nyistyár Erzsébet

---

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacímé:  
1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 111-5443, 131-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487  
Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest

LÉLEKNEK BÉKÉJE...  
(Harmóniateremtő technikák a világvallásokban)

Z. KARVALICS LÁSZLÓ

Dr. Steinbach Antal emlékének

Összefoglalni egy-egy világvallás lényegét, s a történeti-kulturális-leíró adalékokon túllépve annak legbelső, legmélyebb tartalmát megragadni: a legnehezebb föladatok egyike. A nagy összehasonlító alapmunkák ill. az egyes vallásokat földolgozó monográfiák ismeretátadási kényszerének lavínája általában éppen ezt a szempontot temeti maga alá, a rész-vizsgálatok pedig eleve valamelyik megközelítési metszetet cserkészik végig, a legritkább esetben vállalkozva ennek a bizonyos „lényegnek”, „legmélyebb tartalomnak”<sup>1</sup> a fölmutatására. Lehántva az „egyéb lényeges tudnivalók” burkát, az alapkérdés legtöbbször abban a formában ölt testet, hogy miképpen „működik”, milyen „technikával” teremt harmóniaérzetet követője számára egy vallás. A válasz általában az adott vallás megismerésének utolsó szakaszában adható meg, s éppen ezzel lehet átlépni a megértés tartományába. A következőkben a megismerés szakaszát átugorva (illetve adottnak föltételezve) arra teszünk kísérletet, hogy közvetlenül és kizárólag ezeket a „technikákat” ragadjuk meg. Nem az a célunk azonban, hogy a vallások jelenségcsoportján belül elszigetelten vizsgáljuk a harmóniateremtést, mint problémát; a világvallások által kidolgozott és formába öntött technikákra az *egyetemes harmóniateremtő módszerek* részhalmazaként tekintünk. Ez a kiindulópont föltételezi, hogy a tárgyalás nem kifejezetten vallás-specifikus –

---

<sup>1</sup> Georg Simmel briliáns esszéjéből kölcsönözve a még pontosabb megnevezést, tekintsük ezt „legmélyebb szubjektív értelmében a lélek üdve felé vezető útnak”. (Lásd *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*, Gondolat, Bp. 1973, 527. o. – „Az axiális ember” c. tanulmányában (in: *A gép mítosza*, Európa, Bp. 1986) Lewis Mumford azzal kísérletezett, hogy egymondatos summázatokkal írja le „a jellegzetes axiális tanokat” (nagyjából az általunk tárgyalt világvallásokat), de egyrészt maga is érezte, hogy ebben a formában kissé szegényesnek látszanak, másrészt eleve az volt a véleménye, hogy a vallások hatásának erejét és a belőlük fakadó pozitív változásokat amúgy sem lehet a tanokból és az előírásokból megmagyarázni.

abban az értelemben, hogy az egyes világvallások megoldásai *különös* megjelenési formákként kerülnek benne elő. A nem-vallásos formáktól hol látványosan különböző, hol velük kísértetiesen megegyező, vallásos típusú harmóniateremtő technikák keresésével és leírásával elsősorban arra a kérdésre várunk választ, hogy mi a világvallások hozzájárulása az intézményes harmóniateremtés kultúrtörténetéhez. Erre a különbségtételre annál is inkább szükség van, mert az egyes technikák közti határvonalak egyáltalán nem a vallásos *versus* laikus oppozíció mentén húzódnak. Éppen ezért másodsorban arra kívánunk rámutatni, hogy az általunk kiemelt vallási rendszerek (*a brahmanizmus/hinduizmus – buddhizmus, konfucianizmus – taoizmus, kereszténység, iszlám*<sup>2</sup>) által kialakított megoldások milyen viszonyban vannak egymással, elemzésük során miféle belső azonosságokat és különbségeket találhatunk.

Mi az, hogy *harmónia*? Mi a *boldogság*? Hogyan érhető el „a lélek békéje”, miként teremthető *lelki egyensúly*? Bármilyen furcsa, ezek a kérdések a pszichológia mostohagyermekai: már az is meglepő, ha egyáltalán valamelyik szó megjelenik a szakmunkákban.<sup>3</sup> Ha pedig véletlenül szerephez jut, akkor is általában „a lelki egyensúly helyreállítása” vagy „elvesztése” formájában; vagyis problémaként egyedül a harmónia *hiánya* kerül elő, meglétének ténye vagy jellemzői nem érdemelnek figyelmet. Kérdés lehet persze, hogy vajon mennyire igényli egy viszonylag elfogadott és közmegegyezésen alapuló fogalom a tudományos igényű megközelítéseket és a pontos konceptuális körülírást. Vajon nem elég-e itt mindaz, amit a művészet (a zene, az irodalom, a képzőművészet, a film) közvetít mindezzel kapcsolatban? Szükségünk van-e harmónia-definícióra,

---

<sup>2</sup> Se szeri, se száma a különböző tipológiáknak, amelyek a nagy vallásokat próbálják rendszerbe foglalni; ezek túlnyomó része azonban vagy az egyik vallás álláspontja felől fordul a többihez, vagy úgy mond „objektív rendszerező” igénnyel ezerfajta külsődleges vagy esetleges szempont alapján kategorizál. A szerencsésebb összehasonlító kísérletek közül talán Glasenappé és Schweitzeré tűnik maradandónak. A világvallások persze számtalan formában vizsgálhatók és hasonlíthatók össze: a következőkben kizárólag a tanításra koncentrálnak, s például egyáltalán nem foglalkozunk az adott vallás történetének, elterjedésének kérdéseivel, a tanítás megvalósulásának tapasztalataival vagy mai aktualitásukkal. Ugyancsak tudatosan kirekesztettük a mitikus dimenziót (a mítosz teljes világképet és világmagyarázatot adó és ekképpen harmóniateremtő mivoltával terjedelmes opuszok foglalkoznak), s nem foglalkozunk a természeti vallásokkal vagy a vallástörténet olyan fontos különlegességeivel sem, mint a mazdaizmus és a manicheizmus. Noha tárgyunk szempontjából sok érdekességet tartogatna, eltekintettünk a zsidó vallás önálló tárgyalásától is.

<sup>3</sup> Az összegző jellegű lélektani irodalom tárgymutatóit böngészve nemigen sikerül például „boldogságra” vagy „harmóniára” bukkanni. A kérdés alapos tudománytörténeti áttekintése és önálló megközelítéseket is teremtő összegzése Balogh Tibor kismonográfiája: *A pszichikum egyensúlyának szociálintropológiai és esztétikai kérdései*, Akadémiai, Bp. 1989.

vagy érzük be az erről szóló bölcs aforizmákkal és használjuk őket bátran, mivel mindenki nagyjából ugyanazt érti rajtuk?<sup>4</sup> Nos, a jelentésmező elemei valóban mindenütt hasonlóak: összhang, a részek arányos összeillesztése, átvittebb értelemben zavartalan nyugalom, kiegyensúlyozottság. Mindez azonban már első pillantásra is kevésnek látszik. Ha összhang, akkor milyen elemek milyen aránya és milyen illesztése? Ha egyensúly, akkor minek az egyensúlya? Állapot egyáltalán, vagy folyamat? A kérdések még folytathatók lennének, egy önálló harmóniaelméleti tanulmány helyett azonban elégedjünk meg itt egy fogalmi kompromisszummal: a továbbiakban metaforikusan, a kibernetikában és az ökológiában használt *homeosztázis*-fogalommal párosítva használjuk a harmónia fogalmát. E fogalmat Cannon vezette be 1932-ben, a szerves szabályozási rendszerek jellemzésekor. (Ezek ugyanis oly módon működnek, hogy a rendszert alkotó elemek mennyiségét adott határokon belül illetve az optimumérték körül tartják.) A szerves rendszer és környezete között fönntartott tartós összhang-állapot kifejezésére kezdte el használni e fogalmat az ökológia is, s az egyedekben, a populációban, sőt az ökoszisztémában egyaránt létező szabályozó mechanizmusként, a rendszer stabilitását fönntartó kulcstényezőként definiálta. A harmónia, mint „a lélek homeosztázisa” felelős a rendszer (az individuum) stabilitásáért és a (természeti-társadalmi) környezettel való összhang újratermeléséért – ami végső soron egy és ugyanaz.<sup>5</sup> A harmónia és a boldogság így nem lesz más, mint a saját

---

<sup>4</sup> Falus Róbert vizsgálódásai szerint az antikvitásban „a harmónia fogalmát [...] senki, nemhogy Hérakleitos, de még Aristotelés sem definiálta”. (Lásd „Harmonia és rhytmos”, in *Görög harmónia*, Gondolat, Bp. 1980, 327. o.) A harmóniának, a boldogságnak mindemellett számtalan filozófiai interpretációja létezik. Lukács Györgynél például ennek a mozzanatnak a vallásos hitben az a szerepe, hogy „az élet, valamint a közvetlen és egész emberre kiterjedő, őt egyetemesen betöltő gyakorlat vezérfonalává tegye” (*Az esztétikum sajátossága* I., Akadémiai, Bp. 1975, 115. o.).

<sup>5</sup> Az egyes ember stabilitásának fönntartása rendszerszemléleti szempontból egyenlő azoknak az elemeknek a fönntartásával, amelyek az alacsonyabb rendszerszinten még nincsenek jelen. Így ha individuális szinten a magasabb pszichikus funkciók és képességek működésében látjuk az emberi specifikumot, akkor a személyiségnek a homeosztázis megszűnésével járó fölbomlása egy alacsonyabb rendszerállapotba (az „animális” szintre) taszítja vissza az egyént. Ezért lép be szinte automatikusan a szabályozás funkciója akkor, amikor valamilyen hatás vagy információ következtében a harmónia (a részek egysége) megbomlik. Egyén- és csoportszinten egyaránt működik ez a mechanizmus, de a társas viszonyok ez irányú jellemzői sokkal kidolgozottabbak. (Lásd pl. Heider, F.: *The Psychology of Interpersonal Relations*, Wiley, New York 1958.) Egyébként Cannonnal nagyjából egyidőben (1935-ben) már Bauer Ervin is az organizmus (mint energetikailag nyílt rendszer) és az élő környezet közti viszonyt ragadta meg, csakhogy számára éppen az élőlények permanensegyensúlytalansága vált kiindulóponttá (*Elméleti biológia*, Akadémiai, Bp. 1967). Cannon homeosztázisa és Bauer „állandó inaequilibriuma” azonban nem kizárja, hanem kiegészíti egymást: a homeosztázis ugyanis nem változatlanságot jelent, hanem egy változásai ellenére is viszonylag állandó állapotot – az egyensúlytalanság elmélete pedig

magunkkal és az adott környezetállapottal, aktuális helyzettel való összhang ill. az „erre való szakadatlan törekvés, ami a helyes cselekedetek” formáját ölti.<sup>6</sup> A kognitív (értelmi) és affektív (érzelmi) tartományok egymással és a külvilággal való összhangját megteremtő tényezőket keresve az egyszerű, tekintélyen alapuló mintakövetéstől egészen a hit különböző mélységeiig juthatunk el; a helyes cselekvésen keresztül megtalált és fölsimert boldogságérzést vagy harmóniaállapotot pedig az egyszerű, profán példázatoktól a bonyolultan szervezett erkölcsi világrendekig sokféle eszközzel idézhetjük elő. Mindez azonban nem föltétlenül igényel intézményes közvetítést. A homeosztázis spontán módon, közvetítettség nélkül is megtartható – ez azonban inkább csak esélyt jelent, mivel a mindenkori létállapotok függvényében elkerülhetetlen az individuum betagozódása valamilyen intézményes harmóniateremtő rendszerbe. Bármilyen nevelési képlet (az erkölcsi példák és ismeretek közvetítésével), bármilyen befogadói tevékenység (a lukácsi „nembeliségbe” emelő katarzis-élménnyel), a hétköznapi életben fölhalmozódott tapasztalatok rendezéséhez ill. operacionalizálásához szükséges szempontok és értelmező modellek bármilyen (családi, környezeti vagy hatalmi szocializációs formában való) közvetítése egyaránt irányokat és igazodási pontokat jelöl ki, észrevétlenül csökkentve a szuverén mérlegelés és a spontán homeosztázis lehetőségét. A harmóniaközvetítés intézményei közül a világtörténelemben a legeredményesebbek minden kétséget kizáróan a nagy vallási rendszerek voltak – évezredekig szinte kizárólagos, később domináns, mindmáig meghatározó jellegű szerepkörben. Ebből a szempontból a vallások – és az őket közvetítő egyház, papi rend vagy „szent iratok” – különös jelentősége abban rejlik, hogy direkt módon lépnek föl a harmóniateremtés igényével, amit intézményes formában, effajta áttétel nélküliséggel szinte csak a pszichiáter, a pszichológus vagy a gyógypedagógus végez – alkalomadtán jóval kisebb hatásfokkal. A vallásos harmóniaközvetítés anatómiája ezért méltó a különleges figyelemre.

Sokféle tan gyökereiből nőnek ki a vallások lombzatai. Jól elkülöníthetők azonban azok a mindenütt megtalálható, tartalmuk és funkciójuk alapján *invariáns* elemek, amelyek formájukban ugyan különböznek, de afféle hitéleti univerzáléként elhagyhatatlan részei a vallási rendszereknek. Ezek külső (szertartásrend, rituálé,

---

éppen a külvilággal való interakció belső szabadenergia-tartalmának aktiválására épül. Ami kívülről egyensúly, belülről egyensúlytalanság – környezet és egyed viszonyának két oldala. (Mindehhez és a homeosztázis-fogalom értelmezéséhez ill. kiterjesztéséhez részletesen lásd Vereczkei Lajos: „A homeosztázis – egy egységes emberfelfogás lehetséges szempontja”, *Valóság*, 1981/9. sz. 19–30. o.)

<sup>6</sup> A lassan már szinte intézményesülő „boldogságkutatás” úttörői közül Michael Argyle (akinek talán 1972-es *The Psychology of Interpersonal Behaviour* című műve a legismertebb) a *The Psychology of Happiness* c. könyvében pontosan ugyanezekkel a szavakkal írja le a boldogságot.



öltözködés, szokások előírása, papi-szerzetesi típusú csoport elkülönülése) és belső, az adott tanítás lényegéhez tartozó elemekből (kozmogónia, genezis, vallási tekintélyek elfogadása) állhatnak. A hitéleti univerzálé mindegyik alkotója szerves része egy jól körülhatárolható affektív és kognitív hatasegyüttesnek. Ez kiegészíti és fölerősíti a harmóniateremtés felé mutató cselekedetekre és az életviteli stratégiák kialakítására vonatkozó előírásokon és kinyilatkoztatásokon nyugvó pszichés aktivitást – de nem azonos vele. Van tehát szerepe a harmóniateremtésben<sup>7</sup>, s noha egyes elemei elhagyhatatlanok, ez a szerep csupán járulékos a tanítás létmagyarázata, világértelmezése és cselekvésemélete mögött. Ezek az „igazi nagy kérdések” – amelyekhez minőségileg valóban eltérő módon és konstrukcióban nyúl minden nagy vallási rendszer – voltaképpen rendkívül egyszerűek, mert valahogy ekképpen tevődnek föl: mi az egyéni élet értéke és helyiértéke a Dolgok Nagy (Örök) Körforgásában? Tolsztojjal szólva: hogyan is kell hát élni? A mindenkori hit-elvek e kérdések foglalataként születnek meg, s ebből a szempont-

---

<sup>7</sup> A rituálét és az ehhez kapcsolódó tevékenységeket *szubszemantikus* szintnek nevezzük. Ezek majdhogynem biológiai csatornákon hatnak: az ünnepegyesség, a monotonitás, a sokszor grandiózus díszletek ráhangoló-tompító-zsongító hatása közismert. Még ott is jól érezhető a szubszemantikus szint, ahol verbális aktusokkal találkozunk. Az imamalom tekerése közben végtelenszer eldarált szent mondatnak, a tantrista szövegeknek stb. persze van értelme és hivatalos értelmezése is: használatukkor azonban pusztán fizikai mivoltukkal gyakorolnak hatást. Viszont *metaszemantikus* nak nevezzük mindazon elemeket, amelyeket az egyén önmagára vonatkoztatva, cselekvés-szinten *nem* értelmez. Ezek – Freud kifejezésével (*Egy illúzió jövője*, Bp. 1945, 43.o.) – „a tudásvágy örök kérdései”: a kozmogóniai magyarázatok, az ember teremt/őd/ésének, a természet és a társadalmak működésének kérdései – egyén és világ, múlt és jelen, történelem és törvények... Természetesen minden etikai rendszer végső soron axiomatikusan ezekre épít, de az „egyszerű hívó” a mindennapi cselekvések mérlegre tételekor a legkritikább esetben mozgósítja ezt a háttértartományt. A világ dolgait elrendező ismeretek és magyarázatok önmagukban is harmóniateremtő faktorok, mert olyan megismerési igényt elégítenek ki, amelynek hiánya pszichés egyensúlyzavarhoz vezetne. Többek között éppen ezért nem is szemantizálhatók – a jelentés labirintusába bonyolódva az egyensúly elveszthetővé válna. (Rokeach nem véletlenül nevezi *pszichológiai szintaxis* nak a nézetek szerveződésének rendszert adó háromszintű modelljét: lásd Milton Rokeach: „A nézetek szerveződése”, in *Szociálpszichológia*, szerk. Hunyady György, 2. kiad., Gondolat, Bp. 1984, 485. o.) Érdekes fölosztással próbálkozott Richard P. Feynman, a fizika egyik nagy alakja, akinek a hagyatékából előkerült valláseméleti töredékei között a vallás „aspektusaira” vonatkozó bekezdéseket találunk (a részleteket magyarul a *Természet Világa* 1993. évi 4. száma közölte). Feynman szerint a *metafizikai aspektus* „megválaszolja a dolgok természetét, megmondja, mi az ember, honnan jött, mi végett van a világban, mi az Isten, mik a tulajdonságai” stb.; az *etikai aspektus* a viselkedésről szól, morális, etikai törvényeket képvisel; az *inspirációs aspektus* a morális célok követéséhez szükséges „erőt, közérzetet és indíttatást” jelenti. A harmóniateremtésként kiemelt szempont leginkább e feynmani inspirációs aspektushoz áll közel, bár annál alapvetőbb és tágabb értelemben.

ből érdektelen, hogy milyen legitimációs bázist (isteni kinyilatkoztatás, próféta, örök világrend stb.) építenek köré. A teoretikus rész viszont meghatározó, mivel a cselekvési stratégiákhoz vezető ok–okozati dominó sor itt billen el: akár racionális, akár irracionális kérdések keresik a bizonyosságot, ide jutnak vissza. Ez a teoretikus mélyszerkezet rendkívül tagolt; rövid áttekintése mégis elkerülhetetlen, mivel alfája és ómegája minden harmóniateremtésnek. Az építményben nem lehet rés, mert a bizonyosságkeresés a legkisebb ellentmondást sem tűri. A leegyszerűsítő séma az alábbi módon épül föl:

- 1.szint
- a) latens világleírás (ez van)<sup>8</sup>
  - b) latens viláértelmezés (az, hogy ez van, azt jelenti, hogy...)<sup>9</sup>
  - c) manifeszt genetikusan magyarázatok (mindannak, hogy ez és így van, az az oka, hogy...)<sup>10</sup>
  - d) latens ítélet a világról (a világ ilyen vagy olyan – jó, rossz, elviselhető stb.)<sup>11</sup>
- 2.szint
- a) az ember helye és lehetséges életminősége ebben a világban (hol latens, hol manifeszt)
  - b) manifeszt értelmezés és magyarázat: miért ez a helye?

---

<sup>8</sup> A latens mivolt ebben az esetben azt jelenti, hogy általában a tan különböző szöveghelyein szereplő állítások, állásfoglalások mozaikjaiból állítható csak össze egy koherens teoretikus „kompozíció”. Ráadásul – főleg a kompilációnak tekinthető alapszövegek esetén – gyakran ellentmondásos, egymást kizáró elemek is kanonizálásra kerülnek. Ez a jelenség a gyökere egyébként annak a sajátos „tanmagyarázati poliszémiának”, amely azért képes plauzibilis megoldásokat produkálni látszólag sarokba szorított helyzetben is, mert a latens állítások közül mindig ahhoz fordulhat, amelyik a számára kedvező értelmezés dominóját billenti el. Amúgy furcsa paradoxonnak tűnik, de éppen ez a „hiperinterpretabilitás” adja a legéletképesebb vallások evolúciós erejét, mivel ezáltal képesek racionálisan alkalmazkodni a valóságban felmerülő, s válasz híján kétellyé ill. a vallástól való elfordulásáért erősödni képes kihívásokhoz.

<sup>9</sup> Az értelmezés latens mivolta ebben az esetben azt jelenti, hogy az értelmező szempontok nem direkt kijelentés formájában vannak jelen a tanban, hanem rekonstruálandók – ez esetben nem a leírásra, hanem az értelmezésre vonatkozik mindaz, amit az előző jegyzetben elmondtunk.

<sup>10</sup> Manifeszt jelleget azért öltönek az ok- és előzmény-állítások, mert éppen az a funkciójuk, hogy ne lehessen olyan kérdést találni, amire ne lenne válasz adható.

<sup>11</sup> Bármilyen meglepő, az ítéletek szintén nem manifesztok – túlnyomórészt ugyan egyetlen logikai lépéssel kikövetkeztethetők más állításokból, de jellemző módon csak indirekt formában vannak jelen. Természetesen néhány esetben minden további nélkül egyértelmű hittétel formájában, szentenciaszerűen szerepel a szövegekben a világról alkotott ítélet – elsősorban a buddhizmusban –, de ez nem módosítja az alapvető szerkezetet.

c) útmutatás a harmóniához: ebben a világban hogyan programozd az életed, hogy a legtöbbet hozd ki belőle?<sup>12</sup>

A vallási tanítás mindenkor egyszerű befogadójának szempontjából éppen ez a lényeg: recept a boldogsághoz, a kiegyensúlyozottsághoz,<sup>13</sup> hiszen a vallás „legfőbb tartalmai végső soron minden esetben érzelmileg nyerne hitelesítést”.<sup>14</sup> Ezért lehetséges az, hogy a teológiai interpretációkon keresztül átszűrte és közvetített, s ekképpen „mesterségesen” tett valóság<sup>15</sup> alkalmas kiindulóponttá válhat a személyiség valóságos és tényleges egyensúlyának megteremtéséhez.<sup>16</sup> A következőkben tehát a fenti séma elemei közül kettőre figyelve járjuk végig – óhatatlan leegyszerűsítésekkel<sup>17</sup> – a nagy vallási rendszereket: *milyen világleírást és milyen receptet adnak?*

---

<sup>12</sup> Ez az állítás még akkor is érvényes, ha a tanítás az individuum alárendeltségéből indul ki és az isteni erő szolgálatában való feloldódást írja elő – ebben az esetben ugyanis a követendő magatartás és a választandó cselekvések mégis individuális szintű „programmal” és döntésekkel valósulnak meg.

<sup>13</sup> Teológiailag természetesen más a kiindulópont: ott az isteni lényeg vagy a világ dolgait szabályozó törvények mibenlétének megragadása a fontos.

<sup>14</sup> Lukács József: *Istenek útjai*, Kossuth, Bp. 1979, 76. o.

<sup>15</sup> A kétféle – sőt többféle – valóság értelmezéséről a legszellemesebben és legpontosabban talán Simmel idézett esszéje szól (különösen 510–514. o.).

<sup>16</sup> A William James és Gordon Allport nevével fémjelzett valláspszichológiai iskola egyenesen megfordítja ezt a viszonyt: náluk az egyén pszichikuma a kiindulópont. Mivel minden egyes egyén emocionális élete sajátos és megismételhetetlen, egyedi lesz az egyénre jellemző vallás is – vagyis vallásosságát pszichikus életének sajátosságai határozzák meg. Ez a mélyen individuum-orientált megközelítés helyesen világít rá, hogy minden egyes befogadói konstrukció egyedi, de nem tartja különösebben fontosnak, hogy végső soron „hozott anyagból” születik: az egyén abból építkezik, amit hallatlan állandósággal az őt szocializáló környezet kínál. Éppen ezért ahogy a szavaknak léteznek „legáltalánosabban dekódolt jelentése” – s így az egyedi jelentéseknek egyfajta eredője –, ugyanúgy az egyedi vallás-konstrukciók és élmények mögött is makacsul ott tornyosul a tanítás etalonja. A „pszichológiai” momentum effajta elsődlegességével szemben erős érvekkel lép sorompóba Max Weber is, amikor „az üdvélmény megformálódása” mögötti racionális tényezőket elemzi. (Lásd „A világvallások gazdasági etikája”, in *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, Gondolat, Bp. 1982, 318–320. o.)

<sup>17</sup> Az áttekintést lehetővé tévő tömörség igénye miatt gyakorlatilag „laboratóriumi” nézetrendszereket vizsgálunk, a történeti, teológiai és ideológia összefüggésegyüttes teljes figyelmen kívül hagyásával. Külön gondot jelent az idézett ill. felhasznált alapszövegek értelmezése, hiszen magukon az egyes vallásokon belül is rivális interpretációk ütköznek meg egy-egy szöveghely helyes magyarázatának kérdésében. Arra törekedtünk, hogy az általánosításnak az effajta vitákon felülemelkedő szintjén és az adott vallással foglalkozó elismert szerzők magyarázataival összhangban fogalmazzunk meg állításokat.

## 1. Brahmanizmus/ hinduizmus – buddhizmus<sup>18</sup>

Mikro- és makrokozmosz csodálatos egybefonása a *brahmanizmus* ban már egészen korán teljesen eredeti világleíráshoz vezet: a valamikor nyugalmi állapotban lévő őanyagot (*prákríti*) alkotó elemek egyensúlyának megingásával vette kezdetét a *szanszára*, a dolgok nagy, örök körforgása, amely az első, eredendő rezdülés után végeláthatatlan ok – okozati szövevényben, akció – reakció láncolatban folytatódott. A jelenleg adott világ nem más, mint a korábbi tettek összességének elkerülhetetlen folyományaként kifomált sors-környezet, amely az egyén mindenkori tevékenységének kerete. Megszűnik tehát a külső – belső (objektív – szubjektív) oppozíció, minthogy az a világ, amellyel az individuum érintkezik, nem egy tőle függetlenül adott valóság, hanem saját korábbi cselekedeteinek foglalata. Nincs tehát kívülről közvetített jó és rossz sem, mert mindent az individuum idéz elő: ha a világ rossz, az a korábbi helytelen cselekedetek következménye (*adharmá*) – ha jó, a Mindenség Törvényével (*dharma*) összhangban álló tettek eredménye. Azonban még abban az esetben is csak időben korlátozott harmóniaállapot érhető el, ha az egyén éppen aktuális életében – *ad absurdum* – kizárólag a *dharma* val tökéletesen megegyező módon cselekszik. A *szanszára* labirintusában való létezés ugyanis eltéphetetlen kötelék, börtön, amely kizárólag törekvés-helyzetet ismer, végleges állapotot nem: a tettek vagy a fölszabadulás, vagy a kötelek erősödésének irányába terelnek. Az éppen esedékes életre vonatkoztatott mértékek értelmüket veszítik – csakis az újjászületések láncolata felől értelmezhető az egyedi cselekedetek. Hiába dereng föl tehát a megszabadulásnak (kötelenségnek, tisztaságnak, szabadságnak) a végső fokozata, az Ősforráshoz való visszatérés állapota, a *móksa*, ha elérése pusztá ígélet – s hiába zuhan a téves úton járó a szenvedés, a *kárma*-börtön újabb és újabb mélységeibe, hiába születik egyre alantasabb formában újra, ha a legmélyebb ponton is adva van számára a fölfelé vezető ösvény, a fokozatos szabadulás útja<sup>19</sup>. Mindenek középpontja és kiinduló eleme a Tett – cselekedni muszáj, de nem mindegy, hogyan.

„Pillanatig sem élhet meg  
cselekvés nélkül földi lény;  
A Természet – akard vagy sem –  
tevékenységre kényszerít.”  
(*Bhagavad-gítá*)<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> E fejezetben elsősorban Baktay Ervin: *Szanátana Dharma* c. klasszikus könyvecskéjére (Révai, é. n.) és A. K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus* c. művére (Európa, Bp. 1989) támaszkodtam.

<sup>19</sup> Ebből fakad többek között a hinduizmusnak az a sajátossága, hogy nincs kötelező dogmatikája és nincsenek standard „istenei”, hitbéli előírásai.

<sup>20</sup> Ford: Lakatos István, Európa, Bp. 1987, 31. o. A későbbi idézetek is ebből a kötetből valók.

A cselekvésről való lemondás nem old meg semmit: „*Ki lemond a cselekvésről, az ilyen balga lényt vesd meg, mert teljes tévedésben él.*” (Uo.) De miképpen lehet elérni, hogy az állandó tett- és (ezzel összefüggő) döntés-kényszerben mind kevesebb helytelen lépés szülessen? Hol leselkedik a veszély?

A válasz nem lesz meglepő. A világgal való kapcsolatot biztosító érzékek azok, amelyek „kíméletlen hatalmukkal” még a „bölc, törekvő” lelket se szűnnek sújtani: „*Ki érzékei tárgyán csügg, kísértés ejti foglyul azt.*” A harmóniateremtés útja tehát az érzékeken aratott győzelem, az érzékekből fakadó érzelmek és a tettvágy megszüntetése. Az érzéki világból úgy kell visszavonni a vágyat, ahogy „a teknős fejét-lábát. Jónak és rossznak hidegen kell hagynia a bölcsét, örömet, félelmet, haragot száműznie kell (a „két főbűn: vágy és harag”) – ahhoz, hogy tettein úrrá legyen, érzékein kell tehát általánosságban fölülkerekednie.

„Amilyenek az ember vágyai, olyanok lesznek a képességei; amilyenek a képességei, olyan cselekedeteket cselekszik; amilyen cselekedeteket cselekszik, olyan lesz a sora.” („*Brihadáranjaka upanisad*” IV/3-4.<sup>21</sup>)

Cselekedni kell tehát, de a tettet és az érzékelést folyamatos kontroll-állapotban tartva:

„[...]aki úr a tettvágyon  
s győz érzékein, Ardzsuna,  
s cselekszik bár, de jógában  
az szabad ember, azt becsüld.

[...]

...Ki mindenről lemond végül,  
kit nem szenvedtet szenvedély,  
s kiben önzés, önérdek sincs  
békét csak az a férfi lel.”

(*Bhagavad-gíta* 32, 28.o.)

A vágyak legyőzésének tanítása végső soron egy implicit világleírásra és értékelésre épül: a boldogtalanság forrása az elérni kívánt dolgok megszerzhetetlensége és az ellenszenves dolgoktól való megszabadulás sikertelensége. Márpedig akkor van egyáltalán értelme a lemondásnak, ha a valóság a kudarcokkal kizárólag a boldogtalanságot erősíti. A boldogtalanság elkerülése ugyanakkor korántsem jelenti a boldogság megszerzését: a vágyak visszaszorításával megszűnik a kérdésfelvetés hamis kettőssége, s a lélek magasabb rendű gyönyört érhet el. A recept tehát adott, de a harmónia-orvosság szedése korántsem egyszerű

---

<sup>21</sup> Magyarul Vekerdi József válogatásában és fordításában; lásd *Titk os tanítások. Válogatás az upanisadokból*, Helikon, Bp. 1987, 66. o.

dolog. Az élethelyzetek nagy száma és változatossága olyan technikák birtoklását követeli meg, amelyekkel rutinszerűvé válik az érzékek visszaszorítása. A tudatot ezenkívül olyan transzformációs mechanizmusokkal kell fölszerelni, amelyek szituációtól függetlenül képesek a gondolkodás és a cselekvés helyes ösvényét megtalálni. A brahmanista elit-kultúrában a folyamatos tanulás, a lelki vezető, a tanítvány mellé ülő mester<sup>22</sup> jelenléte biztosítja a *dharmá* nak megfelelő választásokat – a kasztrendszerbe fagyott milliók számára végtelenül leegyszerűsödött tan azonban inkább a rituálén keresztül érkezik. Nem véletlen, hogy a Kr.e. VI. században már egyre többen keresik a harmóniateremtés más útjait.

A buddhizmussal nagyjából egyidőben kialakuló *dzsáinizmus*<sup>23</sup> parányit elmozgatta a hagyományos viláértelmezés kerekét, s máris készen állt a süllyedő – fölemelkedő korszakok konstrukciója: az anyagi világhoz való tapadás mindinkább elhomályosító mivoltával „az anyagi világ princípiumait iszonyatos erőfeszítéssel legyőzni képes proféták” állnak szemben, akiknek a föllépésével veszi kezdetét minden új, fölemelkedő szakasz. A dzsáinizmus tehát mondhatni még egy szinttel visszalép: nem az érzékek, hanem maga az *anyagiság*, „a *karman* hatalma” a szabadságot béklyóba kötő elrendelés. A dzsáinista harmóniateremtéshez éppen ezért még egy fokkal keményebb cselekvési kontroll-együttes szükséges, mint a brahmanizmusban. A „test leigázásának”, a *jógá* nak teljes és átfogó rendszerbe szervezése a dzsáinizmusban, a környezettel való érintkezést minimalizáló cselekvés-előírások (javak megszerzésének és birtoklásának tilalma, szigorú tisztasági törvények, a szerzeteseknél az étkezés és a nemi érintkezés korlátozása) illetve a valóság folyamataiba való be-nem-avatkozás (mindenfajta élet kioltásának és a hazugságnak a tilalma) egyenes úton vezet a szélsőséges aszkézishez. Ez azonban csak kevesek számára vonzó: noha a dzsáinista vallási közösség még ma is mintegy kétmillió tagot számlál, igazi tömegvallássá az aszkézist elvető buddhizmus vált.

A *buddhizmus* heterodoxiája (a brahmanizmustól való eltérése) annál kevésbé látszik, minél mélyebbre hatolunk a megismerésében – állítja N.C. Coomaraswamy.<sup>24</sup> A számtalan megegyező vonás (tanításbeli homomorfia) mellett azonban

---

<sup>22</sup> Nem véletlen, hogy a hinduizmus legbensőségesebb szövegeivé az Upanisádok lettek (a szó maga is eleve „melléülést” jelent) – a közvetlen Mester – tanítvány viszony ill. az erre épülő tudásátadási láncolat (*guruparamparam*) azonban csak a *dharmá* hoz ekképpen „hivatásszerűen” közeledők számára nyit kaput.

<sup>23</sup> A dzsáinista szövegek friss magyar kiadása Vekerdi József válogatása az Uttaradzshajana-szuttából (*Nami király megtérése*, Helikon, Bp. 1984). A dzsáinizmusról lásd e kötetben Wolfgang Morgenroth utószavát (39–52. o.), továbbá Puskás Ildikó alapos leíró bemutatását (*Istenek tánca*, Gondolat, Bp. 1984, 72–78. o.).

<sup>24</sup> *Hinduizmus és buddhizmus*, 57. o.

sarkalatos különbségeket is találunk – s ezek a buddhizmus lényegéhez tartoznak.

A világról szóló tanítás végtelenül, gyakorlatilag tételmondat-szerűen leegyszerűsített: a létezés – szenvedés.

„A létezés következménye a születés, a születés következménye az öregség és a halál, bánat, fájdalom, szenvedés, szomorúság, gyötrelm. Így jön létre az egész egyetemes szenvedés.” („A létszomj kioltása”<sup>25</sup>)

„Születni szenvedés, öregnek lenni szenvedés, betegnek lenni szenvedés, meghalni szenvedés, nem kedvessel együtt élni szenvedés, kedvestől elválasztva lenni szenvedés, óhajtottat el nem érni szenvedés – szóval a személyiségnek a léthez tapadást okozó öt eleme (kandha) szenvedés.”

(Az első igazság a benáereszi beszédben<sup>26</sup>)

Buddha tanítása: a lelki békesség megtalálásának útja a szenvedésteli világban.<sup>27</sup> Axiómája (a szenvedés megszüntetése): e békesség megtalálható, a szenvedés örök körforgásából mód van a kiszakadásra, van értelme a megváltásra való törekvésnek. Módszere (a szenvedés megszüntetéséhez vezető út) az ön-megváltás útja: nem a brahmanista érzék- és cselekvéskontroll, nem a dzsáinista cselekvésredukció, hanem a külső világra irányuló cselekvések egyénre visszaható következményeinek a kioltása a belső világ erkölcsi és meditációs rendje segítségével. A megoldás tehát nem az érzékekkel csábító külvilággal összekötő hidak brahmanis-

---

<sup>25</sup> In: Buddha beszédei vál., ford. Vekerdi József, Helikon, Bp. 1989, 115. o. Természetesen a létezés=szenvedés elméleti hátszaga a teoretikus kérdések programszerű elvetése ellenére is kifejtettebb (az idézett részlet is egy hosszú ok – okozati láncolat vége). Buddha tagadja az ő-szubsztancia létezését, s világtörvénye is másképp működik – a tovább nem osztható szubsztancia-elemek (*dharmák*) számtalan módon egészé fonódva, szétesve, megsemmisülve majd újraszerveződve alkotják a létfolyamatot. Ez a mulandóság ontológiai hátszaga, és ettől különbözik a buddhista lélekvándorlás-tan a brahmanizmusétól. Amíg ugyanis abban egy egységes szubsztancia ölt az időben előre haladva „ezer különféle ruhát”, Buddhánál az újjászületés nem alakváltás, hanem szubsztancia-rekombináció – vagy szebben: „szellemi elemek változékony összessége, amelyek fizikai burkukat egy testben találják meg” (H. von Glasenapp: *Az öt világvallás*, Gondolat, Bp. 1981, 95. o.). A különbség – s a két tan eltérése az az egyik pillére – gyökeresen más helyzetű és lehetőségű individuumokat teremt. – A szenvedés-tan amúgy jóval Buddha előtt megfogalmazódott (Kapila, a *szánkha*-rendszer alapítója már szinte szóról szóról ugyanazt állította a létezés boldogtalanságáról) – de nem a brahmanizmus integráns részeként, hanem „filozófiaként”. Vallássá ez a kiindulópont Buddhánál érett (lásd Schmidt József: *Ázsia világozása*, Athenaeum, é. n., 124. o.).

<sup>26</sup> Lásd Schmidt, *uo.*, 121. o.

<sup>27</sup> A Szutta-nipátában Buddha arra a kérdésre, hogy melyik rendszert követi, azt feleli, hogy egyiket sem, mert „az ő tanítása a lélek békéje”, amelyet „bölcseleti rendszer, hagyomány és tudomány útján nem lehet elérni” (idézi Schmidt, 113. o.).

ta eltorlaszolása, dzsáinista felégetése, hanem a szabaddá tett hídon érkező érzék-impulzusok asszimilálása, megfelelő földolgozása és ekképpen semlegesítése.<sup>28</sup> Nem a vágyak megszüntetése tehát, hanem közömbösítése. Ez látszatra egykedvűséget (*upekkhá*) eredményez, szöges ellentétben azzal, hogy milyen mélyen pesszimista első látásra a buddhizmus világszemlélete, s milyen mélyen optimista a megváltás lehetőségének ígérete. S noha valódi „egykedvűségre” csak a bölcsesség és a megvilágosodás mind mélyebb stációit elérő szerzetes tehet szert, a „szeretet”<sup>29</sup>, az együtt-szomorkodás és az együtt-örvendezés” érzelmi kilengései ellenére a laikus számára is kínálkozik út a megváltáshoz. Ezt ugyanis nem külső erőttől, hanem kizárólag önmagától remélheti. S még ha az ön-tökéletesítés végállapota (a Buddhává válás, vagy későbbi teológiai konstrukcióval a *Nirvána*) csak kevesek számára is adatik meg<sup>30</sup>, az erkölcsiség, az elmélyedés és a bölcsesség útján egy-egy résztáv megtétele is egyensúlyteremtő erejű. Bhartr-Hari, a legnagyobb ind lírikusok egyike a hagyomány szerint hétszer lett buddhista szerzetessé, s hétszer tért vissza a világba<sup>31</sup>, nem bírván ellenállni a kísértéseknek. Míg a brahmanizmus szerint helytelen cselekedeteivel így mind mélyebbre zuhant a *kárma* útvesztőjébe, a buddhista fölfogás alapján hétszer ért el rész-sikereket az ön-tökéletesítés labirintusában. Mindent egybevéve a buddhizmus ekképpen üzen az egyensúly-kereső léleknek: akármilyen szenvedésteli és megváltoztathatatlan is a külvilág, a legfontosabb dolgok belsőek és alakíthatók – ha a világhoz való megfelelő alapállást megszerzed, apró harmónia-szigeteket építhetsz<sup>32</sup>, ahol a

---

<sup>28</sup> Ne birtokolj! – mondja a brahmanizmus –, mert az érzékek csapdájába esve nem kerülheted el a *karmá*t. Ne birtokolj! – mondja a dzsáinizmus –, mert a birtoklás az anyagi világhoz köt. Birtokolj vagy ne birtokolj, ha úgy alakul a sorsod, de sem ez, sem az ne jeltenszen számodra semmit – tanít a buddhizmus.

<sup>29</sup> A buddhista szeretet-fölfogás mint cseppben a tenger, úgy tükrözi a tanítás egészének alapszerkezetét. „Ezen a világon a gyűlölködés sohasem szűnik meg gyűlölködés által. Szeretet [szó szerint nem-gyűlölködés] révén megszűnik.” („Dhammapada” 5. vers, ford. Wojtylla Gyula: *A mesés India*, Gondolat, Bp. 1988, 97. o.). A szeretet, mint a másik lényhez való pozitív hozzáfordulás szenvedés forrása lenne, s önellentmondást okozna: a szeretet követelménye a „ne gyűlölj” hűvös parancsa. Ezért tűnik néhol ridegnek és távolságtartónak a buddhista szeretet (*mettá*) eszménye, mivel racionálissá teszi az érzelmek legnemesebbikét.

<sup>30</sup> A páli kánon 24 Buddha-elődöt ismer, Buddha maga pedig megjövendöli a következő buddha, Maitréja eljövetelét. A „potenciális Buddhától” (*Bóddhiszattva*) lefelé az elmélyedés és a bölcsesség különböző fokozataitól függően számtalan kategóriát ismernek az egyes irányzatok.

<sup>31</sup> Mesévé egyszerűsödött történetét leírja és elemzi Schmidt, id. mű, 182–183. o.

<sup>32</sup> Nyilvánvaló, hogy a sziget-építésnek a külvilágtól elzáró szerzetesi életforma különösen megfelel. A kolostori magányban az erkölcsi síkról az elmélyedésre helyeződik a hangsúly. A buddhizmus későbbi történetének meghatározó ágazatai – a *dhjánát* (elmélyedés, meditáció) középpontba helyező kínai *Csan*- és japán *Zen* – genezisének és gondolati erejének egyaránt ez a titka.



dolgok mértéke saját magad vagy – önnön erkölcsöd és előrehaladásod az elmélyedésben.

## 2. Konfucianizmus és taoizmus

A hivatalos fölmagasztalása, állami ideológiává tétele után életformává, kapcsolatszervezési keretté, gondolkodásmód-, beszéd- és viselkedésmeghatározóvá alakuló *konfucianizmust* nemigen lehet a hagyományos vallásos alakzatok mentén megközelíteni. *Világrend, társadalmi rend, racionalitás és erkölcs szoros összefonódása* teljesen egyedi konstrukciót eredményezett már az „alapító”, Kung Fu-ce életében, s ez a szerkezet a későbbi átalakítások után is érintetlen maradt.<sup>33</sup> Ha azonban lehántjuk róla a fönnálló társadalmi szerkezet apológiájának burkát (ami miatt annyi támadás érte), akkor minden furcsaság ellenére kerek világmagyarázatot és pontos boldogságreceptet találunk. Ahogy a világegyetem harmonikusan berendezett és harmonikusan működő, ugyanúgy a társadalom és az egyes ember is természetből fogva jó, mivel része a nagy egésznek. A létezés egyes szintjeit irányító törvények azonban nem automatikus elrendelések: ha eltérnek tőlük, megbillenhet az egyensúly, fölborulhat a rend – a társadalomban és az egyénben egyaránt. Mivel a múltban az összhang tökéletes volt, az összhanghoz igazodó intézmények és erkölcsök pedig normaként voltak adva, s mivel minden jelenbeli gond oka a standardtól való elhajlás, végső soron minden baj és feszültség orvosolható, ha helyreállítjuk az eredeti állapotnak megfelelő rendet. Mindaz a rossz tehát, ami a világban körülvesz minket, nem szükségszerű velejárója a létezésnek, hanem csakis a tudatlanság következtében van jelen az életünkben.

A konfucianizmus nagy paradoxona az, hogy a Tanítás elsődleges mezejében az individuum erkölcsi tökéletesítése nem öncél, hanem az egyetemes rend- és összhang-állapot megteremtésének válik járulékos elemévé.<sup>34</sup> Az ebből fakadó embereszmény lényegénél fogva altruista: cselekedeteid mércéje az, hogy mennyiben járulsz hozzá az Egész tökéletesítéséhez. Ahogy a brahmanizmus kiszakítja az egyént a maga partikularitásából és egy lélek-lánc miniatűr darabjává teszi, ugyanígy válik a társadalom-gépezet fogaskerekévé az egyéni választás és erkölcs a konfucianizmusban. (A múlt-tisztelet, a szülő-tisztelet, a följebbvaló-tisztelet ennek a kiinduló állapotnak az aprópénzre váltását jelentik.) Az öntökéletesítés útja – benne a „felsőbbrendű” (*kün-ce*) állapot elérésével ill. a veleszületett tudással rendelkező szentekkel – látszatra a buddhizmusra

---

<sup>33</sup> Lásd L.Sz. Vasziljev: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, Gondolat, Bp. 1977, 7–9. és 181. o.

<sup>34</sup> Ennek a vonásnak az alapos kiemelését lásd Henri Maspero: *Az ókori Kína*, Gondolat, Bp. 1978, 367–372. o.

emlékeztet, az út végén azonban nem a Nirvána, hanem az „Egész” javának keresését szolgáló erőfeszítésekbe való betagozódás áll. Ezzel a fundamentummal a konfucianizmus persze nemigen válhatott igazán személyessé – pontosan azért léptek föl vele szemben vagy fonódtak össze szorosán vele a különböző taoista és buddhista irányzatok, mert a belsővé-tehetőnek, a sajátként megélhetőnek, a magán-boldogságreceptnek a hiányzó dimenziójával voltak képesek kiegészíteni a tanítást.

Mindezzel együtt a konfuciánus tanítások „másodvonalában” különösebb gond nélkül megtalálhatta a maga személyes igazodási pontjait az, akinek szüksége volt rá. A tanítványok által följegyzett *Beszélgetések és mondások* (Lun Jü) lapjairól egy komplett harmóniafilozófia mozaikjai rakhatók össze.<sup>35</sup>

„Szegénység és alacsony sor – ezt nem szeretik az emberek. De ha a helyes úton lenne osztályrészed, ne tartsd távol magadtól.” (IV/5)

„Milyen kiváló ember volt Hui! Egy bambuszkosárnyi ételen és egy tökhéjnyi italon, nyomorúságos sátorban élt. Más ember ki sem bírta volna ezt a szenvedést, Hui azonban változatlanul boldog maradt...” (VI/9)

„[Minthogy a gazdagság]... elérhetetlen, inkább azt követem, amit szeretek.” (VII/11)

Óvatosan nyúljunk ezekhez a szövegekhez – korántsem a szegénység apoteózisai. Sokkal inkább azt üzenik, hogy erős korlátokkal kijelölt életkörülmények között is található a boldogsághoz és kiegyensúlyozottsághoz vezető ösvény. Ahogy a szegénység vagy a nélkülözés állapotában létezve is van járható „helyes út”, ugyanúgy a társadalmi-vagyoni különbségek öntőformáiba öntve is lehetséges szuverén, a buddhizmuséhoz hasonló harmóniaszigetek létrehozása. Mivel saját képességei és lehetőségei korlátainak mindenki tudatában van, egyszerűen csak egy körrel beljebb húzza meg a határt: az ily módon leegyszerűsített és bizonyos értelemben elszegényített mikrovilágban azonban már kizárólag a saját erkölcsi törvényei uralkodnak. Itt értelmet nyer az erkölcsi tökéletesedés, a „nemesebbé”-válás programja – Maspero szavaival a „valóságos egyéni erkölcs (vonásai)[...] áttetszenek a rendszer rákényszerítette torzításokon”. Az erkölcsi maximák – nem tenni gonoszságot (IV/4), őszintének lenni a barátokkal (I/4), mértékül az igazságosságot venni (IV/10, 15,16), műveltségre törekedni (VI/16), hűségessé, megbízhatóvá lenni (VII/24) – így nyerik el személyes értelmüket. A kulcskérdéssé mégis az válik, hogy ki hol húzza meg a mikrovilág határait. Ha ezeket túl alacsonyan, szűken jelölik ki, akkor az emberek sohasem lesznek képesek felmérni valódi erejüket és lehetőségeiket. (Hogy az erőnk meddig tart, az csak út közben derül ki, amikor kimerülünk – ha előre megjelöljük, hogy mennyit fogunk menni, honnan tudjuk, hogy mennyit mehetnénk? VI/10) Hivatalyszerzés, hírnévszerzés,

---

<sup>35</sup> *Kínai filozófia. Ókor* I. köt., vál., ford. Tőkei Ferenc, Akadémiai, Bp. 1980. A továbbiakban a „Lun Jü” fejezetbeosztása alapján idézzük.

„nemes” emberré válás – egy bizonyos lehetőségkörön belül mindenki a tarsolyában hordja a marsallbotot. De pontosan kell tudni a felső határt is – a *Lun Jü* nevezetes hasonlata szerint az alattvaló olyan, mint a fű: ha a szél (az uralkodó és a följjebbvalók) elsűvít felette, meg kell hajolnia. Aki tehát jól jelöli ki a mikrovilága határait és erényesen él, az megtalálja a boldogságot is – így foglalható össze röviden a személyes harmóniateremtés konfucianus technikája.

Buddhizmus, konfucianizmus és taoizmus grandiózus szinkretizmusából roppant nehéz kiemelni és elemezni azt, ami öntörvényűen „taoista”. Taoizmusként ezért azt a tanításrendszert vizsgáljuk, amit a hagyomány Lao-ce (és közvetlen követői, elsősorban Csuang-ce) nevéhez köt. A *tao* fogalmánál egészen röviden kell csak időznünk, mert egyszerűen mindent magába sűrít, ami a világgal és annak működésével kapcsolatos. *Ős-ok, Világtörvény, Rend*; olyan Abszolútum, amely mindenre kiterjed, s mindennek mértéke. A *tao* maga a harmónia, amittől a helytelen cselekedetek eltávolítanak, ám a hozzá visszatérő és a benne gyermekként föloldódó üdvösséget lel. Hibásan ugyan „istenként” értelmezik a *taó*t; valójában a tévedés nem lenne olyan rettenetes, hiszen a mindent magába sűrítő abszolútum természeténél fogva áll ellen a megismerő szándéknak, s ekképpen lényegét tekintve transzcendens, a vele való kapcsolat teremtése pedig csakis misztikus átélés lehet. („Fel kell hagyni magával az okoskodással is, mert az elhomályosítja az igazi, intuitív ismeretet.”<sup>36</sup>) A racionális és e világi konfucianizmussal szemben tehát a taoizmus a nem értelmi úton megtapasztalt vágy nélküliség és szemlélődő elmélyedés segítségével az örökkévalóság birodalmába helyezi híveit.

A mindenség mércéje jelöli ki a cselekedeteket minősítő koordináta-rendszert is. Ha ugyanis a lényeg éppen az, ami az érzékek birodalmán túl található, akkor maga a valóság csak másodlagos, talmi dolog az igazi Lényeg mögött („a világ csak illúzió[...], folytonosan mozgó ábrándkép, *huan*”<sup>37</sup>). Ha viszont ez igaz, akkor a cselekedeteket is a lényeg, a *tao* minősíti: minden olyan apró cselekedet, ami a *taó*val ellentétes, eltávolít tőle. Márpedig az Egészet jelentő *taó*val szemben minden rész és minden megkülönböztetés hamis, s ekképpen a rossznak forrása. De mi nem megkülönböztetés, ami érzéki? Az egymástól eltérő emberi tulajdonságok ugyancsak ellentmondanak a *taó*nak! Vagyis mindaz, ami „emberi” – vágyakkal, szenvedélyekkel, érzelmi szélsőségekkel – az eltávolít a *taó*tól. Technikaként tehát először is, ugyanúgy ahogy a brahmanizmusban, az „emberi” tartományt, a „rossz” felé orientáló érzék-hidakat kell eltorlaszolni.

---

<sup>36</sup> Csuang-ce álláspontját Maspero (id. mű, 392. o.) részletesen elemzi. A taoisták szerint az érzékelhető (tehát a *jin* és *jang* által mozgatótt, mulékony) dolgokon túlmenő ismeret tudással és tanulással nem megszerezhető.

<sup>37</sup> A Maspero-idézte *Lie-ce*-könyvben a „*huan*” szónak a bűvészmutatvány felel meg (id. mű, 397. o.).

„Betömní (a vágyak) nyílásait, bezárni (a vágyak) kapuját, tompítani minden élességet, megoldani minden csomót, mérsékelni minden ragyogást...” –

ezt akár Krisna is mondhatná a *Bhagavad-gítá*ban, csakhogy ez a *Tao tö king* LVI. verse.<sup>38</sup>

Ahogy a brahmánoknak, úgy a taoista teoretikusoknak is meg kellett birkóznuk a cselekedetek feszes kordában tartásával. Az olyannyira félreértett és ilyenformán népszerűsített legendás „nem-cselekvés” elve, a *wu wei* sem egyszerűen (és primitíven) tétlenségre, cselekvésredukcióra szólít<sup>39</sup>: csak azoknak a cselekedeteknek az elkerülésére hív föl, amelyek megtörténtükkel beavatkozást jelentenének a világ természetes rendjébe, módosítanak az élet és a dolgok nagy körforgását:

„(A bölcs) ki sem lép az ajtón, s megismeri az égalattit (a világot)[...] nem járkál, mégis megismeri a (dolgokat); nem nézelődik, mégis megnevezi (a dolgokat); nem tevékenykedik, mégis beteljesíti (művét).” (XLVII.)

A már egyszer elveszni látszó „emberi” itt megváltozott alakban és teljes fegyverzetben tér vissza: ha egyszer az emberek és társas kapcsolataik is részét képezik a nagy körforgásnak, s lényegükhöz tartozik a tett-kényszer, akkor a *taó*nak megfelelő tettek nem jelentenek változtatást a Rendben, vagyis „megcselekedhetők”<sup>40</sup>. A taoista megoldás tehát így üzen: amennyiben képes vagy ráérezni arra, hogy mindaz, amit a világ aktuálisan neked kínál (*nota bene*; mindaz, ami a világban rossz), csak másodlagos a mögött a csodálatos egység mögött, amit a *tao* útjára lépve, a *taó*nak megfelelő cselekedetekkel átélhetsz, s megtalálsz a nyugalmat, a harmóniát, a bölcsességet. Azt a létállapotot, amit a *Tao tö king* XVI. verse (szokatlan módon egyes szám első személyben indítva) így jellemez:

„Elérek a teljes ürességig, megőrzöm a rendíthetetlen nyugalmat, és minden dolog maga növekedik, én meg csak szemlélem visszatérésüket... (a nyugalomról) pedig azt mondják: meghódolás a sors előtt (fu ming). A meghódolás a sors előtt: állandóság. Ismerni az állandóságot: mindent magába fogadni.”

---

<sup>38</sup> A *Tao tö king*ből a Tőkei-fordítás alapján (uo. II. köt.) idézünk, a versszámot föltüntetve.

<sup>39</sup> Mindez teljességgel egyértelmű azokban a szövegrészekben, ahol a nem-cselekvéssel *bizonyos típusú* cselekvést írnak le – mint pl. az LXIII. részben: „Aki a nem-cselekvéssel cselekszik, az tevékenység-nélküliséggel intézi ügyeit...”

<sup>40</sup> A taoizmus történetének minden irányzat-forrása a megfelelő cselekvések többféle gyakorlati értelmezéséből fakad: az orgiasztikus-hedonikus-eksztatikus áramlatok ugyanúgy képesek az ön-meg-nem-tartóztatást a *taó*val összhangban állónak ítélni, mint ahogy a „levegővel táplálkozók” és más aszkéta szekták (dzsáinisták módjára) a világgal való anyagi érintkezés minimalizálásával vélték eleget tenni a cselekvés helyességével szemben támasztott követelményeknek. S mindebbe még a taoista teokratikus állam aprólékos törvényeinek interpretálása is belefért...

A levezetés látszólag paradox: a teljes ürességhez való eléréssel indul és a Minden magába fogadásával végződik (*zsung*). De valóban csak látszólag az: az „üresség” ebben az esetben mindaz, ami „emberiként” a *taó*n túl van – az ezektől való megtisztulás utolsó pillanata, a teljes üresség egyúttal a *tao* – maga a mindenség – misztikus „birtokbavétele” is. És mindez csaknem azonos azzal az egység-sugalló kvázi-dialektikus rabulisztikával, amellyel a *Tao tö king* jó néhány pontján „elintézi” a megkülönböztetésre épülő „e világi” dolgokat, a látszatra különböző minőségeket.

„A nem teljes teljessé válik, a görbe egyenessé lesz, az üres teltté lesz, az előregedett újjáalakul, a kevésből pedig sok lesz... Vajon üres szavakat mondtak-e a régiek, akik így szóltak : »a nem teljes teljessé válik«? Ha igazán teljessé válik (az ember), akkor visszatér (a taóhoz).” XXII.

Ez a technika formailag nagyon hasonlít a buddhista és konfuciánus megoldásra – merthogy mindhárom harmóniaépítő –, de gyökeresen különbözik tőlük a lényegét tekintve. Ha ugyanis – némi leegyszerűsítéssel – a buddhizmus azt állítja, hogy a diszharmonikus világban minden egyénnek módjában áll magán-harmóniát építeni, a konfuciánus pedig azt, hogy az egyén egy helyes érzékkel megtalált mikrovilágban érheti el ugyanezt, akkor a taoizmus már nem is harmóniaépítő, inkább visszahódító, őrző, mivel egy eleve adott harmóniaállapot-hoz való visszatalálásra épít. A harmónia-palettának mégsem ez a szélső színe: a *sinto* ugyanis – humanizálva, „evilágiasítva” a *tao* misztikumát – a Természettel való egység eredendő harmóniaállapotát folyamatosan fönntartó és ennek az egységnek a meglétére megfelelő meditációs technikákkal szinte naponta ráébredő világosságával mint „harmónia-reprodukáló” vallás a végpont. A *sinto szatorija* nem zseb-Nirvána – az elérés lehetőségének gyakorisága ellenére ugyanolyan teljes értékű lélek-állapot, mint az út-végi „egyszeri” végső megvilágosodások és megtisztulások.

### 3. Kereszténység

Legvégső lényegét tekintve, a keresztény tanítás néhány, egymással többszörösen összefüggő és csakis ebben a kölcsönös értelmezési hálózatban megérthető alapelem bonyolultan rekombinált interpretációrendszere. Ezek: az Isten-lényeg, a Teremtés, a Bűn, a Föltámadás, a Megváltás, a Jézus-misztérium, a Szeretet. Világkép és erkölcs a dogmatikai leírás szövevényében nem is választható igazán szét – annál inkább elkülöníthetők a kulcselemek, ha a kereszténységre harmóniateremtő technikaként tekintünk.

A világ és az emberi lét alapértelmezése azonnal megragadható: akárcsak a buddhizmusban, a kiindulópont itt is a világ szenvedésteli mivoltának kinyilatkoz-

tatása. A „földi siralomvölgy”-állapot magyarázata és kezdete az *eredendő bűn*<sup>41</sup>, megszüntetésének ígérete a föltámadás bizonyossága. Noha a föltámadással és az utolsó ítélettel ez a siralomvölgy megszűnik, a mérték éppen az itteni cselekedetek megítélése: a jókra örök élet vár. Ez isteni üdvterv, amely a Megváltó segítségével teljesedik be. A keresztény harmóniateremtés első lépcsője: bármilyen is a világ, bármennyi rosszat is közvetít, a földi élet mulandó szenvedéseit egy örök élet perspektívája zsugorítja össze, teszi elviselhetővé — már a jelenben. Ennek a majdani „abszolút harmóniának” (esztkatologikus valóságnak) az előrevetülése „Isten országa, amely már köztünk is van”. Nem azok a külső körülmények válnak lényegessé tehát, amelyek a kinnal és a korlátokkal kalodába zárnak, hanem kizárólag az lesz fontossá, hogy ki milyen cselekedetekkel „éli le” a számára adatott időt. Az a tudat tehát, hogy a keresztény ember egyes cselekedetei az örök életnek, az üdvözülésnek megfelelnek, állandó pszichés energiaforrásként működik. Különösen azzal, hogy ebbe a működésbe egy nehezen körülírható „esendőségi intervallum” is beépül — a helytelen, „bűnös” cselekedetek megbánásával teremtett lelki *tabula rasa*, amely a megtisztulással egyszerre adja meg a hibázás és az újrakezdés lehetőségét.

Mindez persze nem automatikus: tett és eredmény között az isteni lényeg a transzformációs mozzanat. A megbánástól csak a megbocsátáson át visz fölfelé az út, megbocsátani viszont egyedül az Úr képes. S ha kegyelme révén az egyén elnyeri a megbocsátást, azzal részese lesz annak a hatalmas megtisztulási folyamatnak is, amelyben az egész emberi nem járja a bűn hatalmából való megszabadulás útját. Ezen az úton a másik transzformációs momentum Krisztus áldozata: a keresztthalál az egész emberiségnek a bűntől való megszabadítása érdekében történt, de még nem azonos magával a megszabadítással — a bűnt ugyan eltörli, de következményeit nem. Valóságossá csak bensővé-tételével lesz a Krisztus-áldozat, s ha a cselekedetek megfelelők, az az isteni kegyelem befogadását jelenti. A „kegyelem fényében való lét” tehát az a lélek-állapot, amikor föloldódás-szerű kapcsolatteremtés megy végbe magával az isteni tartalommal. S mindehhez csak másodlagosan szükséges a helyes cselekedetek nyugtázása, hiszen a kegyelmet csak kiérdemelni lehet, nem kiküzdeni: a kegyelemnek a hittel történő elfogadása<sup>42</sup> alapvetőbb a cselekvéssel történő megerősítésnél<sup>43</sup>. A „megvilágosodás” (istenre-ébredés, hitre-ébredés stb.) ennek

---

<sup>41</sup> Ezen nem változtat, hogy Isten a világot eredetileg jónak teremtette, hiszen a tanítással kapcsolatba kerülők számára a már siralomvölgyé változtatott paradicsom az örökölt életkeret.

<sup>42</sup> A Jézus személyére és a Szentháromságra vonatkozó keresztény dogmáknak a transzcendens és a személyes szféra összeegyeztethetlenségéből fakadó, s a logikus magyarázat elvetésével nyíltan vállalt ellentmondása, mint megoldás pontosan ugyanezzel a technikával él: a hiten keresztül történő elfogadással ellentmondásmentessé lényegíti a teológiai konstrukciót.

<sup>43</sup> A protestáns *predesztináció-tan* tárgyalása tovább bonyolítaná a cselekvés-központú

az érzelmi állapotnak az első, villámlasszerű megtapasztalása – a rendszeressé tett önvizsgálat az élmény „hétköznapi”, állandóan melegítő újratermelése. Hit- és kétségperiódusok váltakozásának is éppen ez adja meg az értelmét: a kétség-állapot föloldása nem más, mint az Istennel személyessé tett érzelmi kapcsolat egy szinttel mélyebb és erősebb megélése, s ezen keresztül új típusú megvilágosodások átélése.<sup>44</sup> Ezt a fajta megvilágosodást nevezhetnénk megerősítésnek is, ami a lélek „homeosztázisának” talán a leglényegesebb eleme.

A bűn – helyes cselekedet – megváltás modell tartalmát tekintve a történetileg teremtett mesterséges diszharmónia jövőbeni harmóniává alakításához való jelenbeli hozzájárulást állítja tehát az egyes cselekedetek mércéjéül. De hogyan alkalmazható a modell a cselekedetek tényleges minősítésére? Nyitott marad a kérdés: mik a konkrét fogódzók a boldogságteremtéshez vezető tettek mibenlétének és helyességének megítéléséhez? E fogódzók után kutatva egészen különös helyzet alakul ki – hiszen pontosan az erre a kérdésre várt válasz az eredendő bűn! Ne feledjük: Ádám a *jó és rossz* tudásának fájáról eszik – egyes cselekedeteink megítélésének szándékával tehát ugyanezt az aktust reprodukáljuk. A látszólag paradox helyzet feloldását a tiltások és cselekvés-utasítások isteni kinyilatkoztatása adja. Voltaképpen nem szükséges emberi mérlegelés ott, ahol maga a Megváltó az igazodási pont. Az isteni kinyilatkoztatások tartománya azonban meglehetősen zárt: ezért lehetnek óriási különbségek a származtatott viselkedésminták között, ezért vetődhet föl időről időre a papi hit-közvetítés autenticitásának kérdése, és ezért kerül minden új valóság-elem megjelenése esetén teológiai kihívás elé a kereszténység.<sup>45</sup>

Az isteni eredetű cselekvés-előírások mindemellett mélyen humanizáltak, s gyakorlatilag a Teremtéstől a Világvégéig terjedő időszak isteni rendjének antropomorfizálását jelentik (mint maga a Jézus-jelenség is). Amiként például a megbocsátás közvetlenül Istené a hit legbelsőbb régióiban, ugyanúgy válik a megbocsátás individuálisan gyakorolható és gyakorolandó erénnyé a személyközi mezőben. Az Istenből kisugárzó végtelen jóság és szeretet metamorfózisa ugyanebben a mezőben a hívő ember szeretet-parancsolata. E felsorolás folytatása helyett emeljük ismételten ki: a társas kapcsolatokat szabályozó cselekvés-filozófia mélyen ember- és érték-orientált, még akkor is, ha az embertársal való pozitív viszonyt manifesztáló tett nem kizárólag öntörvényű cselekedet, hanem Istennek

---

elemzést, másfelől az eddig elmondottak fényében a helyes cselekedetek végső soron csupán a Krisztus-áldozathoz való *csatlakozásként* értelmezendők.

<sup>44</sup> Tolsztoj „Szergij atya” c. novellájának példázata minden teológiai okfejtésnél hatásosabban beszél a kétségleküzdést követő hiterősödés stációiról.

<sup>45</sup> A hagyományosabb természettudományi típusú példák, vagy egy olyan friss társadalmi képlet mint a „felszabadítás teológiája” helyett gondoljunk egyszerűen csak a kereszténység és rockzene viszonyának ellentmondásos értelmezésére. Lásd Walter Kohli: *Rockzene és keresztény életvitel*, Evangéliumi Kiadó, é. n.

tett szolgálat, hozzájárulás a „Jó” győzedelmeskedéséhez. Isteni, individuális és közösségi szint ekképpen ér össze a kereszténységben, s válik a harmóniateremtés második fundamentumává: egy olyan társadalmi környezet ugyanis, ahol azonos erkölcsi alapról induló személyek reciproknak cselekedetei a meghatározók, elvileg a küszöb-érték alá szoríthatja a személyiség egyensúlyát veszélyeztető potenciális konfliktusok számát. Elvileg – mondtuk – a realitás az, hogy ez az állapot nem elérhető a különböző környezeti kényszerek és más magatartásmintákat követők együttes jelenléte miatt. (Vagy kizárólag a társadalomtestből kiszakítva, szerzeteskolostori életformával.) eltérő normákból eredő kihívásokra is adható azonban helyes cselekvés-válasz. S mivel minden egyes helyes cselekedet az ideális állapot felé való törekvéshez járul hozzá, s aki megbocsát, aki megtisztítja szívét és aki szeretettel fordul embertársaihoz, annak cselekedetei „kedvesek az Úrnak” – az Istennel való állandó, személyes és átélt kapcsolat minden körülmények között szilárd lelki talapzatként biztonság, küldetés tudat és perspektíva megteremtőjévé válik.

#### 4. Iszlám

A közös tanítások, szereplők, a szent könyvek néha szinte szóról szóra megegyező passzusai és számtalan azonos vonása ellenére a kereszténységtől gyökeresen különbözik az iszlám viszonya a világhoz és az emberekhez. A siralomvölgyképpel szemben az iszlám szerint a „csodálatos univerzum[...] megváltoztathatatlan törvény szerint állandóan tökéletes rendben működik”<sup>46</sup>, és „Isten a földet azért bocsátotta minden javaival együtt az emberek rendelkezésére, hogy életüket minél kellemesebbé tehessek”.<sup>47</sup> Ennek megfelelően az emberiségre nem is nehezedik valamiféle Ősbűn terhe: „Isten az embert ellátta a jó és a rossz közti különbségtétel képességével.”<sup>48</sup> Az iszlám nem hirdet aszkézist sem, csak önmegtartóztatást. Az e világi lét tehát nem (vagy nem elsősorban) szenvedés forrása – így a halál utáni élet sem megváltás. Valami egészen más: „ésszerű igazságszolgáltatás”. A törvényt ülő Isten „abszolút igazságos ítélete” nyomán Paradicsom (*dzsanna*) vagy Pokol (*dzsahannam*) jut osztályrészül mindenkinek, attól függően, hogy cselekedetei mire érdemesítik. A túlvilági, posztexisztenciális lét negatív pólusának, a Pokolnak az elrettentő mivolta (tűz, bűz, kínzások, hideg, skorpiók stb.) egyszerű toposz – a menny egészen konkrét és részletes bemutatá-

---

<sup>46</sup> Szayyid Abu-L-A”Lá Mawdudi: *Az iszlám alapelvei. Világnézet és élet az iszlámban*, I.I.F.S.O. é. n., 17. o.

<sup>47</sup> „Az iszlám forrásai és alapelvei”, in Rostoványi Zsolt: *Mit kell tudni az iszlámról*, Kossuth, Bp. 1983, 54. o.

<sup>48</sup> Mawdudi, uo., 18. o. A Korán szerint egyébként Ádám elköveti a bűnt, de Isten megbocsát neki.



sa azonban határozott funkcióval bír. A „jó”-nál ugyanis csak a „még jobb” a perspektíva (miközben a szenvedésteli „rosszhoz” képest a Megváltás alaktalan „jó”). Az iszlám Paradicsoma ezért tobzódik kertekben, csörgedező forrásokban, pompás gyümölcsökben, nem-részegítő borokban és nőkben (duzzadó keblű, elbűvölő szüzekben, a *hurik* ban). Az ítélkezés alapja a földi életben elkövetett cselekedetek összessége – ezek összegyűjthetők és reprodukálhatók, s egy nagy mérlegen mérik meg kinek-kinek a tetteit. Az ítélkező maga az Isten, aki mindennek a forrása: a harmonikus univerzumnak és az embernek a Teremtéssel, minden élő és élettelen dolognak a Fennhatósággal, minden tettek az ő akaratának való Alárendeléssel. Az egész világkép-építmény középpontjában abszolút és autonóm, omnipotens és kifürkészhetetlen lényegű Isten áll, akinek még az ítélkezését sem kötik szabályok (még ha a büntetés és a jutalom az arra érdemeseket találja is meg). Mindennek a mértéke és kiindulópontja ez az Isten, aki a világ létének és működési rendjének foglalata.

Az iszlám lényege ennek a mérhetetlen aszimmetriának, az Istentől való abszolút függőség érzésének elfogadása és bensővé-tétele. A harmónia forrásává nem valamiféle transzcendens közösség, „találkozás” válik, hanem az Isten „rendeletei iránti legteljesebb odaadás tevékeny gyakorlása[...], nem vágyakozó közeledés, [...] hanem függő igyekezet a korlátlan mindenhatóság akaratát szolgálni, hogy annak tetszését az engedelmesség révén elnyerje”.<sup>49</sup> De hogyan lehet harmónia forrása a teljes kiszolgáltatottság tudata? Hogyan teremthet lelki egyensúlyt egy zsarnok Isten? – szegezük az iszlámnak a kérdéseket a rivális vallások vitairatai<sup>50</sup>, figyelmen kívül hagyva, hogy nem a társadalomtörténetben megszokott kiszolgáltatottságról és zsarnokságról van szó, hanem egészen más minőségről. Az engedelmesség, a beletörődés és odaadás<sup>51</sup> magában véve értékteremtő: mert ha a muszlim kétség nélkül hiszi, hogy az Isten minden jónak forrása, akkor az engedelmesség-út végén nemcsak Isten jóindulata fogadja, hanem szelleme-lelke és erkölcsi érzéke finomítása is. Az engedelmességet nem korlátként éli tehát meg, hanem önmaga kiteljesítéseként. Egy ilyen autoritásnak öröm engedelmeskedni – és ugyanúgy, ahogy bármely autoritás esetén, az erkölcsi döntés súlyától, a felelősségtől szabadít meg, mivel a cselekedetek egy részének mérlegelését – azáltal, hogy tiltja vagy előírja – szükségtelenné teszi. Nem véletlen azonban, hogy kételkedésről szó sem lehet: azonnal összeomlana a hit egész építménye. A hit (*imán*) definíciója ezért „a kételkedés legkisebb árnyéka nélküli meggyőződés”. Ezért olyan rettenetes a szigor azokkal szemben, akik

---

<sup>49</sup> Goldziher Ignác: „Az iszlám vallása” (1905). Bevezetés, in *Az iszlám kultúrája* II., Gondolat, Bp. 1981, 775. o.

<sup>50</sup> Lásd pl. Gerhard Bergmann: *Jézus Krisztus vagy Buddha, Mohamed, hinduizmus?*, Primo, é.n., különösen 14–15. o.

<sup>51</sup> Magát az „iszlám” kifejezést is ezekkel a fogalmakkal írják leggyakrabban le.

megtagadják Isten uralmának elismerését. „Ők lázadók, olyanok, mint a törvényszegők...”<sup>52</sup> Ebből táplálkozik az öntudat és a fölény-érzet a nem-muszlim világgal szemben. És végül ezért áll az iszlám legközelebb a fanatizmus-mezsgyéhez is: a teokrácia logikája nem engedi meg a vallási-politikai vezetők kinyilatkoztatásaiban való legkisebb kételkedést sem.<sup>53</sup>

Ezen a ponton ugyanazt a kérdést kell feltenni, mint a taoizmus esetén. A cselekedeteknek csak egy bizonyos hányadát minősíti egyértelműen a tanítás – mi van a többivel? Az iszlám egészen részletes cselekvés-tipológiát dolgoz ki, amivel igyekszik lefedni a lehetséges emberi cselekedeteket. Ezek – Glasenapp szerint – a következők:

1. Megparancsolt/előírt (elmulasztásáért büntetés jár).
2. Tiltott (elkövetéséért büntetés jár).
3. Hasznos (elvégzéséért jutalom jár, de elmulasztása nem von maga után büntetést).
4. Helytelenített (elmulasztásáért jutalom jár, gyakorlása viszont nem von maga után büntetést).
5. Közömbös.

Látható, hogy a szellemes rendszerépítés ellenére a „közömbös” cselekedetek kicsúsznak a minősítés alól – illetve megfelelő rabulisztikával bármely cselekedet átugorhatja a kategóriahatárokat. Az igazodási pont a kötelező cselekedetek elvégzése: nem egyszerűen az engedelmesség megnyilvánulásaiaként, vagy a rítus-univerzálé helyi változataiként, hanem a mindennapok tevékenység-háztartásának központi szervező elemeként. Ezek közül is a legfontosabb, a napi ötszöri ima (*szalát*), amely – mint cseppben a tenger – sűrít mindent, amit az iszlám a hívének adhat. (A reggeli ima testhelyzetei például a megadás megtestesítői, az ima tartalmát tekintve hálaadás és bizonyágtétel az engedelmesség mellett – napjában ötször átélt kapcsolat Istennel.) Az ima egyedül is végezhető, de ajánlott a közösségi kötelék.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Mawdudi, uo. 25–26. o.

<sup>53</sup> A föltétel-nélküli hit ugyanakkor fatalizmushoz is vezethet: ebben az esetben ugyanis az isteni Abszolútum minden tettet előre meghatározott, így az üdvözülés/elkárkozás is előre eldőlt.

<sup>54</sup> A szegényadón és a mekkai zarándoklat tömeg-élményén kívül azonban a közösség (*umma*) eszménye csak másodlagos. A közösségi mivolt nem a szereteten és a személyközi kapcsolatok hálóján keresztül manifesztálódik, hanem a vallási mozgalom egészének, mozgásirányának, célrendszerének része – a másik muszlim sorstárs az engedelmisségben és harcostárs a *dzsihá*d-ban. (A *dzsihá*d jelentése eredetileg az iszlámnak az „egyéni teljesítőképesség végső határáig terjedő általános védelmezése”, s csak később lett elsősorban az iszlám [államok] ügyéért folytatott háborúra használatos.)

Előttünk áll tehát a végtelen egyszerűséggel összeállított, ám éppen egyszerűsége révén átütő erejű tanítás, amely nem is igényel „hivatásos interpretátorokat”, papokat (még ha a Korán eklektikus szöveganyaga körmönfont teológiai kombinációkra is módot ad). Az iszlám harmóniateremtéséhez az alapszerkezeten kívül végső soron éppen a hit elsajátításának, átélésének és gyakorlásának effajta egyszerűsége és közvetlensége járul döntő mértékben hozzá.

\* \* \*

„Megkérdeztem egyszer egy kínait, hogy mi nyugözte le a legjobban utazásai során. Erre azt válaszolta, hogy Európában [...] mi járatosak vagyunk valamennyi művészetben, kivéve a legegyszerűbbet: hogyan kell boldognak lenni.”<sup>55</sup> Könnyen meg lehetne találni az állítás európai inverzét, de azonnal gondolati zsákutcába futnánk: a boldogság-eszmény kultúra-kötöttségét látványosan felmutató adalékok újólag az unalomig ismert Kelet – Nyugat oppozíciós tengely mentén kényszeríté-  
nének bennünket értelmezésekre. Pedig az összehasonlító vizsgálat egyik legnagyobb tanulsága, hogy a harmóniateremtés szemszögéből vizsgálódva a hagyományos hasonlósági és ellentét-képletek gyökeresen átrendeződnek.

A monoteista iszlám világszemlélete jóval közelebb áll a taoizmuséhoz, mint a vele történetileg „vérrokon” kereszténységhez. És hasonlóképpen: a keresztény világtértelezéssel például a legnagyobb hasonlóságot a buddhizmus mutatja. A harmónia-szemponútú tipológia alapján *harmóniaörző* (taoizmus), *harmóniareprodukáló* (sinto) és *harmóniateremtő* (az összes többi) vallásokat találunk. A posztexisztenciális létre vonatkoztatott cselekvés-filozófia a kereszténységet, a hinduizmust és az iszlámot rokonítja, szembeállítva a posztexisztenciális létet (vagy annak cselekvés-minősítő relevanciáját) tagadó többi vallással. Az etikai princípiumokat konkrét parancsolat-listává formáló kereszténységgel, iszlámmal és taoizmussal szemben ott áll a cselekvések „általános” momentumaira figyelő, és csak néhány „kiemelt” cselekedetet megnevező hinduizmus és buddhizmus. A sort még hosszan folytathatnánk, de mindenesetre jól látható, hogy a különböző metszetekben kapott különböző fölosztások lényegében arra vezethetők vissza, hogy a rész-elemek néhol föltűnő rokonsága ellenére tanításának alapszerkezetét tekintve minden egyes vizsgált világvallás *teljesen eredeti és egyedi harmóniateremtő technikát* alkotott !

És ezen a ponton töltődik föl tartalommal az a jól ismert tény is, hogy a vallási szinkretizmusnak nem egyszerűen geopolitikai-birodalmi-autokratikus típusú kényszerföltételei léteznek, hanem az összeolvadási folyamatot a különböző harmónia-technikák egymást kiegészítő és ezáltal egymást kölcsönösen transzformáló erejének személyes felismerése is élteti. A kínai taoista-konfuciánus-

---

<sup>55</sup> André Gide szavait idézi Glasenapp, id. mű, 441. o.

buddhista keveredésnek ez adja meg az értelmét, s ugyanezt jelzi a hinduizmus bölcsességeit közvetítő Krisna mindinkább Jézus-szerűvé faragása a „Nyugat” számára.

Ugyancsak a fölsimert eredetiség szempontja alapján foglalhatunk állást a heterodoxiával kapcsolatos kérdésekben. Mert noha Gautamá hercegtől Mohamedig minden egyes vallásalapító az „ősi”, már réges-régen meglévő nézetek föllevenítőjeként lépett föl, valójában éppen a korábbi nézeteket alkotó elemek újfajta rendszerbe szervezését valósította meg – az anya-vallás makacs ideológiai utóvédharcainak minden érve ellenére minőségileg új, más formában. Egy új vallási irányzat lefűződése kétségkívül interpretálható úgy, hogy funkciója a harmóniateremtés hagyományos technikáinak egyre kevésbé kielégítő és ekképpen a pszichés egyensúlyt zavaró mivolta által teremtett hiányérzet megszüntetése – ezt azonban a tradíció működéstörvényeinek és gondolkodásmeghatározó erejének ismeretében nem rohammal és szöges fordulatra való hivatkozással, hanem a hit iránytűjének finom elforgatásával érik el. A harmónia-szempon t történetileg a vallások szakadatlan metamorfózisainak egy részét is értelmezi: egy új intézmény, egy új tanítás, egy új erkölcsi maxima megjelenése mögött gyakorta ezt a magyarázó szempontot találjuk. Ha ugyanis ezeket „fölről” szövik bele a tan szövétébe, akkor a cél az elveszni látszó lelkek „visszahódítása” az aktuális igények szerinti átformálással. A vallási „újítások” egyaránt lehetnek sikeresek (mint például a hinduizmust újra egyeduralkodóvá tévő *Sankara*-reformok Indiában), vagy vezethetnek elkerülhetetlen szakadáshoz és különböző irányzatokra való tagolódáshoz. A kereszténység vagy a buddhizmus számtalan önálló ágra való hasadása mögött nemcsak a gazdasági-politikai érdekérvényesítés áttételei, hanem a nagyobb pszichés egyensúlyt ígérő vonzás is munkál. És nem véletlenül „támad” szinte mindenütt ugyanazon a terepen, a szertartások, a külsőségek kritikájával az új: a kiüresedés első fázisában mindig kézenfekvő különböző „pótszerekkel” ellensúlyozni az elillanó spirituális és személyes tartalmakat.

A „horizontális” (gyakran térbeli) szakadásokon kívül az egyes vallásokon belüli „vertikális” tagozódásra is föl kell figyelnünk. Nem a tömegvallás és a hierokrácia-eliték vallásának Max Weber által oly alaposan elemzett<sup>56</sup>, de valójában csak néhány metszetben érvényes oppozíciójáról van szó: az adott vallás tanításainak egy kis hányadát jobb híján elfogadótól a teljes odaadás gyakorlásának legszélső pontjára eljutott hívőig húzódó skála egyes szintjeiről. A „hit erejének mértéke” szempontjából irreleváns az elit- kontra tömeg-vallás kérdése (egy Meslier abbé típusú kételkedő papnak bizonyosan jóval alacsonyabb lenne – ha létezne ilyen – a „hiterő-koefficiense”, mint egy buzgó és istenfélő „átlag”-hívőnek). Az

---

<sup>56</sup> I. m. 291–388. o. Az egyenlőtlen vallási kvalifikáció weberi megragadása nem egyszerűen történeti-leíró szinten történik, hanem szervesen összekapcsolódik az „üdvjavak elsajátításának” (és így a harmóniaközvetítésnek ill. -építésnek) a mikro- és makroszintű elemzésével.

viszont kétségtelen tény – és újabban már szakszerű vizsgálatok is megerősítik<sup>57</sup> –, hogy minél közelebb érzi magát valaki a vallásához, annál nyugodtabbnak, derűsebbnek, érzelemtelibbnek és jóindulatúbbnak mutatkozik. A rendszeres vallásgyakorlók és még inkább az egyházi hivatást betöltők körében azonban a vallás iránti mélyebb elkötelezettség a lelki egyensúly nagyobb biztonságával párosul.<sup>58</sup> Ugyanerről a töről fakad a következetesen (talán az egy konfucianizmus kivételével) mindenütt föltűnő remeteség és aszkézis. A remete- ill. szerzetes-ideológia arra a latens állításra épül, hogy a mesterséges környezet lecsökkenti a hitben való elmélyedést zavaró faktorokat; az aszkézis pedig azon a szilárd hiten alapszik, hogy az érzékek-közvetítette helytelen cselekedetek megelőzésének módja az érzékek elfojtása (szélsőséges esetben az érzékszervek csonkítása – vakítás, kasztrálás, végtaglevágás, némítás stb.). Az adott vallás tanításának szempontjából azonban mindez nem deviancia, hanem a világszemléleti-erkölcsi tételek következetes logikájú végigvitele.

A valláselméleti-vallásszociológiai irodalom nem győz rámutatni, hogy az egyes vallási rendszerek voltaképpen meghatározott társadalmi kihívásokra adott válaszok. Azt már jóval ritkábban teszik hozzá – s e rövid áttekintéssel részben ezt szerettem volna pótolni –, hogy *rendkívül sikeres válaszokról* van szó. A siker pedig nem kis részben annak köszönhető, hogy – elleptétben a mindvégig periférián maradó vagy rostán kihulló irányzatokkal – millióknak voltak képesek adekvát harmóniarecepteket adni.

---

<sup>57</sup> Leslie J. Francis, a walesi Trinity College munkatársa száztizenkét, különböző egyházat képviselő lelkész között végzett fölmérést, indiai tudósok pedig balesetet szenvedettek kedélyállapotát vizsgálva igyekeztek a hit és a lelki béke összefüggéseit megtalálni. A kutatásokat ismerteti: Mannhardt András: *Vallás és lelki egyensúly, Élet és Tudomány* 1993/7.

<sup>58</sup> A kutatások tapasztalatai alapján azonban továbbra is nyitott és eldöntetlen maradt az a fontos kérdés, hogy vajon a hit gyakorol-e kedvező hatást a személyiségre, vagy eleve a kiegyensúlyozott, harmonikus lelkivilágú emberek képesek inkább a mély vallási kötődés kialakítására?

## SUMMARY

*The peace of the soul... (Harmonizing techniques in the worldreligions)*

The author investigates the fundamental (internal) teachings of the selected world-religions as techniques of Harmony-creating. He shows that the structure and logic of Hinduism, Buddhism, Confucianism, Taoism, Christianity and Islam are more different than the traditional typologies

described that, and than they seem from their formal and external features.

These religions have really original solutions: the paper emphasizes this originality, and also tries to find some relevant new aspects of connections and similarities among them.

## A FILOZÓFIAI ÉS VALLÁSI TRADÍCIÓK SOKFÉLESÉGE — A SZABADSÁG ÉS A BÉKE ALAPELVEI

GEORGE F. MCLEAN

A századvég közeledtével egyaránt van min örvendoznünk és mitől rettegnünk. Sajnos az okok bizonyos esetekben oly szorosan egymásba fonódnak, hogy egyszerűen képtelenség megszabadulni az egyikőtől, ha továbbra is élvezni akarjuk a másik áldásait. Úgy tűnik, sürgősen szükség van az előttünk álló, gyökeresen új korszak megértésében való előrehaladásunkat segítő filozófiai munkálkodásra. E folyamat lehet dialektikus is, de nem a folyamatos előrehaladás hegeli értelmében, hanem inkább Tillich fölfogása szerint, akinél az egymásra következő, bennünket jószerevével ellehetetlenítő katasztrófák a lét új szinteken és módokon<sup>1</sup> való megnyilvánulására adnak alkalmat. Ez nem áll távol Seligman<sup>2</sup> és Dubarle<sup>3</sup> metafizikus fejlődés-modelljeitől sem. Nem azt sugallja ugyanis, hogy egyedül a metafizika képes szembenézni korunk kérdéseivel, s még kevésbé, hogy képes lenne megoldani is őket; sokkal inkább arról van szó, hogy ezek a problémák mélyebb metafizikai reflexiót tesznek lehetővé, ez a reflexió pedig az ember – korunk kihívásaira adott – szabad válaszának szerves részét képezi.

Ilyen megvilágításban az emberiség jelen diadalai és csatavesztései mindenképpen sokatmondók. Az utolsó ötven év nagy ünnepei az emberi szabadság robbanóerejéhez köthetők. Az ember megszabadulásának példái, régi és új népek kiemelkedése illetve újjáéledése: totalitárius rendszerek veresége a negyvenes, szabadulás a kolonializmustól az ötvenes-hatvanas években, a kisebbségeket elnyomó struktúrák összeomlása a következő évtizedben, s végül a vasfüggöny lebontása a nyolcvanas években... A közelmúlt történetének e határkövei egyben a népek felszabadulásának lépcsőfokai.

---

<sup>1</sup> George F. McLean: „A Dialectic of Liberation Through History: Paul Tillich,” in: *Tradition and Contemporary Life: Hermeneutics of Perennial Wisdom and Social Change* (Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, Madras 1986) 67 – 95. o.

<sup>2</sup> Paul Seligman: *The Apeiron of Anaximander: A Study in the Origin and Function of Metaphysical Ideas* (Oxford U.P., New York 1962) XIV. és XV. fejelet.

<sup>3</sup> Dominique Dubarle: „Le poème de Parménide, doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57 (1973), 3–34, 397–431 o.

E fokok azonban a holnap számára új és hasonlóképpen fenyegető kihívásokat jelentenek. A legutolsó évek, sőt hónapok mutatták meg, hogy a valódi fölszabaddulás nem egyenlő az új gazdasági rendszer megteremtésével – habár ez persze nem lehet a legutolsó sem a teendőik listáján. Pontosabban, a föladat: élni a szabadsággal. Meg kell próbálnunk megérteni a népek új identitás-értelmezését, illetve az erők egyesítésével, s nem romboló konfrontációkon keresztül kell elérnünk ezen identitások fejlesztését és más népekkel való összekapcsolását.

E célt szem előtt tartva jelen tanulmány legelőször is a kulturális tradícióknak – mint az emberi szabadság megnyilvánulásainak – a természetét és kialakulását fogja tárgyalni. Ezután a kulturális önmeghatározás és csere szférájában vizsgálom majd a szabadság szintjeit, annak érdekében, hogy megállapíthassuk a szabad cselekvés legmegfelelőbb módját. Végül pedig azt a szabadság szintet kívánom szemügyre venni, amely képes lehet a különféle kultúrák népei között nem csupán a passzív toleranciát, de a pozitív együttműködést is megalapozni.

## **Kulturális tradíciók mint a szabadság megnyilvánulásai**

Első föladatunk tehát annak megállapítása, hogy miképpen nőnek bele az emberi lények a családi, szomszédási és közösségi kötelekbe szabadságuk gyakorlása folytán, s így miképp teremtik meg kultúrájukat. Ez a meghatározás a kultúrán nem kizárólag az emberek cselekvéseinek összességét érti; inkább azon emberi szimbólumok és viszonyok hálójának tudatos szövevényét, amelyeken keresztül egy embercsoport megválasztja időbelisége kibontásának egyedi folyamatát. Mindebből számos kérdés következik:

1. az értékek, a kultúra és a hagyomány természete;
2. egy kulturális tradíció erkölcsi tekintélye és értékeinek kihatása az életvitelre;
3. a generációk aktív szerepe a tradíciók kreatív megformálásában és fejlesztésében, mintegy válaszként a kor kihívásaira.

### *A kulturális tradíció mint a népek kumulatív szabadsága*

Ha a lét ellentéte a nemlét, akkor az élőlények a jóra – azaz arra, ami életüket tökéletesíti és segíti – törekedve képesek csak fennmaradni. Az emberi szabadság egyik legfőbb feladata tehát a számtalan lehetséges jó közötti preferencia-sorrend megteremtése. Az ember fokozatosan gyakorlottá válik ezen értékek felismerésében és/vagy elérésében, s e képességeink jelentik erkölcsi erőnket vagy erényeinket. Ebből következik, hogy cselekvéseink stílusát értékeink és a nekik megfelelő erények határozzák meg. Az emberi kapcsolatokban megjelenő értékek és erények, eszközök és eljárások olyan egységes életmóddá állnak össze, amelyen keresztül az emberek teremtő szabadsága kifejeződik és megvalósul. Amennyiben olyan



kontextust teremt, melyben az emberi élet fejleszthető és tökéletesíthető, ezt nevezzük „kulturá”-nak.

A „tradíció” egy kultúra értékeinek és erényeinek átadására, összehangolására és használatára irányuló, az egymásra következő generációkon átvezető kumulatív folyamat. Egyszerre örökség – vagyis az, amit az emberek megörökölnek és megkapnak – és – amennyiben új módon adjuk tovább őket – újjáalkotás. A tradíció ilyen értelemben nem mond ellent a szabadságnak, hanem éppen hogy az emberek kumulatív szabadságát jelenti. Aktívan közelítve, a hagyomány nemcsak a Szókratész által keresett változatlan és örök igazságok feltárását segíti, de: (a) az előző generációk által hozott döntések és értékelések fontosságának és valódi súlyának felmérését is, másrészt (b) készletet jelent jövőre vonatkozó döntéseink meghozatalára is. Vegyük szemügyre mindezt közelebbről!

### *A kulturális tradíciók erkölcsi tekintélye*

A tradíció tehát nem mond ellent a szabadságnak, sokkal inkább az emberek kumulatív szabadságát jelenti. Születésétől fogva mindenki egy családba és szomszédságba kerül, ahol bizonyos dolgokat elsajátít, s amellyel harmonikus kapcsolatban fejlődik. Horizontálisan az egyének és csoportok egymás tapasztalataiból tanulják meg, hogy mi segíti és mi veszélyezteti az életüket; s az ismeretekhez pragmatikusan igazodnak. Vertikálisan pedig, s ez talán még fontosabb, értékeket sajátítanak el; tehát, hogy mi az, amiért igazán érdemes küzdeni, és hogy a társadalmi kapcsolatok egy adott szabályrendszerében milyen értékrend szerint kifizetődő élni. Ez az, ami továbbadásra kerül (*tradita*, tradíció), nem pedig a megtörtént dolgok összessége (történelem). A tradíció fontossága a tanulási folyamat – ami által a tapasztalatból, akár még a kudarcból is tudás szűrhető le –, illetve a közösségi létforma megteremtése céljából meghatározott, védelmezett és áthagyományozott elkötelezettségből és áldozathozatalból fakadó szabad cselekedeteink összességének kooperatív voltában rejlik.

A történelmen keresztül kibomlik a helyes élet víziója, mely időfölköti, s ezért vezérfonalul szolgálhat jelen, múlt és jövőbeli életünkhöz. E vízió olyan értékrendszer tartalmaz, amely az érett és kiteljesedett ember felé mutat utat, s ekképp az emberi élet irányítója. Egy ilyen vízió történetisége abban rejlik, hogy egy nép időbeli létének során jön létre, s ennek a létnek a megőrzésére nyújt receptet. Normativitása pedig abban, hogy olyan harmóniát és teljességet teremt, amely egyszerre klasszikus és historikus, ideális és személyes, lelkesítő és mozgósító, egyszóval felszabadító hatású. Olyan alapot teremt, melynek segítségével az elmúlt történeti korok, a jelen választások és a jövőbeli lehetőségek megítélhetővé válnak.

Mit mondhatunk még arról a kultúráról és értékrendszeréről, amelyben fölnevelünk, mely hatalmat ad nekünk cselekedeteink fölött és lehetőséget teremt számunkra, hogy szabadok és kreatívak lehessünk? Istentől származnak-e, vagy

az embertől, az örökkévalóságból vagy a történelemből? A madraszi Csakravárti Radzsagopalacsári e kérdésekre a következőt válaszolja:

„Az, hogy vajon egy nemzet eposzai és dalai a köznép hitéből és eszményeiből származnak-e, vagy éppen e hitek és eszmények erednek az irodalomból, olyan kérdés, amelyre mindenki azt válaszol, amit akar... A felhők emelkedtek-e ki a tengerből, vagy éppen az égi csatornák töltötték föl az óceánokat? Minden effajta vizsgálódás az Isten lábaihoz vezet bennünket, túllépve a kimondható és az elgondolható határain.”<sup>4</sup>

### *Kulturális kreativitás és csere*

A tradíció aktív folyamatként alakítja, amit megörökölt; teremtő módon él benne, s majdan a jövő kovászaként adja tovább. Diakronikus értelemben a tradíció mint az elfogadás és továbbadás folyamata nem áll meg Platón hajszájánál az örök és változatlan ideák után, a *tekhné* – a formális modell pontos és kizárólagos ismételtetése – munkájánál, vagy a racionalizmus hajszájánál a dolgok változhatatlan természetének olyan tiszta és ellentmondásmentes megismerése után, amely mindent ellenőrizhetővé tenne. A tradíció – az emberek és helyzetek gyökeresen eltérő sajátosságait figyelembe véve – folyamatosan tökéletesedik és gazdagodik a használat során. A tradíció az igazságot és a jóságot jeleníti meg a múlttól örökölt értelemben, miközben eredeti és járatlan utakat keres az igazság és jószág minél teljesebb érvényesítésére. J. Pelican helyesen mondta, hogy „a tradíció a holtak élő, a tradicionalizmus pedig az élők holt hite”.

Továbbá, ha valaki komolyan veszi az időt és a kultúrát, észre kell vennie, hogy maga is partikuláris kultúrában és időpillanatban létezik; az ember horizontját az alkotja, amit ebből az adott nézőpontból látni lehet. Mindez mozdulatlan és halott lenne, és sokkal inkább determinált, mint szabad, ha az ember látószöge lezárt és rögzített volna. Épp ebből vezethető le a mások gondolataival és érzelmeivel való érintkezés szükségessége, hisz ezek nemcsak az újabb és újabb információk megszerzése miatt fontosak számunkra, hanem azért is, hogy alapvető fölfogásainkra rákérdezvén mélyebbre áshassunk saját tradíciónkban s így még alapvetőbb és általánosabb igazságokra tehessünk szert.

Az ilyen hermeneutikai nyitottság nem mások objektív szemléletéből áll, tehát abból, hogy vagy – rabszolga módjára – kérdések nélkül engedelmessékedünk nekik, vagy pedig egyszerűen szembeállítjuk eszményeiket és tradícióikat a mieinkkel. Sokkal inkább miránk irányul, hisz mások meghallgatására való képességünk összefügg azzal a tehetségünkkel, hogy mások válaszait fölhasználva mélyebbre áshassunk saját tradíciónk értelmébe, s ezáltal új, gazdagabb meglátásokra tegyünk szert. Más szavakkal, annak elismerését jelenti, hogy kulturális

---

<sup>4</sup> *Ramayana* (Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1976, 312. o.)

örökségünknek van mit mondania a számunkra, s képesek is tartjuk magunkat a hagyomány megszólaltatására.

A hermeneutikai, demokrata és kritikai hozzáállások ezen a ponton találkoznak. Ez az attitűd nem a nézeteit másokra rátukmáló módszertani bizonyosságból táplálkozik, s arról sincsen szó, hogy mindez egyenlő lenne az új kompromisszumokra és a társadalmi szervezés új technikáira való pusztán készséggel, hisz ezek horizontális szinten ki vannak téve a manipulációnak. Sokkal inkább jelent mindez a nyílt párbeszéd során a közös hagyománykincsből új jelentések kibányászására való készséget. Így értelmezve, kulturális örökségünk és értékeink nem lezártak vagy halottak, hanem a demokratikus csere útján átfogóbbá és gazdagabbá válva éppen hogy képesek az életet örökké megújítani.

## A szabadság szintjei

Ha a kulturális tradíciók és identitások a szabadság megnyilvánulásai, mindenképp fontos áttekinteni a szabadság tevékenységének szintjeit. Minden szint hozzájárul az emberi élet kiteljesítéséhez, amennyiben azonban a szabadság hatóköre behatárolt, az élet mesterkéltté válik, s az emberek nem lesznek többé képesek konstruktívan viszonyulni embertársaikhoz.

### *A szabadság módjai*

E lehetőségek vizsgálatában elsősorban Mortimer J. Adler és csapata (The Institute for Philosophical Research) eredményeire fogok támaszkodni. (Mindez megtalálható a *The Idea of Freedom: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom*<sup>5</sup> két kötetében.) A filozófiai irodalom áttekintése nyomán három szabadságértelmezést – „körülmenyektől függő” „elsajátított” és „természetes” – különböztettek meg, s ennek megfelelően a szabadság gyakorlásának három módját: „önmegvalósítás” „önkiteljesítés” és „önmeghatározás”<sup>6</sup>. Ez a következő sémában foglalható össze:

<i>A birtoklás módja</i>	<i>Az „én” módja</i> <sup>7</sup>
1. Körülmenyektől függő	1. Önmevalósítás
2. Elsajátított	2. Önkitejesítés
3. Természetes	3. Önmeghatározás

---

<sup>5</sup> Doubleday (Garden City 1958) I–II.

<sup>6</sup> Adler, I., 586. o.

<sup>7</sup> I. m., 587. o.

A kutatócsoport ennek eredményeképp a szabadság három főbb szintjét különböztette meg, úgymint:<sup>8</sup>

(A) *Az önmegvalósítás körülményektől függő szabadsága:* „Szabadnak lenni annyit tesz, hogy kedvező körülmények között képesek vagyunk úgy cselekedni, ahogy saját belátásunk szerint egyéni érdekünk diktálja.”

(B) *Az önkiteljesítés elsajátított szabadsága:* „Szabadnak lenni nem jelent mást, mint az erény vagy a bölcsesség elsajátítása nyomán az erkölcsi törvénynek vagy az emberi természetről alkotott eszménynek megfelelően akarni és cselekedni.”  
Végül:

(C) *Az önmeghatározás természetes szabadsága:* „Szabadnak lenni azt jelenti, hogy az ember természetében benne rejlő adottság segítségével képesek vagyunk magunk eldönteni, mit akarunk csinálni, illetve mivé akarunk válni, s ekképpen képesek vagyunk személyiségünket teremtményként megváltoztatni.”

Amikor a szabadság e különböző értelmezéseinek filozófiai alapjait szemügyre vesszük, az a legmegdöbbentőbb, hogy a három típus mindegyike meghatározott ismeretelméleti és metafizikai előfeltételezésekkel jár együtt: az empirikusan tájékozódó gondolkodók elsősorban a körülményektől függő szabadságra voksolnak, az önkiteljesítés elsajátított szabadsága a racionalista, formalista és esszencialista filozófusokat jellemzi, míg az önmeghatározás szabadságának maximáját a lét egzisztenciális dimenziója iránt is nyitott gondolkodók fogalmazták meg. Ez afelé mutat, hogy egy filozófia metafizikai megalapozása kihat episztemológiájára is; az pedig másfelől – különösen a modern korban – meghatározza filozófiai-antropológiai, etikai és politikai előfeltevéseit, s emellett meghúzza azon jelentések körét, amelyekre egy kultúra egyáltalán nyitott, s ennek megfelelően azt a szintet, amelyen a jelen kihívásaira adott válaszait megfogalmazni képes. A szabadság típusainak most következő áttekintése mindezt szem előtt tartva, a megfelelő ismeretelméleti és metafizikai kontextusokból fog kiindulni, s a szabadságfelfogásokat ebből a szempontból fogja vizsgálni.

### *Az önmegvalósítás körülményektől függő szabadsága*

A modern demokratikus mozgolódás kezdetén John Locke határozta meg a liberális demokrácia egyik legfontosabb föltételét. Ha a döntéseket nem a király, hanem az egész nép hozza, a döntéshozatal alapja mindenki számára egyaránt hozzáférhető kell hogy legyen. Hogy ezt biztosítsa, Locke azt javasolta, hogy az elmét minden beleírt eszmétől és fogalomtól mentes tiszta lapként gondoljuk el, s ezt követően kövessük végig ideákkal való benépesülése folyamatát. Ragaszkodott ahhoz, hogy mindez kizárólag tapasztalati úton zajlik, tehát vagy érzékeléssel,

---

<sup>8</sup> I. m., 606. o.

vagy az elmének az érzékek által szolgáltatott anyagra való reflexiója során<sup>9</sup>. Ebből következtetett David Hume arra, hogy a tudás minden olyan tárgya, amely nem formális tautológia, szükségszerűen ténykérdés. Ezek sem a dolgok létezését vagy jelenvalóságát, sem a lényegét nem tartalmazzák, hanem egyszerűen csak a dolognak egy érzékelhető ellentétpár segítségével való meghatározását, mint pl. hogy valami „inkább fehér, mint fekete” vagy „inkább édes, mint savanyú”.<sup>10</sup>

Az ebben rejlő korlátok tiszta formájukban jelennek meg Rudolf Carnap „Bécsi kiáltvány”-ában, mely az értelmes tudás és eszmecsere körét a „dolgok állásának” az empirikus „tényállás” fogalmaival való leírására korlátozza, kizárva ezzel az egésztől, Istentől, a tudattalanról vagy az *entelekheiák* ról való beszéd lehetőségét. Jelentésük alapja és minden, ami az érzéki tapasztalás közvetlen tartalmán túllép – értelmezhetetlenné válik.

Ebben az értelemben lehetetlen különbséget tenni a helyes és a helytelen célok között, vagy éppen választásainkat az önkiteljesítés szempontjából értékelni. Az egyetlen fontos dolog az, hogy az egymással ellentétes lehetőségek közül melyiket választom zabolátlan, változékony, sőt teljességgel önkényes akaratom tárgyául, s hogy vajon a körülmények lehetővé teszik-e döntésem keresztülvitelét. Természetesen az ilyen választások nemcsak hogy nem esnek egybe feltétlenül más személyek pillanatnyi és hosszú távú céljaival, hanem egyenesen ellentmondanak nekik. Ez szükségessé teszi a hobbesi értelemben vett kompromisszumokat; John Rawls az ilyen kompromisszumok egész formális rendszerét kidolgozta.<sup>11</sup>

A legfontosabb cél egy ilyen fölfogás szerint mindvégig az marad, hogy azt tehesük, amit akarunk, azazhogy képesek legyünk „aszerint cselekedni vagy nem cselekedni, amint választunk, vagyis akarunk”<sup>12</sup>. Gyakorlatilag mindez az anyagi javak önző fogyasztását jelenti, melynek során idővel mind a természet, mind az ember elfogyasztásra kerül. Pontosan ez a fogyasztói mentalitás lényege: a szabadság jelentése az anyagi jólét zabolátlan hajszolására korlátozódik. Csak reménykedhetünk benne, hogy mindez „fölvilágosult” módon megy végbe, de a szabadság effajta „liberális” értelmezésben alapjában véve mindvégig megmarad hobbesi érdekkonfliktusnak, melynek a törvények és jogok külsődleges orvosszerei lehetnek csupán.

---

<sup>9</sup> John Locke: *Értekezés az emberi értelemről* (Akadémiai 1964), ford. Dienes Valéria, I. könyv I. fejt.

<sup>10</sup> David Hume: *Tanulmány az emberi értelemről* (Magyar Helikon 1973)

<sup>11</sup> *The Theory of Justice* (Harvard U. P., Cambridge 1971)

<sup>12</sup> John Locke: *Értekezés az emberi értelemről*, II. könyv, XXI. fejt., I. köt. 243. o.

## *Az önkiteljesítés elsajátított szabadsága*

Kant számára a fönti fölfogást heteronóm jellege még attól is megfosztja, hogy egyáltalán morálisnak nevezhesstük, nemhogy ez volna a szabadság valódi értelme. *A tiszta ész kritikájában* Kant az ész szerepét tanulmányozta az univerzum tudományos fölépítésében. Miután szerinte érzéki tapasztalataink mindig korlátozottak és részlegesek, a tudományos törvények általános és szükségszerű volta kizárólag az emberi elmében gyökerezhet. Ez alapvető fordulópontot jelentett, hisz a figyelmet az emberi lélekre, s különösen a reprodukív képzeletnek az általunk lakott univerzum megalkotásában játszott szerepére irányította.

Amennyiben azonban az általunk használt formák és kategóriák belőlünk fakadnak, nem építkezhetünk velük tetszőlegesen. Az érzéki belátás számtalan elemét a képzeletnek kell olyan egységbe vagy rendbe foglalni, amelyből az intellektus fogalmi és kategóriái képesek a tudomány univerzális és kötelező érvényű ítéleteit megalkotni. A szubjektum képzelete itt aktív, de nem szabad, hisz a tudományok általános és kötelező érvényű törvényeihez szervesen hozzátartozó kategóriák uralják. Ebben az értelemben az emberi elme a fizikai folyamat pusztá eszköze és az anyag funkciója marad.

Ezt követően, *A gyakorlati ész kritikájában* az univerzális, kötelező érvényű és végső soron anyagi viszonyokon túllépve, Kant rámutat az emberi felelősség tényére. Ha az ember felelős valamiért, a valóság olyan különleges szintjével lép érintkezésbe, amelyet képtelenség a fizikai világ törvényszerűségeire lefordítani. Ez, a szabadság és a lélek valósága az, ami jellemzi és megkülönbözteti a személyiségeket.

Ernek jegyében teljességgel át kell alakítanunk a törvényről és az erkölcsi szabályokról alkotott fölfogásunkat. Ha nem akarjuk, hogy a szabadság káoszba és szeszélyes rombolásba fúljon, szabályoknak vagy törvényeknek kell alárendelnünk; ugyanakkor, ha meg akarjuk őrizni a szabadságot, meg kell mentenünk a morális cselekvés autonómiáját. Ebből fakadóan cselekedetem maximájául olyan valamit kell választanom, amit mint morális cselekvő én – és nem más – határozottam meg. Szabad vagyok, hisz én vagyok a törvényhozó, azonban e hatalammal egyáltalán nem élhetek kényem-kedvem szerint. Ha a morális parancsnak univerzálisnak kell lennie, akkor az általam meghatározott maximának a minden emberre érvényes általános törvénnyel is összhangban kell maradnia.

Ezen az alapon a szabadság új szinten jelenik meg. Nem pusztán a környezet hatásaira válaszképp adott öncélú szeszélyesség, s nem is az akarat zsarnoki hatalomgyakorlása, vagy Platón gonosztevőjének eszes önzése. Sokkal inkább minden teremtés legfőbb valósága: bölcs és óvatos hatalom, mely mindenfelé nyitott és a „magábanvaló célok univerzális birodalma dicső eszméjének” megvalósítására törekszik. Összegezve, azok tehát a szabad emberek, akik tiszta harmóniában képesek együtt élni. Ez az igazi föladat, ebben rejlik az ember nagysága, de egyben felelőssége is.

Sajnos, Kant számára e nagyszabású eszme formális kötelezettség maradt, inkább az ember lényegéhez, mint létezéséhez kötődött. Vezérelvnek szánta, az emberi erőfeszítések sikerének vagy kudarcának megítélésére szolgáló kritikai normának – de nem ebben látta az emberi erőfeszítések célját. Sok küzdelem, mely az emberi jogokért folyik, épp azért ragad le az absztrakció minimális követelményeket támasztó szintjén, mert nem gondolja át mindezt. Hozzjárulhat a törvényi szabályozások megújításához, de megtorpan, megzavarodik, sőt egyenesen a cselekvő viszonyulás akadályává válik életvilágunk megalkotásának valódi folyamatában (lásd Európa bénultságát saját erkölcsi, s megfelelő törvényességi normái jugoszláviai megbomlásával szemben).

Amikor a kortárs elme túllép a dolgok objektív természetén, hogy mélyebb tudatára ébredjen emberi szubjektivitásának és – ember-volta öntudatára emelkedvén – önnön létének, elkerülhetetlenek a gyökeres változások. Az objektív struktúrákra és normákra épült régi rend már kiüresedett, a struktúrák szétporladnak, s egy új korszak virrad fel. S épp ezen a ponton vagyunk most.

### *Az önmeghatározás természetes szabadsága*

Az emberségben való előrehaladás összefügg a lét megértésének elmélyülésével; Platón formáitól és struktúráitól, lényegeitől és törvényeitől Arisztotelész cselekvés-fölfogásán át, különösen a középkori filozófia egzisztencia-fogalmáig. Tehát fokozatosan elfogadja földadatát, hogy az emberi természetben rejlő hatalom segítségével – „amely képessé tesz bennünket arra, hogy teremtő módon megváltoztassuk személyiségünket és meghatározhassuk, hogy mi legyen velünk vagy belőlünk” – saját magunk döntünk magunkról. Ez a legradikálisabb szabadság: az önmeghatározás természetes szabadsága.

Ez alapján a tökéletesedésre és a teljes megvalósulásra irányuló teleológia értelmében vett önigenlés, amit bizvást tekinthetünk az értékek, erények s ekképp a kulturális tradíciók gyökerének. Mindez magába foglalja e tökéletesedés keresését, amennyiben hiányzik, illetve az eléréséből fakadó élvezetet és örömet is. Ilyen értelemben a jó követésében ez az a rögzítettség, amelyet régen szentségnek hívtak, s ami a világ nagy tradícióit rögzíti – közöttük India hindu és muzulmán népeiségeit is. Azt lehetne mondani, hogy ilyen a szentek élete, de talán pontosabb úgy fogalmazni, hogy épp azért neveznek egyeseket szentnek, mert e kánonnak megfelelően éltek.

A harmadik *Kritikában* Kant fontos megállapítást tesz arra nézve, hogyan teremthet mindez olyan kreatív erőt, melynek segítségével szembenézhetünk jelen problémáinkkal, s hogyan adhatjuk tovább ennek megfelelően a hagyományt. Belátja, hogy ha a második *Kritika* szabad cselekvőjét körbeveszi az első *Kritika* szükségszerűségeen alapuló világrendje, a szabadság az elme csapdájába esik, miközben a cselekvés szükségszerűvé és elkerülhetetlenné válik. Ha van egyáltalán hely az emberi szabadság számára egy olyan világegyetemben, amelyben az ember

kikerülhetetlen törvényekkel tud csak eligazodni; amennyiben a tudományt képesnek tartjuk az emberi szabadság gyakorlásához hozzájárulni, a természetet magát is egyetlen cél felé irányulóknak és olyan teleológiában megnyilvánulóknak kell elgondolnunk, amelybe a szabad emberi célok beilleszthetők. Ha így fogalmazunk, a természet kikerülhetetlen és univerzális törvényei ellenére sem ellensége a szabadságnak; inkább az isteni szabadságnak az emberivel föltétlenül összeháható megnyilvánulása.

Így teremthető meg a szabad cselekvés lehetősége, föladatunk azonban annak megmutatására is kiterjed, hogy a szabadság gyakorlása miképpen teremt különféle kultúrákat, azaz hogyan viszonyulhat egy szabad ember a természet rendjéhez és a társadalom struktúráihoz oly módon, amely se nem szükségszerű, se nem elkerülhetetlen – ellenben szabad és kreatív? Az *ítélőerő kritikájá*ban Kant arra mutat rá, hogy az integráló egység kimunkálásának folyamatában a képzeletet egyáltalán nem kötik a szükségszerűséget eredményező kategóriák és fogalmak struktúrái, mint ahogy az első *Kritiká*ban állította, hanem a valóság teljes spektrumát minden dimenziójával együtt szabadon átjárhatja – kapcsolódások és szándékosság után kutatva. A képzeletnek ez a rendszerező és újrendező munkája számtalan különálló egységet alakíthat ki. Minden *a priori* kategóriától megszabadulva képes szabad, s így teremtő alkotásába szükségszerűséget hordozó dialektikus formációkat is integrálni, s képes egyedi konkrét harmóniáiba tudományos univerzálékat is belefoglalni. Ez az ember különös és teremtő munkája ezen a világon.

Hogy az emberi szabadság érzékeny legyen erre a mindent magába foglaló harmóniára, a végső elemzés során nem elég figyelmünket pusztán a szükségszerű és univerzális társadalmi struktúrákra irányítani, sem a konkrét, sem az önmagában vett szépségre vagy csúfságra. Sokkal inkább azokra az integratív képzetekre kell figyelniük, amelyeket képzelőerőnk a szépség és a csúfság számtalan arcának – legyenek bár aktuálisak, vagy akár potenciálisak – megjelenítésére teremt: tehát pontosan a fent leírt kulturális tradíciókra. Továbbmenvén, ha ez a kreatív szabadság – az absztrakt sémáknál inkább – uralja választásainkat, akkor ezeket az integratív képzeteket a személyiségünk mélyén elrejtett képek által keltett örömünk és szomorúságunk, élvezetünk és viszolygásunk szabad és integráló válaszainak jegyében szükséges megítélnünk.

Ily módon a szabadság egyszerre válik mindannak a teremtő forrásává, megnyilvánulásává, értékelésévé és bírójává, amit képzeletünk nyújtani képes. Egyszerre *cél* – amennyiben az élet racionális és szabad e világi megvalósítását jelenti; *teremtő forrás* – hisz a képzelet révén kibontja az emberi kifejezőkészség végtelenül gazdag lehetőségeit; *megnyilvánulás* – amennyiben a korlátozott realitások tudásának megfelelő módon jeleníti meg mindezt tudatunkban, s kapcsolja életünk viszonyaihoz; *kritérium* – mert válaszában egy lehetséges cselekvési módot jelenít meg, mely vagy kívánatos, vagy sem, attól függően, hogy örömet vagy szomorúságot, élvezetet vagy viszolygást vált ki az emberből; és



végül *bíró* – amennyiben alapot ad szabadságunknak, hogy megerősítse vagy elvesse, megvalósítsa vagy elkerülje az önmegvalósítás ilyen módját.

A szabadság e harmadik, egzisztenciális értelmében életünk dinamikus középpontjává válik. A tökéletesedésre irányuló törekvés – amelyen, véleményem szerint, a kultúra alapul, s ami értékrendjét rögzíti – a spektroszkópon és a kaleidoszkópon keresztül vezet. Az így teremtett filozófiai és vallási tradíciók lesznek az emberi élet dinamikájának kulcsai. Ebből következik, hogy a béke és az együttműködés lehetőségeinek alapvető képességekként kell jelen lenniük, hogy fölébe kerekedhessünk a szembenállásra és erőszakos versenyre való szabadságnak (első szint), és meghaladhassuk a minimális kritériumok szabadságát (második szint) is, mozgásba hozva ezáltal a békés együttműködés pozitív folyamatait.

### **A filozófiai és vallási tradíciók mint a béke és az együttműködés elvei**

Az előző rész elhelyezhetővé tette számunkra a szabadság olyan különleges – egzisztenciális – szintjét, mely képes kultúrát teremteni. Hátravan azonban még annak megvizsgálása, hogy vajon mindez bezár-e bennünket, avagy képes megalapozni egy – más népek és kultúrák iránt tanúsított – nagyobb nyitottságot. Van-e integratív horizont, van-e egyáltalán integratív valóság?

Maga Kant csak annyit tudott leszögezni, hogy az autentikusan emberi életet úgy kell élni, „mintha” minden teleologikus lenne. Ekkor azonban az emberi képzelet és szabadság nemcsak önmeghatározó, hanem önmaga-teremtette, sőt önmaga-korlátozta is volna, s így gyakorlása végletesen korlátozott maradna. Ezzel szemben, ha az emberi küzdelem az, ami e világon a legvalóságosabb, akkor az általa szükségessé tett transzcendens elv lesz égen-földön a leginkább valóságos dolog; ha a szabadság számunkra a lehetőségek végtelen körét jelenti, a szabadság elve a Végtelen és az Örökkévalóság, minden lehetőség forrása és célja kell hogy legyen. Az igazi fölszabadulás kulcsa a transzcendencia: nemcsak a létezők valóságát alapozza meg abszolút módon és elismerésre jogosít föl bennünket, de megmozdítja szívünk teremtő hatalmait is; felszabadítva, így végtelen számú lehetőséggé és képességgé kovácsolva önnön lassú, óvatoskodó, ráadásul részleges teremtőképességünket is.

Mindez a személyről és az adományról való fenomenológiai reflexión keresztül érhető el. Először is, identitásunkat s interperszonális kapcsolatainkat nem magunk választjuk, hanem adottnak vesszük őket. Másodsor, ha elgondolkozunk az adomány jellegén, arra jutunk, hogy alapjában az önkéntesség jellemzi: ha megpróbálnánk pénzben vagy természetben fizetni érte, éppen adomány jellegét rombolnánk szét. Az adomány az adományozó szabad választásától, s nem a megadományozott érdemeitől függ elsősorban.

Megdöbentető szimmetriát fedezhetünk föl az „adott dolog” hipotetikus és bizonyosságon alapuló értelmezései között. Mindkét típusú gondolatmenet egy olyan alapkövön nyugszik, amelyet már nem magyarázunk, hanem ami maga

szolgál a magyarázat megalapozásául. Itt is eljutunk egy olyan pontra, amelyen az adomány valósága nyugszik, s amelyet már nem lehet visszavezetni semmilyen más valóságra. A szimmetria kiemeli a vizsgált dolog különös vonásait, magyarán, hogy az adományozás eredő cselekvése épp azért nem csatlakoztatható semmi máshoz, mert szabad s nem vár ellenszolgáltatást. Gondolataink megint olyan irányba mutatnak, miszerint a lét adományának egyedüli adekvát és érdekmentes forrását a teljesben, az abszolútban és a transzcendensben ismerhetjük föl.

Harmadrészről, mivel az adományozás abszolút kezdőpontot jelent, annak minden megkülönböztető spontaneitásával és eredetiségével együtt, megállapíthatjuk, hogy nem kölcsönösségen alapul. Ha megpróbálnánk kifizetni, szétrombolnánk az értelmét. Egyáltalán, nincs olyan út, amelyen ez a teremtő kegy viszonzható lenne; hisz kegyelmi állapotban létezünk. Ez nyilvánvalóvá válik a kultúránkra való reflexió nyomán is. Amit a *Védák* szerzőitől, Konfúciusztól vagy Arisztoteléstől kaptunk, azt sehogyan sem viszonzhatjuk. A problémát nem kizárólag az időbeli távolság jelenti, hisz a szüleinktől nyert életet, a doktoroktól visszakapott egészséget, a tanártól kapott bölcsességet vagy egyszerűen a bárhonnán, bármikor jövő útmutatást ugyanígy képtelenség megfizetni. Az a megállapítás, hogy életünk nem kölcsönösségen alapul, nem csupán a rész és az egész viszonyára vonatkozik, de az adomány és az adományozó kapcsolatára is.

Ezt erősíti meg az *Upanisádok* egyik alapvető gondolata, amelyet akár minden metafizika kiindulópontjának is tarthatunk.<sup>13</sup>

„Kezdetben, kedvesem, a világ csupán létezett (Sat), egyetlen egy világ volt, második nélkül... A létező azt gondolta magában: »Bárcsak sokasodnék, bárcsak szaporodnék.« S létrejött a tűz. S akkor a tűz azt gondolta magában: »Bárcsak sokasodnék, bárcsak szaporodnék.« S létrejött a víz... S akkor a víz azt gondolta magában: »Bárcsak sokasodnék, bárcsak szaporodnék.« S létrejött az étel... S akkor az Istenség (Létező) azt gondolta magában: »Most, hogy a három isteni dologba (tűz, víz, étel) az élő lélek révén behatoltam, teremtsünk hát neveket és formákat. Álljon mindegyik három részből.«” (Chandogyá Up., 6.1-3, 12-14.)

Valamilyen mértékben a kanti antinómiákkal párhuzamosan, amelyek megmutatják, hogy az értelem mikor tévedt át saját határain, Plótinostól Leibnizen át mindmáig sokan törekedtek nemcsak az adománynak magának, és eredetének a megismerésére, de az adományozás miértjének megértésére is. Minél eredményesebben kutakodtak, annál kevesebb tere maradt az emberi szabadságnak, mint adottságnak vagy adománynak. Mások a szabadságot bűnbeesésként kísérelték meg értelmezni, de arra lyukadtak ki, hogy így elveszti értékét, értelmét s ekképp minden jelentőségét az emberi élet és kultúra vonatkozásában. Az emberi szabadság gyökeres kölcsönösség-hiánya a másik oldalról hasonlóan gyökeres nagylelkűséget kell hogy jelentsen. Semmi nem teheti ezt az adományt szükségszerűséggé, sem az adományozott, sem az adományozó oldaláról.

---

<sup>13</sup> Schmitz, 44 – 56. o.

Negyedrész, az emberi szabadság ráébredést jelent arra, hogy a tiszta nagylelkűség aktusából származunk: az ember Isten képmása. Az így elnyert szabadság oldalán mindennek a gyökeres nyitottság és nagylelkűség felel meg. Az adomány nem olyan valami, ami létezik, s egyszer csak odaadják valakinek. A *Parmenidész*ben kidolgozott problémákra adott válaszok egyik legfontosabb vonatkozása Platónnál az, hogy a sokság csak a jó vagy az egy részeként létezhet. A részeltetés nem olyasvalami, amit a dolgok *csinálnak*, sokkal inkább magukban a dolgokban *rejlík*.<sup>14</sup> Létezésük mélyén nem a szabadság első szintjének erőszakos önkeresésére, s nem is a második szint passzív elveire reflektálnak, hanem annak a nagylelkűségnek a nyitott, cselekvő és teremtő valóságára, amelyből erednek.

Ennek az elgondolásnak az igazságát több más dolog is megerősíti. A latin-amerikai filozófiák a föld szimbólumából, minden dolgok termékeny forrásából (kecsua nyelven „Pacha Mama”) indulnak ki. Ez az általuk leginkább kedvelt kontextus szolgál az emberi élet értelmezésére, a fizikai valósághoz fűződő viszony leírására, s a technológiában<sup>15</sup> e kettő találkozásának megértésére. Fölfogásuk nem teljesen európai párhuzamok nélkül való. Heidegger klasszikus programja életműve késői fázisaiban az időben létező dolgok létének fölfedésén túllépve, a dolgokat megnyilvánulni készítő Lét felé fordult. Az időben és időként strukturált *Dasein* megfigyelőponttal szolgál a Lét számára<sup>16</sup>, de azért a lét marad a kezdeményező; áthaladása vagy kisugárzása saját spontaneitásától függ és magáértvaló. Az „ott” (a *Dasein* „da”-komponense) csak táplálja és vigyázza a folyamatot „hogy a rejtett Lét nyitottságában a létezők feltáruulhassanak”<sup>17</sup>.

Az afrikai lélek a család, a közösség és a kultúra – mintegy az emberi élet, a világ megértésének és a válaszadás képességének forrásai – iránt tanúsított tisztelete révén különösen hajlamos ezt a maga teljességében fölfogni. Arisztotelész klasszikus „csodálat”-koncepciójával szemben ezek a gondolkodók nem állítják szembe a szemlélt szemlélete tárgyával, s ezáltal nem is fokozzák le őket az elkülönített tanulmányozás és a manipuláció objektumává. Inkább arra a forrásra emelik tekintetüket, amelyből a valóság származik, és különösen érzékenyek az alapvetően nyitott, kommunikatív, nagylelkű és együttérző életet érintő vonatkozásokra.

---

<sup>14</sup> R. E. Allen: „Participation and Predication, in Plato's Middle Dialogues”, in: *Studies in Plato's Metaphysics* (Routledge and Kegan Paul, London 1965), 43–60. o.

<sup>15</sup> Juan Carlos Scannone: „Ein Neuer Ansatz in der Philosophie Lateinamerikas”, *Philosophisches Jahrbuch* 89(1982), 99–116. o. és „La Racionalidad Científico-Technologica y la Racionalidad Sapiencial de la Cultura Latino-Americana”, *Stromata* (1982), 155–164. o.

<sup>16</sup> William J. Richardson: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (Nijhoff, The Hague 1967), 532–535. o.

<sup>17</sup> Joseph Kockelmans: „Thanksgiving: The Completion of Thought”, in Manfred S. Frings (szerk.): *Heidegger and the Quest for Truth* (QuadrangleBooks, Chicago 1968), 175–179. o.

Adományként tekintve, a szabadság e harmadik szinten nemcsak saját közösségem – melynek jólététől bizonyos értelemben magam is függök – irányában teremt elvi alapot a kooperációra, hanem lépésről lépésre egyre szélesedő körben; potenciálisan és elvileg a cél az egész emberiség. Először is, nemcsak azt nevezem jónak, ami hozzájárul tökéletesedésemhez; mivel mind kapjuk valahonnan, a jó is elsősorban kifelé irányul. A második fontos pont a komplementaritás elve. A teljes és tisztán spontán forrásban részeltetvén, a sokság alkotóelemei elvben nem ellentmondásosak és ellenszenvet sem éreznek egymás iránt. Inkább hatókörükben korlátozott képzetekként egészítik ki a többi résztvevőt és felfogást. Eszerint a másságot és a többi kultúrát egyszerűen azért kell tiszteletben tartanunk, mert ezek is az egyetlen közös transzcendens forrásból erednek. Ez alapvető fontosságú lépés, ennek megtételére hívott föl bennünket Gandhi is, amikor a páriákat „haridzsán”-nak, „Isten fiainak” nevezte: haladjuk meg a szabadság első értelmét, amely a másokra csak mint választásaink véghezvitelének akadályára tekint. Azért van tehát szükségünk egymásra, mert együtt adjuk ki a teljességet.

Harmadrészt, ahogy az ember léte sem előzi meg az adományozást, hisz maga a létezés is elfogadott létezés, azaz adomány, úgy mindezt megpróbálni ajándékokkal viszonzni reménytelenül sok és egyben túl kevés. Egyrésztől képtelenek vagyunk szigorúan véve kiegyenlíteni a számlát, hisz énünket magát is adományként kaptuk. Másrésztől kizárólag viszonzóságban gondolkodni lényegileg annyit tenne, mint alatta maradni adott természetünknek, hisz egy tisztán egyenlő viszonzás azt jelentené, hogy magam körül forog a gondolkodásom, csapdába zárva és betemetve a lét teremtő erejét.

Visszatekintve sokkal inkább átérzem a viszonzás hiábavalóságát, s ebben föllelem az adomány továbbadásának alapvető fontosságát – mégpedig abban a lelkiületben, amelyben magam is kaptam. Az adottságnak értelmezett szabadság szükségessé teszi a teremtő nagylelkűséget, ami pedig saját eredetünkre irányítja figyelmünket. Ehhez viszont ki kell törnünk önmagunkból mint érdeklődésünk kizárólagos középpontjából. Eszerint valóban fontossá válik számunkra más egyének és csoportok java, s emellett a ránk következő generációk sikere és gyarapodása.

Végül pedig az, hogy a másik kultúra szintűgy szabad és teremtő lelkek önművelésének eredménye, annyit jelent, hogy horizontunkba saját ügyeinken kívül bele kell foglalnunk mások szabadságának köreit is, s azt is, hogy mire irányul mások szabad választása. Ez azt jelenti, hogy földadatunk a többi, általunk nem birtokolt vagy ellenőrzött szabad és kreatív központ és kultúra fejlődésének elősegítésére is kiterjed. Ekkor már nemcsak saját magunknak és az általunk teremtett vagy kezelt dolgoknak élünk, hanem a legváltozatosabb kultúrákat képviselő szabad emberek és közösségek cserefolyamatainak is. A személyes felelősség ettől kezdve nem kizárólag személyes jólétünkre irányuló döntéseinktől

függ. Hatékony megvalósítás esetén a mindebből eredő interakciók és a kultúrák kölcsönös megtermékenyítése segítségével túlléphetünk magunkon és kultúránkon, hogy még tökéletesebben tükrözzük minden dolgok egyetlen forrásának és céljának dicsőségét.<sup>18</sup>

Hogy be fog-e mindez következni? Felül tudunk-e emelkedni az újfajta identitások fölbukkanása szülte véres ellentéteken? Ha ezt úgy kísérelnénk meg, hogy közben a szabadság e harmadik szintjét korlátozzuk – leromboljuk az emberi élet lehetőségét. Az elmúlt század története a szabadságot áruba bocsátó társadalmi tervezés ilyen kísérleteinek nyilvánvaló és következetes cáfolata. Kelet-Európa legújabb eseményei megmutatják, hogy még az erőszakolt szocializáció legdurvább kísérletei sem voltak képesek a népek közötti békés együttműködést biztosítani, csak éppen az emberi haladás kívánalmaitól és eredményeitől elszigetelve elfojtották őket, hogy aztán persze a konfliktusok még kezelhetetlenebb formákban robbanjanak ki megint.

Mindennek az alternatívájaként visszautasíthatjuk, hogy a szabadságot első értelmére, mintegy a gyilkos konfliktusok mennyiségtanára korlátozzuk, vagy megrekedjünk a második szint passzív formalizmusánál. Embernek lenni legfőképp az egzisztenciális szabadság föl vállalását, és emellett – forrásában és természetében valóban elmélyedve – az együttműködési készség és egység elveinek keresését jelenti. Ezeknek az elveknek az igazságát a társadalmi egyensúly még átfogóbb formációi iránti igények felmerülése fogja bizonyítani; a kultúrák fejlődése abban áll, hogy mennyiben képesek az ilyen kihívásokra kreatív válaszokat adni.

(Fordította *Trencsényi Balázs*)

---

<sup>18</sup> Schmitz, 84–86. o.

## SUMMARY

### *The plurality of philosophical and religious traditions and principles of freedom and peace*

As the turn the century approaches there are reasons to rejoice and reasons to fear. Unfortunately the two may be so intimately related that it is impossible simply to jettison the latter and proceed with the former. Instead, it would appear that there is urgent need for work in philosophy in order to achieve the progress in understanding needed for an era that will be truly new. The process might be that of a dialectic, understood not in the Hegelian sense of continued progress, but in that of Tillich which sees the mounting catastrophes which force us to the very borders of life as enabling being to unveil itself at new levels and in new ways. This is not far from the models of metaphysical development in Seligman and Dubarle. It suggests not that metaphysics alone can confront, much less solve, the issues of our times, but that the issues make possible more profound metaphysical reflection and that this reflection is an integral part of the free human response to the challenges of our times.

In this light the triumphs and tragedies of mankind in our lifetime can be suggestive. The great celebration of the last fifty years all reflect the explosive power of human freedom. They are instances of the liberation of the person and the emergence or reemergence of peoples old and new: the liberation from totalitarianism in the '40s,

the liberation from colonialism in the '50s and '60s, the break down in the '70s of structures oppressing minorities, and the bursting of the Iron Curtain in the '80s – these landmarks of recent history are all steps in the liberation of peoples.

These steps now appear to have opened new and equally threatening challenges for the future. In the most recent years and even months, we have found that authentic liberation is not merely a matter of establishing new economic systems-though that cannot be low on the long list of things to be done. More directly, it is the task of living freedom, that is, of understanding the new sense of identity on the part of the peoples and finding ways to promote this identity and to interrelate it with other peoples in a new fusion of strengths, rather than of destructive confrontation.

Toward this end the present paper will look first to the nature and formation of cultural traditions as works of human freedom. Second, in order to locate the proper mode of operation of freedom in matters of cultural self-affirmation and interchange it will examine the different levels at which freedom operates. Finally, it will look to that level of freedom for the foundations not only of passive tolerance, but of positive cooperation between peoples of different cultures.

## A HALÁL METAFIZIKÁJA

SZOMBATH ATTILA

„A halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok, minthogy élük azoknak halálát, azoknak életét pedig halják.”

(Hérakleitosz)

### Bevezetés: A kérdés eltaszításáról

Hogy miért is vetjük föl a halál kérdését, az látszólag valami egészen magától értődő, s így tulajdonképp nem is igényelne semmiféle bevezetést. Merthogy valamennyien meghalunk, az bizonyos, és az is bizonyosnak tűnik, hogy egyikünk sem kerülheti el a komoly és eltökélt szembenézést ezzel a lelkünket rengető „jövevényel”. De vajon *valóban* szembe kell-e néznünk a halállal? S vajon nem volt-e igaza annak a gondolkodónak, aki szerint<sup>1</sup> egy életprobléma máris *megoldottnak* tekinthető, mihelyt az életünkből eltűnik?

En úgy gondolom, hogy igaza volt. Ha pedig így áll a helyzet, akkor e bevezetés sem céltalan vállalkozás, hanem éppen azt *kell* megmutatnia, hogy mindennapi életünkben a halál kérdése kitörölhetetlenül *jelen van*, s megválaszolatlanságával szorongat és kínoz bennünket. Ez azonban nem könnyű föladat. Hisz hol van a halál, midőn az ember derűsen a légváraiba temetkezik, hol, midőn érdekeiért harcba száll, vagy hol van akkor, midőn olyan tudományos kérdéseknek szenteli magát, amelyekre bizonytalán még az Olymposz halhatatlan istenei is méltán sajnálnák az idejüket?

„Sehol” – felelhetnénk e példákra, s ezzel máris kétségeket támaszthatnánk a most következő gondolatmenetek jogosultságával szemben. Mert bár azt nem tagadhatnánk le, hogy a halál mindegyikünknek a *legbelső lényegéből* fakad, s azt sem, hogy nemigen értjük, hogy mi is az, mégis nyugodtan állíthatnánk, hogy e problémát képesek vagyunk magunktól olyannyira *eltaszítani*, hogy többé

---

<sup>1</sup> Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, 6.521

egyáltalán nem kell vele törődnünk, s ránk gyakorolt *vonzása* megszűnik. Ha pedig ez így volna, akkor a föntiek értelmében le kellene mondanunk az egész soron következő vizsgálódásról – mint olyanról, ami a szó legtisztább értelmében *érdektelen*.

Ámde nincs így, s hogy mennyire nem igaz a halál kérdésétől való állítólagos függetlenségünk, azt talán semmi sem bizonyíthatná itt erősebben, mint a pusztá „*érzés*”, amely mindig is tanúskodni fog amellett, hogy a halál gondolat-nélküli eltaszítása sosem lehet több, mint az a ballépés, amely ténylegesen épp a halál rejtett hatalmának fog bennünk utat nyitni, s nem valami egyébnek. Mindez pedig egy egyszerű gondolatmenet útján is belátható. Hiszen a *taszítás*, ami itt *egyedül jöhet szóba* a haláltól való függetlenségünk alátámasztására, „nem pusztán az üres... A taszítás, habár negatív vonatkozás, mégis lényegileg vonatkozás; a kölcsönös távortartás és menekülés nem a szabadulás attól, amit távol tart és ami elől menekül valami, a kizáró *még kapcsolatban áll azzal*, amit kizár. A vonatkozásnak ez a mozzanata azonban a *vonzás*, tehát benne van magában a *taszításban*.”<sup>2</sup>

Hiába sáncoljuk tehát el magunkat, a halál mindenféleképp *belülről* tör majd ránk, mégpedig azért, mert soha nem is volt *kívül* ama sáncokon. Ekképp pedig már csak mint „mellékes” marad hátra az a kérdés, hogy ha hétköznapi kiüt-keresésünk valóban ilyen kiúttalan, akkor miért ragaszkodunk mégis ennyire hozzá, miért van az, hogy tőlünk telhetően mégiscsak a halálnak való teljes „*hátatfordításon*” erőlködünk? A válasz pedig most már *csak abban* állhat, hogy a halállal szemközt *kibírhatatlan* az élet, hogy a szív megdermed s a gondolat megbicsaklik, vagyis hogy nem oly módon taszítjuk el a halál kérdését, hogy egészen el is tűnhessen az életünkből, hanem csak úgy (hiszen többre, mint láttuk, nem telhet tőlünk), hogy legalább némi levegőhöz juthassunk tőle, s ne kelljen állandóan labirintusaiban bolyonganunk.

Ez tehát a mi *valódi* hétköznapi beállítódásunk, s lényegileg ezt fogalmazza meg már Platón Szimmiásza is, midőn a halállal való szembenézésben inkább csak bátorságot és erényt, nem pedig célhoz vivő gondolati mozgást vél fölfedezni: „Mert én úgy látom, Szókratész, ahogy talán te is, hogy ezekről a dolgokról jelenlegi életünkben bármit is világosan tudni vagy lehetetlen, vagy rettenetesen nehéz; de mégis, aki nem firtatja a róluk mondottakat minden lehetséges módon, hanem abbahagyja, mielőtt mindenfelől megvizsgálva, teljesen kimerül, az nagyon is gyarló ember.”<sup>3</sup>

Oda jutottunk tehát, hogy nem állíthatjuk többé a halál kérdésétől való *függetlenségünket*, hanem csak azt állíthatjuk, hogy e kérdéssel szembenézni félelmetes, gyötrő és reménytelen vállalkozás, amire ugyan kísérletet tehetnek egyesek, de mindhiába remélve a sikert. Minthogy azonban tudjuk, hogy e

---

<sup>2</sup> Hegel: *A logika tudománya*; Első rész, 148. o.

<sup>3</sup> Platón: *Phaidón*, 85c



vállalkozástól elfordulni még ennél is hitványabb megoldás lenne, ezért immár semmi sem tarthat vissza bennünket attól, hogy mégis útnak induljunk. S ha az imént megszólalhatott a kételkedés ingatagsága, akkor állítsuk most *mellé* ama meggyőződést is, mely szerint „a szellem élete [...] nem az az élet, amely fél a haláltól és tisztán tartja magát a pusztítástól, hanem az, amely elviseli a halált és fenntartja magát benne”.<sup>4</sup>

Mondjuk tehát mi azt, ha látszólag még *éppoly* kevés súllyal s *éppolyan* alaptalanul is, akár a másik fél,<sup>5</sup> amit Julius Caesar is „mondott”:

„Caesar megyen. Mind, ami még ijeszte,  
Hátam megett állott; ha látni fogja  
Caesarnak arcát, semmivé tűnik.”<sup>6</sup>

## 1. A kérdésről általában

### 1.1

Mostanáig még nem jutottunk többre, mint annak belátására, hogy a halál kérdése valóban nem tehető félre, hogy hátatfordításokkal és eltaszításokkal sem meggyünk ellene semmire, mi több, így viselkedve csak úgy élhet az ember,

„mint vízhab szirttől  
szirtnek omolva,  
éveken át a bizonytalan úrbe”.<sup>7</sup>

Ámde bevezetésnek, s hogy megértsük a kérdés fontosságát, legyen is elég ennyi. A voltaképpeni munkát pedig nyissuk meg most, s figyeljünk arra, vajon miképp is kell *egyáltalán* rákérdezni a halál mibenlétére, hogy kérdésünk el is vezessen valahová. Kezdve tehát ott, ahol alkalmasint a leghelyesebb, nézzük meg azt, hogy hogyan kérdez a „hétköznapi” beállítódás a halálra, legalábbis, ha *rákényszerül* egy ilyen kérdésre.

---

<sup>4</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*; Előszó, 24. o.

<sup>5</sup> A halállal való szembenézést, mélységeinek kutatását csak *szembeállítjuk* itt a kérdéstől való elfordulásnak. *Többre* nincs jogunk, hiszen még nem mutathatunk föl eredményeket, de *ennyire* már jogunk van, minthogy föltártuk a hátatfordítás azon természetét, hogy lényegileg *maga is* a halál hatalmában áll. *Éppen annyit* értünk tehát el, amennyit egy bevezetésnek mindenképp illik is, vagyis igazoltuk, hogy kísérletünk legalábbis nem merő ostobaság.

<sup>6</sup> Shakespeare: „Julius Caesar”; Második felvonás, 2. szín

<sup>7</sup> Hölderlin: „Hyperión dala a sorsról”

Amint láttuk, e beállítódás számára az a két tétel alkotja a halál kérdéséhez való viszony alapstruktúráját, hogy a halál kérdése egyfelől nem válaszolható meg, másfelől pedig magunktól eltaszítandó. Mindebben a meggyőződésben így benne rejlik a halálra való esetleges rákérdezésnek egy meghatározott módja is, mégpedig a következő:

Ha a halál kérdését úgy tekintjük, mint amit a nyugalmas főnálláshoz magunktól el kell taszítani, akkor ezzel lényegében még mindig amellett foglalunk állást, hogy a halál valami *idegen*, valami, ami voltaképp nem fér össze velünk, s mintegy csak *kívülről* vagyunk kénytelenek elszenvedni. *Ugyanakkor* azonban mégis el kell fogadni, hogy ez a külsődleges *esemény* a *lényegünket* nyilvánítja ki, az így adódó kettősség pedig már önmagában is ezen fölfogás zűrzavarára utal. Minthogy azonban e zűrzavar még mindig valami fönntartható, ezért a halál kérdésére vonatkozó álláspont legelőször is ebben a furcsa véleményben ölthet testet: „Ha tudnánk, hogy mi történik velünk a halálnak nevezett eseménykor, akkor egyúttal azt is megtudnánk, hogy *mik vagyunk*, s azt is, hogy miképpen tekintsünk az életünkre.”

Ez tehát az a nézet, ami alapvető zavarossága ellenére is a legmindennapibb, s amely közvetlen *előfokát* alkotja a halálra vonatkozó *kérdésnek*, ami ennek így csak kifejezettebb és kérdésként való megvalósulása. Az efféle morfondírozás pedig egyáltalán nem valami „modern” szemlélet, hanem például már a következő sorokban is benne foglaltatik:

„Szelelemre csábítja az embert  
az, mi a földön ragyog hamisan,  
hiszen azt, hogy a másik lét milyen is,  
és mit a föld rejt, senki se látta,  
így csak mondák hitegetnek.”<sup>8</sup>

Hogy a halál külsődleges eseménynek való fölfogásával azonnal megszólal a *tudatlan bizonytalanság* is, azon persze nincs mit csodálkozni. Hiszen valóban *mi is lehetne kiismerhetetlenebb, mint az, amit abszolút külsőként látunk reánk törni, s ugyanakkor mégsem láthatjuk másképp, csakis énünkként munkálva.*<sup>9</sup> Oda jutottunk ekképp vissza, ahonnan az imént is kiindultunk, a halál kérdéséhez való kétköznapis viszonyulásunk alapstruktúrájához. Azonban most már láthatóvá vált az is, hogy miféle úton alakulhat ki ebből egy bizonyos kérdezés is, amit immár nyugodtan meg is fogalmazhatunk.

A legegyszerűbben tehát így lehetne szavakba önteni a mindennapi tudat kérdését: „*Mi történik velem, ha meghalok?*”<sup>10</sup> A kérdésben rejlő szokásos

---

<sup>8</sup> Euripidész: „Hippolytosz”

<sup>9</sup> Kitűnik tehát már itt is, hogy a halál kérdéséhez való hétköznapis viszonyulás használhatatlan a kérdés *megválaszolásához*.

<sup>10</sup> E kérdéssel mindannyian épp elégszer találkozhattunk már, természetesen felelet nélkül.

aggodalomban ugyanis föllelhetjük mind a *lényegünket* megragadó erőt, mind pedig a tanácstalanság és *tudatlanság* szorongását. Ezenfelül pedig e mondat azt is bemutatja, hogy a halált valami *külsőnek* fogjuk itt föl, ami csak megtörténik, „megesik” velünk. A *nyelven* is túlnyomóan e hétköznapi beállítódást erősítő kifejezéseket találunk. Azt mondjuk például, hogy a halál „utólér” vagy elpusztít minket, hogy „véget vet” az életünknek vagy „végez velünk” stb.

Meg kell azonban most már azt is vizsgálnunk, hogy vajon *érdemes-e még* kitartanunk az ilyen fölfogáson alapuló kérdésföltevések mellett, hogy nem hordoznak-e már önmagukban egy olyan zavart, ami *eleve* lehetetlenné teszi, hogy választ kapjunk a fölített kérdésekre. Visszatérve tehát ehhez az egyszer legalábbis már érintett témához, kezdetben e hétköznapi fölfogással mint pusztán gyakorlati *hozzáállással* találkoztunk, s bár szerfölött tökéletlennek tűnt, mégis elfogadhatónak ítéltük. (Ezért is állítottuk csak *mellé* az eltaszítást tagadó szembenézést.) Másodszor azután immár elméleti – gyakorlati szempontok között, azaz a halál mibenlétére irányuló elméleti kérdés *használhatóságát* tekintve, ez a hozzáállás teljesen *terméketlennek* bizonyult. Ennek oka pedig abban állott, hogy e *lényegünkbe* markoló kérdésnek gyakorlati eltaszítása e helyütt már mint „külsővé-idegenné-tétel” jelent meg, s ez a kettősség vezetett ezen beállítódás fönt említett használhatatlanságához. Harmadszor pedig, most már tiszta elméleti igény szerint, *elvetendőnek* kell tartanunk ezt a meggyőződést, minthogy *itt* mint olyan értelmetlen ellentmondás lép föl, amely a halált mint idegenből való eseményt akarná megmagyarázni, miközben mégis kénytelen legbelső lényegünk-ből eredeztetni.

Ámde – mondhatná most valaki – mit érünk azzal, ha a halálra való rákérdezésben többé már nem egy idegenül reáinktörő *eseményre* fogunk rákérdezni<sup>11</sup>, hanem *tulajdon* lényegünkre, „létünk mibenlétére”? Vajon segíthet-e bármit is egy ilyen „írásztalnál született” megkülönböztetés?

Természetesen igen. Legelőször ugyanis azt kell leszögeznünk, hogy ez a most fölűnő „új ösvény” (voltaképp egyáltalán nem új, hanem egyenes elméleti következménye a halállal való szembenézés gyakorlati „hozzáállásának”) nem pusztán egy *másik* verzió a régi rossz után, hanem a *helyes* út, vagy (egy gyalázatosan lejáratos szóval szólva) az *igazi*. Mert világos, hogy még ha külső eseményt látunk is a halálban, akkor is *lehetetlen* a ráirányuló kérdésünkben nem ezt a végső kérdést látni: „Mik vagyunk *mi*, ezen esemény által *leleplezve*?”

Ekképp úgy is fogalmazhatnánk, hogy a voltaképpeni kérdést a hétköznapi „igazságaként”, illetve annak *megvilágításával* nyertük. Világossá vált azonban mindenképp, hogy *nem azt az utat kell hajszolnunk, hogy a halálból mint*

---

<sup>11</sup> A probléma megközelítésének ezt az eltaszító módját ugyanis az imént el kellett vetnünk, így a *megoldást* remélve már csak abból a gyakorlati hozzáállásból indulhatunk ki, amit legelőször is képviseltünk, s ami a halál „*magunkra-vételeként*” jelölhető meg.

*eseményből derítsünk fényt arra, hogy mik vagyunk, hanem megfordítva: fedjük föl, hogy mik vagyunk, s akkor majd fény derül a halál eseményére is.*

Ezzel a fordulattal pedig azonnal a metafizika mélységeibe jutunk, s nézetem szerint (bárhogy is végződjék az itteni kísérlet) meg is kell maradnunk itt mindenkor. „Mik vagyunk?” – ez lesz tehát a kérdés, midőn a halálra kérdezzünk. De vajon nem túlságosan elmosódott és megragadhatatlan-e ennek a kérdésnek a metafizikai tartalma, vajon nem lesz-e *akárm*i belemagyarázható?

Erre a kérdésre legelőször is azt kell felelni, hogy a belőle sugárzó bizonytalanság nem a metafizikának általában, hanem egy olyan valakinek a bizonytalansága, aki már *kívül* helyezte magát a metafizikán, s *pusztán* ezért lát mindent szanaszét folyni, amit *odabent* kereshetne. Másodszor azután, ha a föntieket egyszerűen mint a kérdés *pontosításának* követelését tekintjük, a válasz az, hogy e követelés teljesíthető. Mert a halál kérdése nem a „mik vagyunk?” kérdésének teljes metafizikai terjedelmében mozog, hanem csak annak egy megjelölhető dimenziójában. Ez a dimenzió pedig, minthogy a „mik vagyunk?” kérdése itt mégiscsak életünk *végére* vonatkoztatva és miatta van föltéve, a végre mint olyanra irányulva fog létrejönni. *Ezért úgy kell megjelennie, mint metafizikai lényegünknek a vég vonatkozásában való megragadási kísérletének, azaz végességünk vagy végtelenségünk kérdéseként.*<sup>12</sup> Másutt<sup>13</sup> már írtam arról is, hogy e két fogalom egyben olyasmikről is ítél, mint föltételezettség vagy föltétlenség, mulandóság vagy „múlhatatlanság” stb. Most tehát ezeket nem fejtem ki újra, csak mint remélhetőleg magukban is világos állításokat használom föl annak megértéséhez, hogy a vég(esség)re irányuló kérdés miért öleli föl közvetlenül a halálnak mint mulandóságnak vagy létünknek mint föltételezett létnek a kérdését is stb.

Megemlíthető e ponton azután még az is, hogy ha ama hétköznapi fölfogáshoz oly sok kifejezést találtunk a nyelvben, akkor e metafizikaihoz is adhatunk példát a következőben: „végem van”. E kifejezés ugyanis éppen a helyes irányba tapogatózik, s az előzőek rettegésével szemben fölmutatja a *magunkbaszállás biztosságának* hangulatát is.

Végül azonban szóljunk egy problémáról is. Azt mondtam, hogy a halál kérdését mint metafizikai kérdést fogjuk tárgyalni, pontosítva pedig mint a végességünkre vagy végtelenségünkre irányuló kérdést. Ez bizonyos magyarázatra szorulhat. Mert az ugyan világos, hogy ezzel végre elemezhetővé és megragadhatóvá tettük a problémát – a következők<sup>14</sup> is erre utalnak: „A metafizika mindig olyan dolgokról beszél, amelyeket az ember már mindig is tudott.” A metafizika

---

<sup>12</sup> Mikor azt állítom, hogy meggyőződésem szerint *nem tévedek* a kérdés megoldásának irányát illetően, az imént olvasottakra gondolok. S habár bizonyára elképzelhető *más* út is, amelyen át e probléma gondolati elemzések tárgyává tehető (én mindenestre nem találtam ennél elfogadhatóbbat), ez aligha fogja lerontani az itteninek használhatóságát.

<sup>13</sup> „Gondolatok az arisztotelészi kategóriatan megalapozásáról” c. írásomban.

<sup>14</sup> Rahner: *Az ige hallgatója*, 41. o.

nem olyan, mint bármely más (szak)tudomány, amely fölfedez valamit, amit eddig nem ismertünk, hanem a módszeresen reflektáló megismerése annak, amit már mindig is ismertünk. Az is világos, hogy problémánk valóban metafizikai, amint ezt Kant is megerősíti: „Magának a tiszta észnek e mellőzhetetlen feladatai ezek: isten, szabadság s halhatatlanság. Annak a tudománynak pedig, mely minden készülődésével voltaképp csak e kérdések megoldását célozza, neve metafizika...”<sup>15</sup> Hátramarad azonban az, hogy hogyan lehetséges a metafizikai problematikának csak *valamely* dimenziójában mozogni, hiszen, Heidegger szavaival: „minden egyes metafizikai kérdés mindig átfogja a metafizika problematikájának egészét”.<sup>16</sup> Erre tehát meg kell felelni, és meg is felelek. Hiszen nem arról lesz szó, hogy témánk tárgyalásakor egészen bezárkózunk valamilyen meghatározott témakörbe, anélkül hogy kapcsolatban maradjunk a metafizika egészével; hanem arról, hogy e téma kifejezhetősége érdekében a többi – szükségképp *jelenlévő* – témakört a háttérbe fogjuk szorítani, s habár minduntalan elötolakodnak majd, mi lényegében nem vehetünk róluk tudomást. Nem kerülhetõ azonban így sem el, hogy végsõ állásfoglalásunk ne legyen egyben (burkolt) állásfoglalás „olyasmikkel” szemben is, mint a szabadság, vagy Isten.

## 1.2

Abban állapotunk meg, hogy a szokásos „hétköznapi” beállítódás, a halállal szembe-kényszerülve, természetlen és értelmetlen módon kérdez, s véghezvittünk egy fordulatot is, mely a halál kérdését *önmagunk véges vagy végtelen mivoltának* metafizikai problematikájába helyezte át. Itt azonban, mielőtt még bárhová is továbblépnénk, érdemes megjegyeznünk azt, hogy a föntiekkel még egyáltalán nem *értettük meg* ama mindennapi álláspontot, hanem csak azt igazoltuk róla, hogy a *kérdés szempontjából* tarthatatlannak bizonyult.<sup>17</sup>

S most nézzük meg röviden, hogy vajon találunk-e a mostani metafizikai kérdésföltevésünkhöz hasonlókat, s ha igen, miféleké? Az egyik, amit meg kell említenünk, a már e téren megbírált „átlagos” gondolkodásmód, ami azonban *szélső esetekben* mégiscsak képes közel kerülni egy ilyen kérdezési módhoz. Ennek „kiváltó oka” pedig legtöbbször valamilyen „megrendítő” esemény. Néha

---

<sup>15</sup> Kant: *A tiszta ész kritikája*, 31. o.

<sup>16</sup> Heidegger: *Mi a metafizika?* 1. o.

<sup>17</sup> A hétköznapi beállítódásról itt – e fejezet szándékainak megfelelően – a kérdésnek mint *ilyennek* igényei szerint szóltunk, s lényegében arra jutottunk, hogy a kérdés eltaszítását illetve megválaszolhatatlanságának dogmáját érhetjük itt tetten, továbbá e két mozzanat belső összefüggését. Annak megállapítása azonban, hogy a halál kérdése még a hétköznapi beállítódás „igazsága” szerint is tulajdon végeességünk vagy végtelenségünk kérdésébe „csap át”, már utal rá, hogy a halál eltaszításának „ténye” csak a következőkben, s a megjelölt metafizikai dimenzióban fog mélyebb értelmet nyerni. Mindennek a következők fejezetekben lehetünk majd tanúi.

előfordul ugyanis ilyenkor, hogy a halált lankadatlanul faggató *képzelés* (mert, mint már sokan megállapították, a hétköznapi tudat lényegileg *ebben* mozogva „gondolkodik”) *lemond arról*, hogy egy fölfoghatatlan esemény éjszakájába bámuljon, s helyette észrevétlenül *átcsúszik* egy másik dimenzióba. Tekintete itt immár *önmagába* mélyed, s önismeretét próbálgatva azon „gondolkodik”, hogy: vajon *elképzelhető-e*, hogy túléljem és lerontsam a véget, vagy mindenestül mögötte *szorongok*, s e vég „véget vet” nekem is, benne mindenestül „végem van”. A másik kérdéscsőtezés, ami még szorosabban tartozik ide, a *filozófiáé*. Itt már nem ismeretlen az a megközelítés sem, hogy a halál kérdése a végesség vagy végtelenség *metafizikai* fogalmainak önmagunkra-alkalmazásán áll, vagy bukik. Ezért a filozófiának kifejezett tulajdonsága, hogy gyakorta akkor is a halál kérdése vezeti, mikor sem maga nem tud erről, sem pedig az őt tanulmányozók. A legnyilvánvalóbban mindenestre akkor beszélhetünk ilyesmiről, mikor a kérdés így hangzik: „Igazolható-e a végesség valamilyen meghaladása bennünk, s ha igen, hogyan?”

S most jegyezzünk itt föl még valamit. Arról van ugyanis szó, hogy könnyen fölmerülhet bennünk a gyanú: ugyanaz-e a tárgyunk, s megfeleltethető-e egymásnak az eredményünk, ha a hétköznapi képzelésben, vagy ha a filozófiai fogalmak szintjén „tárgyaljuk meg” e kérdést?

Azt a zavaros ismeretelméleti distinkciót, amit e kíváncsiság *alapjaként hordoz*, tőlem telhetően megpróbáltam már elemzésnek alávetni az imént<sup>18</sup> említett írásomban. Most tehát, az ottani kifejtést mellőzve, röviden ezt felelem: akár az érzéki képzelésben, akár a fogalmak világában mozogjon is a tudat, nem *máshoz* fog közeledni, hanem csak *máshogyan*.

### 1.3

Itt az ideje azonban, hogy az eddigieket továbbgondolva egy lényegbevágó kitérőt is végrehajtsunk. Azt állítottuk ugyanis, hogy a halál kérdése a metafizika egészébe ágyazott kérdés, ez pedig azt is jelenti, hogy létünk alapjaiba van belerejtve, azaz már „puszta” létünk is „hozzá képest” épül föl. „Logikusan” fogalmazva tehát: nem lehetséges, hogy vagyunk, és nem a „halálhoz képest” vagyunk. Mindazonáltal a „halálhoz képest” *többféleképpen* is lehetünk, azaz *létmódok* egész sora jöhet létre ezen az alapon.

Közülük itt most *három* olyat fogok kiemelni, amelyet mindig is e dimenzió alaplehetőségeihez soroltak: a *gyávaságot*, az úgynevezett „*közönnyt*”, s végül a *bátorságot*. Az előzőek értelmében, vagyis a metafizika egészébe ágyazott létmódokat tartva itt szem előtt, röviden utalnunk kell majd arra is, hogy ezek a „halálban való” állásfoglalások miként jeleznek szükségképpen a *szabadsággal*, a *világgal*, vagy *Istennel* szembeni állásfoglalásokat is. Végül megemlítem még

---

<sup>18</sup> Lásd 13. jegyz.

azt, hogy hűek maradunk majd a közfelfogáshoz abban is, hogy ezen alaplétmódok közül az első kettőt mint lényegileg *közönségeset*, az utolsót viszont mint ezekhez képest *rendkívülit* fogjuk majd áttekinteni.

Kezdve tehát a *gyávaságon*, ennek legmélyén egy örökösen meglévő, megmerevedett bámulást fedezhetünk föl a halálnak iszonyatosként fölfogott, eltaszítandó éjszakájára. Mindezzel pedig együtt járnak (de nem „következnek belőle”!) *további* ontológiai meghatározások is. Az első *önmagunkra* vonatkozik, s mint véges-meghatározottról, föltételezett-mulandóról *dönt* önmagunk „fölkött”. (A *háttérben* persze jelen van mindezek *ellentéte* is – *épp ez eredményezi a gyávaságot* –, de nem juthat valódi szóhoz.) Mulandóságunk föltételezettségünk-ből és végességünk-ből eredeztethető, s ezzel láthatóvá válik egy újabb ontológiai mozzanat, a *világ* megjelölése is. Ez a minket meghatározó, ugyancsak véges „*más*”-ság az, ami fönnállásunkat biztosítja, fönn tartja és *veszélyezteti*. Ez teljesíti be tehát *esetlegességünket*, s a gyáva számára semmi sem lehet indokoltabb, mint e világ *dolgainak* állandó és aggodalmas fürkészése, a tőlük való hevesebb vagy enyhébb, de mindenesetre szüntelen *félelem*. A gyáva nem tud arról, hogy ez az egész helyzet az ő szabad ontológiai döntése volna, már csak azért sem, mert *e döntésben azonnal meg is fosztja magától a szabadságát, s az esetlegesség félelmébe helyezkedik*: „Maga a félés nem más, mint hogy magunkat általa érinteni engedvén, kitarulkozunk az így jellemzett fenyegető előtt... A körültekintés azért látja a félelmetest, mert ő maga a félelem diszpozíciójában van. A félés mint a diszpozicionális világban-benne-lét szendergő lehetősége, a »félelenség« a világot már arra való tekintettel tárta fel, hogy belőle valami félelmetes közeledhet.”<sup>19</sup> Világos tehát, hogy az okvetlenül megtapasztalt félelemtől a tartós félelenségig, s végül a gyávaságig olyan út vezet, amely *teljes ontológiai döntést* föltételez. Ezért fogalmaz már Theophrasztosz is ilyen szigorúan: „A gyávaság, nyilvánvalóan így foghatnánk fel, a lélek egyfajta behódolása a félelem előtt.”<sup>20</sup> De nem kerülhető el mindezek „után” a legsúlyosabb sem, a gyávaságnak állásfoglalása *Istennel* szemben. Mert a gyávaság, ez bizonyosnak tűnik, sohasem találhatja meg Istent. Mindehelyett azonban a legkegyetlenebb körforgásba kerül vele szemben: mert rémült esetlegességében két kézzel nyúlna az abszolút béke után, de *épp* mert amaz esetlegességében horgonyozva teszi ezt, eleve lehetetlen megtalálnia. Ha pedig *gyávaságában megmaradva* mégis úgy véli, hogy valamely Istennel került párbeszédbe, úgy a hozzá érkezett válaszok valójában csak a „félelmetes” tárgyiságból visszaverődő *tulajdon* segélykiáltásai lesznek.

Menjünk azonban tovább, s tekintsük meg a „*közönnyt*”, amely *hídként* fogható föl a gyávaság és a bátorság birodalmi között. A híd egyik fele, amit *kifejezetten* a „közönny” fogalmával lehet körülhatárolni, még nem egyéb, mint pusztá (vagyis cél nélküli) kimenetel a gyávaság világából – voltaképp a legszorosabban

---

<sup>19</sup> Heidegger: *Lét és idő*, 279. o.

<sup>20</sup> Theophrasztosz: *Jellemrajzok*, 107. o.

kapcsolatban maradva vele. A másik fél azonban, mely *folytatása* ennek az előzőnek, már a bátorság országába visz, s a „közömbösség” fogalmával fogjuk megjelölni. Először tehát, a közönyt vizsgálva, ezt legfőképpen a *világgal* szembeni beállítódásként szokás megítélni, mint afféle kiégett érdektelenséget. Közelebről azonban kitűnik az is, hogy mindezen állapot közvetlenül a gyávaságból keletkezik. A gyávaság ugyanis, amidőn a vég „rémisztő ürességébe”, valamint önmaga korlátozottságába és veszélyeztetettségébe tekint, folytonosan a *csalódás* keserűségét éli át – azt, hogy ő *nem* az, ami lenni „szeretne”, s hogy persze a világ is valami *más*, mint aminek „lennie kellene”. A csalódások tömege pedig, ami e végességébe zárkózott rettegőt éri, végül egy általános „életérzéshez”, az úgynevezett „*kiábrándultság*hoz” vezet, mely magában megerősödve minden további nélkül *közönnyé* válik. A közöny alap gondolata az értékmentesség és a hiábavalóság. Számára mindent ugyanaz a színtelen lepel borít: a világ dolgai *érdektelenek*, hiszen mit sem segíthetnek, mi magunk pedig (s e ponton már föllép az „önudor” is) ugyancsak *semmit-érők* vagyunk, mert áthatolhatatlannak „bizonyult” végességünkben „*úgy sem*” szabadulhatunk ki. A halál *eltaszítása* sem tűnik már itt oly „rettegőn-hevesnek”, hanem inkább csak sértődött-beletörődőnek: az üres éjszaka már csak egy üres ember üres világára fog ráborulni, a végesség azon reménytelen meggyökeresedésére, ahol *Istennek* semmi nyoma sincs már, minthogy „hiábavalónak” is mondják a keresését. Hamarosan kimondja valaki azt is, hogy:

„Hisz egymást váltó napjainkban nincs öröm,  
Ha csak halálunkat halasztják s sürgetik...”<sup>21</sup>

– s megint mások ebből valamiféle „*új szabadság*” lehetőségére következtetnek, egy a semmisség észrevételén nyugvó „*függetlenségre*”, mintha nem is vennék észre, hogy milyen *értelmetlen* ott szabadságról beszélni, ahol a „bálványainktól” való függetlenséget csak a legkeményebb függőség, sorsunk *kiábrándító* mozdíthatatlansága biztosítja. S végül a „*közömbösségről*”: a fő különbséget, ami ezt a közönytől elválasztja, az említett reménytelenségben való különös *megnyugvásban* találhatjuk meg. A közömbösség így már nem tisztán mint eltaszító lép föl a halállal szemben, hanem, bár külső *sorsaként* éli azt át, mégis hajlik rá, hogy *elismerje* mint *önnön* törvényét, mint a „természet” akaratát. „Közel az idő, mikor mindent elfeledsz; közel az idő, mikor téged minden elfeled...”<sup>22</sup> – így szól magához, s habár ebben a legkeményebb végesség álláspontja rejlik, mégis, valami „*kezdődő rendkívüliséggel*” *belenyugszik* ebbe. Ugyanígy fogadja abszolút föltételezettségét is – elismeri, de ezáltal olyan belső békére tesz szert, ami mintha mindennek *ellentmondana*. A közömbösség számára a *világ* sem ama csömör-

---

<sup>21</sup> Szophoklész: „*Aiász*”

<sup>22</sup> Marcus Aurelius: *Elmélkedések*, 93. o.



szülte színtelenségben tűnik már föl, hanem bizonyos „megkapó színtelenségben”, mint a semmisség törvényének igazságos megmutatkozása. Isten pedig, noha még lényegileg külső-idegenként, de *engedi* előbukkanni örök törvényvilágát.

Azonban vizsgáljuk meg már a *bátorság* birodalmát is. Hogy ez is a metafizika alapidimenzióiban gyökerezik, azt a következők<sup>23</sup> is megtámogatják: „[...] a bátorságban az egész ember van jelen... Az emberi lét teljessége van benne.” Mindemellett a bátorság *rendkívüli* döntésnek tekinthető a metafizikai „életproblémák” mélységeiben. Ha ugyanis az eddigi beállítódások számára a végesség mint meghaladhatatlan és „semmisítő” igazság jelent meg, akkor *itt* e semmisség egy megtalált *végtelen elv* alapján tűnik föl, s így mint olyan semmisség, mely *maga is* megsemmisül. „Nem a semmi semmi tehát, hanem a lét végtelensége.”<sup>24</sup> Ekképp azonban a bátorság minden közönséges szemlélet számára rendkívülivé és érthetlenné válik. Mert fölfoghatatlannak kell lennie, hogy vajon *honnan* nyerhető ama végtelen elv, amely áltálja, s korlátaiból *kiemeli* a végesnek tudott existenciát, hogy ezáltal e végnek a halálban való bebizonyulása is legyőzhetővé váljék. A közönséges gondolkodás így a bátorsággal kapcsolatban két nézet között hányódik: egyfelől „*értelmetlennek*” találja (ami kettejük különbségére utal), másfelől pedig *csodálattal* adózik neki (ami azonosságukat mutatja). Úgy néz tehát reá, ahogy a nagy Akhilleusz szavait hallgatja „az ember”, midőn foglyának büszke fensőbbsséggel szól a halálról:

„S így te, barátom, halj meg szintén; kár nyöszörögnöd.  
Meghalt Patroklosz, ki pedig nálad derekabb volt.  
És nem látod-e, hogy magam is mily szép vagyok és nagy,  
édesapám nemes és istennő szült a világra:  
és mégis vár a halál rám is meg a kényszerű végzet,  
meglesz hajnalban, vagy délbe, vagy alkonyodáskor,  
hogyha az én lelkem szintén elorozza csatában  
egy harcos, kelevézzel akár, vagy nyíllal idegről.”<sup>25</sup>

A bátorság így a világgal kapcsolatban is túlhaladja már a közöny álláspontjait. Mert a végtelenhez lépve többé *nem* vonja színtelenségbe a világot egy a „bensőnkől” való idegenség, hanem e benső a maga összes „külsőjével” *együtt* egy olyan *abszolút léthez* emelkedik, amelyik számára már semmiféle idegenség nem lehetséges. Ugyanígy, egy „megmagyarázhatatlan” bizonyosság által nyer a bátorság *valódi szabadságot*<sup>26</sup> is, s lép *Isten* színe elé, akár tudatában van ennek, akár nem: „Az emberi szabadság itt eggyé válik azzal a reménnyel, amely az

---

<sup>23</sup> Rahner: „A bátorság”

<sup>24</sup> Rahner: *Az ige hallgatója*, 72. o.

<sup>25</sup> Homérosz: „Iliász”, 21. ének

<sup>26</sup> Szemben a közönyben föltűnő szabadság-érzettel, amely, mint láttuk, önmaga közvetlen ellentmondásában marad.

emberi létezés legalapvetőbb rétegéhez tartozik, s amely minden, az élet során felmerülő döntésben megjelenhet. Ez a remény – és egyedül ez – mutatja meg nekünk, ki az Isten, még akkor is, ha az ember mindennapi szóhasználatában ez a »fogalom« kifejezetten elő sem kerül.”<sup>27</sup> Végül álljanak itt még mindezekhez a következő megjegyzések: (1) Először, még mindig a bátorságnál maradva, azt kell elismernem, hogy azt állítottam: ahol Isten jelen van, ott bátorságnak is kell lennie. (2) Másodsor, fontos az, hogy az *egyes ember* beállítódása sohasem tisztán az egyik vagy a másik létmód alá esik. Amiként ugyanis utak vezetnek át az egyik állásponttól a másik felé, úgy az egyes ember is örökké „úton van”, „csúszkál” az egyik állásponttól a másikig, majd vissza. Mégis, az egyes élet itt abban a drámában nyeri el értelmét, hogy mindinkább *megrögződik* egy adott létmód vonzásában, végül pedig már alig képes kimozdulni alóla – ekkor életünk lényegét tekintve *beteljesedett*. (3) Harmadszor megemlítem, hogy bár a tárgyalt létmódokat *mint ilyeneket* fön is kell tartani, mégis elismerhető, hogy ha a metafizika problematikáját nem a halál, hanem pl. a szabadság vagy a világ vonatkozásában vetjük fel, úgy ezek csak mint mozzanatok fognak földerengeni, az éppen hangsúlyos téma „származékaiként”. (Lásd minderről a metafizikai problémáknak a metafizika egészébe való sajátos beágyazottságát.) (4) Utoljára pedig készségesen bevallom, hogy nem állt itt szándékomban egy kitüntetett létmód *bizonyítását* adni a többi ellenében.

## 2. A gondolkodásról általában

### 2.1

Írásom tehát egy régi kérdésre keresi a választ: mi a halál? Az előző fejezetben már világossá vált, hogy e kérdést voltaképp át kell helyezni az önmagunk véges illetve végtelen mivoltát fessegető metafizikai problematikába. Megállapítottuk így azt is, hogy e kérdéssel nem lehet nem foglalkozni, továbbá fölfedtük, hogy mi módon szokás *gondolkodni* rajta; végül pedig megvizsgáltuk, hogy már „puszta” létünkkel miféle válaszokat adhatunk rá. Munkálataink ekképp *előkészítő* jellegűek voltak, bennük a kérdést *mint* kérdést jártuk körül. Innen pedig e fejezetben oly módon fogunk továbbhaladni, hogy a *gondolkodást magát* állítjuk majd e megtalált problematikába, vagyis vallatóra fogjuk a végesség és végtelenség kritériumai alapján. Hogy miért éppen ezt az utat választjuk, az pedig abból *is* belátható, hogy itt mindenekelőtt *gondolkodni* próbálunk a halálról, s ezért a legtisztább eljárásnak az tűnik, ha rögtön a *gondolkodásnak* e metafizikai elemzésén *keresztül* törünk utat *önmagunk* végesként vagy végtelenként való

---

<sup>27</sup> Rahner: „A bátorság”

megértése felé.<sup>28</sup> Így e fejezet egyszerre tölt be majd válaszadást-megelőző, illetve már kidolgozni-igyekvő szerepkört.

Elsőként főképp a gondolkodás tárgyára fogunk koncentrálni, s ehhez a következő elismert tételből indulunk ki: „A tudat mindig *valaminek* a tudata, s a gondolkodás mindig *valamiről* való gondolkodás.” Amint nyilvánvaló, ez a tétel egy szükségszerű összetartozást mond ki, s ezzel utal rá, hogy sem tudat és gondolkodás, sem pedig valamely tárgy nem áll fönn *önmagában*, hanem a tudat csak a tárgyában és ahhoz képest, a tárgy pedig csak a tudatnál és a tudathoz képest. Ekképp azonban mindkettő, a tudat és tárgya is csak *egymásnak mozzanata*, azaz *egyetlen* egységet alkotnak. Magábanvaló tárgyról (illetve dologról), vagy „önmagában vett” tudatról és gondolkodásról beszélni eszerint annyit tesz, mint valami *nem-valóságosról* beszélni. S ezzel már előtűnik az is, ami számunkra az első tanulság ebből a tételből: a gondolkodásnak és általában a tudatnak is tárgyban-való a *léte*, következésképpen az adekvát megragadásánál ebben és *csakis ebben* a dimenzióban szabad mozognunk.

De menjünk tovább. A gondolkodás tárgyára vonatkozólag a tétel „*valami*” fogalmából nyerhetünk információt. Mi ez a valami? A szó elemzése (s erre más nyelvek is például szolgálhatnak) arra vezet bennünket, hogy egyfelől egy meghatározott „*ami*”-vel, másfelől azonban ennek meghatározatlan általánosságával kerültünk szembe. Eredményül így az adódik, hogy a *tárgy fogalma általában* van itt kimondva, vagy másképp: a *meghatározottságé*. A „*valami*” éppen elég határozott szó ahhoz, hogy *meghatározott* tárgyra mutasson, de nem elég határozott ahhoz, hogy a meghatározottság általánosságán túl *egy bizonyost* is megjelöljön közülük. Mindenesetre jogosnak látszik az, hogy a tételt a tárgy irányába ekképp pontosítsuk: „A tudat mindig valami meghatározottnak a tudata, s a gondolkodás mindig valami meghatározottról való gondolkodás.” Ez a pontosítás így *kifejezetté tesz* egy igen fontos tényt, ami idáig csak burkoltan került a szemünk elé; azt nevezetesen, hogy a gondolkodásnak mindig valami meghatározottal, szóval valami *végessel és föltételezettel* van „*dolga*”.<sup>29</sup>

Megpróbálhatnánk persze tagadni is ezt. Állíthatnánk, hogy elgondolhatjuk a Semmit, a Végtelenséget és Istent is. Ámde ennek mind a józan ész, mind pedig

---

<sup>28</sup> Még erősebben indokolja elemzéseinknek a *gondolkodásra* irányítását az, hogy a gondolkodást sem a hétköznapiakban, sem pedig a filozófiai és tudományos hagyományban nem úgy fogják föl, mint az ember holmi esetleges „járulékát” vagy akár „sajátosságát”, hanem éppenséggel úgy, mint amiben az ember *lényege* fejeződik ki. Továbbszöve tehát az arisztotelianus kifejezéseket, fogalmazzunk úgy, hogy a gondolkodás az embernek „*fajalkotó különbsége*”, s mint ilyen, egyben *esszenciáját* is fölmutatja.

<sup>29</sup> Talán úgy tűnik itt, hogy levezetésünk nagyon is ingatag, ha csak alaptételünknek „*valami*”-fogalmából tud kiindulni. Valójában azonban a *fordító ttjtát* kéne meglátnunk, azt nevezetesen, hogy nem képzelhető el a tudat tárgyainak semmiféle megmutatkozása (még egy homályos „*valami*”-ről beszélő tétel esetében sem) anélkül, hogy belőle ne lehetne *kikerülhetetlenül* „*levezethető*” e tárgyak végességének bizonyosságáig.

a gondolati hagyomány ellentmond. Amikor ugyanis a fönti „tárgyakat” kívánjuk *megragadni*, a fogalmi mozgás nem pozitív, hanem *negatív* úton halad. A Végtelenség pl. sohasem *áll elénk* mint *valami*, hanem csak a „valamiknek” (tehát a véges meghatározottságoknak) *túlhaladásával* vagy „*érvényvesztésével*” szerzünk róla egy úgynevezett *határtapasztalatot*. Ebben a határtapasztalatban azonban nem az történik, hogy ama túlhaladás *valahová máshová*, „*valami*” túlsóhoz vezetne minket, hanem megmarad a *fölfoghatatlanhoz* való „*kinyúlásban*”, miközben megragadható tartalmát ismét csak a *végességeknél* kapja meg – mégpedig olyképpen, hogy a végességeken való „*túlutalás*” vagy „*túllendülés*” tudatunk lényegénél fogva „*ismét*” e végességekhez „*kanyarodik*”, de most már „*átszellemíti*” őket az öröm és béke „*érzéseivel*”.

Lényegbevágó belátás volt tehát abban az álláspontban, amit a negatív teológia képviselt, sőt, Istennel kapcsolatban *fokozottan* észben kell tartani, hogy mihelyst megragadva, elképzelve, vagy mint olyant „*állítjuk elő*”, akinek „*tudatában vagyunk*”, máris biztosak lehetünk benne, hogy *elvesztítettük*. Meg kell, hogy maradjunk tehát abban a meggyőződésünkben, hogy *tudatunk és így gondolkodásunk is a „végességekben van*”. Ezt az elvet pedig, bármennyire is egy modern tétel továbbvezetésének tűnt, már Fichte is leszögezte: „[...] minden gondolkodásban ott van egy elgondolt valami, a gondolkodás objektuma, amelyre ez a meghatározott gondolkodás korlátozza magát, és amelynek következtében korlátozott gondolkodásként jelenik meg”.<sup>30</sup>

## 2.2

Mínthogy a gondolkodásról bebizonyosodott, hogy *mindig* „*valamire*” irányulva *van*, s mínthogy ez a valami véges meghatározottságnak mutatkozott, arra kell következtetni, hogy a gondolkodás léte *meghatározottságban-való-lét*.

Fontoljuk azonban meg, mielőtt elfogadnánk ezt a tételt. Ez ugyanis nem kevesebbhez vezetne, mint annak kimondásához, hogy a *végesső alap*, amiből a gondolkodó tudatot megragadhatjuk, azonos azzal a „*ténnyel*” (vagy esetleg ennek egy elmélyültebben kidolgozott formájával), hogy a tudat véges tárgyaival „*egységben van*”, s azokat „*konstituálja*”. Márpedig egy *ilyen* állításba nehezen lehetne belenyugodni. Hiszen mindig is úgy *kellene* éreznünk, hogy a megjelölt alap *maga is* megalapozásra szorul, hogy önmagán közvetlenül „*túlutal*”. Azt az alapot ezért, amely a tudatnak és tárgyának egységéről beszél, le lehetne vezetni egy „*még alapvetőbből*” is, például „*a felnyíltságra való készségünkől*”<sup>31</sup> egyáltalán, *ami miatt* pillantásunk a tárgyra mindig „*szeretetteli pillantása a szeretőnek az ő szeretett tárgyára*”.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Fichte: „Második bevezetés a tudománytanba”, *Vál. fil. ír.*, 100–101. o.

<sup>31</sup> G. Van Der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, 648. o.

<sup>32</sup> Uo.

Hasonlóképp elképzelhető egy olyan gondolatmenet is, ami a *gondolkodásnak* fönt kimondott *teljes létmódját* (amiben azután kibontakozik valamely egyedi *megértés* is), magából az „egész ember” létéből eredezteti, amelyet (jelezve, hogy itt már valóban végső, tovább nem faggatható alapra leltünk) „már mindig is”, vagy „eleve” a világban-benne-létnek nevez el. Ennek számára azután a megértés már sohasem lehet pusztán „valamiféle megismerésből származó ismeret, hanem eredendően egzisztenciális létmód, amely éppen lehetővé teszi a megismerést és az ismeretet”.<sup>33</sup>

Mindezen megoldások azonban, bármily csábítóan hangozzanak is, lényegileg *elégtelenek*. A véges tárgyába „korlátozódott”<sup>34</sup> véges gondolkodás ugyanis sohasem lesz megalapozható egy *másik* véges tény által. S habár mindannyian hajlunk rá, hogy valamely végeesség alapjaként egy *további* végeességet jelöljünk meg, a gondolkodásra alkalmazva ez az eljárás különös látványossággal mond csődöt. Mert a gondolkodás, noha *meghatározott* gondolkodásként mindig *bizonyos* végeességeknél „időzik”, mégis már azáltal is külön bánásmódot követel, hogy minden pillanatban „készen áll” *bármiféle* véges létezőre ráirányulni, hogy tehát a lét *végtelenségében* otthonos, s csak ezáltal képes *bármely véges létezőnél* otthon lenni. Vagy pedig, hogy egy *másik* „útvonalat” is megmutassunk: minden létezőt kategoriális módon *ragadjunk meg*, s ezzel föltétlenül *együtt jár* véges-meghatározottságuk tudata is.<sup>35</sup> Ahhoz pedig, hogy bármit is véges-meghatározottként ragadjunk meg, e megragadásnak magának valami *másból*, valami nem-végesből kell erednie. Azon törvény alapján tehát, mely kimondja minden meghatározásnak egy *másléten* való keresztülmenetelét, mi is kimondhatjuk, hogy már ennek-a-bizonyos végeességnek a megértésénél is *alapként van jelen a végtelenség*.

Ez irányba haladt Karl Rahner is, midőn a következőket mondotta: „[...] minden kijelentés valamely meghatározott létezőről tett kijelentés, ezért általában a létről való előzetes, jóllehet nem kifejezett tudás háttéréből lép elő”<sup>36</sup>. Ez a nem kifejezett tudás ugyanis már nem a konkrét végeességek között mutatja föl a gondolkodás alapját: „[...] a tudat, amennyiben az egyedi létezőnél van – és hogy tudón lehessen az egyedi létezőnél –, annyiban már mindig is túllendült azon, mint konkrét egyedi létezőn”,<sup>37</sup> végül is pedig „[...] az előrenyúlás elvileg határolatlan tágassága által egyszersmind az *esse absolutum* is mindig és elvileg igenelt”.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> Heidegger: *Lét és idő*, 255. o.

<sup>34</sup> Vesd össze Fichte idézett szavaival a 2.1 pontban.

<sup>35</sup> Ezt az állításomat „Gondolatok az arisztotelészi kategóriatan megalapozásáról” c. említett írásomban fejtettem ki kellő részletességgel.

<sup>36</sup> Rahner: *Az ige hallgatója*, 45. o.

<sup>37</sup> Uo. 69. o.

<sup>38</sup> Uo. 74. o.

Tisztán fogalmi vizsgálódásokkal is fölismerhető tehát, hogy a gondolkodást<sup>39</sup>, részint mivel végességként jelenik meg, s még sokkal inkább, mivel ehhez *végtelen* háttérből kell előtörnie, *nem lehet valamely „mélyebb” véges tényállásból megalapozni*. S nem vezet itt az sem többre, ha például a „benne-lét” véges „fundamentumát” olyasmikkel próbáljuk erősíteni, mint a „már mindig is”, „eleve” stb. kifejezések. *Ebben a problematikában*<sup>40</sup> ugyanis ez csakis ama csökönyös értetlenséget példázza, ami egy lényege szerint meghatározott és föltételezett valamitől üres frázisokkal próbálja távol tartani a „honnan” és „miért” szükségképpen fölmerülő kérdéseit.

Láttuk tehát, hogy már a „puszta” spekuláció is túlhaladja a végességekben mozgó gondolkodás bármely véges alapvetését, legfőképp annak belátásán át, hogy gondolkodásunk igazi alapföltétele csak a lét *végtelenjébe* való „beágyazottságunk” lehet. Még erősebb érvet szolgáltat azonban a tudatnak önmagára vonatkozó *tapasztalata*. Kérdezzük meg tehát magát a *gondolkodó megértést*, hogy működése közben miben és miként tapasztalja meg tulajdon alapját.

Egyesek erre azt válaszolnák — és sajnos ez egy meglepően szívós dogma a filozófiában —, hogy a választ kiolvashatjuk a mindennapi tudat úgynevezett „ismeretelméleti naivitásából”. Eszerint mind a gondolkodást, mind pedig a tudatot általában olyanként állítja elénk a szokásos tapasztalat, hogy azok pusztán lenyomatai vagy „tükröképei” volnának az „objektív valóságnak”. Ebből pedig az következik, hogy a gondolkodás öntapasztalata a *tárgyiség ránkhatásában* pillantja meg megismerésünk alapját.<sup>41</sup> Vannak persze árnyaltabb interpretációk is. Némelyek szerint ugyanis kellő odafigyeléssel „asszociációs bázisunkat” vagy „a priori struktúránkat” is *képesek lehetnének* fölismerni, s akkor már egy bonyolultabb „kölsönhatásban” látnánk meg megismerésünk és gondolkodásunk fundamentumát. Meg kell azonban értenünk, hogy *bármiféle* kapcsolatot vagy kölsönhatási folyamatot állapítunk is meg a tudat és tárgya között, *nem fogjuk* ebben megismerésünk alapjait megtalálni, s éppígy nem írjuk majd le vele a gondolkodás szokásos „fundamentum-tapasztalatát” sem.

Hogy ugyanis a gondolkodás mindig egy bizonyos tárgyban érzi önmagát kiépülni és megvalósulni, az igaz. Az is igaz, hogy mindeközben tárgyból is és (rejtettebben) önmagából is láthatja előtörni a megismerés „tápláló forrásait”. Azt

---

<sup>39</sup> És a megértést általában.

<sup>40</sup> A föntiek ugyan válaszznak tekinthetők, amennyiben a „bensőből” való „kijutás” hagyományos kérdéskörét célozzák meg, *de már nem, ha a megértés végső alapját kívánják megjelölni*.

<sup>41</sup> A megértés fundamentum-tapasztalatának ezen interpretációja azonban mégis kimond valami igen fontosat, ami a következő bekezdésekben nyer majd világos értelmet — azt nevezetesen, hogy „józan eszünk” mindig is azon az állásponton marad, hogy *megértésünket alapvetően nem magunknak köszönhetjük, hogy annak művében mi inkább csak passzívan „segédkezünk”*.

mondani azonban, hogy e tagokkal már ki is merítettük a megismerés alapjait – nos, ez annyira képtelen állítás, hogy védelmezőiről azt hihetné az ember: még sohasem kapták magukat gondolkodáson. Hiszen bármiféle megértés zajlik is le, az ember – túl minden „tárgyi” vagy szubjektív alapon – örökké azt érzi, hogy *támaszkodik valamire*, egy biztos, de „tapinthatatlan” mélységre, amihez sem önmagát, sem pedig tárgyait nem volna érdemes „hozzámérni”. Mégis, azt tapasztaljuk, hogy ez a meghatározatlan „kegyesen” viselkedik velünk, hogy *megadja* számunkra – mintha csak holmi hatalom áramolna belénk – a megértéshez szükséges „fényt” vagy „erőt”. Úgy érezzük, hogy *birtokoljuk* eme mélységet, hogy, noha tőlünk független, mégis szabadon „nyúlhatunk hátra” érte, s minthogy ezt megtesszük, „megkapjuk” mindama világosságot, mely a megértés összes *további* mozzanatát már *magától-értődővé* teszi. (S éppígy, ami nélkül e megértés *lehetetlen* volna.<sup>42</sup>) Ez tehát az az alap – mégpedig az a *nem-megragadható, nem-meghatározódó*, szóval *nem-véges* alap –, ami *valóban* a gondolkodás fundamentumaként nevezhető meg, s amit igenis megtapasztal és átérez az ember, noha mint könnyű pára illan el fölfogása elől. S habár ez a „háttér” egyszerre nyújt számunkra szorongást és magabiztosságot, mégsem szabadna arra vetemednünk, hogy *elfeledjük*, midőn a megismerés alapjairól vizsgálódunk.

Arra jutottunk tehát, hogy a gondolkodás (s persze a megértés általában is) végtelen alapzaton *nyugszik*. De – kérdezhetnénk most – nem mondhatnánk-e még valami *közelebbit* is erről az alapzatról?

Többen is próbálkoztak már ezzel, újra és újra nekivágva egy ismeretlen mélységnek. Elsőként arra szeretném tehát fölhívni a figyelmet, hogy a megértés fundamentum-tapasztalatának fönti leírása egy további, még nem említett módon is végtelenként állítja elénk a gondolkodás alapzatát. A valódi, avagy a „jó” végtelennek ugyanis – mint ezt már Hegel is megállapította – az a természete, hogy nem marad ugyan *távol* a végességektől, *fölmutatható* rajtuk az otléte, mégsem *törli el* őket mint *képtelenségeket*. S épp ez az, amit mi is *megfigyelhetünk*. Hiszen véges gondolkodásunkban mint *végest* tapasztaljuk meg *önmagunkat* is, ám mindez csak egy végtelen alapzat *által*, s abba *úgyazódva* lehetséges. Ugyanígy érezzük ezt az alapot mint tőlünk függetlent s rajtuk mérhetetlenül „túl-tevőt”, ám egyben mint lényegünk részét és tulajdon *birtokunkat* is.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Most tehát a megértés-tapasztalatnak egy lényegi mozzanatára igyekeztünk hangsúlyt tenni, s ily módon érvelni újra a gondolkodás (és bármiféle megértés) végtelen „titok-alapja” mellett. Természetes persze, hogy e ponton olyasmire kell utalnom (hisz részletes kifejtésre *itt* nem vállalkozhatom), ami fölött a *legfigyelmetlenebb otthonossággal* siklunk át, s épp ezért föl is támadhat most bennünk a gyanú, hogy amiről *itt* szó van, az „voltaképp nincs is”, hogy valami ennyire lényegbevágó semmiképp sem kerülhetné el figyelmünket. Ámde mi más volna a filozófia, mint annak szüntelen földözése, hogy *úgyszólván* csak „felszíni” mozzanatokot veszünk észre, s épp *ahol* a *legteljesebb otthonossággal* vonulunk át, *ott* vannak *eltemetve leghatalmasabb titkaink*.

<sup>43</sup> Egy fordított útra próbáltam *itt* rámutatni, vagyis nem arra, hogy a megértés

De miképp lehetne *szólni* erről a végtelen alapzatról? Mint említettem (lásd 2.1), a végtelenséget megragadni és „magunk elé állítani” nem lehet. Óva intett ettől már Lao-ce is, a következő sorokban:<sup>44</sup>

„Az út, mely szóba-fogható,  
nem az öröktől-való.”

A szavak ugyanis, mint *véges megragadások*, maguk is a végtelenségből táplálkoznak:

„A szavaknak ősapjuk van,  
a tetteknek királyuk van:  
ezt nem értik az emberek,  
és engem ezért nem értenek.”<sup>45</sup>

Majd, midőn mégis beszélni próbált az „útról”, szemmel láthatóan a „via negativa” irányában próbált mozogni:

„Neve: formátlan forma,  
tárgy-nélküli kép.  
neve: a sötét.”<sup>46</sup>

Illetve, másutt:

„Nevét nem ismerem,  
kisebb nevén *útnak* mondom,  
elmém szerint *nagynak* mondom,  
a nagyot távolodónak mondom,  
a távolodót eltűnőnek mondom,  
az eltűnőt visszatérőnek mondom...”<sup>47</sup>

Eme „tapogatózást” az igazi végtelen felé talán a következő sorokkal zárhatnánk:

„Ránézek, de nem látom,  
ezért neve: nem látható.

---

öntapasztalatán a végtelen alap „fogalmát” mutassuk föl, hanem ellenkezőleg, hogy a végtelen alap fogalmát „deduktív” módon „eresszük reá” ama meglévő öntapasztalatra.

<sup>44</sup> Lao-ce: *Az út és erény könyve*, 1. — Lao-ce (Lao-ci) szövegét Weöres Sándor költői, de filológiai is meglehetősen hűséges fordításában adom. A filológiai pontos fordításokat vö. *Kínai filozófia. Ókor* (szerk. Tőkei Ferenc), II. köt.

<sup>45</sup> Lao-ce: *Az út és erény könyve*, 70.

<sup>46</sup> Uo. 14.

<sup>47</sup> Uo. 25.



Hallgatom, de nem hallom,  
ezért neve: nem hallható.  
Megragadnám, de meg nem foghatom..."<sup>48</sup>

Megemlíthető még azonban itt a már idézett Karl Rahner, aki számtalan helyen amellet érvelt, hogy a gondolkodás végtelen alapjában a *transzcendens* és *fölfoghatatlan* Istenről szerzünk „nem-tematikus” tudást: „[...] a transzcendencia [...] *valamennyi* szellemi megértés és felfogás lehetőségének legközönségesebb, leginkább magától értetődő és szükségszerű feltétele; [...] voltaképpen a szent titok az egyetlen, ami magától értetődő mivoltánál fogva mindennek az alapja számunkra is.”<sup>49</sup>

E fejezetbeli vizsgálódásaink tehát *két* lényeges tételhez vezettek minket. Az első azt mondja ki, hogy a gondolkodás (és a tudat általában is) *véges meghatározottságokra irányul*; azt azonban már nem fogadtuk el, hogy *e dimenzióban* ki is merül a gondolkodás léte. Második tételünk ekképp megállapítja, hogy ennek a véges gondolkodásnak *végtelen alapja* van, *ebből* tör elő és csak ezáltal állhat fön. Volt pedig valaki, aki már évezredekkel ezelőtt átlátta mindezt, s meg is fogalmazta, ezekkel a szavakkal: „A lélek határait – mehatsz és meg nem találsz, bejárj bár minden utat, mélysége akkora.”<sup>50</sup>

### 3. Kísérletek a probléma megoldására

#### 3.1

A halál kérdését kezdettől fogva önmagunk véges, illetve végtelen mivoltának metafizikai problematikájába helyeztük. Az előző fejezetben azután – a gondolkodásnak ilyen irányú elemzésével – már az is előtűnt, hogy miképpen próbálhatnánk *megválaszolni* ezt a kérdést. Hiszen nem volna-e elegendő ehhez a *megértésben* való átvilágítottságunk, nem oldotta-e meg *máris* ez önmagunk véges, illetve végtelen mivoltának kérdését?

A felelet az, hogy nem.<sup>51</sup> Mert bár az eddigiek valóban némiképp körvonalazták már a megoldást, *dönteni benne* mégsem voltak képesek. Márpedig a halál rejtélye mindaddig néma marad, amíg ez a kérdés maradéktalanul el nem *dől*. Nem

---

<sup>48</sup> Uo. 14.

<sup>49</sup> Rahner: *A hit alapjai*, „Nem tematikus tudás Istenről” c. rész

<sup>50</sup> Hérakleitosz: 45. fr.

<sup>51</sup> A halál kérdése *egyértelmű* választ követel, s úgy tűnik, épp ennek nem vagyunk még birtokában az előző fejezet *kettős* eredménye miatt.

marad ezért más hátra, mint hogy *további* vizsgálódásokba bocsátkozunk, bízva e régi reményben: „hátha magunkra lelünk”.<sup>52</sup>

Az első pedig, amit e fejezetben szóba hozunk, ismét csak a halálra irányuló *kérdés* problémája lesz. Beszéltünk ugyan erről már sokféleképp: tisztáztuk, hogy a kérdés kikerülhetetlen, hogy voltaképp mint metafizikai kérdést kellene fölvetni, hogy mikor és miképpen veti föl a kérdést a hétköznapi beállítódás, továbbá szóltunk a szokásos és a metafizikai kérdés esetleges közelkerüléséről is, valamint arról, hogy mit jelentenek bizonyos létmódok a metafizikai problematika szempontjából. Nem volt azonban még szó arról, hogy miképpen szokás a *válasz* irányába mozogni, hogy egész pontosan *miféle* tapasztalatok is érnek bennünket e kutatásban. Ezt kell tehát most szemügyre vennünk.<sup>53</sup>

Kezdve a hétköznapi hozzáálláson, erről legelőször is (Bevezetés) azt állapítottuk meg, hogy „ellene van” a halállal való szembenézésnek, másodsor pedig azt (1.2), hogy bizonyos „megrendítő” események hatására mégiscsak rákényszerül. Ezek az események pedig mindig az *elmúlás* eseményei: egy meghatározott valami, ami eddig sikerrel tartotta fenn magát a többi végesség között és ellenére, egyszerre összeroppan és eltűnik. Mindez a szemlélő elevenébe talál: hirtelen *önmagát* is, minthogy „ő sem lehet kivétel”, ugyanebben a veszedelemben pillantja meg. Rögtön ezután pedig a rémült csodálkozás következik, amiért mind ez ideig a halálnak hátatfordítva élt, egy „fölfoghatatlan” és „értelmetlen” magabiztosság közepette. Ez csakis „az ember gondolatlanságát” bizonyíthatja – véli most már –, hiszen elég csak *rágondolni magunkra*, s máris látjuk, hogy *mi is* „ki vagyunk téve” a „borzalomnak”. Tehát mégiscsak gondolkodni kell: ámde az esemény, *minthogy* esemény, kifürkészhetetlen marad. „Nem lehet tudni, hogy mi történik itt velünk” – szól a végkövetkeztetés. Sem arra nincs „bizonyíték”, hogy életünk valóban abbamarad majd, sem pedig arra, hogy valamiképp továbbfolytatódik. Ez a fájdalmas bizonytalanság pedig a gyávaság és a közöny uralmát hozza magával, ahol föltűnik az első „filozófiai” kérdés is, természetesen *válasz nélkül*: „Ha téged láttunk, mit törődünk földi jókkal? [...] Kinek kell hosszú élet, ha a szépség, öröm és gyönyör mivoltát felfogta? Amit senki sem tud, ami a nagy kivonulás alkalmával lesz, azt mondd meg nekünk, ó Halál!”<sup>54</sup> A halál azonban nem felel, s a „hétköznapi tudat” megmarad a vélemények ingásában. Hamarosan föl is hagy ezért a faggatózással, s visszatér ama „fölfoghatatlan” hátatfordításhoz, ahol az imént még alatta tátongó szakadék mind megnyugtatóbban betemetődik. Hogy pedig nem kapott választ, az szükségszerű volt: valami, amit eddig legalább *némi* sikerrel eltaszított, egyszerre úgy jelenik meg, mint ami

---

<sup>52</sup> Hölderlin: „Kenyér és bor”

<sup>53</sup> Minthogy az előző fejezetben nem jutottunk egyértelmű eredményre, most a halálra való *közvetlen* rákérdezések *válaszait* figyeljük meg, hátha azokból *eldönthető* lesz a problémánk.

<sup>54</sup> Káthaka-upanisad: 1.29. Idézi Schmidt József: *Az ind filozófia*, 25. o.

mégiscsak reátörhet. Ámde az *eltaszítás* külsőségéből tör rá, vagyis mint eleve kifürkészhetetlen. Ha pedig (lásd 1.2) emez éjszakája helyett *önnön* lehetőségeit kezdi faggatni az „elképzeld”, azzal sem jár jobban: mert elképzelhetőnek fogja találni *mind* a tovább-nem-élést, *mind pedig* a továbbélést. Az ingadozás pedig így szükségképpen fönnmarad.

S most térjünk át a filozófiára. Mint már említettem (1.2), itt nemegyszer fölismerik, hogy a halál kérdését végességünk vagy végtelenségünk metafizikai dimenziójában kell megoldani. Belátják azután azt is, hogy e megoldásban voltaképp a *halálfélelem* kellene túlhaladni, mert éppen ez az az érzés, amiben a halált illető ingatag tudatlanság tettenérhető. Márpedig a halálfélelem, s így az egész probléma ellen kétféle úton is lehet érvelni: egyfelől a radikális végesség, másfelől a radikális végtelenség álláspontja felől. Mindkettő előtt értelmét veszti ugyanis e félelem, amint „kiküszöbölik” az „ellentétes” fölfogáshoz visszahúzó ingás lehetőségét.

Elképzeld – példaképpen – egy olyan gondolamenet, amely szerint csak azért van halálfélelem, mert az ember *nem ismeri föl* azt, hogy „tulajdonképpeni” lényege nem az egyesben és a végesben, hanem a végtelenben és általánosban van. A halálon való „fönnakadás” így csak afféle torz beállítódás, gondolati hibák következménye, mely kellő *fölvilágosítással* egészen kiküszöbölhető. Így gondolkodhatott az ifjú Hegel is, midőn a fölbomlott görög világot a virágkorát élővel vetette össze: „Ekkoron minden tevékenység, minden cél arra vonatkozott, ami egyéni; többé nem volt olyan tevékenység, amely valamilyen egészért, valamilyen eszméért folyt volna [...]; a polgárok joga egyetlen jog volt, a tulajdon biztonsága, amely hovatovább egész világukat betöltötte; abban a jelenségben, amely lerombolta céljai egész szövedékét, egész életének tevékenységét, a halálban tehát az embernek valami szörnyűségeset kellett látnia, hiszen nem maradt utána semmi; a köztársaság polgárát túlélte a köztársaság, és szeme előtt az a gondolat lebegett, hogy a köztársaság, az ő lelke örök.”<sup>55</sup> Az ilyen célzatú írások azonban, bármily fennkölték legyenek is, nélkülözik a *bizonyító erőt*. Mert az igazolhatatlan, hogy a végességgel, illetve a végtelenséggel éppen szembeszegülő álláspont pusztá *tévedés* vagy *légvár* volna, s épp ezért van az is, hogy az efféle elméletek olvasása közben gyakorta érezzük úgy, hogy ingadozásunk nemhogy eloszlana, de még csak tovább növekszik.

### 3.2

Úgy tűnik, hogy a bizonyításra törő gondolkodás *nem tudja dűlőre vinni* a végesség vagy végtelenség kérdését, s ezáltal a halálét sem. Az eddigiek értelmében így azt lehetne mondani, hogy *igazolhatónak* csak a gyávaság és közöny, valamint az ingadozás mutatkozott, továbbá a bátorság kétségbevonása

---

<sup>55</sup> Hegel: „A keresztény vallás pozitivitása”, *Ifj. írások*, 79. o.

és a szembenézés kiúttalansága.<sup>56</sup> Azonban ezen a ponton sem nyugodhat meg a gondolkodás, hiszen a beállítódást tekintve csak a *halálfélelemben*, „logikailag” nézve pedig csak az ellentmondásban<sup>57</sup> állott meg mozgása. Újra meg kell ezért próbálnia *döntést hozni* a kérdésben, s ezt kétféleképpen teheti.

Az egyik út az lenne, hogy az ellentmondást ne mint értelmetlenséget, hanem mint egy magasabb elv *megmutatkozását* fogjuk föl, s ekképp ne eltörölni igyekezzünk, hanem próbáljunk meg „okulni” belőle. Ezt az utat azonban itt nem tárgyalhatjuk, minthogy nem tartozik a szokásos megközelítések körébe. Annál inkább jellemző azonban a másik út, mely abban áll, hogy mégiscsak megkíséreljük kiiktatni az ellentmondás valamelyik oldalát, mert – s ezt szilárdan hisszük – egy ellentmondásnak *meg kell semmisülnie*: „Az ellentmondást rendszerint először is eltávolítják a dolgoktól, a létezőtől és igaztól általában; azt állítják, *hogy nincs ellentmondásos dolog*. Másodszor ezzel szemben az ellentmondást a szubjektív reflexióba tolják, amely még csak tételezi azt vonatkozása és összehasonlítása által. De, mondják, ebben a reflexióban sincs benne tulajdonképpen, mert az ellentmondást nem lehet sem *elképzelni*, sem *gondolni*. Általában, a valóságban is, a gondolkodó reflexióban is esetlegességnak tartják, mintegy rendellenességnek és múlt betegségi paroxizmusnak.”<sup>58</sup> Ennek szellemében indult tehát el a kérdés egy jól ismert megoldási kísérlete is, mely a görögöktől hagyományozódott ránk, s napjainkban mint a „tudomány válasza” bukkan föl újra. Ez az álláspont, a „radikális végesség” álláspontja túlhaladná a gyávaságot, minthogy még a *háttérből is* el akarja tüntetni a végtelenség „babonájából” fakadó „lázálmokat”. Hogy a tiszta végtelenség gondolata nem képviselhető, az szemmel látható – állapítja meg.<sup>59</sup> Ámde – folytatja – miért ne lehetne kiállni a radikális *végesség* mellett, amely győzelmét azzal mutatja majd meg, hogy *főlszámolja* mind a halálfélelmet, mind pedig a kérdést övező zűrzavart?

Már itt vessük azonban közbe, hogy a „végtelenség nélküli végesség” nézőpontja *egyszer már (lásd 2.2) több oldalról is tarthatatlannak bizonyult, sőt,*

---

<sup>56</sup> Az előző pontban, amit itt összefoglalok, voltaképp az első fejezet 2. pontjában mutatott kérdésfeltevéseket elemeztük tovább, arra vetve ezúttal egy rövid pillantást, hogy e szokásos kérdésekhez miféle szokásos *válaszok* tartoznak hozzá. Legelőször a hétköznapi tudat kiúttalan „halál-faggatásának” a szokásos menetét próbáltam *leírni*, azután a filozófiában honos azon megközelítést említettem, amely a „végességbe való ingásra” *mint főlszámolható gondolati tévútra* tekint. Azért ezzel a két válaszkísérlettel kezdtem, mert ezek tarthatatlansága úgyszólván „szemmel látható”.

<sup>57</sup> Végességünk és végtelenségünk együttes megállapítása nem tűnik ugyan ellentmondásnak, ha két különböző „aspektusba” toljuk át az oldalakat (lásd ehhez Hegel szavait, alább); végül azonban mégis azzá kell válnia, mert a két oldal mindegyikéből *lényünk* meghatározását akartuk kiolvasni a végesség, illetve a végtelenség tekintetében.

<sup>58</sup> Hegel: *A logika tudománya*; Második rész, 52. o.

<sup>59</sup> Az imént (3.1 ill. 56. jegyz.) *mi is* állapítottuk meg, s ha ehhez egyáltalán még szükséges érvelni, úgy legyen elég a pusztá tény, hogy kérdezünk és érveket várunk.

már a végtelenségről való pusztá tudomásunk és a végességnek *mint* végességnek általunk való megragadási képessége is kellőképp cáfolja ezt. A továbbiakban ezért elegendő lesz arra a mozzanatra figyelni, hogy vajon valóban eltűnik-e a *halálfélelem* itt, vagy pedig fönntmaradásával csak még elevebbé teszi a radikális végesség kudarcának képét.<sup>60</sup>

A radikális végességnek a halálra vonatkozó megfogalmazását Epikuroszhoz költjük, aki a hagyomány szerint *valóban* sokakat megnyugtatót a következőkkel: „A halál tehát, amitől a bajok közül legjobban rettegnék, egyáltalán nem érdekel bennünket, minthogy ameddig mi létezőnk, a halál nincs jelen, amikor pedig a halál megérkezik, mi nem vagyunk többé.”<sup>61</sup> Amint világos, e sorok a leghatározottabban lebeszélnek róla, hogy a halálon gondolkodjunk, s véleményem szerint (amit *igazán* csak később indokolhatok) egyedül ez a magabiztos letiltás teszi azt, hogy e gondolat bizonyos fegyverül szolgálhat a halálfélelem ellen. Hiszen a halálfélelem mindenestre nem abban merül ki, hogy vajon találkozunk-e majd valamilyen eseménnyel, hanem sokkal inkább abban az *ingadozásban*, hogy egyáltalán *leszünk-e még* mindenféle esemény után és ellenére, *vagy pedig* mindenestül megsemmisülhetünk egy – emiatt – félelmetes esemény által. Márpedig *erre* a kérdésre Epikurosz (és a modern tudomány is) csak a *végességgel és megsemmisüléssel* válaszol, ami (s ez újabb érv radikális végességünk ellen) *nem* megnyugvást, hanem éppenséggel *lázadozást* kelt bennünk.

Azonban – s talán ez a „legtréfásabb” – maga Epikurosz sem kerülte el, hogy burkoltan (az érv egy rejtett hibája folytán) ne kerüljön át a *valódi* „halálfélelem-problematikába”. Mert ha arra kérdeznénk rá, hogy *ki* is akkor az, akihez ez a halál megérkezik, egyfelől nyilván ezt felelné: már *senkihez*, másfelől azonban *mégiscsak* el kellene ismernie, hogy *valakihez*, különben értelmetlenség volna „megérkezésről” beszélni. Ezzel pedig újra csak a *félelem* ingásában találhatjuk magunkat, s La Mettrie (föltehetőleg nem is gyanítva ezt) már kifejezetten *ilyen* módon „vigasztalt” Epikurosz tételével: „A halál mindennek a vége. Utána, ismétlen, szakadék, örök semmi.”<sup>62</sup>

Összefoglalóan tehát megállapítható, hogy az a „tudományos nézet”, amelyet a föntiekben szemügyre vettünk, nemhogy *nyugvópontra* juttatná a halálra irányuló kérdéseinket, de még egy *megfoghatatlan éjszakába* is vezet bennünket. Azt ugyanis sohasem fogja tudni elkerülni, hogy a pusztá végességen és annak valamely megtestesülésén az ember „túltegye magát”,<sup>63</sup> viszont érvelni fog

---

<sup>60</sup> Természetesen jogos lenne a vád, mely szerint a 2. fejezet után a radikális végesség hosszabb tárgyalása is eleve értelmetlen. Minthogy azonban a halál kérdésének *megválaszolási kísérletei* közül ez az álláspont vált a legnépszerűbbé, cáfolata csak akkor lehet igazán alapos, ha képtelenségének legérzékenyebb jelzőjét, vagyis az ingadozáson nyugvó *halálfélelmet* a radikális végesség kiirthatatlan velejárójaként sikerül fölmutatnunk.

<sup>61</sup> Epikurosz levele Menoikeuszhoz

<sup>62</sup> La Mettrie: „Epikurosz rendszere” LXXII., *Fil. művek*, 198. o.

<sup>63</sup> Ez egyrészt *levezethető* a már kifejtett végtelenhez-kötöttségünkől, másrészt

amellett, hogy ez esetben csak a „szakadékot”, vagy az „örök semmit” fogja megpillantani.<sup>64</sup> Ekképp pedig arra kell jutnunk, hogy „radikális végességünk” hangoztatása nemcsak a legmegalapozatlanabb (lásd 2.2), hanem a legnagyobb *halálfélelmet* eredményező álláspont is. *Vigasztalni* vele épp ezért csak annyira lehet, amennyire Enlil szavai vigasztalók lehettek Gilgames számára:

„Gilgames, a királyságot kaptad sorsodul,  
az örök életet nem kaptad sorsodul!  
Az életet (ne sajnáld),  
hiába, ha összeszorul a szíved;  
alant a homályt ne féld,  
hiába, ha hevesen ver a szíved!”<sup>65</sup>

### 3.3

Szóltunk már róla (lásd 3.1), hogy a halálfélelem olyan érzés, amelyben a végességünk és végtelenségünk közötti *eldöntetlen ingadozás* mutatkozik meg. Azt is láthattuk emellett (lásd 2.2 ill. 3.2), hogy a radikális végesség gondolata *maga is* ilyen ingadozáshoz vezet, hiszen a végtelenség „eltörlését” és elfelejtését követelni keresztülvihetetlen vállalkozás.

A végességben mint „*egyedül-valóban*” történő megrögződés azonban (mely a jelenkor „fundamentumának” is tűnik)<sup>66</sup> mégsem merül ki valamiféle „egyszerű” halálfélelemben, hanem a *szüntelenül jelenlévő rettegés* uralmához vezet. Radikális végességet hirdetni ugyanis *annyit tesz, mint örökösen negálni és lefojtani azt a végtelenséget, ami ekképp csak megnyomorítva és „elsötétítve” fog (persze szükségképpen) megjelenni* – csak mint a *megfosztottság* érzésének „okozója”. A végtelenség tehát, ha felszínre is tör a halálnak mint „abszolút végnek” tagadásaként, *tartalmilag* mégiscsak valami *érvénytelenítettet, üreset* fog majd e véggel szembeszögezni. A jelenkor embere pedig így nem azzal bizonyul a „radikális végesség” emberének, hogy a halál kérdése „egyáltalán nem érdekli”, hanem azzal, hogy a halálba *kényszeredetten belebámul, s ott mégsem lát mást, mint önmaga éjszakáját, illetve (a lényegét leginkább kifejezve) önmagát mint*

---

*megfigyelhető* azokon, akik valaha is a radikális végességet képviselve próbáltak meg szembenézni a halállal.

<sup>64</sup> A radikális végesség álláspontja *valójában* csak mint az „örök éjszaka” hirdetése maradhat meg bennünk. Ez kitűnt egyrészt már Epikurosz tételének megfogalmazásából is, de még szembetűnőbb abból, ahogy a „tudomány korának” emberei (szinte valamennyien, akik körülöttünk élnek) *rettegnek* a haláltól.

<sup>65</sup> Törödék Gilgames haláláról, in: *A sumer irodalom kistükre*, 193. o.

<sup>66</sup> Bővebben erről „Gondolatok az arisztotelészi kategóriatan megalapozásáról” c. tanulmányomban.

*mindenétől megfosztottat*. A következőkben ezért (a halálfélelem eredetéről mondottak *további* igazolásaképpen) röviden áttekintjük a halálfélelem leggyakoribb alakjait, s megmutatjuk, hogy a halálnak mint megfosztottságnak azon elképzeléseiből erednek, melyek különféle módon és mértékben a végesség és végtelenség közötti *ingadozást* reprezentálják.

Először a legáltalánosabbról, azaz a mindennapi *burkolt* halálfélelmünkről fogok szólni. Mindenütt, ahol a fürkésző aggodalmat, a körültekintő óvatosságot, vagy a tervező „számítást” látjuk előtűnni, voltaképp ezzel a halálfélelemmel is dolgunk van. Kétségtelen ugyanis, hogy ezek a beállítódások csak azáltal állnak fönn, hogy eleve mint veszélyeztethetőket ragadjuk meg önmagunkat. Igen ám — kérdezhetnénk most — de hol van itt a végesség és végtelenség közötti ingás, s hol van ennek megjelenése a *megfosztottság* érzésében? Nem elegendő-e mindezt tisztán *végességünk* következményeként megmagyarázni, onnan tehát, hogy már mindenkor ki vagyunk téve a „mások” hatalmának? Nos: nem lehet elegendő. Hiszen — amint erről már beszéltünk is — véges-veszélyeztetettnek csak ott érezheti magát az ember, ahol ennek *ellenpólusa*, a végtelen-sérthetetlenség tudata is *megvan*, de csak mint beteljesíthetetlen lehetőség, mint ide-oda való *ingás*, melynek eredménye csak eredménytelenség: a *megfosztottság* bizonyossága. A félelem tehát itt is csak az eltaszított, s így *hátulról* előtörő végtelenség alaphelyzetéből származik. Mint az világos, *ugyanaz* a háttere annak a félelemnek is, ami a halál kérdésének eltaszítását kíséri.

A következő alak, amelyben az ingás mint megfosztottság, vagyis mint a végtelenség „*ott-nem-lévő-ottléte*” nyilatkozik meg, a tényleges *veszélyhelyzet*. Az ilyenkor föllépő *riadalom* a leghevesebb erővel „igazolja” fönt leírt alaphangulatunkat: „*veszélyben vagyunk*”. A „más” most már nem távolról fenyeget, hanem közvetlenül „*nekünk feszül*”, s mi *megdöbbenve* tapasztaljuk, hogy (hiszen a félelem *mindig* keresztülhalad a negatívumra) helyzetünk nem biztos, hogy elpusztíthatók vagyunk. A *megfosztottságnak* ez a tudata pedig így ismét abból származik, hogy *ingadozásban vagyunk* végességünk és végtelenségünk vonatkozásában.

Igen gyakori azután a halálfélelem a nagyobb betegségek, illetőleg az öregedés folyamatában is. Lényegileg mindkét esetben arról van szó, hogy megállíthatatlan *sodródást* érzünk egy sötétlő örvény felé, ahonnan „már sohasem térhetünk vissza”. Épp ezáltal azonban, minthogy e megállíthatatlanságot mint a mi *méltánytalan megfosztásunkat* éljük át, ismét a már említett ingásba keveredünk. S ugyanerről van szó akkor is, midőn magunkat „*sorvadni*” érezzük, vagyis a teljesség „örök lehetőségéből” a semmisség úrjébe haladunk. Ahogy az ismert görög versben<sup>67</sup> áll:

„A halánték deres immár, a haj őszül koponyámon,

---

<sup>67</sup> Anakreón: „Töredék a halálról”

fiatalágom elillant, feketéllnek fogaim már,  
oda van múltam, az édes, rövid és csúf, ami jön még.  
Remegek már a haláltól, hisz a Hádészban a szöglet,  
ami vár rám, hideg és szűk, a lejárát is ijesztő,  
s aki egyszer lemegy, az már soha fel nem jön a fényre.”

A negyedik alak azután, amit itt sorra veszünk, valamely *társunk* elvesztésének az esete, vagyis az a halálfélelem, ami a *gyászba* vegyülve, sőt, annak alapját alkotva jelenik meg. Mert nem másra gondolunk ilyenkor, mint ama *társunk szerencsétlenségére*, aki, noha „még élhetne”, már „nincs közöttünk”. A kegyetlen *visszavonás*, ami itt az ő sorsaként (s ezáltal a mi sorsunkként is) föltűnik, arról a *megfosztottságunkról* tudósít, hogy *nem* azok vagyunk, amik lenni szeretnénk, s amiknek néhanap *érezzük is* magunkat – tehát nem örök-megingathatatlan főnnállások, hanem esetlegesek, végesek és mulandók. Bensőnk persze *háborog* ez ellen, s – újra és szüntelen a *végtelen* felé való ingást ismételve meg – *betekint* ama vég „mögé”, de, mint már említettem, a véges felé és *főleg afelé* inogva nem talál „benn” mást, csak az éjszakát, mely a legrémisztőbb: afféle „vak borzaloméj”.<sup>68</sup>

Ötödszörre így azt a borzongó félelmet említjük, amit a halott után ittmaradt *tárgyak* keltenek bennünk. Ezek először is utalást tesznek szerencsétlen gazdájuk felé, akinek immár „vége lett”. Másodszor azonban fölkeltik a „sors” nyomorúsága elleni *lázadás* érzését is – s innentől már ugyanaz az analízis tartozik e helyzethez, mint amit az imént láttunk.

S végül még néhány megjegyzés. (1) Elsőként, s a föntiek összefoglalásaként szögezzük le, hogy mindenfajta halálfélelem a *végességünk és végtelenségünk* közti bizonytalan ingadozásból ered, amely bizonytalanság a *megfosztottság* érzésében jelenhet meg. (2) Mindebből azután arra juthatunk, hogy a halálban legalábbis azt kell *látunk*, amik mi magunk is vagyunk. (3) Harmadszor az is ide tartozik, hogy a halálfélelem már azáltal *oszlani kezd*, ha a fölsorolt esetekben képesek vagyunk „*közömbösen belenyugodni*”. (Vö. ehhez a gyávaságtól a bátorságig vezető *utat*, 1.3). (4) S végül még valami. Előfordulhat, hogy a radikális végességnek már megcáfolt (lásd 2.2, 3.2) meggyőződése itt újra előjön, s azt állítja, hogy habár ama félelem valóban egy *ingadozásból* származik, mégis „*fölösleges*” a végtelenséget említeni. Az ingadozás ugyanis pusztán a *végesség* két mozzanata, az élet (élő) és a halál (holt) között áll fönn, s csakis *ezeknek* egymásbafutása az, amiből a rettenetes a maga főnnállását nyeri. Világosnak kell azonban már lennie, hogy ez az „ellenvetés” *értelmetlen*. Mert ha azon most nem is akadnánk fönn (de csak engedményképpen, lásd 2.2), hogy miképp lehetne képes egy „*tiszta végesség*” egyáltalán *bármire* is gondolni, még mindig megmaradna az, hogy hogyan volna képes *megijedni* attól, hogy ő végesség, s

---

<sup>68</sup> Hölderlin: „Menón panasza Diotimáért”, 2.



hogyan láthatna bármi egyebet a halálban, mint véges életének *magától értődő* bevégzését, amin még csak *elcsodálkozni* is lehetetlen.

### 3.4

Írásomat, habár sokféle ösvényen haladt, mindvégig egyetlen cél hajtotta: *választ kapni* a kérdésre, hogy mi is a halál. Ezért azután, mielőtt még nekilendülnénk a válaszadásnak, hasznosnak látszik összefoglalni mindazokat az eredményeket, amelyek *közvetlenül* e megjelölt cél felé vezettek.

Nézetem szerint az első ilyen a kérdésföltézés fordulata volt, vagyis annak kimondása, hogy a halál kérdését mint végességünk vagy végtelenségünk metafizikai kérdését kell föltenni, illetve ezen az alapon kell megválaszolni (1.2); ide kapcsolódott továbbá az az észrevétel is, hogy ebbe a problematikába helyezkedve egyszersmind a metafizika egészébe is belehelyezkedünk, s abban is állást foglalunk. Másodszor mindenestre *bemutattuk*, hogy efféle állásfoglalásból nemcsak egyféle képzelhető el, s leírtuk azon fő alakokat, amik már ismertek lehetnek e téren (1.3); ámde nem *döntöttünk* aközött, hogy melyikük reprezentálja „eredeti” helyzetünket a végesség illetve a végtelenség vonatkozásában. Harmadszor ezért a már *adódott* irányba fordultunk, keresztülvitt elemzésünk pedig, amely mivoltunkat gondolkodó-lény-mivoltunkon (vagy, szélesebb értelemben, „tudatos”-lény-mivoltunkon) át hozta felszínre, kettős eredményre juttatott: a kettősség azon tételben foglalható össze, hogy „tudatunk”, noha mindig valamely véges meghatározottság tudata (2.1), *végtelen* alapon nyugszik, s ebből tör elő (2.2). (A *halált* kutatva azonban mindez még nem megoldás, minthogy ott *egyértelmű* állásfoglalásra van szükség; tekintve, hogy *aligha* lehet csak „bizonyos értelemben” elpusztulni. Negyedszer tehát megkíséreltük, hogy a kapott ellentmondást eltüntessük, s ezáltal *világos* megoldásra tegyünk szert; fáradozásaink azonban (3.1, 3.2) sikerteleneknek bizonyultak, s így kénytelenek voltunk fönti célunkról lemondani. Ötödjére ezért az *ingadozás* („azaz” az eredménytelenség) maradt meg eredményül, vagyis csak az, amiből a tudatlanság és a gyávaság is táplálkozik, a maga összes félelmeivel (3.3).

Föltvetődhet ezért most a kérdés, hogy vajon nem kellene-e inkább az egész vizsgálódást *berekeszteni*, számomra is lehetővé téve ezzel azt, hogy:

„ne kelljen izzadván beszélnem  
arról, amit nem értek én sem”<sup>69</sup>

Ámde erre mindenképp így kell válaszolni: nem. Mint ugyanis – már említettem – egy ellentmondás nemcsak értelmetlenség, hanem egy „magasabb” megoldás megnyilatkozása is lehet, következőleg pedig nemcsak pusztítani vagy meghátrál-

---

<sup>69</sup> Goethe: „Faust”

ni, hanem *okulni* is lehet általa. Ránk pedig éppen *ez* a föladat vár, s mivel a megoldást lényegileg *máris* birtokoljuk, helyénvalónak tűnik földézni egy hasonló kiúttalanságba jutott férfiú, Szókratész magabiztos „szavait”<sup>70</sup>:

- „Tehát megsimogatva fejem és összefogva hajamat a tarkómon – mert gyakran beletúrt a hajamba, ha épp úgy esett, szeretett vele játszani –, így szólt:
- Hát akkor, holnap, Phaidón, alighanem lenyírod a szép hajadat?
  - Úgy látszik, Szókratész – mondtam én.
  - Nem úgy lesz, ha rám hallgatsz.”

## 4. A kérdés megválaszolása

### 4.1

Világossá vált tehát, hogy a halál hallgatását csak akkor fogjuk megtörni, ha lábunkat végességünk és végtelenségünk „ellentmondásában” vetjük meg, vagyis ha *túllépünk* ezen az ellentmondáson, s elfogadjuk oldalainak összetartozását. Ez az újabb *fordulat* ekképp kapcsolatot, összhangot, vagy valamely *egységes* értelmet fog keresni ezen két mozzanatban, belátván, hogy bár

„közösségük: csoda,  
[...] az egyik csodától a másik felé tárul  
a nagy titok kapuja”<sup>71</sup>

Kezdetben azonban még semmit sem tudhatunk egy ilyen „közösség” *mibenlétéről*. Azt a kérdést tesszük föl ezért, hogy ha végességünk és végtelenségünk is eltagadhatatlan, akkor mi az, ami a végtelenhez és örökkévalóhoz, és mi az, ami a végeshez és pusztulóhoz tartozik bennünk?<sup>72</sup> Ez a kérdés pedig, habár hamarosan pontosítanunk kell majd, már most megválaszolhatónak tűnik. Rendelkezésünkre áll ugyanis egy tétel, amely „tudatosságunk” *egészére* nézve állapítja meg, hogy az mindenkor a *véges meghatározottságok* világában mozog. Mindehhez pedig még a következő megjegyzések is hozzáilleszthetők:

Elsőként, s kizárólag tudatunk *tárgyait* tekintve, azt kell mondanunk, hogy azok nem egyszerűen *mint* véges meghatározottságok, hanem mint ilyen vagy olyan *módon*, s ilyen vagy olyan *mértékig* kifejezett véges meghatározottságok vannak

---

<sup>70</sup> Platón: *Phaidón*

<sup>71</sup> Lao-ce: *Az út és erény könyve*, 1.

<sup>72</sup> Mint látható, e kérdéssel egyben föl is adtuk azt az eddigi nézetünket, mely szerint *egyértelmű* választ keresünk, azaz választani próbálunk a végesség és végtelenség dimenziói között. Ismét „logikusan” fogalmazva tehát azt mondhatnánk, hogy a korábbi „diszjunktív” viszonyt itt *legalábbis* „konjunktívá” változtattuk.

jelen. Hiszen kézenfekvő például, hogy más *módon* nyilvánul meg véges meghatározottságként a szemléleti illetve a fogalmi-kategoriális világ tárgyiséga;<sup>73</sup> aminthogy az is, hogy nem azonos *mértékben* tekinthető véges-meghatározottnak egy homályos emlékképben megjelenő tárgy, vagy pedig egy tudományos analízis „objektuma”. Mindez így egy második, mégpedig *tudatos lényünkre* vonatkozó megjegyzéshez is elvezet, ami mint „önmegragadás” már közvetlenül a föltett kérdésre is felel. Arról van ugyanis szó, hogy amennyiben *tárgyaink* a véges meghatározottság világának különböző *módon* és különböző *mértékben* meghatározott tagjai, akkor ugyanez *ránk* is áll, mivel „tudatunk” nem mint nyugvó, hanem mint *tárgyával* és *tárgyában* alakul vesz részt egy meghatározásban. A „tudat” *végességének módjáról* és *mértékéről* is dönt ezért a tárgy *végességének módja és mértéke*. Hisz nem ugyanolyan, s nem is oly radikális a révíült „álmódosónak”, mint az elemző tudósna a végessége. Csak az *utóbbi* az, akinek „öntudata” a végesség legnyersebb határoltságába is eljut. Harmadszor ezért a *félelemről* szólunk. Már fölfedeztük, hogy a legradikálisabb végesség álláspontja egyben a legnagyobb félelem álláspontja is (lásd 3.2). Összeköthetjük azonban már az előbbiekel is ezt, s ekkor arra jutunk, hogy a legerősebb félelem egyszersmind a legerősebb *tudatossággal* is összecseng. Ezzel indoklom így végre Epikurosz nézetének (3.2) fölszabadító voltát is, ~~vagyis nem azzal~~, hogy a halállal és magunkkal kapcsolatban *helytállóan* érvelt, hanem azzal, hogy érvét *elfogadva* föl kellett hagynunk a halál (s így önmagunk) *elgondolásával* is, s ezzel lesüllyedhettünk a végességnek valójában *legalacsonyabb* kifejezettségébe. A végesség megerősítésének ezt az elvetését láthatjuk a közömbösség már-rá-semgondoló megnyugvásában is.

Mindent összefoglalva azonban úgy tűnik, hogy hiába a mód- és mértékbeli különbségek, *tudatos világunk* (s így voltaképp egész *valóságunk* is) a *véges meghatározottságnak*, azaz a *pusztulásnak* világán belül marad. Mert bár elismertük, hogy *tudatos lényünk végtelen* „alapzaton” nyugszik, mégis azt látjuk, hogy ezen „alapzat” tartalma *elkülönül* a mi véges tartalmainktól, ezért számunkra, akik a végességekben mozgunk, csak egy *mindenünket-elsöprő* „halhatatlanságot” kínálhat.

De vajon valóban így van-e ez? Jeleztem már, hogy az imént föltett kérdés, amely a bennünk lévő véges-pusztulót, valamint a végtelen-pusztulhatatlant kívánja egymástól *elhatárolni*, még pontosításra fog szorulni. E pontosításnak pedig éppen most jött el az ideje, midőn arra az eredményre jutottunk, hogy a „belőlünk” fönnmaradó végtelen alap a mi „valóságos” végességünknek csak *idegenként* előtűnő *semmije*.<sup>74</sup> Nyilvánvaló ugyanis, hogy gondolatmenetünknek

---

<sup>73</sup> Minderről bővebben írtam „Gondolatok az arisztotelészi kategóriatan megalapozásáról” c. tanulmányomban.

<sup>74</sup> Hiába fogadjuk el a lényegünk végtelen *alapjáról* szóló tételt, legelőször is arra fogunk hajlani, hogy ezt csak mellé helyezzük aktuális végességünknek, nem tudva, mit is

ez a *kisiklása* abból eredeztethető, hogy már kérdésünk, vagyis végességünk és végtelenségünk közömbös egymás-mellé-tételekor letértünk az eddig követett útról.<sup>75</sup> Hiszen leszögeztük (2.2), hogy „jó”, vagyis értelmes fölfogása csak ott lehet a végtelenségnek, ahol azt nem tartják *távol* a végességektől, s habár a végességek *mint* végességek nem törölnetnek el, mégis fölmutatható lesz rajtuk a végtelen.

Nem következik más azután abból sem, ahogy a végtelenségről mint „alapzatlankról” beszéltünk. Mert szavaink azt jelentették, hogy létünk a végtelen által *tételezett*, s abból táplálkozó lét. Ha pedig így van, akkor lehatárolt tartalmaink létre-jövése csakis e végtelen lét *tetteként* értelmezhető, ami által mi *szabadságra-bocsájtattunk*. Szabadságunk így *fönnáll* – holott nem *kellene* fönnállnia –, de egyáltalán csak úgy állhat fönn, mint a végtelenség által „táplált” és ahhoz-képest-lévő lét. E végtelenből-eredezttség pedig már eleve kizárja, hogy e végtelenre mint semminkre tekintünk, s utunkat „tőle” és „hozzá” átjárhatatlanként ragadjuk meg.<sup>76</sup> Hiszen – s végül ezt se felejtjük el – magán a mi meghaladhatatlan végességünkön belül is fokozatokat vettünk észre, amelyeken *lefelé* haladva a véges meghatározottságnak egyre kevésbé kifejezett formái tapasztalhatók. A *mi* utolsó „lépésünk” ezen alighanem az „*öntudatlanság*” állapota, a végtelenbe vagy a „halálba” való „*vissza-merülés*” előtti azon csend, mely az örültekéhez, a csecsemőkéhez, vagy az állatokéhoz hasonlítható a leginkább:

„Mert a halált mi látjuk csak. Az állat  
szabad, a vég mindig mögötte van,  
előtte Isten, és mikor halad,  
az öröklétbe halad, mint a forrás.”<sup>77</sup>

Végül is amellet kell tehát kikötnünk, hogy meghalni nem jelenthet annyit, mint megsemmisülni egy idegen kedvéért és egy idegenben – ellenkezőleg, a halál *a mi saját alapunkba* való nyugalmas visszaolvadást jelent, ami a „szétáramló” öntudat számára nem a kínban, hanem *önnön lényegében* való elmerülést hoz.<sup>78</sup> Ne feledjük ugyanis, hogy a szubjektivitásnak ama sokat emlegetett „mélysége” sem a „radikális végesség”, vagy a „tiszta szubjektivitás” mélysége.<sup>79</sup> Szubjektivitá-

---

„kezdhetnénk vele” egyáltalán.

<sup>75</sup> Most tehát az iménti „konjunktív viszonyt” is föladjuk.

<sup>76</sup> Azt állítom, hogy a véges és a végtelen „szféráit” egyedül a „teremtés” valamely fogalmán át lehet *értelmesen* elgondolni.

<sup>77</sup> Rilke: „Nyolcadik duinói elégia”

<sup>78</sup> Hegel – igaz, az *ellentmondás* pusztulásával kapcsolatban – egy ragyogó szójátékban fejezi ki ezt: „(Der Gegensatz) [...] ist nicht nur zugrunde, sondern in seinen Grund zurückgegangen.” Lásd *A logika tudománya*, Második rész 46. o.

<sup>79</sup> Igen gyakori, hogy a szubjektivitás mélységét, önállóságát és belső „súlyát” az esetleges „*élményvilágba*” helyezik. Aki így viselkedik, az természetesen tiltakozni fog az ellen is, hogy „*személyes*” gazdagságát egy „megfoghatatlan végtelenségből” eredeztessük.

sunknak *csak azért* van mélysége és fönnállása, mert alapjaiban mindig *több*, mint tiszta szubjektivitás, s *ez* a magyarázata annak is, hogy a metafizika, noha a *mi* önmegalapozásunkra törekszik, végül is mindig túl kell, hogy jusson közvetlen végességünkön.<sup>80</sup>

Eredményünk tehát kimondja, hogy a halálban *önnön* alapunkba, *önnön* lényegünkbe „térünk vissza”, s ezért öntudatunk eltűnésében is csak egy *hozzánk illő* „ítéletet” láthatunk. Voltaképp nem is a végtelenbe való „újra-beleveszésünkön”, hanem véges létünk lehetőségén kellene csodálkoznunk. Amint ezt Rilke is leírta.<sup>81</sup>

„Félni egyre, élni vontatottan,  
életünk, akár a hattyú útja,  
melyet még le sem irt a habokban.

És meghalni, titkosan elülni,  
mily elembe jártunk itt, ki tudja,  
mint mikor hattyút látsz elmerülni: –

a vízen, mely nyájasan fogadja...”

Fölvetődhet azonban mégis a kérdés, hogy a mi „szabadságra bocsájtott” „öntudatunk” *szükségképpen* visszapusztul-e a *maga* végtelenjébe, hogy nem lehetséges-e mégis az, hogy a véges személy személyét megőrizve tér vissza a „végtelenség alapjába”? Utoljára még erről a kérdéstről fogunk hát beszélni.

## 4.2

Könnyen azt gondolhatnánk, hogy e lezáró fejtegetésekkel már csak a „túlzott önszeretet” aggodásának engedünk, s *elméletileg is* túlmerészkedünk azon a határon, amin belül még „érvényes következtetéseket” vonhatunk le. Hiszen azt állítottuk a halálról, hogy általa csak „tulajdon” végtelenünk mélységébe húzódunk, s ekképp véges öntudatunk elvesztése is csak – Hegel fogalmait használva – az „igazságunkba” való „átmenetelnek” tekinthető.<sup>82</sup> Másrészt pedig, ami a spekuláció *érvényességét* illeti, nemigen lenne belátható, hogyan is tudnánk még a *véges öntudat személyességét is* ama végtelen alaphoz békíteni. Mikor ugyanis kimondtuk, hogy egy véges lét mindig a végtelen által *tételezett*, s az *abból* való szabadságra-bocsájtással „elő-állt” lét, akkor elrejtve annak is hangot adtunk, hogy egy véges lét *nem is lehetne* másként, csak e végtelenből „ki-

---

<sup>80</sup> A következő pontban, a személyesség lényegét kutatva, bővebben is szóba kerül még mindez.

<sup>81</sup> Rilke: „A hattyú”

<sup>82</sup> Mindezzel tehát nyilván be kellene érünk, s meg kellene békülnünk.

ragadva". Vagy – hogy más oldalról is kimondjuk ugyanezt – hogyan győzhetnénk le azt a tényt, hogy lényünkkel mindig is a végességekbe tapadva „időzünk”, s ezáltal öntudatunk is *véges öntudatként* rajzolódik elénk? Egyáltalán miféle értelmes alapja van még *tovább* menni, s a „teljes kibékítés” eshetőségét is mérlegre tenni?

Egyelőre „mindössze” az, hogy a *nem-személyes halhatatlanságnak* legutóbbi igenlése még *hiányérzetet* hagy hátra maga után, hogy benne még

„megértetlenül áll  
a vágy a sors előtt...”<sup>83</sup>

Ennek a hiányérzetnek azután újra csak a *félelem* érzésében kell megmutatkoznia, ami, mint fölfedtük, arra utal, hogy véges létünk pusztán *ingadozik* a végtelen felé, de nem tud beteljesülni. Ha pedig erről van szó, tehát arról, hogy a *nem-személyes halhatatlanságot* is csak *megfosztottságunk*ként éljük át, akkor mégiscsak *alapja lehet* bennünk egy magasabb formának, amelyben a személyes öntudat is utat talál a maga végtelen forrásához.<sup>84</sup> *Ahhoz azonban, hogy e személyes halhatatlanság lehetőségéről is döntsünk, legelőbb is meg kellene értenünk, hogy mik is a személy személyességének metafizikai gyökerei.* Ugyanis itt kéne megtalálnunk azokat az „elemeket”, amelyek a véges öntudatot a maga *személyességében* képesíthetnék a végtelen létbe való „betagozódásra”. Lássunk tehát neki e „perdöntő” elemzésnek, azaz tegyük föl a kérdést: mit tudtunk meg eddig a *személy* mibenlétéről?

Azt felelhetnénk erre, hogy semmi biztatót. Hiszen az öntudat végességét a végtelentől való „*el-szabadultságként*” ragadtuk meg, s így csak mint meghatározott végességeknek ugyanily meghatározott öntudatát. Ez pedig amellettszól, hogy szigorú értelemben nem is beszélhetünk személyről másutt, csak a *meghatározottságok* szférájában, mert a személy is *itt* van otthon, mint *ez-az-öntudatos-meghatározottság*. A személy végső lényege ezért olyasmikben lenne, mint a szociális környezet, az öröklődés, s más *véges* viszonylatok, melyeket fáradhatatlan buzgalommal térképez föl a pszichológia és a szociológia. Számunkra pedig azzal járna egy ilyen eredmény, hogy a személyes halhatatlanság kérdését mint már *fogalma szerint* értelmetlen gondolatot vessük el. Márpedig nem fogjuk ezt tenni. A véges meghatározottságokban mozgó személyes „tudat” ugyanis *kétségtelenül* végtelen alapból táplálkozik, s így, mint megállapítottuk,

---

<sup>83</sup> Hölderlin: „A Rajna”

<sup>84</sup> Egyesek talán „tiszttáztalan” ugrásnak tartják, hogy a személyes halhatatlanság kérdését mint a „végtelen alapotunkkal” való „kibékülés” kérdését vetjük itt föl. Ámde a halál mindenestre *pusztulás*, s ilyenként mindazt megérinti, ami pusztuló, tehát *véges*. Végtelennek pedig egyedül tudatos „*alapunk*” mutatkozott „bennünk”, így minden további mozzanat pusztulhatatlansága az *ezzel* való „kompatibilitás” kérdéseként merül föl.

lehetőségét is a végtelenből való szabadságra-bocsájtás tettéből nyeri. Ellenben egy olyan fölfogás, ami *csak* a függetlenségben fönálló *végességként* ragadja meg a személy lényegét, abba a hibába esik, hogy eltünteti a *másik* oldalt,<sup>85</sup> vagyis azt, hogy ama független végesség csak a *végtelenből* „kibocsájtva” állt elő, *s így épp lényege szerint kell vonatkoznia eredetére és alapjára*. E vonatkozásnak pedig – tekintve a végtelentől való „független-függőséget” – abban kell állnia, hogy a véges öntudat ugyan *szabadon* dönthet a maga teremtő alapjáról, de – épp, mivel *gyökeréről* van szó – *kell* is, hogy döntsön róla, s e viszonyulást *nem kerülheti ki*.

A végeredmény ezért az, hogy a személyességnek semmiképpen sem az a *veleje*, hogy egy meghatározott végesség más meghatározott végességek esetlegességébe van (és miképp van) „belevetve”. Nem tagadható persze, hogy mindez olyan alapidimenzió, ami a véges személynek „kiinduló” szerkezete. Ámde *hátravan* még ezzel egy további lépés is, ami nélkül egészen *jellegtelenek* volnánk, s bizonytalanság senki sem tarthatna minket ilyen vagy olyan embernek. Ezen *elkerülhetetlen* lépés ugyanis abban áll, hogy fölfogjuk és *megítéljük* ezt a mi szabad végességünket, mégpedig éppen a *végtelenség* vonatkozásában.<sup>86</sup> Igen, *döntenünk kell* róla (még ha ez nem is válik tematikussá), hogy miképp „álljunk hozzá” a mi alapjainkhoz, s mi meg is tesszük ezt, még akkor is, ha e *minden létező fölötti* alapon csak a „*sorsot*” vagyunk képesek tudatosítani. (A lényegen, vagyis egy magában nem-meghatározott, ám föltétlen meghatározóról való tudomásunkon, s a róla való szabad döntésünk szükségességén és lehetőségén ez mit sem változtat.) Megkaptuk tehát azt, amire a személyes halhatatlanság bizonyításához szükségünk volt, s ezt röviden ebben foglalhatjuk össze: Szabadságra-bocsájtott végességünk személyünknek még csak első és színtelen, habár *legeredendőbb* oldalát alkotja. Színt és kiegészülést ez csak a *másik* oldal által kap, midőn a „keletkezett” öntudat *szabad* döntésre *kényszerül* arról, hogy *belehelyezi-e magát* ebbe a végességbe (ami egyszersmind a végtelen alappal való „szakítást” is jelentené), vagy pedig forrása felé fordul, s végességét *elvetve* engedi azt *úrrá*-lenni önmagán. Ez az egész, amin a személyes halhatatlanság lehetőségének állnia vagy buknia kell. Azon tehát, hogy „öntudatunk” *szükségképpen* ítéletet mond a számára „*adódott*” véges létezés fölött, s ítéletében vagy *belehelyezkedik* ebbe, vagy „*túlemelkedik*” rajta. Már e megítélő képességünk és kényszerünk is erről a *hatalmunkról* tanúskodik, vagyis arról, hogy *mi magunk teljesítjük be a nekünk „adatott” létet*. A végtelen választása esetén még a megismerés tárgyainak eredendő végességén (2.1) is a végtelennek kell „átcsillan-

---

<sup>85</sup> Ugyan ki ne érezte volna már azt, miközben a személyiség biológiai, pszichológiai és szociológiai elemzéseivel terhelték, hogy épp csak arról nem esett még szó, ami valóban *gyökerénél* találja el ezt a kérdést?

<sup>86</sup> Voltaképp *csak* is a végtelenség horizontjában lehet egy véges fennállásnak önmagát *megítélnie*.

nia”, föltárva ezzel az „öntudat” *kimozdulását* a meghatározottságok világából, s ezzel döntésünk föltartóztathatlanságát is: „A mesterek [...] azt mondják: amennyiben az ember saját magában a teremtményt ismeri meg, az az »esti ismeret«, s ebben a teremtmények a sokféleség és különbözőség képében látszanak. Ha azonban Istenben ismerjük meg a teremtményeket, akkor az a »reggeli ismeret«, s ekkor a teremtményeket minden különbözőség nélkül látjuk, és minden képtől mentesen, minden hasonlóságtól lecsupaszítottan, az Egyben, amely maga Isten.”<sup>87</sup>

Mindenképpen hiba volna azonban azt a látszatot kelteni, hogy a végtelenség mellett való döntésünk egyrészt föltétlenül meg is fogalmazódik bennünk (ezt már föntebb is tagadtuk), másrészt pedig, hogy a puszta gondolati beleegyezéssel már céljához is ér. Ellenkezőleg, a „hajlandóság” még csak az út kezdete, mégpedig egy olyan úté, amely akadályokkal terhes. *Eredeti* ismeretünk a végtelenről ugyanis csak egy nem is igen föltűnő tudás megismerésünk „fundamentum-tapasztalatában”, s a „szubjektivitás mélységeinek” különféle hangulati átéléseiben. Ezzel szemben a *végességek* megléte teljesen világos, minthogy egész *világunkat* betöltik magukhoz húzva exisztenciánkat is. Emez a *valóság* a maga vibráló élénkségével, amaz azonban csak egy „*túl-világ*”, s minthogy bennünk e kettő *ingadozik*, könnyen fordulhatunk az erőteljesebbnek látszó felé: „Így ezt a törvényt látom: bár a jót szeretném tenni, a rosszra vagyok készen.”<sup>88</sup> Illetve: „[...] találok magamban valamit, ami korlátoz, s ami ellene van annak, amit Isten kér és tanácsol, amit Isten mondott és mond is a legfenségebben lelkem alapjában.”<sup>89</sup>

A „kimozdulás” persze annál nehezebb, minél kifejezettebbé (lásd 4.1) vált bennünk a véges meghatározottságok uralma: a *jelenkor* számára így, amit egyenesen a „tudomány korának” szoktak nevezni, szinte képtelenül nehéz. Az a „fölvilágosító” kritika ugyanis, amellyel értelmi magyarázatok „hálójába” vonták a végtelen megszokásosabb megmutatkozásait, egyben „értelmetlenné” is tett minden olyan odafordulást, mely a „bizonytalan” és „megfoghatatlan” követését célozná. Legelőször így nem is vár ránk más „élmény”, csak ez:

„Szembetérek s nem látom arcát,  
követem és nem látom hátát.”<sup>90</sup>

S mégis „az embernek” kell először lépnie. Lépése pedig a végességeknek, így önmaga végességének is a „fölbírálása” kell hogy legyen. (Mégpedig *nem azért*, hogy e végességet a végtelenségnek alávetve *megóvja* – ez teljességgel visszás és képmutató mozgás lenne, miként a legtöbb „Isten”-tisztelet is.) „Tudd meg:

---

<sup>87</sup> Eckhart mester: „A nemes emberről”, in: *Útmutató beszédek*, 120. o.

<sup>88</sup> Pál apostol levele a rómaiakhoz, 7.21. (Gál F. ford.)

<sup>89</sup> Eckhart mester: „A nemes emberről”, uo. 116. o.

<sup>90</sup> Lao-ce: *Az út és erény könyve*, 14.



bármikor is a magadét keresed, Istent mindaddig nem taláod meg soha.”<sup>91</sup> A mozgást ezért nem irányíthatja más, mint hogy végtelen forrásainkban a *legbenső lényegünket* ismerjük föl, s ez mindinkább maga felé vonz: „Az Egy Egyként nem ad ki szeretetet, a kettő kettőként úgyszintén nem. De a kettő Egyként szükségszerűen természetes, sürgető és heves szeretetet ad ki.”<sup>92</sup> Ámde – mondhatnánk most – ha véges főnnállásunk mint ilyen *szabad*, s a végtelenről való *döntéskényszerében* is *szabadon* határoz, akkor miért ne cselekedhetne *másképp* is, s miért ne tarthatná fontosabbnak ezt a véges főnnállását bármi egyébnél? S ha ez – mint eredményünk állítja – a személyes halhatatlanság képtelenségét is elhozná, miért ne elégedhetne meg egy személyére már *nem* kiterjedő „halhatatlansággal”?

Az első, úgyszólván csak udvariasságból adott válaszuk erre az, hogy természetesen ilyen álláspontot is képviselhetünk. Ezután azonban rögtön azt is meg kell jegyeznünk, hogy ez az álláspont – minden vizsgálódásunk emellett szól – mégiscsak *fönntarthatatlan*. Hiszen, habár a leggyakoribb, legkézenfekvőbb és a legnehezebben leküzdhető irányultságról van itt szó, mindez „egész fészke a gondolat nélküli ellentmondásoknak”.<sup>93</sup> Megállapítottuk ugyanis már (lásd 3.2), hogy a radikális végesség sem *mossa el* a mi végtelen „mélységünk” tudatát, hanem csak egy elsötétített *háttérbe* kényszeríti, olyan *ingásba* jutva ezzel, amely csak a közönyt, a gyávaságot (1.3), s az ezeket általjáró halálfélelmet (3.3) eredményezi. (Azután pedig hogyan is mondhatna le személye halhatatlanságáról *éppen az*, aki *nem* akar lemondani személyéről?) Ezért *kell a bátorságnak* azt az útját járni, ami a végességeken való „visszatérő-túltekintéshez”<sup>94</sup> vezet. Csak ez az út vezet el a személyes halhatatlanság esélyéhez is, csak itt *békül meg* a véges személy a *maga* végtelen alapjával. A bátorságban *átengedjük magunkat* egy végességünknel hatalmasabb „elvnek”, s rávesszük „öntudatunkat” a végtelen kedvéért való „visszavonulásra”: „Amikor a tűz hatását kifejti, meggyújtja a fát és égeti, akkor a tűz a fát egészen finommá teszi, korábbi magától különbözővé. Durvaságát, hidegségét, súlyát és nedvességét elveszíti, és a fát magához: a tűzhöz teszi egyre jobban hasonlatossá, ámde nem nyugszik meg, nem csillapul és nem elégszik meg sem a tűz, sem a fa, semmilyen meleggel, forrósággal vagy hasonlósággal addig, amíg a tűz bele nem szüli magát a fába, és nem adja át neki saját természetét, saját lényegét olyannyira, hogy a tűz mindkettőnek egyformán

---

<sup>91</sup> Eckhart mester: „Omne datum optimum”, in: *Beszédek*.

<sup>92</sup> Eckhart mester: „Az isteni vigasztalás könyve”, in: *Útmutató beszédek*, 91. o.

<sup>93</sup> Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 315. o.

<sup>94</sup> A végességeken való „túltekintést”, amiről a leginkább van szó e pontban, mindig a hozzájuk való „visszatéréssel” *együtt* kell érteni. Mindez egyenesen következik abból, hogy végességünket mint személyünk „kiinduló szerkezetét” említettük, *amiről* szükségképpen döntést hozunk. Ugyanez adódik azután az „igaz” végtelennek többször hivatkozott fogalmából is – vagyis az, hogy a végességek „föülbírálása” nem jelenhet meg úgy, mint „tisza világedgenség”, hanem csak úgy, mint világban-maradás a meghatározott különféleségen túl – mint béke és szeretet.

– nem többé vagy kevésbé – sajátja legyen különbözőség nélkül. S ezért addig, amíg ez be nem következik – állandó füstölés, önemésztés, sístergés, vesződség és harc van a tűz és a fa között. Ha azonban minden különbözőség elvételük és elmúlik, akkor a tűz megcsendesedik, és a fa elhallgat.”<sup>95</sup>

Hogy ezt a tökéletességet egyáltalán elérhetjük-e a végtelen *tulajdon* mozgása, a „kegyelem” hathatós segítsége nélkül, az persze joggal megkérdőjelezhető. Mindenesetre azonban kiviláglott, hogy „személyünk megmentése érdekében” *mi* csakis az *ellenkező* módon járhatunk el, azaz éppen a személyünkről való *lemondást* kell választanunk. Így, a végtelennek „alávetve magunkat”, valóban „megtarttatunk, sőt, kizárólag így „örzödünk meg”: „Mert valaki meg akarja tartani az ő életét, elveszti azt; valaki pedig elveszti az ő életét én érettem és az evangéliumért, az megtalálja azt. Mert mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, lelkében pedig kárt vall? Avagy mit adhat az ember váltságul az ő lelkéért?”<sup>96</sup>

S most zárjuk le vizsgálódásainkat. Utoljára azonban, a kapott eredmény fényében érdemesnek látszik még röviden újra átfutni gondolatmenetünkön. Tehát:

– Először (Bevezetés) a halál kérdésének „eltaszításáról” beszéltünk, ami mostanra már *végtelenségünk* eltaszításának bizonyult, s egynek a meghasonlottságban és a félelemben való megrekedéssel.

– Utána (1.1) ráébredtünk, hogy a halál kérdése voltaképp végességünk vagy végtelenségünk metafizikai kérdésével azonos, amely kérdés időnként *ilyenként* is fogalmazódik meg bennünk (1.2).

– Harmadszor áttekintettük, hogy miféle *válaszokat* adhatunk már *hétköznapi létünkkel* e metafizikai problémára (1.3), s *utólag* már az is világos, hogy végül is ezeken a válaszokon fordul meg személyes halhatatlanságunk alapkérdése is.

– Hiszen a második fejezetnek „gondolkodó énünkön” végrehajtott analízise is csak arra vezetett, hogy eredeti állapotunk még csak a kettősség ingása a véges és végtelen között.

– Mindez azután (3.1 ill. 3.2) tovább erősödött, midőn kiderült, hogy az *elméleti mozgás* nem is juthat túl ezen az ingáson, hogy azt nem lehet holmi „tévedésként” elintézni.

– Márpedig ez az ingásban-élés az alapja a halál *problémájának* és a halálfélelem összes alakjainak is (3.3); nem marad ezért más hátra, mint hogy megértsük *üzenetét* (3.4).

– Az első tehát, ami innen kiolvasható, az nem-személyes halhatatlanságunk *bizonyossága* (4.1); ez a bizonyosság azonban nem elégít ki minket, a problémát sem oldja meg, ezért csak *kárhozatunkat* láthatjuk benne.

---

<sup>95</sup> Eckhart mester: „Az isteni vigasztalás könyve”, uo., 92. o.

<sup>96</sup> Márk evangéliuma, 8.35–37. (Károlyi G. ford.)

– A megoldás és meghasonlottságunk eltüntetése így csak a személyes halhatatlanság „megvalósítása” lehet, ami a véges személy szükségszerű önmeghatározásán át történhet meg.

Végeredményünk így hasonló, mint amire talán már Hérakleitosz is utalt, midőn kijelentette, hogy halhatatlanságunk tartalma csak az, ami halálunkkor (tehát „végességünk bevégezésekor”) sérthetetlennek (a „végtelenhez tartozónak” bizonyul bennünk.<sup>97</sup> Hogy azonban mi ez, az a mi saját döntésünkön múlik a végtelen felé: „Hétköznapi életünk tudatvilága bele van ágyazva a névtelen, felfoghatatlan, végtelen titokba, s ez vagy üdvösségünkre, vagy pedig kárhozatunkra szolgál.”<sup>98</sup> Végül még egy igen lényeges tanulságot kell megfogalmaznunk, ami e metafizikai „töprengésekből” magáról a metafizikáról adódott számunkra. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy a metafizikai kérdésekkel mindig a metafizika egészében mozgunk, s ha azzal is egyetértünk, hogy a halál kérdése végül is csak a „tettek mezején” kap feletetet, akkor immár lehetetlen, hogy ne figyeljünk föl még valamire is. Arra nevezetesen, hogy a metafizika, amelyet hol a „tudományok királynőjének”, hol pedig a „legelvontabb értelmetlenségnek” szokás tartani, valójában mind a tudomány-művelésen, mind pedig az „elvont magaslatokon” túlhalad, s leszáll a „hétköznapi porába”. E magasztos gondolkodás így örökké érvényteleníti is magát, s föltárja, hogy ami benne a legfőbb, az mindig elkerüli a pedáns tudósok íróasztalát, de talán tökéletesen végbemegy a legutolsó „senki” bensőjében. Igen: a metafizika csak olyan „tudomány” lehet, amit mindenki a tulajdon lelkébe ír.

---

<sup>97</sup> Meg kell itt jegyezni, hogy a fragmentum szokásos értelmezése nem ez, hanem a „halhatatlan”, ill. „halandó” fogalmainak relativitása. Mindazonáltal több minden is ellene szól e bevett értelmezésnek, s utal arra, hogy Hérakleitosz itt valami nehezebbről, a halál mibenlétéről beszélt. A töredék azonosító szerkezete, a „halálrész” és „osztályrész” összefüggéséről másutt mondottak, s még egyéb tények is erre utalnak, ezt azonban itt nem fejthetem ki.

<sup>98</sup> Raheer: *A lélek megtapasztalása*

## SUMMARY

### *The Metaphysics of Death*

The Author of the essay tries to analyze the problem of death from a philosophical standpoint. He argues that although death

is something outside of our reach it attacks us from inside, it is always present in our life.

## A FÖLVILÁGOSODÁS FOGALMA FRIEDRICH NIETZSCHE FILOZÓFIÁJÁBAN

KISS ENDRE

Nem az az egyetlen váratlannak tűnő értelmezési javaslat a Nietzsche-értelmezésben, ha Nietzsche gondolkodását a fölvilágosodás olyan új változatának értelmezzük, amely, minden új mozzanata ellenére is, joggal tarthatja magát a nagy Fölvilágosodás örökösének. Mivel a Nietzsche-értelmezés mind a nemzetiszocializmus, mind pedig a sztalinizmus gondolati továbbélésének egyik leghálásabb területe, a fölvilágosodás tézisének is meg kell küzdenie a szélsőséges tájékozatlanság és a politikai kisajátítás kombinációjából létrejövő hermeneutikai „horizont” színvonaltalanságából adódó ellenállásokkal. A nemzetiszocialista és a sztalinista Nietzsche-interpretációnak van azonban egy olyan közös vonása, amelyről e nemcsak filozófiai-szakmai szempontokból, de politikai és erkölcsi összefüggésben is katasztrofális értelmezések során el szoktunk feledkezni. Nietzsche e mindkét, hamisításon alapuló értelmezése ugyanis rendkívülinek mondható *legitimációs* funkciót töltött be a két nagy totalitáriánus rendszer megalapozásakor. Nietzsche „félreértése” tehát egyáltalán nem volt olyan „előfeltétel nélküli”, mint amilyennek a mai, totalitáriánus rendszerektől mentes, „békésebb” akadémiai filozófia bármely oldalról is látni szeretné.<sup>1</sup>

Majdnem kereken kétszáz éve tartozik a filozófiai szeriozítás jegyei közé, hogy a fölvilágosodás „filozófiai” definícióját Kant nyomán az „ember kilábalásaként”

---

<sup>1</sup> A nemzetiszocialista illetve sztalinista Nietzsche-értelmezésről, a Nietzsche-értelmezés sajátos legitimációs funkcióinak feltárásával, lásd e sorok írójától „Nietzsche, Baeumler oder über die Möglichkeit einer positiven politischen Metaphysik”, in *Annales Universitatis de Rolando Eötvös Nominatae* Bd. XVI. (1982), továbbá „A pozitív politikai metafizika rekonstrukciója”, in *Valóság*, 1989/6. sz., 28–39. o.; valamint „Die Stellung der Nietzsche-Deutung bei der Beurteilung der Rolle und der Stellung Martin Heideggers im Dritten Reich”, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* Bd. 1, hg. Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Frankfurt 1991. – E legitimációs funkciók leglényege sztalinista oldalon a késő polgári kultúra közvetlen fasisztoid mivoltának hatásos és elrettentő tézise, fasiszta oldalon pedig a „hatalom akarása” gondolatkörének illegitim metafizikai fölhasználása a hitleri politika metafizikus igazolására. Ezek néhány vonatkozásáról az előző dolgozatokon túlmenően lásd *Friedrich Nietzsche filozófiája*, Budapest 1993.

határozzák meg „önmaga okozta kiskorúságából”<sup>2</sup>. Mint a gondolkodás történetének nem egy nagy horderejű meghatározásán, e definíción is bőségesen akadna azonban töprengenivaló. Mint más klasszikus definíciók, e meghatározás is nemcsak trivialisálódott, de éppen ebben a trivialisálódásban vált a további gondolkodás béklyójává is. A „kiskorúság”-nak a „nagykorúság”-ba való átmenete nem a megfelelő pontossággal jelzi a fölvilágosodás *folymatának* sajátzerűségét. Az elért „nagykorúság” olyan végpont képzetét kelti, amin túl már nincs további fölvilágosodási folyamat. Mindehhez tartozik, hogy a „kiskorúság” fogalma nem teljesen fedi a „fölvilágosítatlanság”, a „nem-fölvilágosodottság” fogalmát. A „kiskorú” nem föltétlenül „nem-fölvilágosodott”, de nem is föltétlenül „fölvilágosodott”<sup>3</sup>. Ugyanez a viszonylat azonban a másik irányban is funkcionál. A kanti értelemben vett „nagykorúság” ugyancsak nem föltétlenül „fölvilágosodott” állapot, arról nem is beszélve, hogy amennyiben az, nem föltétlenül foglalja magába a „fölvilágosodottság” összes lényeges attribútumait<sup>4</sup>. Ugyancsak minden, csak nem problémamentes a „kiskorúság”-hoz sietve hozzátett „önmaga okozta” meghatározás sem. A filozófusok korántsem magától értődő föladata rögtön minősíteni is a „kiskorúság”-ban viselt felelősséget, s egyáltalán nem kell doktriner fölvilágosítóknak lenni ahhoz, hogy ezt az „önmaga okozta” meghatározást tartalmilag is visszautasíthassa valaki. Amennyiben a fölvilágosodás ideáltipizáló történeti sémáit tekintjük, a föltett ősalapot kiskorúságát bajos dolog lenne a benne érintett emberiség elégtelenségével magyarázni.<sup>5</sup>

A fölvilágosodás – fogalmaink szerint – nem egyszeri „kilépés” az egyik állapotból a másikba (a „kiskorúság”-ból a „nagykorúság”-ba), de pozitív értelemben sajátos típusú „gyakorlat”, „praxis”. Azonban nemcsak egy egyszeri „kilépés”, de nem is önálló filozófia, sem abban az értelemben, hogy önálló filozófiai koncepció lenne, sem pedig abban az értelemben, hogy legalább legfontosabb elemeiben koherens filozófiának kellene lennie. Inkább egy tágabb értelemben megfogalmazott történeti föltételrendszer, a legfontosabb szembenálló

---

<sup>2</sup> „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, in Immanuel Kant: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 1., Werkausgabe Bd. XI., hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt 1968, 53. o.

<sup>3</sup> Azt, hogy a kiskorúság nem föltétlenül esik egybe a fölvilágosítatlansággal, mindennél hatásosabban bizonyíthatja az okos és természetes „vadember”-nek éppen a fölvilágosodás szerzői által oly nagy előszeretettel megrajzolt alakja. Az okos és természetes vadember éppen „kiskorúság”-ban képviseli a fölvilágosodás valódi elveit.

<sup>4</sup> Ismét hosszas tipológia helyett álljon itt Sade márki alakja, akitől a legrosszabb szándékkal sem lehet megvonni a „nagykorúság” attribútumát. Mindezzel ismét csak azt szerettük volna igazolni, hogy a fölvilágosodás valamennyire is komplexen és emancipatív módon megrajzolt képe nem szorítható bele a „kiskorúság–nagykorúság” metaforájába.

<sup>5</sup> Minden ősalapot minden magától értődő ideáltipikus mivolta ellenére sem tartjuk elképzelhetőnek, hogy a fölvilágosodás egy koncepciója az ember valamiféle „eredendő bűné”-vel lehetne kapcsolatba hozható.

és rivális áramlatok hatása volt csupán, hogy a fölvilágosító filozófiák között bizonyos hasonló vonások megjelentek.<sup>6</sup> A fölvilágosodás azonban, mint sajátos és pozitív praxis, éppúgy nem önálló, autochton ideológia sem. Még akkor sem az, ha a fölvilágosító koncepciók, ismét csak történeti és kontextuális okokból, gyakran öltenek ideológikus és gyakran egy irányba mutató ideológikus alakot.<sup>7</sup> A fölvilágosodás tehát, ismételjük, elsősorban tehát sajátos és tovább jellemzendő társadalmi gyakorlat, s nem egyszeri kilépés vagy ugrás két ideáltípusított emberi állapot között. Nem önálló filozófia, nem önálló ideológia, s ezen a szalon továbbhaladva, nem is önálló politika. Senki sem képes arra, hogy önmagát fölvilágosítsa, vagy akár Münchhausenként, saját hajánál fogva, kiemelje önmagát a „kiskorúság” mélyeiből a „nagykorúság” napfényére. Mindenkit mindenkor egy tudatos gyakorlat világosíthat csak föl. A fölvilágosítás előfeltételezi, hogy legyen *aki* fölvilágosít és *akit* fölvilágosítanak. Mindkét szerepnek a legnagyobb mértékben tudatosnak és kifejtettnek kell lennie, hiszen „véletlenül” sem lehet fölvilágosítani valakit. Természetesen juthat valaki „véletlenül” is egy-egy fölvilágosító tartalom tudatára, de – s itt a tanulási folyamat elemére esik a hangsúly – ezekből a véletlenekből arra irányuló tudatos intenció nélkül nem lehet fölvilágosítás.

Minden fölvilágosodás nélkülözhetetlen előfeltétele az a föltevés, miszerint az ember olyan lény, akit vélekedései, értékelései, meggyőződésai vezetnek, tehát „homo ideologicus”. Bármely más kiindulópont mintegy automatikusan oltja ki mind a fölvilágosodás, mind pedig a fölvilágosítás, mint sajátos és pozitív tevékenységek lehetőségét. Nem véletlen, hogy az ideáltípusos fölvilágosító, Voltaire, fölvilágosító fő művében a következő meghatározást fogalmazza meg: „[...] l'opinion est la reine des hommes”<sup>8</sup>. A vélemény az ember királya (a francia eredetiben természetesen „királynője”), a fölvilágosító gyakorlat az ember véleményének megváltoztatása azon bizonyos, pozitív praxis során, amit úgy nevezünk: fölvilágosodás.

A fölvilágosodás tehát teljesen kifejtett, tudatos és akaratlagos gyakorlat, amit tudatos aktorok terveznek és hajtanak végre. Ez a gyakorlat, az előző meghatározás szellemében, a vélekedések, értékítéletek és nézetek tudatos megváltoztatását jelenti. Ha azonban mindezt tudatosítjuk, nyomban nyilvánvalóvá kell válnia, hogy mindez majdnem a pontos ellentettje annak, amit említett definíció ‘ban Kant képviselt. Éppen nem arról van tehát szó, hogy az ember önerejéből lép ki

---

<sup>6</sup> Ha mondjuk a „görög”, vagy bizonyos más, mondjuk religiózus kontextusban végbemenő fölvilágosodásra gondolunk, nyomban világossá válik, milyen viszonylagosak és milyen viszonylagos okok által létrehozottak az egyes fölvilágosító koncepciók tartalmai.

<sup>7</sup> Innen származik egyébként annak nehézsége is, hogy valamely filozófiai tartalmat *par excellence* fölvilágosítóként definiáljunk-e vagy sem. Nem egy-egy konkrét tárgyi tartalom tesz egy tézist fölvilágosítóvá, de a fölvilágosító szövegösszefüggés határozza azt meg.

<sup>8</sup> Voltaire: *La Dictionnaire philosophique*, Paris 1967, 347. o.

„önmaga okozta” kiskorúságából. Éppen arról van szó, hogy az egyén részese lesz egy széles és a legnagyobb mértékben tudatos, a szó egy új értelmében „össztársadalmi” folyamatnak, mely folyamatban az egyén ismét egy sajátosan alkotó módon és akaratlagosan vesz részt. A fölvilágosodás e fogalma szerint aligha lehet szó „önmaga okozta” kiskorúságról. A fölvilágosodás előtti állapot, a kanti „kiskorúság”, önmagában csak ideáltipikus, majdhogynem a történetfilozófiai rekonstrukció szintjén releváns kérdése alig artikulálódik ebben a konstrukcióban. A fölvilágosodás tehát *átfogó, tudatos, társadalmi praxis*, amelynek nyíltan vállalt célja a társadalom megváltoztatása, mégpedig a vélemények, értékítéletek megváltoztatásának útján. A fölvilágosodás annak a belátásnak a szülötte, hogy a társadalom megváltoztatása *lehetséges*, de annak a belátásnak a szülötte is, hogy a társadalom megváltoztatása *szükségszerű*. Az univerzális történetfilozófia szempontrendszer alapján természetesen mindkét szempont (a társadalom megváltoztatásának mind lehetősége, mind szükségszerűsége) gyökeres nóvum az emberi történelemben, ami, mint ilyen, mind a történelem korábbi, mind későbbi kristályosodási pontjaitól gyökeresen és definíciószerűen különbözik. A fölvilágosodás céltudatos és nyíltan meghirdetett gyakorlata a társadalom teljes megváltoztatását tehát a *tudat* teljes megváltoztatásának útján képzeli el és hajtja végre.

A fölvilágosodás tehát harc a „hamis” tudat ellen. Ebben az összefüggésben a marxi „hamis tudat” fogalma a maga legfontosabb összefüggéseiben gyakorlatilag maradéktalanul alkalmazhatónak tűnik, s mint ilyen egyben a hegeli–marxi tradíció és a fölvilágosodás világos kontinuitásáról árulkodik. A fölvilágosodás tehát megelölegezi a filozófiai hagyományban később kialakuló „hamis tudat”-fogalmat, s e fölismerésből nyomban a legnagyobb mértékű és kiterjedésű gyakorlati következtetéseket is levonja. Az ideáltipikus, egyben a klasszikus, történeti fölvilágosodás vonásainak megfeleltethető fölvilágosodás tudásszociológiai specifikuma azonban nem merül ki a „hamis tudat” fogalmában, de ugyanúgy fölveti a „helyes tudat” egész komplex problematikáját is. A fölvilágosodás ugyanis mind általában, a „helyes tudat” elvi lehetőségét illetően, mind pedig a konkrét tartalmakat illetően erőteljesen a „helyes tudat” lehetőségének álláspontján áll, azaz az emberiség egészét egy mind elvileg lehetséges, mind pedig konkrét tartalmakkal kitölthető *egész*, a *helyes tudat* állapotába vezeti át. E vonatkozásban a klasszikus (és ideáltipikus) fölvilágosodás majdhogynem teljesen egyedül áll a gondolkodás történetében, hiszen a „helyes tudat” konkrét meghatározásában a legtöbb más iskola ebben már nem követi.<sup>9</sup>

A fölvilágosodás, ami tehát nem önálló filozófia, se nem önálló ideológia vagy politika, sajátos társadalomontológiai összefüggések következtében bizonyos

---

<sup>9</sup> Nyomban igaz ez a hegeli–marxi vonulatra, amely a hamis tudat kritikáját nem kapcsolja össze a helyes tudatra vonatkozó apodiktikus kijelentésekkel. Nietzsche a fölvilágosítóknak abba a körébe tartozik, akik igényt tartanak a helyes tudat tartalmainak artikulálására.



filozófiai (ideológiai, politikai) problémák küszöbére ér, amelyek megoldásában aktív részt vállal. Fontos azonban látnunk, hogy ezek a kérdések nem elsődlegesek, de másodlagosak: az alapvető intencióhoz képest (a nézetek átalakítása, a hamis tudat tartalmainak fölváltása a helyes tudat elemeivel) *külsődlegesek*.

A fölvilágosodás minden esetben a mindennapi tudat kritikusa. A mindennapi tudat fölvilágosító kritikája abban különbözik a mindennapi tudat nem-fölvilágosító kritikájától, hogy a fölvilágosító a mindennapi tudat „metafizikai” elemeinek kritikusa. Mindezt úgy is átalakíthatjuk, hogy akkor beszélhetünk fölvilágosodásról, ha a mindennapi tudat kritikája egyben metafizika-kritika is. De ennek megfordítása is igaz. Minden olyan kritika, ami a mindennapi tudat metafizikus elemeit kritizálja, fölvilágosító. A fölvilágosodás mindig újra születik, ha a mindennapi tudat kritikája a metafizika kritikájaként jelenik meg.

Friedrich Nietzsche gondolkodása megfelel a fölvilágosodás (minden fölvilágosodás) főnti kritériumainak. Filozófiája egyike a tizenkilencedik század második fele új, nagy fölvilágosító áramlatainak. A teljesség kedvéért kell említenünk, hogy ebben a korban, elsősorban a tudományok bizonyítottsági státusának rohamos javulása folytán, a fölvilágosodás új dimenziói nyíltak meg, amelyek – természetesen más okokból is – új módon vetették föl a fölvilágosodás alapkérdéseit.<sup>10</sup> Az új alapkérdések ténye természetesen nem mond ellent annak a másik nagy, átfogó folyamatnak, ami az eredeti fölvilágosodás alapvető tartalmainak eloszlásával azonos, számos új nagy politikai és világnézeti áramlat között. Az egyik oldalon tehát azonosítható és „egész” fölvilágosító koncepciók lépnek föl a tizenkilencedik század második felében, s egyidejűleg már folyamatban van a fölvilágosodás tartalmainak eloszlása is új, nagy áramlatok között. Friedrich Nietzsche filozófiája e két tendencia erőterében értelmezhető igazán adekvát módon. E megvilágításban a nietzschei fölvilágosodás úgy jelenik meg, mint egy teljesen legitim új, összefoglaló fölvilágosodás, miközben már maga is polémiába kerül a fölvilágosodás hagyományán osztozó új nagy politikai irányokkal (szocializmus, a pozitívizmus bizonyos fajtái, liberalizmus stb.). Az egész Nietzsche-értelmezés középpontjába is állítható ez a probléma. Nietzsche össz-koncepciója is értelmezhető a maga egészében úgy, mint egy utolsó kísérlet egy hatalmas, új fölvilágosodás egysége-sítő szintézisének megteremtésére.

Mint minden valóságos fölvilágosodásban, Nietzsche filozófiájában is uralkodó az „ökumenikus” vonás, amelyben a fölvilágosító törekvés mindenkori összemberi vetülete keresi a maga érvényesülését.<sup>11</sup> Minden kérdésfeltevés pozitív konkrét-ságának mindenkor megjelennek a maga összemberi vonatkozásai, s aligha

---

<sup>10</sup> Behatóan lásd Endre Kiss: *Der Tod der k.u.k. Weltordnung in Wien*, Wien–Köln–Graz 1986.

<sup>11</sup> Nietzsche filozófiájának e vonása elválaszthatatlanul kapcsolódik össze a fölvilágosodással, nem szorítkozik azonban erre az összefüggésre. Egyszerre egymás előfeltételei és következményei.

tévedünk, ha már most utalunk arra, hogy Nietzsche fölvilágosodás-szintézisének mélyén éppen ez az összemeri vonatkozás állt. Nagyon világosan érzékeltethető a nietzschei fölvilágosodás specifikuma a hamis tudat problémájának és az ökumenizmus kérdéskörének egymásravitkozttatásakor. Éppen Nietzsche korában vívja meg az új Németország politikai-hatalmi komplexuma a maga küzdelmét a katolikus egyház ellen, annak a politikai akciósorozatnak a keretében, amit „kultúrharc” néven ismerünk. Látszólag a „kultúrharc”-nak kellene a legfölvilágosodottabb akciónak lennie, hiszen célja mind az egyház, mind a vallás ellen irányult. Éppen az ökumenikus dimenzió teljes hiánya azonban az, ami magától értődően kizárja, hogy a kultúrharcról, mint fölvilágosodásról beszélhesünk.

Hasonló módon, ökumenikus vonatkozások hiányában, azok az irányzatok sem nevezhetők „fölvilágosítók”-nak, akiknek ellenfelei a fölvilágosodás ellenfelei. Erre utaló problémákat jelentenek azok a filozófiai koncepciók, amelyek világosan azonosítható fölvilágosító elemeket tartalmaznak, de ugyancsak nélkülözik a szóban forgó ökumenikus dimenziókat.<sup>12</sup>

Nietzsche fölvilágosodása mint új fölvilágosodás-szintézis természetesen új megvilágításban mutatja meg azokat az univerzálhistorikus konstrukciókat is, amelyek a fölvilágosodás ideáltipikus általánosításával próbálták a modernség, az újkor univerzálhistorikus tendenciákat megragadni, netán egy konkrét koncepcióval az egyetemes történelem filozófiai leírását megadni. Még vázlatos kidolgozásban is könnyen belátható, hogy Max Weber „varázstalanított” világa, Horkheimer és Adorno „fölvilágosodás-dialektikája” vagy éppen Jürgen Habermas „modernség-projektuma” szerves kapcsolatba hozható mind a lehetséges új fölvilágosodás-szintézisekkel, mind pedig Friedrich Nietzsche monumentális új fölvilágosodásával. Visszatérünk még ezekre a nagy koncepciókra: most csak azt kívántuk jelezni, hogy Nietzsche fölvilágosodás-koncepciója önmaga is univerzálhistoriai koncepció. Arra, hogy az ő fölvilágosodása, éppen *mint* univerzálhistoriai koncepció, miként viszonyul az említett univerzálhistoriai elképzelésekhez (amelyek – szenzibilis módon – nemcsak Nietzsche-utániak, de erőteljesen Nietzsche sajátos és eltérő recepciói alapján jöttek is létre), szintén kitérünk még. Tézisünk mindenesetre az, hogy Nietzsche fölvilágosodása saját és autochton szintézist hoz létre, amely a hegemonia esélyével vethető össze Max Weber, Horkheimer–Adorno és Habermas (Nietzsche-re egyébként a maguk szelektív módján építő) koncepcióival.

Friedrich Nietzsche filozófiája sajátos perspektivizmus. Fölvilágosítása is egy sor filozófiai perspektíva összessége. Ezért a nietzschei fölvilágosodás e viszonylag korlátozott bemutatása során is csak a legátfogóbb perspektívák bemutatására szorítkozhatunk – ami természetesen a filozófiai perspektivizmus minden más

---

<sup>12</sup> Erre Karl R. Popper talán a legtöbbet mondó eset. Mindenesetre az ellenkezőjére is van példa: Feuerbachnál a legtöbbszor nem érzékeli a pozitív antropológia univerzálhistoriai (és ezen a szálon ökumenikus) vetületeit.

kontextusban történő bemutatására is vonatkozik; a perspektívák közötti hierarchia megállapítása már önmagában is az interpretáció egyik legnehezebb feladata és szakasza. A nietzschei fölvilágosodás más ábrázolása is természetesen lehetséges lenne, így például azok alapján a nietzschei megnyilatkozások alapján, amelyek – meglepő koherenciával – Voltaire és Rousseau nagy vitájának különböző mozzanataira mutatnak rá. Az erre épített gondolatmenet nagy előnye lehetne, hogy szemléletesen demonstrálhatná Nietzsche folyamatos foglalkozását a tizennyolcadik századi fölvilágosodás konkrét tartalmaival (ami, más oldalról, ismét a Nietzsche-ről kialakuló totalitárius vagy csak „politikamentesen” téves képzetek filozófiai színvonaláról tanúskodik, hiszen a nagy fölvilágosodásnak ez a reflexiója mindenki számára kiolvasható lett volna Nietzsche munkáiból).<sup>13</sup>

A nietzschei fölvilágosodás középpontjában az ember ökumenikus helyzetének újrafogalmazása áll az „Isten halott” filozófiai helyzetében. E helyzet egyszerre az emberi történelem meghatározott szakasza, amely erőteljesen és alapvetően különbözik minden korábbi korszaktól, egyben új *condition humaine*, új és meghatározó orientációt ír elő a gondolkodó számára. Nietzsche filozófiai fölvilágosodásában – s ezt ismét a Nietzsche-recepció bizonyos elterjedt, egészen soha el nem hallgató irányjaival szemben kell hangsúlyoznunk – a kereszténységkritikai elem nem játszik primer szerepet. Nagy nyomatékkal kell ebben az összefüggésben hangsúlyoznunk, hogy a filozófiai ateizmus álláspontja – akár csak az újkori európai filozófia történetében is – minden, csak nem igazán új, hiszen a klasszikus tizennyolcadik századi francia fölvilágosodás ugyanúgy ennek jegyében fogalmazódott meg, mint a hegeli iskola nem egy markáns és nagyhatású irányzata. Mindennek okáért gyökeres melléfogás, ha a nietzschei filozófia egészét vagy a fölvilágosodásként értelmezett nietzschei filozófiát mint érdemi és érdemileg új filozófiai ateizmust akarnák értelmezni.

Nietzsche filozófiai fölvilágosodása széles és differenciált szcientikus és tudománykritikai alapokon nyugszik. *Mutatis mutandis*, nem volt ez másként a nagy fölvilágosodás esetében sem. Közös Nietzsche fölvilágosodása a nagy fölvilágosodással abban is, hogy az új tudományos alapzatból következő alapvető nézetek, vélemények és ítéletek érvényesítéséért indult maga a fölvilágosító küzdelem; a lényeges és átfogó különbséget a két korszak között az jelentette, hogy a tizennyolcadik században a fölvilágosodás alapzatát jelentő tudományos világképnek csak koncepcionális körvonalai rajzolódtak ki egyértelműen, a tizenkilencedik század második felére viszont ezek a körvonalak maradéktalanul bizonyított tudományos tételek formájában jelentek meg.

A klasszikus fölvilágosodás alapvető programja az emberiség egészének a „hamis” tudat állapotából a „helyes” tudat állapotába való átvezetését jelentette. A nietzschei fölvilágosodás szemében az emberi nem előtt álló föladataknak csak

---

<sup>13</sup> Ehhez e sorok szerzőjétől: „Zur Hermeneutik von Nietzsches politischer Philosophie”, in *Geschichte und Gegenwart* 10. Jahrgang (1991), Nr. 2., 83–90. o.

egyike a hamis tudat helyessé alakítása. Nietzsche szemében már – ha nem is közvetlenül, de számos részbelátás eredőjeként – a fölvilágosodás része az a tudatos törekvés is, hogy a hamis tudattól a helyes tudatig végrehajtandó fordulat ökümenikus dimenziókban veszélyeztetheti az ember nembeli identitását.<sup>14</sup> Miközben tehát Nietzsche még a nagy francia fölvilágosítóknál is intenzívebben hisz abban, hogy a „hamis tudat” életveszélyes, közvetlen és nyílt veszély mind az egyén, mind a közösség számára, ezzel egyidejűleg a fölvilágosítás részének tekinti az emberi nem fejlődése során fölhalmozott nembeli értékek tudatos védelmét is. Ez a vonás hiányzott a nagy fölvilágosodás gondolatrendszerének fő irányából, megvolt azonban Rousseau-ban, aki igen élesen artikulálta a fölvilágosodás (minden fölvilágosodás) identitásfenyegető oldalait. Mindez sajátos keresztviszonylatot teremt Nietzsche és Rousseau között, hiszen Nietzsche egy sor másik perspektíva alapján nemcsak tematizálja a Voltaire–Rousseau-vitát, de abban egyértelműen Voltaire oldalára áll.

Nietzsche fölvilágosodása tehát két egyidejű, egymással reflexiós viszonyban lévő veszély együttes artikulációja, s itt a „veszély” terminust a lehető legkonkrétabb értelemben kell elképzelnünk. Az egyik veszély a hamis, inadekvát, a valóságnak bármely szempontból meg nem felelő tudat, mint akár egy egzisztenciális katasztrófa lehetséges oka is mind az egyén, mind nagyobb közösségek számára. A másik veszély pedig az emberiség hirtelen, sokkszerű identitásvesztése.<sup>15</sup>

E két veszély együttes reflexiója jelenti tehát az új fölvilágosodás egész koncepcióját, ami mind az egyén, mind a nagyobb közösségek szempontjából egy új, tudatos gyakorlat kialakítását írja elő. Már ezen a ponton láthatóvá válik a nietzschei fölvilágosodás egy sajátosan paradox vonása is. Egyfelől, mint ezt szinte lépésről lépésre követhettük, ez a fölvilágosodás ökümenikus, összemberi jellegű. Másfelől, az így körvonalazódó új gyakorlat sokkal szervezesebben valósul meg az emancipálódni-vágyó egyén, mint az egyes nagyobb közösségek esetében. Még akkor is így van ez, ha a közösségi cselekvés társadalomontológiája koránt sincs még azon a szinten kidolgozva, hogy kielégítő választ adhatna arra, miért van jóval kevesebb esélye a társadalomnak komplexebb és részben egymásnak reflexív módon ellentmondó cselekvési programok kivitelezésére, mint az egyénnek. Egyfelől tehát a nietzschei fölvilágosodás során az egyénnek meg kell szabadulnia

---

<sup>14</sup> Nagyon lényeges említenünk, hogy a „helyes” tudat tartalmainak konkretizálásához perspektivisztikus kritikai pozitívizmusában Nietzsche megteremtí a megfelelő ismeretelméleti alapot is, amivel ki is emeli ezt a dimenziót a pusztá tudásszociológiai, tágabb értelemben társadalomlélektani követelés szférájából, s teherbíró episztemológiai alapot ad annak.

<sup>15</sup> Az eddigi Nietzsche-kutatás meglehetősen elhanyagolta az ökümenikus vonás összefüggését a nietzschei filozófia *prognosztikus* vetületeivel, jóllehet minden nietzschei prognosztika az ember iránti univerzális felelősség álláspontjáról képzelhető csak el.

mindenféle valóban hamis tudattól (ezen a ponton Nietzsche fölvilágosodása nemcsak a metafizika kritikájának programjával válik azonossá, de egy sor más, filozófiai perspektíva kidolgozásával messzemenően konkrétan határozza meg a hamis tudat egyes, lehetséges konkrét megjelenési formáit is). Másrészt éppen a fölvilágosító egyénnek és közösségnek kell tisztában lennie azzal, hogy a helyes tudat álláspontjának hirtelen, fordulat- és sokszerű elfoglalása veszélyeztetheti az emberi fejlődés során fölhalmozott nembeli értékeket.

A nietzschei fölvilágosodás ökumenikus jellegéből következik, hogy nem rendelkezik szorosabban vett ellenségképpel, hiszen mindkét fő viszonylatában nem személyek vagy irányzatok, hanem előzetes teoretikus kategorizációk során osztályozott nézetek, tartalmak ellen irányul. Ezért a nietzschei fölvilágosodás *metapolitikus* karakterű. Mint az egyéni és társadalmi praxis megszervezésére elkészített ajánlás természetesen nem lehet meg politikai dimenziók nélkül. E politikai dimenziók azonban nem értelmezhetők a korban éppen újra alakuló, egészen más kategorizálás alapján létrejövő világnézeti politikai pártok nézetei szerint. Azt hihetnénk, naiv módon, hogy a nietzschei fölvilágosodás (és filozófia) e magától értődő metapolitikai dimenziója megkönnyítette e fölvilágosodás recepcióját nemcsak az egyes társadalmakban, de a politikai szféra egészében is. Nem így történt – s ami történt, annak nem-triviális és elmélyült további vizsgálatokra szoruló okai vannak. Olyan okokra gondolunk itt, amelyek tisztázása a politikai szféra új oldalait világíthatja meg. Nietzsche metapolitikus fölvilágosodását a politikai szféra egésze és egyes összetevői ugyanis nem arra használták föl, hogy önmagukat az ökumenikus fölvilágosodás irányába módosítsák (divatos kifejezéssel szólva: „átvilágítsák”), sokkal inkább arra törekedtek, hogy a nietzschei fölvilágosodás metapolitikai kritikájának elemeit aprópénzre váltva, saját politikai ellenfeleik ellen fordítsák a nietzschei kritika elemeit. Így bőségesen állnak rendelkezésre olyan példák, amelyekben egy-egy, Nietzscht egészében elutasító irányzat Nietzsche érveit használja föl a maga politikai ellenfele ellen.

A politikai szféra valóságos történeti átalakulása az oka annak is, hogy – ellentétben a nagy fölvilágosodással – Nietzsche fölvilágosodásából nem válhatott közvetlenül politika, csak metapolitika. Az e helyzet alapját kitevő átfogó és komplex társadalmi folyamatokkal természetesen e keretek között nem tudunk foglalkozni. Ezért inkább arra az egyszer már említett folyamatra utalnánk, hogy a fölvilágosodás tartalmi elemei ekkorra már „elosztódtak” a nagy politikai és társadalmi irányzatok között, s ha a nietzschei fölvilágosodás „identitás”-reflexióját is ide soroljuk, még a konzervatív politika is rendelkezett „fölvilágosító” elemmel. Nietzsche valóságos (azaz nem Lukács által rekonstruált) szocializmus-kritikája egy példa arra, hogy itt már az egykor homogén fölvilágosodás e két konkrét változata áll egymással szemben.

A nietzschei fölvilágosodás a maga bonyolult és reflexív vonatkozásában azért is kényszerűen metapolitikus, mert a politikai szféra a maga társadalomontológiai meghatározottságaiban képtelen magáévá tenni egy ilyen komplex és egyben

hosszútávúan ökumenikus elképzelést. A politikai szféra köztudomásúan a rövidtávú érdekek prioritását jelenti, akár csak a középtávú érdekekkel szemben is: az emberiségre leselkedő két ökumenikus nagyságrendű veszély föltevése aligha vezethet egy politikai párt, de akár csak politikai ideológia megalapításához. A nietzschei fölvilágosodás felől nézve minden nacionalizmus először és mindenekelőtt (ha nem is kizárólagosan) „metafizika”, ugyanúgy az antiszemitizmus is (különböző, szélsőséges nagyságrendű *ressentiment*-elemekkel kiegészítve). A szocializmus Nietzsche szemében a nembeli identitást destruáló mozzanatokkal rendelkezik, jövőre irányuló ígéretei pedig nem megalapozottak, mert – mai kifejezéssel élve – nem rendelkezik érvényes társadalomátalakító modellel. A liberalizmus ugyancsak relativizálja nemcsak a meghaladott, de a megalapozó nembeli értékeket is, ígéretei igen nagyok és véglegesek, de éppen – akár a valóságosan új nembeli értékek megvalósításában – ezeket az ígéreteket nem tudja megvalósítani. Nietzsche metapolitikai kritikáját természetesen csak önmagához lehet mérni, s nem egy illegitim elsőszándékú politikai artikulációnak tekinteni. E metapolitikai reflexió aktualitása természetesen napjainkig is fennáll, s egy korrekt és reflektált vizsgálat során a politikaelmélet is vizsgálódásainak tárgyává tehetné. Ha azt kérdeznénk meg például, hogy vajon egy nagy és differenciált modern ipari társadalom teljes politikai artikulációja elfér-e három laza világnézeti keretben, nyomban demokráciaelméleti kérdéssé válhatna a nietzschei metapolitikai kritika.

A nietzschei ökumenikus fölvilágosodás metapolitikai kritikájának talán legmélyebb, legfilozófikusabb összetevője ugyancsak az újkori politikai szféra társadalomontológiai meghatározottságaiban keresendő. Az újkori politikai szféra ugyanis – sok szempontból igazán triviális kijelentésről van szó – *par excellence* a partikuláris mozzanatok képviselőjére épül. Miközben tehát minden nagy politikai irányzat a maga ökumenizmusára és általánosérvényűségére hivatkozva alapozza meg önmagát, nyilvános és elismert módon a társadalmi egész egyes részeit képviselik. A nietzschei fölvilágosodás ökumenizmusának egyik univerzál-históriai összetevője éppen az, hogy egy olyan korszakban fogalmazza újjá az összemberi érdekre épülő fölvilágosodást, amikor a politikai szféra modern és új megoszlásokra alapulóan szerveződik a részérdekek képviselőjére. A Nietzsche utáni politikai vagy filozófiai kultúra mind a mai napig hordozza ezt a kettősséget.

A nietzschei fölvilágosodás nem összefüggő rendszer, de a maga perspektivizmusában, akár a nietzschei filozófia egésze is, koherens elképzelés. Akár a filozófia egészét, a fölvilágosodás koncepcióját is át meg átszövik Nietzsche állandó kommunikációs kísérletei, önmaga jobb megértetésére, e koherencia érzékeltetésére. A nietzschei fölvilágosodás egyenesvonalúan fejleszti tovább a nagy fölvilágosodásnak azokat a törekvéseit, amelyek, a hamis tudat egyes tartalmainak megállapításán és kritikáján túlmenően, azokat az érdekeket és szükségleteket is föltárják, amelyek a hamis tudat egyes elemeinek vagy egészének kialakulásához vezettek. A hamis tudat e kritikája a tudásszociológián túlmenően ismét társa-

dalomontológiai mozzanatokát hív életre. Mindezzel természetesen alapvetően átértékeli Arthur Schopenhauer „metafizikai szükséglet”-elméletét is.

Az ökumenikus kiindulás és (elsősorban) az egyéni realizálódás paradoxonjáról már szóltunk az imént. Hasonló paradoxon (és tárgyi közösségben is áll ezzel), ami a nietzschei fölvilágosodás és a mindennapi tudat viszonyát jellemzi. A hamis tudat meghaladása a helyes tudat irányában egyrészt a mindennapi tudat emancipatív föladata. Ha azonban modellálni próbáljuk a mindennapi tudat előtt álló föladatot a nietzschei fölvilágosodás iménti fogalmának értelmében, világossá kell válnia, hogy e föladat végrehajtásához a mindennapi tudatnak annyi reflexiójára van szükség, aminek alapján e tudat már megszűnne mindennapi tudatnak lenni. E ponton konkretizálhatjuk Nietzsche filozófiai üzenetét is. Nemcsak válhat minden ember *Übermensch*-sé, de azzá is kell válnia, ha meg akarja valósítani a nietzschei fölvilágosítás küldetését. Mindez azt a gondolatot is ismét aktualizálja, amit a nagy fölvilágosodással kapcsolatban is kifejtettünk. Ahogy a nagy fölvilágosodás is, igazi lényege szerint, egy sajátos „gyakorlat” volt, Nietzsche fölvilágosodása is, végső soron, egy sajátos gyakorlathoz vezet. Ez a gyakorlat az, ami szükségszerűen, de nem akaratlagosan, „individuális”, az egyes egyének nembeli reflexiójának szülötte. Ez a gyakorlat az, ami a nietzschei fölvilágosodás két nagy mozzanatából (a helyes tudat követeléséből és a nembeli identitás megőrzéséből) nő ki. Mivel gyakorlatról van szó, e gyakorlat egyes elemei és részletei látszólag messze távolodhatnak az eredeti tézisek teoretikus tartalmaitól, kapcsolatuk föltárása csak a nietzschei fölvilágosodás reflexiójából születhet meg. Ily módon a filozófiai tudományok nietzschei újrarendezése nemcsak a nietzschei fölvilágosodás kiindulópontja, de annak eredménye is. A valóság nietzschei analizisével ugyancsak ez a helyzet. Nemcsak előkészíti a fölvilágosodást, de maga is azonos a fölvilágosítás praxisával.

## REZÜMÉE

### *Der Begriff „Aufklärung” in Nietzsches Philosophie*

Seit zweihundert Jahren gehört es zur Seriosität eines philosophischen Ansatzes, die philosophische Definition der Aufklärung mit derjenigen Kants in Angriff zu nehmen, die folgendermassen lautet: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.” Aufklärung ist – im wesentlichen *gegen* die Kantsche Bestimmung – in positivem Sinne eine Praxis. Aufklärung ist keine selbständige Philosophie, weder eine philosophische Konzeption noch ein philosophi-

ches System, auch wenn ihre Inhalte wegen im breitesten Sinne formulierter historischer Gründe meistens auf eine gewissen philosophische Richtung hinweisen. Aufklärung ist aber auch keine selbständige, autochthone Ideologie, auch wenn sie ebenfalls wegen historischen und vor allem sozialen Gründen ideologische Formen annimmt. Niemand kann sich selber aufklären. Man wird aufgeklärt, indem er dieser Praxis von anderen teilhaftig gemacht wird.

Wie jeder wirklichen Aufklärung, gehört auch zu Nietzsches Aufklärung ein „ökumenischer“ Zug, in welchem die gesamt-menschliche Dimension des aufklärerischen Ansatzes artikuliert wird. Im Mittelpunkt der Nietzscheschen Aufklärung steht eine Neudefinition der ökumenischen Situation des Menschen in einer Zeit, in der „Gott tot ist“. Die Aussage „Gott ist tot“ ist für Nietzsche ein Zustand, eine historische Situation, die gleichzeitig auch schon eine „condition humaine“ für den neuzeitlichen Menschen ist.

Die neue „condition humaine“ des „Gott ist tot“ bringt die als Gattung universal und einheitlich vorgestellte Menschheit in zweierlei unmittelbar bedrohende Gefahren. Es geht sogar um Gefahren, die nicht unabhängig von einander auftreten, vielmehr weitgehend aufeinander abgestimmt, nach dem Muster der Reflexionsbegriffe stets wechselseitig voneinander abhängig sind. Im Laufe der Formulierung dieser beiden, gleichzeitigen und sich wechselseitig aufeinander beziehenden Gefahren entstehen die Umriss jenes Begriffs der Aufklärung, der von Nietzsche formuliert und vertreten worden ist.

Die *erste* grosse Gefahr für die Gattung Mensch ist eine, die man mit dem Begriff des „nicht-adaequaten“, nicht „wirklichkeitstreuen“ Bewusstseins umschreiben könnte. Denn das Festhalten an falschen Bewusstseinsformen ist nach Nietzsche seit seiner frühen Jugend eine unmittelbare und drohende mentale Gefahr. Es gehört zu der Annahme dieser These zweifellos auch die Annahme einiger Voraussetzungen, ohne die sie nicht gedacht werden kann. Nietzsches Einschätzung der Gefahr eines falschen Bewusstseins ergibt aber auch eine vielsagende Parallele zu den Konzepten der grossen Aufklärung. Dem Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts ging es nämlich noch überhaupt nicht um eine Gefahr des „falschen“ Bewusstseins, ihm ging es vielmehr um das Zurückgehaltenwerden, bzw.

das Ausgeschlossenensein des „noch falschen“ Bewusstseins von jenen emanzipativen Inhalten, die zu einem richtigen Bewusstsein führen sollten. Es ging noch also nicht um eine mit Sicherheit zu prognostizierende mentale Gefährdung, vielmehr ging es noch um seine illegitim aufgezwungene „Unmündigkeit“.

Besteht also die eine die Aufklärungskonzeption Nietzsches motivierende grosse Gefahr darin, dass eine nicht aufgeklärte Menschheit durch ihr falsches Bewusstsein unmittelbar mental beschädigt wird, entsteht die andere, ebenso grosse Gefahr in einem – in historischen Massstäben gesehenen – plötzlichen Verlust der Kontinuität der eigenen individuellen oder kollektiven Existenz, mit anderem und aktuellerem Terminus ausgedrückt, der Identität. Es ist sinnvoll, auch diese Grundvoraussetzung des Nietzscheschen Aufklärungsbegriffes mit den Grundvoraussetzungen der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts in Verbindung zu bringen. In einem Vergleich dieser Art wird es schnell klar, dass auch diese Voraussetzung im Kontext der grossen Aufklärung so gut wie ganz unbekannt war.

Zwischen diesen beiden Gefahren kann das Individuum wie die Gattung nur weit-erleben, wenn sie eine neue und bewusste Praxis in Angriff nimmt. Einerseits muss Individuum wie Gattung sich von jedem falschen Bewusstsein frei machen (darin – etwa auch in der Formulierung, dass es hier um eine stete Kritik jeder Metaphysik geht – ist Nietzsches Aufklärung der grossen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts nicht unaehnlich). Andererseits muss Individuum wie Gattung in ihrer bewussten, in diesem Sinne genommenen „aufklärerischen“ Praxis auch bewusst um ihre Identität kämpfen.

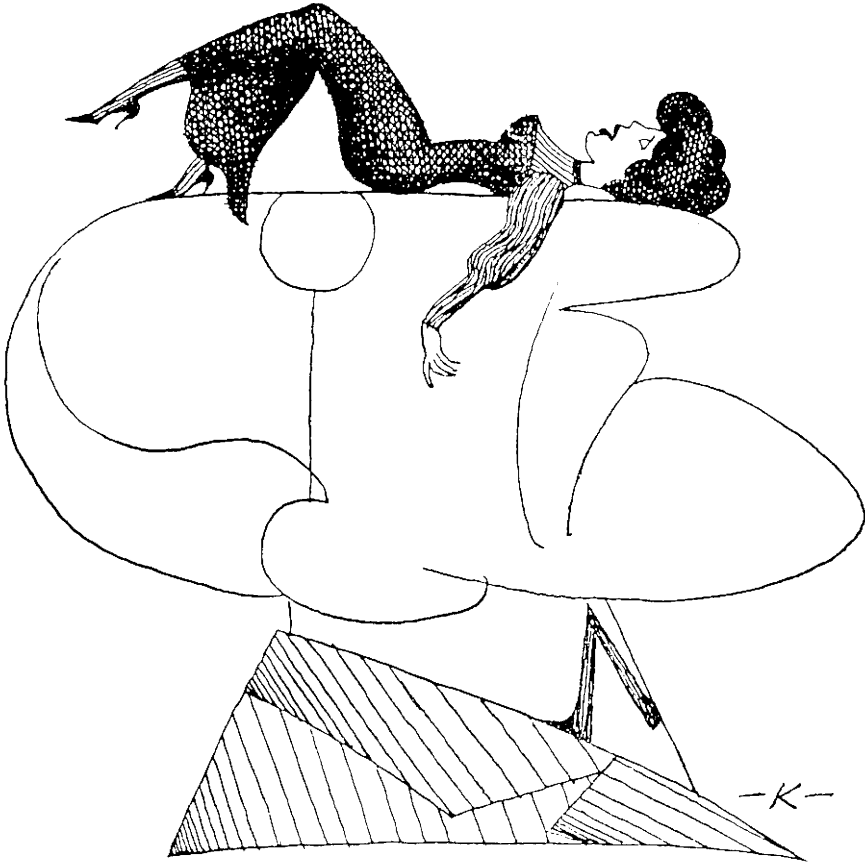
Diese Aufklärung ist kein zusammenhängendes System, aber auch keine kohärente Ideologie. Unter anderen ist es aber auch ein Grund, warum sie nur um den Preis



grosser Schwierigkeiten einheitlich und kohaerent dargestellt werden kann.

Nietzsches Aufklärung geht über die klassische Aufklärung auch an jenem Punkt hinaus, dass sie nicht nur die Inhalte und die Attitüden von falschen Bewusstseins

formationen attackiert, sondern all die sogenannten „Bedürfnisse“ in seine Reflexion mit hineinbezieht, die nach der „Metaphysik“, d. h. nach falschen Bewusstseinsformationen besteht.



Kaján Tibor rajza

# DERRIDA HUSSERL-KONFRONTÁCIÓJÁRÓL

PETHŐ BERTALAN

Így a fenomenológia valóban átfogja az egész természeti világot és valamennyi ideális világot, melyeket (zárójelei által) kiiktat.

(Husserl)<sup>1</sup>

Legszívesebben a gonoszul megterhelt *reális* szót is kiselejteztem volna, ha csak egy megfelelő pótlék is kínálkozott volna nekem.

(Husserl)<sup>2</sup>

Az élő jelen a transzcendentális tapasztalat egyetemes és abszolút formája, melyhez Husserl utasít bennünket. Az időbeliség mozgásának leírásaiban – úgy tűnik nekünk – mindaz a transzcendentális fenomenológia metafizikához-tartozását jelzi, ami nem forgatja ki ennek a formának az egyszerűségét és uralmát. De ennek az összetartozásnak a szakítás erővel kell egyezkednie.

(Derrida)<sup>3</sup>

Husserl maga adja nekünk a gondolkodás eszközeit önmaga ellen.

(Derrida)<sup>4</sup>

Husserl, késői filozófiájában, arra kényszerült – Heideggerrel, Schelerrel és (a heideggeri kihívás által újólag) Diltheyjal konfrontálódva<sup>5</sup> –, hogy hallgatólagosan megkettőzze annak a tudaton-, (első) epochén-belüli visszahúzódnak az értelmét, melyet a neutralitás-modifikáció összefüggésében második zárójelezésnek nevezünk. Első (filozofálása korábbi szakaszában kidolgozott) értelemben, a

---

<sup>1</sup> Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I (Husserliana III), Nijhoff, Haag 1950 (1. kiad. 1913), 356. o.

<sup>2</sup> I. m., 9. o.

<sup>3</sup> Derrida: *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, 91. o.

<sup>4</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967, 55. o.

<sup>5</sup> Kern, Iso: „Einleitung des Herausgebers”, in Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Dritter Teil: 1929–1935 (Husserliana XV), Nijhoff, Haag 1973, XXII sk. és XLVII sk. o.

transzcendentális behatárolódás komolyan-vételével jut el Husserl a neutralitásmódosulathoz. Az (első, az egész világot<sup>6</sup> kikapcsoló, zárójelbe-tevő) epoché<sup>7</sup> által ill. „után” visszamaradó reziduum a világot játssza vissza. Ez az (első) epoché általi transzcendentális tudat a tételezések kivitelezése és a benne-élés helyett az ezekre irányuló reflexióban ragadja meg, „második fokú cselekedetekben”<sup>8</sup> élve, önmagunkat, mint abszolút létet. Az ily módon elhúzódnálag konstituálódó, magát levédő tudat az elhatárolódás folyamatában („lépésenkénti redukció”)<sup>9</sup> valós, és annak a vonatkozásában abszolút, amit kihatárol(t) magából. A neutralitásmodifikáció a zárójel teljessé-tételének kísérlete. Zárójelbe-tevés az epochén, a transzcendentális tudaton belül, a határoltságra és a határon-túli „egész világra” vonatkozásnak, az állító tételezésnek a végsőkig legyönggítésével. Ami a tételezést illeti, Husserl „erőtlen”<sup>10</sup>, „nem-tulajdonképpen”<sup>11</sup> tételezésről beszél. Szeretné kiiktatni a tételezést a második zárójelen belülről, de – előlegezzük később kifejtendő véleményünket – diszkurzív abszolutizmusa miatt nem szabadulhat meg ettől mégsem: az epoché kivitelezése, fönntartása és belsejének forgalma egyaránt fogalmi természetű. Tételezés-ügyben akkora így nála a zűrzavar, hogy egy kéziratban maradt jegyzetében önkritikát is gyakorol – ami azonban rögvest egy felemás megoldásba („neutrális kvázi-tételezések”) torkollik.<sup>12</sup> A tételezésnek, a pozicionalitásnak a végsőkig-legyönggítéséről ennek a be-nem-fejezhető ledolgozásnak az értelmében beszélünk.

Neutralitás az a tudaton belüli Vég, ami felé a tételezés kiiktatása tart. Passzív-befalazott állapot, a fenomenológiai tudat vak-ablaka. Képzlet, de ennek a megfeneklése: a nem-ismételhető fantázia-módosulat, szemben a tetszőlegesen ismételtető képzelettel. „Minden valóságos átéléstudomás-jelennek (Erlebnisgegenwart)<sup>13</sup> megfelel ideálisan (ideell) egy neutralitás-modifikáció, ti. egy lehetséges és tartalmilag neki pontosan megfelelő fantázia-átéléstudomás-jelen. Egyetlen ilyen fantáziaélmény sem jelen-lévő, hanem »mintegy« jelen-lévőként jellemezhető.”<sup>14</sup> Az észrevevés értődik ebben az összefüggésben valóságosnak („valóságosan jelenlévő lét”), aminek ideálisan megfelel a párhuzamosan fantáziált „puszta képzelet”, ami holtpont a vonatkozások és ismétlések játékában, ami az új, második zárójel mögé esik. „A neutralizáló megjelenítés értelmében vett fantázia és egyáltalán a neutralizáló módosulat közötti radikális különbség abban

---

<sup>6</sup> Husserl: *Ideen* I, 118. o.

<sup>7</sup> I. m., 73. o.

<sup>8</sup> I. m., 119. o.

<sup>9</sup> I. m., 73. o.

<sup>10</sup> I. m., 265–266. o.

<sup>11</sup> I. m., 277. o.

<sup>12</sup> I. m., 408–409. o.

<sup>13</sup> Az „Erlebnis” terminust „átéléstudomás” szóval adom vissza, az „Erlebnis” szónak a fenomenológiában hangsúlyozottan kognitív jellege miatt

<sup>14</sup> Husserl: *Ideen* I, 273. o.

mutatkozik – hogy ezt a *döntő differencia-pontot* élesen kiemeljük –, hogy a fantáziamódosulat mint megjelenítés ismételhető (tetszőleges fokú fantáziák vannak: fantáziák a fantáziában), míg a neutralizálás »műveletének« ismétlése lényegszerűen kizárt.<sup>15</sup> Az ismételhetetlen, megfeneklett fantázia a fikció, mondhatjuk tiszta fikció, ami a fenomenológia „életeleme”<sup>16</sup>. „Semmit”-sem-tételezés<sup>17</sup>, ami mégis a tudat Mindene, önmagába-ásott kútjának mélyén. Az első zárójelen belüli észrevevésnek és az ehhez utat találó képzetnek<sup>18</sup> az árnybirodalma<sup>19</sup>. Az ontológiai idea mentődése a fenomenológiai tudat saját belső ideájaként.

Az életvilág az első epoché pántja mögé kerülve térül arra a kényszerpályára, amelyen azután a második epoché által a neutralitás-modifikáció tudat-vermébe süllyed. Husserl hangsúlyozza, hogy a beleérzés során sem hagyja el az első (transzcendentális) epochét<sup>20</sup>. Ezért „monadologikus” a fenomenológiai interszubsztívum<sup>21</sup>. Elevevőségét azonban ebben a tudatbensőségben sem őrzi meg: minőségeiben nincs maradása, élménnyé nem válik, hanem újabb és újabb tudatfokokon gördül, vég nélkül, tovább. Az idea felé: olvassuk az első pillanatra megnyugtató és fölemelő szentenciát. Tudjuk azonban, hogy a fenomenológiai tudat maga éppen a tudat őrződése. Nem az idea nyugvásaként, kelyheként, rejtekeként, kisugárzási módjaként, vagy más egyéb – létbeli ideának megfelelő – módon, hanem a befelé-húzódás, önmagába-süllyedés formális módján. A tudat vég nélküli befelé-mozgása felel meg formálisan a létbeli ideafelé-törekvés vég nélküli fokozatainak, s ez a formális egyezés az idea őrződésének módja. Az életvilág csak horizontszerűen adott, és „mint sokrétű szubsztívum aspektusok, vélemények azonosának – mely aspektusokról és véleményekről beleérzés által közvetve bárkinek hol határozottabb, hol egészen határozatlan tudása van – csak végtelen ideaként lehet ismeretértelme”.<sup>22</sup> Az életvilág ebben

---

<sup>15</sup> I. m., 270. o. – Nem az eredeti szöveg kiemeléseivel.

<sup>16</sup> I. m., 163. o.

<sup>17</sup> I. m., 266. o. – Ilyenfajta „tételezés” pl. egy „kentaur”, vö. i.m., 51. o.

<sup>18</sup> I. m., 271. o.

<sup>19</sup> I. m., 279. o. – Husserl az életet és az átélést is diszkurzív módon fogja föl. Diszkurzív abszolutizmusára, ami háttérben működő axióma a fenomenológiában, egyik példa a „kezdemények” kezelése a neutralitás-módosulat kapcsán: „Tiszta neutralitás sohasem szerepelhet pozicionális tételezések számára; a tiszta neutralitást legalább »kezdeményekben« kell tapasztalni, talán hipotétikus elő- vagy utótételekben, hipotétikusan kijelölt névszókból, mint pl. »Pseudo-Dionysziosz«, vagy tagadásokban és több effélében.” (I. m., 297. o.) – Amilyen jó kezdemény (lenne) történetiségében fölfogva a „kezdemény”, annyira sivár a fogalom birodalmába bevételezve, a diszkurzív abszolutisztikus fölfogás részeként.

<sup>20</sup> Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Meiner, Hamburg 1977, 152. o.; a beleérzés itt az „idegen tapasztalása” (Fremderfahrung) néven szerepel. Vö. uo., 94. o.

<sup>21</sup> I. m., 91 skk. o.

<sup>22</sup> Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, hg. v. Walter Biemel (Husserliana VI), Nijhoff, Haag 1954, 498. o.

a tovaggyűrűzésben „ontológiai téma”<sup>23</sup> a fenomenológiában. Olyan ablak, amelyik – a megfeneklett fantázia vakablakával átellenben – beözönlő fényével vakít el. És a végnélküli befelé-tovagyűrűzés iránypontja a primordialitás: „Az én primordialíus redukció-módszeremben (az előadódott világ redukciója a primordialitására) jutok korrelatíván a primordialíus *egó*hoz és építkezem ebből tovább, helyezek érvénybe beleérzést (első eredendőségben = idegen-észrevevés), mondhatnám, ismét primordialíus beleérzést, s nyerek »primordialíus másikat«.”<sup>24</sup> A primordialitás a megfeneklett képzetben eldugaszolódó neutralitás-modifikáció alanyi esete. Ahogyan a dolgok egy neutrális képzetben (hogyan azután onnan fenomenológiai csiki-csukival elővarázsolhatók legyenek) tűnnek el a tudat kútjában, úgy tűnnek el az alanyok a primordialíus émben. A primordialitásban megfeneklett én a megfeneklett képzet dologi mása: „[...] az aktuális, az áramlóan állandóan jelenlévő én a »maga« múltjai által konstituálja magát tartósan önidőztetésbe. Éppígy konstituálja magában az aktuális én, ami már a tartós primordialíus szféra tartama, a mást mint mást. Az önidőztetésnek úgyszólván jelenvalótlanítás (Ent-Gegenwärtigung) által (újraemlékezés által) van analógiája az én elidegenedésemben (beleérzés mint magasabb fokú jelenvalótlanodás – ősjelenemé [Urpräsenz] a csupán megjelenített ősjelenben [vergegenwärtigte Urpräsenz]).”<sup>25</sup>

A szabad fantáziáról szólva Husserl „fantáziában adódó fantáziákról” beszél, „és így tovább, tetszőleges skatulyázási fokon”. Mondanivalóját egy drezdai galériában látott Tenier-kép leírásával illusztrálja. Ez a kép egy képtárat ábrázol: Husserl a képtár egyes képeiben további képeket fantáziál, olvasható fölirataikkal együtt.<sup>26</sup> Az átéléstudat labirintusának metaforája ez, a zárójelek mögött sokszorozódó és „végül” eltűnő jelenségeké. „Új noétikus jellegek ill. a régiék bármelyik módosulatának hozzájárulása nemcsak új noématikus jellegeket konstituál, hanem ezzel eo ipso új lét-tárgyak konstituálódnak a tudat számára...”<sup>27</sup> A neutralizált noémák során át, ahol már nincs értelme észnek és esztelenségnek,<sup>28</sup> oszlik el a tudat, önnön edényében.<sup>29</sup> Addig azonban csupa

---

<sup>23</sup> I. h.

<sup>24</sup> Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, 134. o.

<sup>25</sup> Husserl: *Krisis*, 189. o.

<sup>26</sup> Husserl: *Ideen* I, 252–253. o.

<sup>27</sup> I. m., 260. o.

<sup>28</sup> I. m., 266. o.

<sup>29</sup> A noéma *retirálása* beláthatatlan távlatú. Sejthető, követhető szakasza ennek a noématikus fokozatok távja (Husserl: *Ideen* I, 354. o.). Nem sejthető és nem követhető a minden noémának megfelelő lehetséges noémából álló „ideálisan lezárt” noéma-csoport (vö. i. m., 364. o.). Akkor sem, ha ezt vagy az ilyen csoportot deklarálják a „meghatározott végtelenség ideájához” tartozó – a kanti idea felé „haladást” ideaként inkorporáló ideához tartozó – noéma-végtelenség-sornak, melyben az idea elárulja magát (sich bekunden); vö. i. m., 367. o.).

nyüzsgés a tudat-labirintus, jóllehet csak a lét hemzsegése a lét tudati semmiségének káprázatában. A tagadás noématisz teljesítménye, „a megfelelő pozicionális jelleg »keresztülhúzása«<sup>30</sup> mutatja, hogy a (keresztül áthúzott) lét – Heidegger ontológiai erőfeszítéseinek legvégső témája, melyben azután a lét betöltöttségét érzékeli – és a pozicionális lét egyremegy ebben a hemzsegésben. „Mi élhetünk a tagadó tudatban, más szavakkal élve »végrehajthatjuk« a negációt; az én pillantása akkor arra irányul, ami a keresztülhúzást elszenvedi. Irányíthatjuk azonban a pillantást, mint megragadó-fölfogó (erfassender) pillantást is a Keresztülhúzotttra mint olyanra, a *strigulával ellátottra*: akkor mint új »tárgy« áll ez elő, és pedig a »lévő« egyszerű *doxikus ősmódjában*.”<sup>31</sup> Ez az ősmód az az iránypont, melyben a képzelet és interszjektív tapasztalat egyazon neutralitásba torkollik, de amíg a torkolathoz vezető út a létnek (és a lét szórásainak) hemzsegése, addig a fenomenológiai tudat az ontológiai idea (utolsó?) mentsvárának tudhatja magát, merthogy éppenséggel-ilyetén magát veszi ontológiai ideának.

A grammatológia olyan fenomenológia, melyből az epoché(ka)t távolítják el. Mint egy tolmáccs, aminek kihúzása után fönttartás és tartózkodás nélkül közlekedik egymással tudat és tudatonkívüli valóság. Írásban, ami a grammatológia észre-nem-vételezett saját-epochéja a félretölt fenomenológiai epoché „helyett”. Az epoché(k) (le)írása, lel-tárból leírása és egyszersmind az iratosságban való visszaállása a le-írás által. Nem a „naiv”, transzcendentális redukció előtti/nélküli beállítódás áll így helyre, hanem a fenomenológiai epoché(k) nélküli közlekedésben – ami írás-forgalom – mindaz a problémátömeg kavargó, amelyik a fenomenológiai filozófia végletes megoldását, a tudatba egyre-befelé-menekülést motiválta. Szétfoszlik az az illúzió, hogy a fenomenológiai tudat ontológiai ideaként az ontológiai idea mentsvára, de az ontológiai idea nem ül el ezzel, és valami másféle mentése sincs, hanem tehertételként üli meg az epochék-nélküli mozgalmasságot. A fenomenológia eidosz- (Wesens-) és nem létezés-kutatás (Daseinsforschung), aminek számára az egyes örökre a határtalan (apeiron) – írta Husserl a *Filozófia mint szigorú tudományban*<sup>32</sup>, de amelyik az eidosz és az eidetikus vonatkozások megismerésével mindenféle elv „eredetét” földeríti. Derridát viszont az ragadja meg, ami kimaradt a fenomenológiai filozófiából: „a tiszta egzisztenciális fakticitás, mint vad szingularitás”<sup>33</sup>. A grammatológia erre vonatkozóan ontológia. „Akkor jutnak el a fenomenológiától a – nem-husserli értelemben vett – ontológiához, amikor csöndben a kopár fakticitás fölbukkanására kérdeznek, és amikor föladják, hogy a tényt fenomenológiai »funkciójában«

---

<sup>30</sup> Husserl: *Ideen* I, 261. o.

<sup>31</sup> I. h.

<sup>32</sup> Husserl: „Philosophie als strenge Wissenschaft”, *Logos* 1 (1911), 318. o.

<sup>33</sup> Derrida: „Introduction”, in Husserl: *L'origine de la géométrie*, 2. éd., PUF, Paris 1974 (1. kiad. 1962), 169. o., jegyzet.

tekintsék.”<sup>34</sup> Naivitáson, fölvilágosultságon, kitanultságon és fondorlatosságon egyaránt túl vetődött már ez a csöndes érdeklődés, abba a józanságba, melyet a kopár tények – melyek iránt csöndben érdeklődik persze – hoznak rá. Határ, megállapodás, tartózkodás, kezdet, vég, belső és külső nincs többé, mert mindegyik és mindenütt éppúgy egyik, mint a másik: minden csupa határosság a kopár tények görgetegében. A fenomenológia epochén-belüli befelé-gyűrűződés – újabb és újabb noétikus és noematikus fokozatokon – tájolatlan marad az epoché kiiktatásával. Nem befelé terjed, de kifelé sem, hanem té- és tovagyűrűződik.

Ez a mozgás a *différence*, a halasztó különbözés. Föloldódik benne a noéma is, mert ennek keletkezése külön határolódás, fönmaradása lokalizálódás lenne. A noézis bocsátódik szabadjára<sup>35</sup>; a tudat intencionális médiuma válik szubjektum-nélkülivé, kötetlenné, zabolátlanná, korlátlaná. „Sajátos intencionális médium adódik – írta Husserl<sup>36</sup> –, ami lényege szerint azzal tűnik ki, hogy formája és tartalma szerint bármelyik más intencionalitást úgyszólván visszatükrözi, saját színezetében leképezi, és közben a »fogalmiság« saját formáját képi (einbilden).” Husserl visszahőköl a mindent-átjáró diszkurzivitástól, melyre az intencionális tudat-médiumot kutatva bukkan, és az idézett mondatokhoz intőleg hozzát teszi: „Bár ezt a tükörről és leképezésről való, magát ránkerőszakoló [kiemelés nem az eredetiben] beszédet óvatosan kell vennünk, mert az ezek alkalmazását közvetítő képszerűség könnyen tévútra vezethetne.” A grammatológiában nincs már miért óvakodni, mert ez a diszkurzív médium uralkodott el. Derrida fenomenológiának nekigyűrűző, ellene forduló és belebonyolódó kritikája ehhez a médiumhoz kapcsolódik: „Bár Husserl a Logosz körére vonatkozó valamennyi állítmányra gyanakszik” – jegyzi meg az előbbi Husserl-szöveggel kapcsolatban<sup>37</sup> –,

---

<sup>34</sup> I. h.

<sup>35</sup> Derrida kritizálja Husserlt, Heideggerhez hasonlóan, amiért sem az intencionalitás, sem az idea létének kérdését nem tette föl: „Husserl sohasem tette az ideát *magát* fenomenológiai leírás *témájává*.” Így a fenomenológiai „*mintegy ki van feszítve elvének finitista* tudata és *végző alapjának* [Endstiftung] *infinitista* tudata között, végtelenül halasztódottan-elkülönbözvén (différee) a maga tartalmában, de mindig evidensen a maga szabályozó értékében.” (Derrida: „Introduction”, 150–51. o.; az idézet második fele az eredetiben zárójelbe-tett szöveg része.) A halasztódás-különbözés (différance) eredete az idea felé való mozgás talajtalanná-válása, miután az idea felöli (incendens hatás/mozgás már korábban „hontalanná” vált és hitelét veszttette – s Kant filozófiája éppen ez utóbbi válságot fejezte ki. Az idea *felé* való mozgás a fenomenológiai tudat megrendülésével és hitelének vesztésével válik végképp talajtalanná: a halasztódás-különbözés ebben az összefüggésben az intencionalitásnak a kiszakadása és belebegése: „Az idea a tiszta intenció pólusa, minden meghatározott tárgy híján üres. Egymaga tárja hát föl az intenció létét [vö. Heidegger létet-reklamáló hasonló kérdésével]: magát az *intencionalitást*.” (Derrida: „Introduction”, 153. o.)

<sup>36</sup> Husserl: *Ideen I*, 305. o.

<sup>37</sup> Derrida: *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, 199. o.



„sohasem kritizálja a médium fogalmát magát.” Derrida viszont a kritizált médiummal ragadtatja magát tova, kritikájával együtt befoglalódva abba, amit kritizál. Ő ezt az elragadtatást és a belefoglaltság fluktuációs módját nem kritizálja. Nem kérdi ennek létét, nem firtatja mibenlétét, s nem néz szembe magával, aki ily módon elragadtatott. Hagyja, hogy neutrálisan hömpölyögjön a diszkurzív ár és segíti is ezt, már amennyiben rajta múlik. Megfigyeli, hogy a fenomenológiai tudat neutralitásba torkollik, amikor az eredet és a forrás felé halad<sup>38</sup>, de belenyugszik – mint a közvetlen és a közvetett meghaladásáról és a hegeli meghaladásról értekezve írja<sup>39</sup> –, hogy a „diszkurzív tudat az, ami *semleges*”. Baljós hangulatban, hasonlóan a ~~tek~~ numinozitásához. „Totalitás, melyet cserbenhagytak az erői”<sup>40</sup> – ez a balsejtelem kifejeződése, történetesen a struktúra („a forma és a jelentés [sens] *formális* egysége”) kapcsán. A tudományos fejtegetéshez mindjárt egy kép is járul (emlékezzünk a kép félrevezető és csábító hajlandóságára, melynek a fenomenológia még ellenállt): „Kissé úgy, mint egy lakatlan vagy légnyomás-sújtotta város épületei” – írja Derrida a jelentés, az érzékek, az értelem (a „sens”) eleven energiáinak neutralizáltságát magyarázva<sup>41</sup> –, „valamilyen természeti vagy mesterséges katasztrófa által csontvázukra redukálva. Többé nem lakott város, nem egyszerűen elhagyottan, hanem sokkal inkább az értelem és a kultúra által kísértve.” Kísértetek, mégiscsak valaki/valamifélek, és emberkörüliek, a sejtelemben is szétfoszló *numen* helyett – ez a hangulatbeli különbszet a grammatológia oldalán, fenomenológiai ill. fundamentálonológiai (és metafizikai) konfrontációja alkalmával. A diszkurzív médiumba simuló ember kísértetiessége ad paradox biztatást, hogy a szövegben mégis követhető az alany sorsa, és talán az a kérdés sem hiábavaló, hogy miféle lét-betöltöttség folyománya a szöveg, a médium, ami magába simítja – redőivel, hajtókaival, fodraival, gyűrődéseivel, ráncaival, barázdáival együtt – az embert.

Az írás – a grammatológiai írás – egészen más oldaláról mutatkozik meg a fenomenológiai filozófia dekonstrukciójában, mint Heidegger ontológiájának ellenében. Az alanyt nem csupán magához-széleszti, hanem aktív kölcsönviszonyba lép vele, miközben széleszti. Testies határaiba fészkelődve szítja föl az alanyt, tulajdon médiumának kerülőútjára terelve bomlasztja a tudatot a maga saját határában. Ez a folyamat több aspektusban tematizálódik: a fenomenológiai tudat mélyére hatolásban, a tudat saját médiumának technikai médiumra fordításában, a technikai médium áttetszővé-válásában és diszkurzív fölhasználásában, az írás szövegközlő (társadalmi médiumot – pl. az irodalom dekonstrukciójának formájában – pótló) funkciójában. Ezek az aspektusok az alany sajátos határfelületi kör-folyamatának, a hallatszó beszéd auto-affekciójának a bomlása során

---

<sup>38</sup> Vö. pl. Derrida: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, 235. o.

<sup>39</sup> I. m., 402. o. (Bataille kapcsán tárgyalja Derrida.)

<sup>40</sup> I. m., 13. o.

<sup>41</sup> I. h.

adódnak. A fölszított alany eme bomlás során: széledés. Az említett négy aspektusban figyelhető meg, hogy az írásnak fenomenológiai tudat „felől” és lét „felől” mutatkozó „Egészen Más”-a mégis Egy és Ugyan-Az: szélesztési mód.

Husserlt követve Derrida maga is a tudat mélyére ereszkedik. Elfogadja először – hagyományörzésből, kapcsolat biztosítására, nosztalgijából, tiszteletből, stratégiai okból, vagy csak mert nincs jobb – a fenomenológiai paradigmát. A neutralitást azonban, amiben a fenomenológiai tudat az ontológiai idea végső menedékének képzésével megfeneklik, kimozzgatja. Az első és második epoché mögötti művelet ez, ami fenomenológiai vonatkozási rendszerben harmadik epoché létesítését jelentené. Mintha még egy fokozattal mélyebbre/befelé ereszkedne a tudatba, a neutralitás – úgy látszott – vég-állomása mögé. A harmadik zárójel azonban csupán a zárójelek kiiktatásának műfogása: a tudat lékeltségének, az alany szakadékoságának megmutatása a neutralitás képzelt végpontjának rabcifala mögött.

A műfogás Husserl jelentés-elméletéhez kapcsolódik. Megkülönböztetve egymástól a szűkebb értelemben vett jelet (Zeichen), mint ideális összefüggésen alapuló „kifejezést”, az ismertetőjeltől (Anzeichen), ami valamilyen jelen-nem-lévő tényállás szignálja, a „magányos lelkiélet kifejezései”-ben „magábanvalósága szerint közömbös”-nek véleményezte Husserl a beszédmediumot a jelentésben. „Normálisan beérjük itt valódi szavak helyett elképzettekkel. A képzetben előttünk lebeg a kimondott vagy nyomtatott szójel, igazában azonban egyáltalán nem létezik... A monológban nem szolgálhatnak hát nekünk a szavak pszichés aktusok létezése ismertetőjelének funkciójában, merthogy ilyen jelzés (Anzeige) itt egészen céltalan lenne. A kérdéses aktusokat mi egyazon pillanatban éljük át.”<sup>42</sup> A kommunikált és a kommunikálatlan jelentés Husserl számára azonos. Ez az azonosítás önmagában a (diszkurzív) közlések átélésbe-olvasztását, átélés-idealizmusát is képviselhetné, Husserl azonban szigorúan ragaszkodik a jelentések logikai értelmezéséhez („általános tárgyak ideálisan zárt tökélyét képzik, melyekhez véletlenül járul az, hogy gondolva és kifejezve vannak”)<sup>43</sup>; vagyis az átélés diszkurzív idealizmusát képviseli. Új fogalmak képzése: érv emez idealizmus mellett, mert a jelentésnek a kifejezéstől való függetlenségét igazolja, föltéve, hogy – mint Husserl állítja – „számtalan jelentés van, ami [...] az emberi ismereterő korlátai miatt sohasem juthat kifejezésre”.<sup>44</sup> A mediálatlan jelentések nem egy diszkurzív gondolkodás alatti/előtti tartományra vezetnek rá, hanem éppen ellenkezőleg, az átélés teljes diszkurzív áthatottságára. (Ez az a belátás, aminek birtokában az *Erlebnis* szót „átélés-tudomás”-nak értjük és fordítjuk magyarrá.) A Logosz tudatba-foglalt birodalmát, a Lét értelmének és igazságának

---

<sup>42</sup> Husserl: *Logische Untersuchungen*, Bd. 2: „Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”, I. Teil (4. kiad.), Niemeyer, Halle/S. 1928, 36–37. o.

<sup>43</sup> I. m., 105. o.

<sup>44</sup> I. h.

tudat-zárójel(ek) mögé vonását és lebiztosítását jelenti a jelentésnek ez a diszkurzív idealizmusa a fenomenológiában. „A szóbeli hangzást csak azért hívjuk kifejezésnek” – hangsúlyozza ezúttal is a mediálatlanságot Husserl –, „mert a hozzátartozó jelentést fejezi ki. A »kifejezés« figyelemre méltó forma, amelyik minden »értelemre« (noématikus »maghoz«) illesztődhet és ezt a »logosznak«, a *fogalminak* és ezzel az »általánosnak« a birodalmába emeli.”<sup>45</sup>

A neutralitás kimozgatásával a tudatban még fészekre-találó, a tudat mélyén nyugvó logoszt teszi kétségessé Derrida. Különbőféle pszichés aktusok „egyazon pillanatbeli átélését” az emlékezés megőrző és földidéző mozzanatainak azonosságot-megbontó másfélesége kezdi ki szerinte: „a nem-jelenvaló és a nem-magától értődő a szempillantásnyi pillanatban. A szempillantásnak van tartama; és zárja a szemet. Ez a másféleség maga a jelennek, a megjelenítésnek és így az általában vett képzetnek (Vorstellung) a föltétele...”<sup>46</sup> Ellentétben Husserl-lal, aki az emlékmegőrzés és földidézés közötti különbségben az észrevevés és a nem-észrevevés különbségét látja, Derrida a nem-észrevevés kétféle módosulatának tartja az emlékmegőrzést és a földidézést. Ebben az eltérő határmegvonásban rejlik a harmadik epoché stratégiai húzása. Husserl ugyanis az epochét – még a másodikat is – sokkal inkább a tartózkodás és elzárkózás célja szerint működő sorompónak vagy csapóajtónak használta, mintsem egyszer s mindenkorra szóló zárolásnak, mozdíthatatlan korlátnak. Ahhoz, hogy a fenomenológiai tudat eleven maradjon, mindegyre beengedett annyi epochén-kívüli valóságot, amennyi szükséges volt. Derrida ezt a fenomenológiai csiki-csukit szünteti meg radikálisan az észrevevés kiiktatásával. „Sohasem volt semmiféle perceptio” – írja.<sup>47</sup> Ezzel harmadik zárójelet létesít. Egyre biztosabb nyugvás helyett azonban, ami a fenomenológiai tudat mélyébe szállva elérhetőnek látszott, nyugtalanító mozgalmasság pattan ki a harmadik epoché mögött. A nem-észrevevés két módja ugyanis „egy másik most redukálhatatlan nem-jelenlétére” vonatkozás két módja, ami „radikálisan szétrombolja ez egyszerűségében magábanvaló azonosság minden lehetőségét”.<sup>48</sup>

A halasztódó-különbözés pillanatról pillanatra, mostról mostra, nyomról nyomra hajszolódó működése derül ki a harmadik zárójel mögött. Mintha mindig is ez dolgozta volna meg a tudatot, sokáig a neutralitás falával leplezve, pontosabban saját neutralitását – a halasztódó-különbözés „neutralizálja azt, amit az infinitívusz [ti. a *différerer* infinitívusza] egyszerűen aktívként denotál”<sup>49</sup> – időlegesen mozdulatlanak állítva be. „A jelenvaló jelene valamennyi irányban a forgandóságnak (*retour*), az ismétlés mozgásának a redőjéből van elgondolva, és

---

<sup>45</sup> Husserl: *Ideen* I, 305. o.

<sup>46</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 73. o. – Az eredeti részben kurzív.

<sup>47</sup> I. m., 116. o.

<sup>48</sup> I. m., 73. o.

<sup>49</sup> Derrida: *Marges*, 9. o.

nem fordítva. Hogy ez a redő visszavezethetetlen a jelenbe vagy a magábanvaló jelenbe, hogy ez a nyom (trace) vagy ez a halasztódó-különbözés mindig régebbi, mint a jelen és ennek nyitányáról gondoskodik, nem tiltja-e ez meg vajon, hogy »az egyazon pillanatban« magábanvaló egyszerű azonosságáról beszéljünk?»<sup>50</sup> Derrida egymás után veszi föl ezeket a már hiábavaló – „költőinek” eufémisztikusan/eugrafisztikusan sem nevezhető – kérdéseket, köztük azt is, amelyik a beredőzött, ráncbaszedett alanynak a lékeltségét mondja ki: „Vajon ugyanakkor mindaz, ami bejelentkezik a »lélek magányos életére« történő redukálásban (a valamennyi fokú transzcendentális redukcióban, nevezetesen a »saját« – *Eigenheit* – monadológiai szférájára történő redukcióban stb.), nem mintegy hasadozott-e a maga lehetőségében, az által, amit időnek neveznek?” Nem a jelenvaló felől vagy felé elgondolt idő ez, hanem fölhasító, átélést-elvéreztető idő, ami önnön legmélyéből – s így vég-képp kiiktathatatlanul – támad. „Vajon a tiszta magánynak – és a fenomenológia értelmében vett monádnak – a fogalma nincs *megszegve* (entamé) saját eredete által, a maga saját magábanvaló jelenének föltétele által, az »idő« által, ami az ön-affekcióban működő halasztódó-különbözésből van újra-elgondolva?»<sup>51</sup> A lét vihara támad itt a tudat legbelső zugaiból. Ahol a harmadik epoché stratégiai húzása tisztább nyugvással kecsegtethetett „egy pillanatra”, onnan a tudat minden tartózkodását, zárójelét elsöprő és magát a tudatot is szétrepesztő, átélést-lecsapoló, alanyt magával-sodró elem kél.

Az élőbeszédben, mint az alany határfelületi jelenségében, megakasztja ennek az elemnek a sodrását a szöveglámlás, de *azon nyomban* hozzá is szegődik ehhez az elemhez, sőt az auto-affekció külsőre, írás-médiumra váltásában maga a szöveglámlás által is generálódik az eme határt is elsodró elem. Ami a tudat mélyén, a harmadik epoché mögött elbukkant, az korlátlanul szántja föl, tagolja be az alanyt az iratosság által – aminek csak futó jelenése, átmeneti állomása az írás mint médium –, és szélesíti a ~~lét~~ felé, ami azonban nem Határ(őr)-vidék, hanem ami felől Ugyan-Ez az Elem kél. Ebben a bonyodalmas koncepcióban egyszerre mutatkozik meg a grammatológia új világ/korszak-érzése, figyelhető meg a fenomenológiai filozófiával (mégis) egy-húron-pendülése, és tapasztalhatók azok a határok, amelyek (úgy lehet) korlátozzák a grammatológiát, s melyeknek kimutatása korunk peratológiai ön-ismeretére tartozik már. A bonyodalmak föltárása céljából szoros olvasatban követjük most Derridát, „A hang és a jelenség” c. könyv programadó részleteinek szövegében.

E program világos. A „fenomenológiai hang” az „egész” fenomenológiai filozófiát hozza magával, s ahogyan szólal, az dekonstrukciójának nyitja. „Mert nem a hanganyagról (substance sonore), vagy a fizikai hangról, vagy a hang világbeli testéről (corps) ismerni meg az eredetnek az általában vett Logoszhoz való affinitását” – írja Derrida, összefoglalóan értelmezve Husserl véleményét –,

---

<sup>50</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 76. o. – Az eredeti részben kurzív.

<sup>51</sup> I. m., 76–77. o.

„hanem a fenomenológiai hangról, a maga transzcendentális húsában (chair) lévő hangról, a leheletről, az intencionális animációról, ami a szó testét hús-vér testiességgé (chair) alakítja át, ami *Leib* bá teszi a *Körper*t, szellemi testiességgé (geistige Leiblichkeit). A fenomenológiai hang bizonyára ez a szellemi testiesség, ami folytatólag beszél és van magánál-valóan jelen (d'être présente à soi) – *hallatszík-értődik* (de s'entendre) – a világ hiányzásában. Jól értve, amit megengednek a hangnak, az meg van engedve a *szavak* nyelvének; a nyelvnek, melyet a jelölt fogalmát a jelölő fónikus komplexusához forrasztó egységek – visszavezethetetlenek, szétszedhetetlenek hihették ezeket – képeznek.”<sup>52</sup>

Amennyire világos előzetesen a „fenomenológiai hang” mint a vizsgálódás témája, annyira homályossá válik a program előzetes kifejtése.<sup>53</sup> Derrida az epoché (egyesszámban, a transzcendentális, első epoché) kétértelműségét fölismerve<sup>54</sup> jut el programjához. Az epoché kétértelműségét viszont a jel (Zeichen) Husserl által megállapított<sup>55</sup> kétértelműségének – egyfelől „kifejezés” (Ausdruck), másfelől „ismertetőjel” (Anzeichen) – figyelembevételével regisztrálja. Bár a fenomenológiai redukció – amit első epoché néven tartunk számon – írás-fölhelyezése-előtti (avant la lettre) „metszet”, a „természetes beállítódásban”, a Husserl által hangoztatott előítéletmentességben metafizikai előfeltevést lát Derrida<sup>56</sup>. Ez teszi kétértelművé az epochét. Husserl filozófiájában „az idealitás utolsó formája [...], az idealitás idealitása az élő jelen, a transzcendentális élet magábanvaló jelene” – azonban éppen az élet talányos ezekben a kifejezésekben<sup>57</sup>. A metafizikai előítélet ebben a talányosságban rejlik. Első lépésben az emlékbeli megőrzés újra-jelenítésének (re-présentation) és a más ének meg-jelenítésének (ap-présentation) szembeállításával tárja föl Derrida ezt a rejtelmet. Ezek nem a jelenítéshez (présentation) hozzájáruló jelenítés-módok – írja –, hanem „a jelenítés föltételei, a priori felhasogatóan (fissurant) abban.”<sup>58</sup> Az élő jelent konstituáló redukálhatatlan nem-jelent, nem-életet, nem-eredetiséget hangsúlyozza Derrida ebben az összefüggésben (anélkül, hogy ezeknek a kontradiktórikus ellentéteknek a meghatározhatóságával foglalkozna), az apprezentáció fenomenológiai szerepét, az interszubbektivitás tudatba-ültetését pedig láthatatlanban elfogadja. Ami azt jelenti, hogy az életvilág (és még inkább a társadalom mint rendszer) ugyanúgy a grammatológiai éleslátás vakfoltja, mint ahogyan a fenomenológiáé is volt.

---

<sup>52</sup> I. m., 15–16. o.

<sup>53</sup> Derrida programjához vö. *De la grammatologie*, 17. o. és *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdubine, Guy Scarpetta*, Minuit, Paris 1972, 41. o.

<sup>54</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 2 skk. o.

<sup>55</sup> Vö. a Husserl jel-elméletéről fentebb irottakat, továbbá *Logische Untersuchungen* II/1, 23. o.: „Minden jel (Zeichen) valaminek a jele, de mindegyiknek van »jelentése«, »értelme«, ami a jellel van kifejezve.”

<sup>56</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 2–3. o.

<sup>57</sup> I. m., 4–5. o.

<sup>58</sup> I. m., 5. o.

Husserl eredendő párosításban adottnak könyvelte el az egót és az alter-egót<sup>59</sup>; apprezentatíván konstituálódónak a másik monádot a magaméban.<sup>60</sup> Derrida aláírja az élő jelennek ezt a konstitúcióját<sup>61</sup>. Átalányban elintézettnak véve ezzel az interszubbjektivitást, akárcsak a tudatot, melyben apprezentálódik, a külső és sehonnai jel zaklató jegyében. „Csupán arról van szó” – írja a jelen megalapozó értéke kapcsán –, „hogy föltüntessük a redukálhatatlan űrön való nem-alapozásnak az eredeti és nem nem-empirikus hézagát (espace), melytől elintéződik és lemállik a jelen biztonsága az idealitás metafizikai formájában. Ez az a horizont, melyben rákérdezzünk itt a jel fenomenológiai fogalmára.”<sup>62</sup> Az Űr dermesztő hidege csapja meg az olvasót – mintha másképpen nem is lehetne. Derrida egyik alapélménye fejeződik itt ki, melyet sehol sem tematizál, nem indokol és nem vitat, de annál több változatban kibukik belőle; pl. a jel és egyáltalán a grammatológia halállal (egy-)jegyben-járását ecsetelve.<sup>63</sup> Pedig, ha a saját élményét nem is, Husserl gyökeresen különböző interszubbjektivitas-érzését tárgyalnia kellett volna. Husserl ugyanis (nyilván az átlagos mindennapiság Heidegger által leírt szorongatottságának ellensúlyozásául is) az ember otthonias világáról (Heimwelt) beszélt, éppen a nyelv-közösség kapcsán, „lehetséges bővítésében” – gondoljunk a határ-bővítésre, melynek egyetemes lehetőségét már Kant joggal kétségbe vonta – „egyetemes otthont” vélve és ezt az egyetemes tudást „mindenki számára hozzáférhetőnek” nyilvánítva.<sup>64</sup> Az interszubbjektivitas és a tudat rekesztéke – az egyén – egyaránt űr-ügy azonban Derrida számára. Derrida űrügy-írása pedig a jel űr-ügye. Azonmód, ahogyan a jel ideája [elszólás/elírásértékű az „idea” szó a kereszttel áthúzott ~~de~~ értelmezésekor]<sup>65</sup> a ~~de~~ket, ami csupa hontalanság, honosítja a létezésben. „A jel kora lényegében teológiai. Talán sohasem ér véget. Történelmi rekesztéke (clôture) azért ki van rajzolva.”<sup>66</sup>

Ez a történelmi kerítettség az a kor volt – az internoseptum kora –, melyben bizvást lehetett mondani: „E jelben győzni fogsz!” A jelen biztonságát elmállasztó idealitás horizontján viszont korunk jel-kérdése fogalmazódik meg. Amikor „maga a dolog egy jel”.<sup>67</sup> A véget-érhetetlen pótlékosság értelmében, amely „értelem” éppenséggel az Űrnek a Jele, mint a ~~de~~ hely-tartója. A „dolog maga” csupán a

<sup>59</sup> Husserl: *Cartesianische Meditationen*, 115. o.

<sup>60</sup> I. m., 118. o.

<sup>61</sup> Derrida: „Introduction”, 83. o.

<sup>62</sup> Derrida: *Le voix et le phénomène*, 5–6. o.

<sup>63</sup> Pl. Derrida: *De la grammatologie*, 206. o.

<sup>64</sup> Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, 224–226. o. – Ez a Husserliana-kötet a tárgyalt Derrida-művek írása után (1973-ban) jelent meg, Derrida azonban többször idéz a louvaini Husserl-archívum kéziratos anyagából is.

<sup>65</sup> Derrida: *De la grammatologie*, 38. o. – Vö. főntebb, Derrida vs. Heidegger fejezet (98 sk. o.)

<sup>66</sup> I. m., 25. o.

<sup>67</sup> I. m., 72. o.

pótlék eufémizmusa/eugrafémája, és egyszermind a jel blaszfémája/blaszgramméja. A pótlék maga is pótoltság. „Csak helyettesítésül csatlakozik. Az a *helyébe* (à-la-place de) avatkozik és férkőzik be; betöltődik, mint ahogyan egy létszámhiányt (vide) betöltenek. A jelen előzetes hiányában alkot képet és ábrázol (représente), [...] nem egy bizonyos jelen pozitivitásához járul egyszerűen hozzá, semmiféle kiemelést sem hoz létre, helye egy üresség jegye (marque d'un vide) általi struktúrában van kijelölve... A jel mindig a dolognak magának a pótléka.”<sup>68</sup> A pótlék(ok)nak ez az eleresztettsége a kiveszésben-nekieredés folyamata. A mindennapok általános alanya, az Akárki (das Man)<sup>69</sup> – „aki” azt hihette, hogy létének hatványozott kérdésében (Heidegger módján) vagy az epoché húzásával (Husserl módján<sup>70</sup>) ölébe hull a lét – hull ki így a létezés öléből; a fenomenológiai tudat befelé-menekültében már preparálódott pótlékosságnak az epoché eltávolítása utáni abszolutizálódásában. El-alanytalanodásban, a tárgyak dologságának (ki)hullásával egyetemben. Az Akárki/Akármi helyébe avatkozó/férkőző pótlék: a Jel. A leg-„ideális”-abbnak mondott jelnek, a fonémának<sup>71</sup> – ami Husserl ismertetőjeltől-való megkülönböztetése szerint a jelentésnek, a logosznak a magátólértődése a kifejezésben, vagyis a „fenomenológiai hang” – az el/felemésztődése. A jel jelentéssel-szembeni transzcendentális primátusának a nevében a transzcendentalitás irottasságban bejelentkező lét-elem általi áthatottsága. A szövegélénkítő, de már előre leírt/letudott/elintézett kérdések e jelben záporoznak a fenomenológiai jel fogalmát tudakoló kérdés horizontjának megjelölése után. „És ha a jel fogalma megelőzi a logikai reflexiót, nekiadva, kiszolgáltatva a kritikájának, honnan jön ez a fogalom? Honnan van a jel lényege, ami szerint szabályozódik ez a fogalom?”<sup>72</sup>

„Mi ad hatalmat (autoritét) a tudat elméletének, hogy meghatározza a nyelv lényegét és eredetét?” – zárul az iménti kérdések sora. De ezt már külön bekezdésben idézzük (megszegve a megszegés folytonosságát), mert ez az utolsó kérdés lingvisztikai útra tereli a jel peratológiai kérdését. Husserl válaszának elmaradását – „Husserl sohasem tette föl a transzcendentális logosz kérdését, [...] sohasem tört szét a köznapi nyelv (vagy a hagyományos metafizikai nyelv) és a fenomenológia nyelve közötti egység...” – ezen az úton vizsgálja Derrida. Husserl „a logicitásból, mint teloszának normalitásából kiindulva határozta meg a nyelv

---

<sup>68</sup> I. m., 208. o.; vö. i. m. 429. o.: „A pótlék a kihagyás, a nem-reprezentált, a nem-jelölt, a nem-jelen helyébe jut.”

<sup>69</sup> Pl. a „mindennap mindennapiságát” (Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe Bd. 20), Klostermann, Frankfurt 1979, 208. o.) vizsgálva; a kérdéstről szó van ennek az írásnak egy korábbi – itt nem hivatkozott – szakaszában is.

<sup>70</sup> Pl. az „akárki” („jedermann”) – vö. Bárki (das Man) Heideggernél – rehabilitálása az életvilágban Husserlnál: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, 142. o.

<sup>71</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 86. o.

<sup>72</sup> I. m., 6. o.

lényegét” – állapítja meg, és hozzáteszi saját szentenciáját: „Hogy ez a telosz a létnek mint jelennek a telosza, ez az, amit szeretnénk itt elfogadtatni.”<sup>73</sup> Csoda – grammatológiai csoda, a csodálkozásnak a betöltött ~~lek~~ felől áramló jelek által elborított, kiürülést és hiányt fedő csodája –, hogy a normalitás, ami Husserlnak szélteben-hosszában hangoztatott<sup>74</sup>, de nem vizsgált axiómája (volt), nem szúr szemet Derridának. Ehelyett fölveszi kelléktárába, egyelőre a telossal együtt – ami azután elúszik a halasztódó-különbözésben, a dekonstrukció behasonulás-vágányán.

A létet, mint jelent ennek a vágánynak a kitérőiben teszi kérdéssé. Az élő jelen kanti idea-természetét<sup>75</sup> fölróva. A transzcendens lét-beli idea – ami „van”, s épp ez a „van” a lét, ameddig a transzcendencia hiteles, vagyis egy internoseptumban – hűlt helyeként, hiányként értelmeződik az élő jelen Derrida szövegében, amire alkalmat ad az idea fenomenológiai mentése: létezésen-túli transzcendenciából a tudat immanenciájába vételeződik/mentődik át, ahol viszont futása (ill. a végnélküli közelítés feléje) mégis megismétlődik az átéléstudomás befeléhúzóadásában – habár ellenkező előjellel: a tudat kútjába merülően. Csak át kell törni a tudat mélyének neutrum-falát, csak ki kell iktatni az epochét, s ezzel a kétféle, de egyremenő aktussal máris a pusztá ismétlés foglalja el mind az Innenső Jelentvaló, mind ennek Túlnani Ideája helyét. „Ne döbbenjenek meg ezen: a nyelv a jelen és a hiány eme játékának médiuma.”<sup>76</sup> Egyfelől mint a lehelet spiritualitása, mint *phóné*, másfelől az idealitás formájában vett jelen metafizikája – szintűgy az élet filozófiája –, s így az élet és az idealitás egyesülése. Ez az elevenség, eleven aktus csúszik ki a transzcendentális redukció – az első epoché – alól, s mint a természetes/világi életnek és a transzcendentális életnek az egysége nyit utat ugyanakkor a transzcendentális redukciónak.<sup>77</sup> Husserl egyfelől

---

<sup>73</sup> I. h.

<sup>74</sup> I. m., 6–7. o. – Néhány hely a sok közül, ahol Husserl a „normális” fogalmával operál: *Logische Untersuchungen* II/1, 36. o.; *Ideen* I, 102–159. o.; *Krisis* 141, 369. o. („reife normale Menschheit”); *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, 135. o.: „... ich nehme die Anderen in der »Normalität« und es ist nun zu überlegen, was des besagen kann, bzw. [...] was die Abstraktion von den doch zur vorgegebenen Welt mitgehörigen anomalen Mitsubjekten und auch anomalen Lebensstrecken der normalen Subjekte besagen kann...” A normalitás kritériumai között szerepel Husserlnál az általános horizont-minta egyezése az „enyémmel”, az egész életstílus hasonlósága és a saját-circulusban mozgás („[...] ich für mich schon Form habe [...]”); i. m., 136. o.

<sup>75</sup> Kanti idea módján, bár egyszersemind „abszolút kétségtelen adottság”-ként fogta föl az átéléstudomás-áramot (Erlebnisstrom) mint egységet Husserl (*Ideen* I, 202. o.). Az átéléstudomás szférájának és az „élő, immanens jelen”-nek az összefüggéséről vö. pl. *Ideen* I, 108. o.

<sup>76</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 9. o.

<sup>77</sup> I. m., 9. o. – A francia szövegben német kifejezésekkel és dőlt betűvel szerepelnek: élet, átéléstudomás, eleven jelen, szellemiség.



a tapasztalati élet, a pszichológiai tapasztalat, másfelől a transzcendentális élet/tapasztalat paralelitásáról és tökéletes fedéséről beszél,<sup>78</sup> Derrida viszont semmilyen más differenciára nem hasonlító radikális differenciát érzékel itt. Differencia ez, „ami ténylegesen nem különböztet meg semmit, differencia, ami nem választ külön semmilyen lévőt, semmilyen élményt, semmilyen meghatározott jelölést; differencia mégis, ami semmit sem módosítva változtat meg valamennyi jelet, és amiben csupán a transzcendentális kérdés lehetősége tartja magát. Azaz magának a szabadságnak a lehetősége.”<sup>79</sup>

A leheletfinom transzcendentális epochának találó kritikája ez a leírás. Egy szuszra végzett művelet, ami „mindent” átváltoztat, tudatban fogja föl a realitást, immanenciában a transzcendenciát, de ami nyomtalanul el is tűnhet, ha kifogy a szusz. Diszkurzív módon fölfogva éppen semmi, de éppen a diszkurzivitás semmije, ami (nyelvi) jelként rögzül: „[...] ez a semmi támad [...], amikor *neutralizálva* van a világ *totalitása* a maga létezésében, és jelenségére van redukálva.”<sup>80</sup> Transzcendentális éter, mondja Derrida, a szabadság lehetősége azonban, ami szerinte a transzcendentális kérdés lehetőségeként tartja magát ebben a semmis differenciában – a fenomenológiai filozófia diszkurzív abszolutizmusban mentett ontológiai idealizmusának szuggeszciója. Ami persze Derridát magát is csak az elhessegetett nosztalgia erejéig hatja meg – gondoljunk a halasztódó-különbözésre, mely mozgásban éppen ez az epochában leleplezett, ontológiai differenciát vissza-játszó differencia sodródik el té- és tova –, de ami azért jó színben tünteti föl programjának kidolgozását. Az űrt, hiányt, semmis létet betöltő ember egzisztenciális szabadságának lapszusát, el-írását, vagy a betöltött ~~le~~ leplezésének szándékát, már hiábavaló visszacsalogatását láthatjuk a szabadság kitételében.

Másvalami is kockán forog azonban: a testiesség. Élet, lehelet, szusz, beszédmédium – ezek a szavak persze célzások a testiességre. Ilyen célzások a fenomenológiai filozófiában sem hiányzanak, sőt, lényeges szereptük van a külvilág bevételezésének és a transzcendencia immanenciába-foglalásának menetében. Az epochén belül azután a célzások diszkurzív tételezésekké és ezek különféle módosulataivá válnak, a testiesség pedig fölszívódik a tudatban. Husserl odáig ragadtatta magát a fenomenológiai tudat tisztaságában, hogy a tényleges létezés nélkül is magában-megállónak vélte. Noha a fenomenológiai „csiki-csuki” révén a fenomenológiai tudat táplálásáról maga is gondoskodott, elvileg mégis úgy foglalt állást, hogy „a

---

<sup>78</sup> A tudat és a realitás között tátongó szakadék (Husserl: *Ideen I*, 116 sk. o.) „ellenére”, ami a szövegünkben használt „tökéletes fedés” kifejezést kissé erőssé teszi. – Vö. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch: „Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften”, hg. v. Martin Biemel, Husserliana V., Nijhoff, Haag 1952, 147. o.; *Cartesianische Meditationen*, 34 és 134–135. o.

<sup>79</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 10. o.

<sup>80</sup> I. m., 12. o. – A „neutralizálva” aláhúzása tőlem.

tudatnak, egyáltalán minden átéléstudomás-áramnak (Erlebnisstrom) a léte, jóllehet szükségszerűen módosulna a dologi világ megsemmisülése által, a maga tulajdon egzisztenciájában azonban nem lenne érintve”.<sup>81</sup> A pusztulás fölött sértetlenül lebegő tiszta tudat – bizarr látomás a nukleáris megsemmisítő csapások, tudatot fölbomlasztó szenzoros deprivációs és izolációs kísérletek korában. Ezeknek az ontikus tapasztalatoknak az ontológiai értelme ugyanolyan erős, mint az épületes ontikus tapasztalatoké. A fölbomlás és pusztulás léte a lét fölbomlása és pusztulása. Nincs ideális, transzcendens maradéka. Fenomenológiai tudatként sem, hiszen epoché kivitelezésére sincs mód többé, mint ahogyan visszavonására sem. Husserl elvakult vélekedése szerint azonban e holocaust sem árthat a fenomenológiai tudatnak: „Biztosan gondolható testetlen (leiblos) és – bármilyen paradoxan cseng – lélektelen, nem-emberi testiességet lelkesítő gondolkodás, azaz átéléstudomás-áram...”<sup>82</sup> Ez az „abszolút átéléstudomás” direkt szemléletben adódik, megfelelő beállítódás-változás (ti. az epoché kivitelezése) során, nem pedig metafizikai konstrukció – teszi hozzá.

Az idea-mentésnek ezt az elkeseredett végtelenségét Derrida a pótlékosság felől semlegesítve fogja meg, miután pszichológiai tudattá – „*semmi több vagy más*” – minősíti vissza a transzcendentális tudatot („[...] ha a világnak szüksége van a lélek pótlékára, akkor a léleknek, ami a világban van, szüksége van erre a *pótlólagos semmire*, ami a transzcendentális és ami nélkül semmilyen világ sem jelenhetne meg”<sup>83</sup>), a nyelvben technizálva. A nyelvben, amiben így a differencia helye van, a differenciáé, „ami nem tanyázhat a világban, hanem csak a nyelvben, ennek transzcendentális nyugtalanságában... A nyelv őrzi a differenciát, ami őrzi a nyelvet.”<sup>84</sup> Az élet, a testiesség, a pre-expresszív és – mondhatjuk, prediszkurzív – réteg ugyanúgy fölszívódik ezzel a grammatológiában („pre-transzcendentális naivitás” helyett „az élet ultra-transzcendentális fogalma”<sup>85</sup> bukkan föl), mint a fenomenológiában. Csak a vonulat változott. A fenomenológiában az abszolút tudati mély felé, a grammatológiában – az epoché kiiktatása után – a halasztódó-különbözés széledésében. A diszkurzív abszolutizmus közös mindkettőben, de a grammatológiában nincs már gazdája – vagy ki tudja hogy kicsoda, ha esetleg/mégis/netán van.

A testiesség méltánylása nem azon múlik, hogy mennyire ismerik el ilyen vagy olyan összefüggésben, hanem azon, hogy mennyire emésztődik el/fel a testiesség az el-ismerése közben és/vagy után.<sup>86</sup> Derrida jókora elismerés árán emészti el,

---

<sup>81</sup> Husserl: *Ideen* I, 115. o. Az eredetiben jórészt kurzív.

<sup>82</sup> I. m., 133. o.

<sup>83</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 13. o.

<sup>84</sup> I. h.

<sup>85</sup> I. m., 14. o.

<sup>86</sup> Husserl-nál ez az el/felemésztődés „teljes” – idézőjellel jelezve itt a teljesség kétségbevonását. – Vö. pl. *Ideen* I, 133. o.

ami sokszor félrevezethet valakit, ha csak a szólamokra, frázisokra figyel. A „szellemi testiség”<sup>87</sup> nagy elismerés, ami a „hallatszás-értődés” által látszólag még fokozódik, a nyelv közvetítésével azonban fölmorzsolódik. A „szellemi testiséget” Husserl nagyon határozottan ideálisnak gondolta. Mint a művészi metszet és a zenemű (a „Kreutzer-szonáta” a példa), a nyelv is „azonosan-ideális” adottság, ami reprodukciója révén létezik a „reális világban”, de csak eredetijében az, ami. „A szó maga, a grammatikai mondat maga ideális egység, ami nem sokszorozódik a maga ezerszeres reprodukcióival.”<sup>88</sup> Ismeretelméletileg könnyű dekonstruálni ezt az álláspontot, amely az epoché kiiktatása után magától is összeomlik. Derrida ezt az összeomlást követi, egyelőre – programjának beharangozásakor – a hallatszás-értődés és a beszédnyelv terminusába rejtve.

Mielőtt ezen az úton követnénk, jegyezzük meg, hogy a „szellemi testiség” már a fenomenológiában testiesség-mentes volt. Mondhatni, tiszta szublimátum. A fenomenológiai hang nem a hallatszva-értődő beszéd, hanem a hallótávolságon-túl-értődő (kifelé és befelé egyaránt túlos) logosz. A testies médiumnak, a szó-beszédnek a meghaladása ily módon a logosz, nem csupán a testies médiumok fejlettebb médiumokkal (pl. írás, nyomtatás, telekommunikáció) történő meghaladásának korszakaiban, hanem a testies médiumok egyedüli és kizárólagos érvénye idején, a történelem korai szakaszaiban is. Ebben a hallótávolságon kívüli értődésben Ige a logosz. Kivételezettség a médiumok, jelesül a testies médiumok közül, de a testies közvetlenség és magátólértődőség módján. Ez a kivételezettség a nyugati metafizika egyik tehertétele (volt), a testiesség elhanyagolásának, át-  
lelkesítésének és át-szellemiesítésének, megváltásának, földolgozásának, sőt mellőzésének, kiiktatásának, a tehermentesítésre-törekvésnek a formájában. A fenomenológiai filozófia idea-mentésének abszurduma és előre-kudarca-ítéltsége, hogy abszolutizálja a testiesség fölemesztését a tudatban, noha mindent a tudat egyetlen lapjára tesz föl. Derrida viszont a testiességre apellálva készíti elő a fenomenológia dekonstrukcióját a hallatszás-értődés bevezetésével. Hogy mire jut, azt a hallatszás-értődés auto-affekcióként való értelmezésében követhetjük.

Az ön-affekció tárgyalását a fenomenológiai hang bujtatott diszkreditálásával kezdi Derrida. Önmagának, saját gondolatmenetének diszkreditálása lenne ez, ha nem az akusztikai szférán – hallótávolságon – kívül értődő logosznak és a hangképző szervek által kibocsátott testies hangnak az ellentéte feszülne benne. Ennek az ellentétnek a tudomásulvételével a gondolatmenet hiteles marad, mert az ontológiai logoszt és az ontikus szó-beszédet összefogó fenomenológiai hangnak a hitelvesztését fejezi ki. „A tárgy idealitása – lévén csak a nem-empirikus tudat számára való lét (l'être pour) – csak abban az elemben fejezhető ki, melynek fenomenalitása nem rendelkezik a világiság formájával. A hang ennek

---

<sup>87</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 15. o.

<sup>88</sup> Husserl: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII, Nijhoff, Haag 1974, 24–25. o.

az elemnek a neve. A hang magától értődik (s'entend). A fónikus jelek (az »akusztikai képek«, Saussure értelmében, a fenomenológiai hang) annak az alanynak a »megértettjei« (entendus), aki kiejti őket a maguk jelenének abszolút közelségében.”<sup>89</sup> A *phóné* nesztelen hang ebben az összefüggésben, szemben a fölcsendülő hanggal. Ily módon fenomenológiai, szemben a világi hanggal (son).<sup>90</sup> Hallatszása elenyésző (ezért fordítjuk a *s'entendre* szót itt „magától értődik”-nek, az *entendu* szót pedig, melyet maga Derrida is zárójelbe tesz, „megértett”-nek). A fenomenalitás eleme, aminek nincs világi formája, a fenomenológiai epochén belüli tudat sajátja. Olyan médium, melyről elmondható, hogy „nem szegi meg a jelent”.<sup>91</sup> „Szavaim azért »elevenek«, mert úgy látszik, hogy nem hagynak el engem, hogy nem esnek rajtam kívülre, lélegzetemen kívülre, látható távolságba; nem szűnnek meg »bármiféle« szerelés nélkül sem (sans accessoire) hozzám tartozni, rendelkezésemre állni.”<sup>92</sup>

A Logosz, ami hallásszférán kívüli hang, a hallatszó beszéd testies médiuma felől specifikálódik itt. Nem terjed, egyáltalán nem tériesül. Nem vegyül egy másik testies teleceptor médiumunk közegével, a láthatósággal, s egyáltalán nincs kötve testies vagy technikai médiumhoz: nem „szer”-es: kellék, tartozék, fölszerelés, eszközök nélkül férhető hozzá teljesen, és így az, ami. Egyedülálló fenomenológiai sajátossága, hogy külső, világbeli, térbeli vonatkozása sincs, mint a bensőség (interiorité) bármelyik más – nem fónikus – jelölőjének. Idealitása ez a vonatkozásnélküliség. A fenomenológiai hang, a teljes mediálatlanság/szernélküliség, a külső/világbeli/térbeli vonatkozások hiánya, az idealitás, s egyáltalán maga az epoché által levédett fenomenológiai tudat szinonimák egymással. A tudat immanenciájába menekített transzcendenciát járják körül más-más megközelítésben. Ezt a közvetlen mivoltunkba telepített transzcendenciát, ami innen és befelé esik a világon (s amiből nézve a külső valóságot minősítik egyféle transzcendenciának), csak a valóság be-be-eresztésének és a tudat mélyére való fokozatos visszahúzódnásának kettős stratégiájával tarthatta fenn Husserl. A „fenomenológiai hang” konstruktuma ennek a kétféle (de egymásra utalt) stratégiának a megszüntetését jelenti. A csupán egymásra utaló szinonimák érzékeltetik a nyugalmas-került fenomenológiai tudat teljes zárlatát, amibe a saját intenciói is visszafelé, magába hajlanak. Így semmit sem lehetne róla tudni, mint ahogyan beléje sem hatol másvalami. A „fenomenológiai hang” a fenomenológiai tudat tökéletességig-vitt modellje. Konstrukció, ami a fenomenológia lehetetlenségét – ellehetetlenülését – mutatja. A „fenomenológiai hang” művi szélcsend (visszafojtott lélegzet) a tudat visszavonulásának viharzásában. Művisége abból derül ki, hogy saját zárlatában is össze van nőve a kifejeződéssel, ami a saját „transzcenden-

---

<sup>89</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 85. o.

<sup>90</sup> I. m., 89. o.

<sup>91</sup> I. m., 85. o.

<sup>92</sup> I. h.

tális húsa”<sup>93</sup>, s amitől mesterségesen különválasztva nevezhető csak „fenomenológiai hang”-nak. „Egyfelől a – fenomenológiai értelemben és nem a világon-belüli hangzás (sonorité) értelmében vett – fónikus elem, másfelől az expresszivitás, azaz egy (maga is egy tárgyra vonatkoztatott) *jelentés* (Bedeutung) ideális jelenére nézve *animált* jelölő logicitása között valószínűleg van szükségszerű kapcsolat; azt, amit a glosszemantikusok »a kifejezés szubsztanciájának« hívnak, nem teheti zárójelek közé Husserl anélkül, hogy egész vállalkozását ne veszélyeztetné.”<sup>94</sup> A „fenomenológiai hang” diszkreditálása ez a szükségszerű kapcsolat, amelyiket nem érint az epoché, de éppen ezáltal fenomenológiai jellege is elvész.

Merőben új viharzás kezdődik a művi holtpontról számíthatóan, ami a „fenomenológiai hang” konstruktuma. A fenomenológiai filozófia a létezésen túli, de létezéshez tartozó lét ideáiért folyó küzdelem egyik kései szakasza: a tudatbamenekítés. Teljesítménye a látszólagos, de nyilvánvaló transzcendencia az immanenciában. A „fenomenológiai hang” viszont, ami a művi tökélye ennek a teljesítménynek, s egyszersmind – épp ezért – kilóg a fenomenológiából, médiumokra kényszerül, melyek eddig (a transzcendencia befelé-menekítésekor is) magától értőddően rendelkezésre álltak. A „fenomenológiai hang” diszkreditálódása a kérdéssé vált médiumokra kényszerültsége. A hallatszás-értődés és az auto-affekció a testies médiumok problémáját jelzik. Mielőtt azonban ezekre a kérdésekre kerülne sor, Derrida a fenomenológiai hang kezdő/billenőpontjától megfigyelhető új viharzás perspektíváját jelzi: „Nem lehet megkísérelni, hogy dekonstruálják ezt a transzcendenciát – írja a látszólagos-nyilvánvaló (apparent) transzcendenciákról –, anélkül hogy el ne merülnénk benne, tapogatózván az öröklött fogalmakon keresztül, a megnevezhetetlen felé.”<sup>95</sup>

A baljós hangulat, ami lépten-nyomon kiütözközik írásaiban, az újfajta viharzást érzékelteti: a halasztódó-különbözés mozgását, amit – ezúttal megnevezés nélkül – a jelölő fenomenológiai „testének” (corps) keletkezése pillanatában való eltörődéseként ír le Derrida.<sup>96</sup> Ez a mozgás a diszkurzivitás folyamatában, a logikai jelentés alakulásában ragadható meg. A „végtelen diszkurzivitás”-ban<sup>97</sup> egyezik egymással a fenomenológiai redukcióhoz vezető folyamat és a fenomenológiai hang művi holtpontjától „kezdve” követhető halasztódó-különbözés. Husserl és Derrida a diszkurzív abszolutizmus ügyében, mint egyazon ügy két rivális ügynöke, ellenlábás egymással. Az intencionális médium váltódik a grammatológiában képletessé változott technikai médiumokra. A fenomenológiai hang billenőpontjától kezdve előbb beszédhangra, majd írásra. Ez a radikális ontológiai váltás, melynek során a logosz magától értőddő módszere, a diszkurzivitás válik

---

<sup>93</sup> I. m., 15. o.

<sup>94</sup> I. m., 85. o.

<sup>95</sup> I. h.

<sup>96</sup> I. h.

<sup>97</sup> Derrida: „Introduction”, 51. o., jegyzet, és 154. o.

ontologémává, peratológiailag jellemezhető fejlemény: az internoseptum utóvédjének bemaszírozása a technikai médiumok kaszárnyáiba, ahol a határok nem az includens-transzcendens viszonyok, hanem a hódítás és behódolás viszonyai szerint létesülnek.

Az ön-affekciót két lépésben tárgyalja Derrida. Először rögzítettsége szerint, majd – mintha az egészen másféle fölfogás már eleve ugyanaz lett volna – mozgalmassága, széledése szerint. Első lépésben a fenomenológiai zárójelen belül, tiszta fenoménként mutatkozik „a beszéd folyamata”.<sup>98</sup> Mint fenomenológiai hang, mondhatnánk, amelyik túlkerül már a holtpontra. Már nem csupán konstruktum (s ezzel feledődik az a nagyon fontos, kikíváncozó kérdés, hogy milyen erő, milyen tevékenység hozta létre ezt a konstruktumot?), hanem pályafutását kezdi. Először a fenomenológiai tudatban, amiből konstruktum-mivoltában kikerül. Most, a médiumokba vezető úton, először a testies médiumokba fut bele. „A »hallatszás-értődés« művelete abszolút egyedülálló típusú ön-affekció. Egyfelől az egyetemes-ség médiumában működik; a jelöltek, melyek itt megjelennek, idealítások kell hogy legyenek, hogy *idealiter* lehessen ezeket ismételni vagy átvinni, a végtelenségig, mint egyazonokat (mêmes). Másfelől az alany anélkül hallatszhat-értődhet vagy beszélhet magában, anélkül hagyhatja, hogy érintse (affecter) a jelölő, hogy bármiféle kerülőt tenne a külsőség (exteriorité), a világ, vagy általában a nem-saját instanciái által.”<sup>99</sup> Már műveletről, működésről és átvitelről van szó, de még az ideális egyetemességnek a fenomenológiából jól ismert ideális „médiumában”.

Ez a kettősség a kifejtés következtelenségében is megjelenik. Derrida ugyanolyan kategorikusan jelenti ki, hogy a tiszta ön-affekció „kicsúszik a világon-belüliség és a transzcendentalitás megkülönböztetése” – vagyis a fenomenológiai epoché – alól,<sup>100</sup> mint ahogyan ezt az egész fejtegetést a fenomenológiai zárójelen belülré ereszkedve folytatja. Következtelenségét a halasztódó-különbözés pártjára való átállása magyarázhatja. A tiszta ön-affekció nemcsak kicsúszik az imént említett megkülönböztetés alól, teszi hozzá az előbbi mondathoz Derrida, hanem „egy csapásra lehetővé teszi azt”. Az ön-affekciónak ez a nemző funkciója azonban egyelőre még a testies médiumokba ütközik, ill. ez a sajátos – semlegesnemű – teremtményiség éppen testies médium által ajzódik föl. Az ön-affekció a fenomenológiai hang és a világbeli, testies hang között fluktuál. Mint e kettő egysége, „a szubjektivitásnak vagy a magáértvalónak” a lehetősége.<sup>101</sup> Ez az egység a testiességnek testies médiumok által tapasztalható sémája: test-séma. „Mint tiszta ön-affekció, a hallatszás-értődés művelete, úgy látszik, hogy a saját test (corps) belső felületéhez vezet vissza (réduire), úgy látszik, hogy a maga jelenségében képes fölmenteni magát a belsődlegességben (interiorité) ettől a külsődlegességtől,

---

<sup>98</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 88. o.

<sup>99</sup> I. m., 86. o.

<sup>100</sup> I. m., 89. o.

<sup>101</sup> I. h. – Az eredetiben kurzív.

ettől a belső tértől, melyben tapasztalásunk vagy saját testünk képe ki van feszítve. Ez az, amiért abszolút tiszta ön-affekcióként élük ezt meg, önmagához való közelségben, ami semmi más, mint az általábanvett tér abszolút redukciója.”<sup>102</sup> Láthatatlan fenomenológiai hártya ez a testies médiumon (jelen esetben a hangadáson és halláson) edzett átélés-határ. A fenomenológiai tudat szűzhártyája, ami sokkal előbb átjárható lett a médiumok (beszélés, fizikai hang stb.) felé történő kilengések által, mintsem hogy a tudatból kifelé vezető úton az epoché utánzata-ként keletkezett volna: „[...] a redő (pli) megszakítja a szüzességet, amit szüzességként jegyez. A maga titkán redőzve (semmi sem szüzebb, de megcsal-  
tabb és meggyalázottabb sem, önmagában már, mint egy titok) elveszti felületének sima egyszerűségét. Önmagával halasztódik tova a különbszetekben (diffères), még *mielőtt* a papírvágó kés el nem választja egymástól a könyv ajkait. Önmagától osztódik föl, mint a hymen.”<sup>103</sup>

Második lépésben azután azt követi Derrida, ahogyan az ön-affekció által kiszolgáltatódik az alany a halasztódó-különbözésnek. Az élőbeszédnek az írásra való átváltása ennek a kiszolgáltatódásnak a módja; hasonlóképpen kétértelműen, hol valódi technikai médiumként véve az írást, hol a halasztódó-különbözés helytartójaként, ügynökeként. „Fenomenológiai írás” – mondhatjuk ez utóbbi írás-féleségről a „fenomenológiai hang” mintájára (de már célzással a „grammatológiai epochéra”), ameddig a tudatban fészkel ez az írottasság. Nem esik szó arról a tudat összefüggésében, hogy ez az írottasság ugyanannak az elemnek a folyománya lenne, amelyet a ~~de~~ betöltőjeként valószínűsítettünk. Márpedig a mozgás módja és a technikai médiumnak, a tényleges írásnak a kivetkezése önmagából, mígnem korlátlanul áthatoló erő csupán metaforikusan („írottasság”) megjelölhető hatásmódjává válik, egy és ugyanaz. Az alany bensője felől indulva részint a „fenomenológiai írás”-nak a már-előre-befészkeltsége, részint ennek az írásnak a beszéd- és az írás-médiumokba ültetődése, lerombolva ezzel a testies médiumok korlátait, lecsapolva az átélést, szélesztve az alanyt, mígnem a médiumokat – melyeket erősítve tör át – is leahagyva gyűrűzik tova, eltűnve az alany által már nem követhető horizonton, melyen túl a betöltött ~~de~~ sejthető.

„És most újra megtaláljuk itt az eredeti nem-jelen összes segédeszközét és erőforrását” – írja Derrida,<sup>104</sup> miután megállapította, hogy az írás lehetősége megvan a beszéd belsejében (dedans) és működik a gondolkodás intimitásában. A „szellemi testiesség” Husserl által adott elemzése nyomán jut erre a véleményre. Majd így folytatja: „Az ön-affekció, mint a hang művelete, föltételezte, hogy a differencia megosztotta a magánvaló jelent. Ebben a tiszta differenciában gyökerezik mindannak a lehetősége, amiről azt hiszik, hogy kizárhatják az ön-affekcióból: a tér, a külső, a világ, a test stb. Mühelyt elismerik, hogy az ön-affekció

---

<sup>102</sup> I. m., 88–89. o.

<sup>103</sup> Derrida: *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, 291. o.

<sup>104</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 92. o.

a magábanvaló jelen föltétele, semmiféle tiszta transzcendentális redukció sem lehetséges többé.”<sup>105</sup> Ebből a fölismerésből visszafelé következtetve az egész fenomenológia fölösleges, beleértve az ön-affekció első lépésben Derrida által leírt változatát is. A tanulság azonban mélyebb és tragikusabb ennél. Nem egyvalami- nek az elvetése egy másvalami (várható) érdekében, hanem annak az egyvalami- nek az elemésztődése, ami van: ti. az alanyé. „De túl kell esni ezen” (ti. a tiszta transzcendentális redukción) – folytatja Derrida<sup>106</sup> –, „hogy önmaga legközelebb- jén ragadjuk meg a differenciát: nem a maga azonosságán, sem nem tisztaságán, sem nem eredetén. Ezek nincsenek neki. Hanem a halasztódó-különbözés mozgásán.”

Fordult a kocka. Az új lelemény nem az ember művelete ill. műveletének következménye, mint amilyen pl. a transzcendentális redukció is volt, hanem olyan valami, ami leli és kileli az embert: „A halasztódó-különbözésnek ez a mozgása nem hozzájárul a transzcendentális alanyhoz. Termeli azt.”<sup>107</sup>

A még fenomenológiai tudatban mozgó ön-affekció abszolút redukálta a teret.<sup>108</sup> Ez az abszolút kicsire redukált rés az, amiben, mint még éppen-differenciában, fészkel a halasztódó-különbözés: ebből bomlik ki, szétfuttatva a transzcendentali- tást és szélesztve az alanyt. „A tér külsődlegessége, a külsődlegesség mint tér, nem kapja rajta az időt, hanem a külsődlegesség (exteriorité) mint tiszta »külső« nyílik a temporalizáló mozgás-»ában«.”<sup>109</sup> Ennek a tudatba, átélésbe belenyilalló, belecsapódó időzítésnek – ami belecsapódván már „tiszta önaffekció”<sup>110</sup> – nyomán fakad föl az élő jelen. A „nyom” (trace) az, amiből az élő jelen ered: „Már mindig egy nyom van... Az élő jelen maga (la soi du présent vivant) eredetileg egy nyom... Az eredet-létet (l'être originaire) a nyomtól fogva kell gondolni, és nem fordítva. Ez az ős-írás az értelem eredeti műve.”<sup>111</sup>

Husserlre és Heideggerre hivatkozva fejt ki nézetét Derrida. Véleménye azonban gyökeres fordulatot jelent a korábbi metafizikához képest. Futólagos hivatkozása<sup>112</sup> elkeni, bagatellizálja ezt a fordulatot, mintha Derrida maga sem sejténé, hogy milyen sodrásba kerülve és hasonulva gondolkozik. Ezért nem árt emlékeztetni az előzményekre. Husserl valóban eljutott oda diszkurzív abszolutiz- musa miatt (amiben egy húron pendül vele Derrida), hogy az aktuális „most”-ot pontszerűnek véleményezze. Ez a pontszerű „most” az átéléstudomások tartamának végnélküli kontinuumában, „mindenoldalúan végtelenül kitöltött

---

<sup>105</sup> I. h.

<sup>106</sup> I. h.

<sup>107</sup> I. h.

<sup>108</sup> I. m., 89. o.

<sup>109</sup> I. m., 96. o.

<sup>110</sup> I. m., 93. o.

<sup>111</sup> I. m., 95. o.

<sup>112</sup> I. m., 93. o.



időhorizonton” jelenik meg a fenomenológiában.<sup>113</sup> Ami az alanyt illeti, Derrida ezzel a telítettséggel nem számol („minden egyes most abszolút újdonságát csak a semmi nemzi hát” – írja a temporalizáció kapcsán), mert a differenciákban, melyek a halasztódó-különbözés mozgásában lékelik a tudatot, az alanyt, minden átélés lecsapódik. Korlátlanul – ami a Derrida értelmében vett ön-affekció mozgásának a jellemzője.

Heidegger viszont éppen ellenkezőleg, a végesség értelmében fogja föl az ön-affekciót. „Az idő, mint tiszta ön-affekció, az a véges tiszta szemlélet, ami a tiszta fogalmat (az értelmet), ami a szemlélet lényegi alkalmazásában áll, egyáltalán hordozza és lehetővé teszi.”<sup>114</sup> Heidegger alapbelátása az ember végessége: „Eredetibb, mint az ember, a létezés végessége benne.”<sup>115</sup> Filozófiájában ezt teszi ugyan kérdésessé, de a korlátnak és a határnak az eredendő beállása olyan „első” belátás nála, ami a transzcendenciáért, az ideáért, a végtelenért folyó, Kant óta élesbe-váltó küzdelemnek rezignációs földadását jelenti, ha csupán „első”, mint még talán korrigálható belátásként is. Kant a belső érzék formájának, „mi magunk és belső állapotunk formájának”<sup>116</sup> tartotta az időt. Nem diszkurzív fogalomnak, hanem „az érzéki szemlélet egyik tiszta formájá”-nak.<sup>117</sup> A belső szemlélet „formája az mód – írta<sup>118</sup> –, ahogyan a kedély (Gemüt) saját tevékenysége, nevezetesen képzetének tételezése (Setzen) által, tehát önmaga által van afficiálva, vagyis formája szerint belső érzék”. Ismeretes, hogy Kant milyen hosszú és fáradtságos utat járt végig a „transzcendentális esztétikától” a transzcendens ideáig, ezeket a tiszta ész színe előtt tarthatatlannak véleményezve, majd a gyakorlati ész számára mégis elismerve. Heidegger számára ez a hosszú út, amit a Kant utáni másfél évszázadban sokféle módon igyekeztek rövidíteni és/vagy célhozérőbbnek formálni, már járhatatlan, vagy ha még járható, akkor céltalan. A transzcendencia viszont még ígéretesnek látszhatott számára, a végesség léthelyzetében is, ha a létkérdés megújításához az átélésig nyúlt vissza. Ebben az értelemben ismétli – szabadon – Kant<sup>119</sup> nézetét: „A tiszta ön-affekció eszméje, ami – mint most világossá vált – a transzcendencia legbensőbb lényegét

---

<sup>113</sup> Husserl: *Ideen* I, 198–199 és 183. o.

<sup>114</sup> Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4., erweiterte Auflage, Klostermann, Frankfurt 1973, 184. o.

<sup>115</sup> I. m., 222. o.

<sup>116</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 33. o. – Magyar kiadás: 56. o.

<sup>117</sup> I. m., A 31. o. – Magyar kiadás: 55. o.

<sup>118</sup> I. m., B 67–68. o. – Magyar kiadás: 66. o. – A magyar fordításban a „Gemüt” szót „elme” szóval adják vissza. A mai magyar nyelvhasználatban az „elme” szó kognitív és diszkurzív konnotációi annyira erősek, hogy külön kikötések nélkül – melyekkel ez a szó *terminus technicus* szá lehetne – a Kant filozofálásában amúgy is uralkodó szerephez jutó diszkurzív (abszolutisztikus) tendenciát fejezi ki.

<sup>119</sup> I. h.

meghatározza...<sup>120</sup> Tudjuk, hogy a fundamentálonológiaiában Heidegger az életvilág átlagos mindennapiságában vizsgálta a kedélyt, az átélést. De ugyanakkor nagy, elszalasztott lehetőséget látott abban, hogy az érzékiség és az értelem mellett a kedély harmadik forrását is figyelembe vette Kant – s aztán saját radikalizmusától kellett, hogy visszariadjon.<sup>121</sup> Derrida számára ez a harmadik forrás apadt el „végleg”. Husserl is kiszikkasztotta ezt a forrást a maga diszkurzív abszolutizmusával, de a forrásvidékek még látszanak a fenomenológiában, így pl. a nem-intencionális érzéki anyag, a „hylé”<sup>122</sup> említésekor is. Derrida számára viszont a *hylé* már mindig csak halasztódott-elkülönböződött (toujours différe), mert minden élmény, átélés kifolyt előzőleg a réseken, amit ez a mozgás ütött.

Derrida elvétí így a tudat prediszkurzív rétegét és alapját, a testiességet és a kifejezőmozgások értelmezését is, melyekről pedig – Husserl nyomán – bőven írt. A halasztódó-különbözés főhatósága alatt gyakorolt diszkurzív abszolutizmusa föloldja magában az alanyt. „Ahogy a nyom az élő jelen intimitásának vonatkozása a maga külsőjéhez (dehors), nyílás a külsődlegességre (extériorité) általában, a nem-sajátira stb., így az érzék temporalizációja mindjárt kezdetben »térközösítés« (espacement).”<sup>123</sup> Ezt belátva, „a beszéd vagy a »hallatszás-értődés« tiszta belsőlegességének a témája gyökeresen ellentmond magának az »időnek«”<sup>124</sup>. A természetlen, szárazon kopogó idő, ami a semmi differenciáit viszi be abba, amit elér, visszamenőleg is lefosztja a hangról ennek „transzcendentális húsát”, testes médiumait. Az ön-affekció fenomenológiai zárójelen belüli mozgását pedig – ami átmeneti, de mégis önálló tartománynak tűnt – pusztá áttatásként leplezi le. „A hallatszás-értődés-beszélés nem a magában zárt belső belsőlegessége (l'intériorité d'un dedans), hanem másra vissza nem vezethető nyílás a belsőbe, a szem és a világ a beszédben.”<sup>125</sup> A fenomenológia csak elrugaszzkodási alap a grammatológia számára. Tematizálási mód az egyhangú és könyörtelen mozgás, a halasztódó-különbözés számára, melynek sodrába veti magát a grammatológus, a szöveggé demediatizált írás ügynökeként. De ez nem gondolkodói szeszély, önkény vagy játék, hanem a betöltött lét intellektuális elemétől való áthatottságnak a kifejeződése. Erős gravitációs tér magáhozvonzó-főlemésztő eleme ez az intellektuális elem, ami az egyénekbe, mint működő-működtetett göcökbe önerőként költözik. Az önerőnek az érzése és a tudata, az intellektuális erőmutatványra való képesség tapasztalása miatt nem veszi észre a grammatológus, hogy mi is az, amit művel. Még „abszolút határa”-nak, az eredeti pótlékosságnak<sup>126</sup> a fölismerése is

---

<sup>120</sup> Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 184. o.

<sup>121</sup> I. m., 245. o.

<sup>122</sup> Derrida: *L'écriture et la différence*, 244. o. – Husserl a „hylé”-ről pl. *Ideen I*, 208. o.

<sup>123</sup> Derrida: *La voix et le phénomène*, 96. o. – Az eredeti részben kurzív.

<sup>124</sup> I. h.

<sup>125</sup> I. h.

<sup>126</sup> I. m., 97. o.

elégítéssel töltheti el. A peratológia ügye viszont e vonatkozásban az, hogy puhatojja és kifejezésre juttassa azokat a határokat, amelyekre ügyet sem vetnek a grammatológiában, vagy pedig fölemésztődni látszanak a halasztódó-különbözésben. Utalással így a végeken a betöltött létre, aminek, bármennyire erőteljes is, alanyi mivoltunkban akár ellene is szegülhetünk.

1989\*

---

\* A betöltött ~~X~~ kérdéséhez vö.: Pethő Bertalan: *Korunk filozófiája* (Platon, Budapest 1992), 80 skk. o.

## RESÜMÉE

### *Über Derridas Konfrontation mit Husserl als eine Episode der Genese der Postmoderne*

In dieser Arbeit, welche ein Teil einer Reihe von verschiedenen /post/modernen Konfrontationen ist, diskutiert der Autor einige wichtigen Termini der Grammatologie im Verhältnis von Husserls im Bann der neuzeitlichen Ontologie stehenden Phänomenologie. Nach der Erhebung der von Husserl fallweise erwähnten zweiten Epoche, und nach der Unterscheidung einer in der phänomenologischen Philosophie sich steckenden dritten Epoche, die Differenz (französische „différance“ mit „a“) ist begriffen als Mobilisiert-Werden „hinter“ der dritten Epoche. Neben dem Fortreißen der die (i. s. von Heidegger genommene) ontologische Differenz rücktransferierenden Differenzen, ist in diesem Mobilisiert-Werden auch die Leiblichkeit aufs Spiel gesetzt. Die hauptsächlich anhand des Ursprungs

der Sprache, der Entstehung des Sprachlauts und der Zeitlichkeit thematisierte Auto-Affektion ist der Prozess, welcher für das Konstituieren und zugleich für das Destitütieren der Leiblichkeit – nicht nur in transzendentelem Sinn – verantwortlich ist. In dem Namen der die Auto-Affektion energisierende Differenz rivalisiert Derrida mit Husserl, als ein Gegenspieler derselben Sache, des diskursiven Absolutismus. Aber bei Husserl ist das Subjekt der Sinn dieses Absolutismus, dagegen bei Derrida das Subjekt ist der Gefahr ausgesetzt, verlorenzugehen. Diese Kontroverse und die Zugehörigkeit der Differenz wird nach der vom Verfasser früher formulierte Peratologie interpretiert, als ein Moment der sich später anmeldenden Postmoderne-Diskussion.

## EGY ÉRTELMEZÉS ÉRTELMEZÉSEI (*Leo Strauss Locke-ról*)

BALÁZS ZOLTÁN

A szerző és a szerző műveinek interpretációja között van egy elég lényeges, ám gyakran elfeledett vagy figyelmen kívül hagyott különbség. Nem mintha a különbség túlzottan világos lenne, de ez a körülmény a társadalomtudományok esetében legalábbis nem meglepő. Mégis néha jobban szeretnénk, ha a társadalomtudósok és filozófusok között nem kizárólag olyan vita folyna, amely különbségek különbségeiről, értelmezések értelmezéseiről szól, meg arról, hogy mik voltak a szerző szándékai s hogy azok ismerete nélkül mennyire érthető az adott szöveg. Mindezt tovább bonyolítja, ha a szerző sem tesz mást, mint valaki mást értelmez. A valóság szerencsére egyszerűbb ennél, amennyiben a szerző komolyan veszi a dolgát, azaz az olvasó meggyőzése az elsődrendű célja. Ha ez a föltevésünk megállja a helyét, s az olvasó sem vonja kétségbe a szerző ezen szándékát, vagyis komolyan veszi (sajnos, nem mindig lehet), a szöveg racionális megértése lehetővé válik.

E bevezető megjegyzések a jelen szerző „maga-mentségét” szolgálják elsősorban. Mielőtt ugyanis John Locke valamely munkájának értelmezését megkíséreljük, tudnunk kell, hogy ezzel a feladattal töméntelen értelmező bízta meg magát, érthető okokból: Locke a demokratikus politikai rendszer elmélete számára – nem túlzás – életbevágóan fontos szerző. Másfelől viszont Leo Strauss, másik választott hősünk, mind személyének, mind munkásságának ellentmondásosságát tekintve túltesz még Locke-on is, ami nagy szó – könyveit egyesek riasztónak tartják, mások egyszerűen érthetetlennek, amiből annyi igaz is, hogy Strauss üzenete (mert, mint látni fogjuk, itt erről van szó) elég nehezen bogozható ki. Ha mindezek után pedig arra vállalkozunk, hogy Strauss Locke-interpretációját értelmezzük, az eredmény legalábbis kétséges – enyhén fogalmazva. De főntebb arról is szót ejtettünk, hogy ha a szerző és az olvasó komolyan igyekeznek egymást meggyőzni ill. megérteni, talán nem kell eleve feladnunk ezt a kísérletet sem.

A jelen tanulmányban először Leo Strauss filozófiáját vesszük szemügyre, mert gyanúnk szerint mint (eszme)történész ő a kevésbé „érthető”; majd ezt a gyanút szeretnénk az olvasó számára bizonyítani is, éspedig Strauss két Locke-értelmezése alapján (az első az „*Essays on the Law of Nature*”-ről szól, a másik a „*Natural Right and History*” megfelelő fejezetének összefoglaló Locke-portréja); végül a

straussi okfejtésre reagáló vagy azzal összefüggésbe hozható írások között próbálunk majd eligazodni.

## I.

Strauss filozófiájáról (ha ugyan nevezhetik annak) az a hír járja, hogy szerfölött homályos, és ennél fogva nehezen rekonstruálható. Ez majdnem minden olyan filozófia esetében így van, amely a hagyomány fogalmát állítja középpontjába. A fogalom maga is meglehetősen tisztázatlan, s pusztán technikai használata is külön óvatosságot igényel. „Technikai” használatról beszélünk, ha akár történeti, akár kortárs jelenségek leírásához vesszük igénybe; legközelebbi rokonai ilyenkor a „kultúra”, „civilizáció”, „tudományos paradigma” és hasonlóké. Másutt, bizonyos magyarázatokban a hagyomány fogalma egyéb földadatot teljesít, rendszerint (akár kimondva, akár kimondatlanul – újabban az utóbbi a divat) mint „ok”, vagy „törvény”, „szabály(szerűség)”, esetleg „a történelmi fejlődés motorja, hordozója” vagy szerényen csak „kerete” szerepel. De a filozófia, különösen annak politikára vonatkozó, tehát rendszerint normatív elemekkel átszőtt része a hagyományt is normatív, értékelő hangsúllyal látja el, s közben a többi fönti értelemben is alkalmazza. A döntő elem természetesen az előbbi, morális üzenet, amely a helyes politikai célok és intézmények kialakítására és értékelésére vonatkozik. Ez persze nemcsak a „tradicionalista” filozófiák, hanem a különféle szabadság- és individuum-elméletek természete is. Ezek – ha tetszik, ideológiák – közismert empirikus leírásokból és elemi magyarázatokból indulnak ki a valósággal és/vagy a történelemmel kapcsolatban; s persze nem véletlen, hogy éppen központi fogalmaik vannak a legtöbb támadásnak kitéve. A hagyomány esetében a normatív üzenet a történelem megértése során bontakozik ki, rendszerint a civilizáció hanyatlásának tételével együtt. De csak rendszerint, még ha a reflexszerű azonosítás itt „mindig”-et is lát: a historicista – mint ilyen, eléggé divatjamúlt, ténylegesen azonban az egyeduralkodó *status quo*-liberalizmus – fölfogás például ugyancsak történeti, legfőljebb közelebből keltezett tények és események értelmezése révén jut el önmagához, mint az eddigi fejlődés betetőzéséhez.

Végül a filozófiai vitában előforduló hagyományos érvek (ne feledjük, maga a hagyomány modern fogalom, tehát nem jó érv a hagyomány mellett) nem kapcsolódnak közvetlenül a hagyományhoz, hanem inkább annak mentén jelennek meg. Itt végső soron egy kettős problémával kell szembenéznünk: úgy fogadjuk el az adott érvet, ahogyan azt kifejtik, vagy úgy, ahogyan azt használni akarták? Egyes esetekben az eredeti érvelő és az interpretáló érvei világosan megkülönböztethetők egymástól; a hagyomány ilyenkor maga is bevallottan racionális és kortárs érv (lásd pl. MacIntyre 1988, 1990). Máskor viszont a megkülönböztetés rejtett vagy maga az értelmező sincs tudatában.

Újabb problémát jelent a tradicionalista érvelés természete: ahhoz, hogy meggyőző legyen, demonstrálnia kell az igazságát, vagyis hogy a bizonyítani kívánt igazságot a klasszikus érvelés tartalmazza, csak ki kell fejteni; a filozófia tehát nem nyújthat – végső soron – új érvet. Ez azt jelenti, hogy a tradicionalista filozófiák kénytelenek (filozófia)történeti fejtegetések révén érvelni – ez persze kevésbé meglepő következtetés.

Lehet, hogy fönti rendszerezésünk önkényes; mentségére szolgáljon, hogy egyetlen praktikus célja van: valamilyen fogalmi fogódzót nyújtani ahhoz, hogy választ adhassunk a következő kérdésre: tradicionalista filozófus-e Strauss (mint sokan állítják)?

Azok, akik konzervatív (politika)filozófust látnak benne, minden bizonnyal a fönti kategóriák valamelyikébe helyezik el. Hiszen Strauss csaknem kizárólag eszmetörténetet művelt; legfontosabb fogalmi kategóriája a hagyomány volt, amelyen belül az egyes eszmék megtalálják a maguk megfelelő helyét; a Nyugat hanyatlásának klasszikus tradicionalista magyarázatát nyújtotta, és normatív üzenete (mi és hol romlott el) meglehetősen világosnak látszik (bár filozófiai álláspontjának rekonstrukciója már nehezebbnek tűnik).

Gunnell (1986) terjedelmes könyvet szentelt a politikaelmélet elidegenedése fölött érzett aggodalmának; s ezen nemkívánt fejleményt nem kis részben a tradicionalista filozófiák káros befolyásának tudja be. (Strauss természetesen a felelősök között van – H. Arendtrel együtt!) Ezt írja:

„A tradíció mítosza, akárcsak a tudomány behaviorista ábrándjai, a politikai jelenségek természetének igazán alapos tanulmányozásától elidegenítették az akadémiai politikaelméletet; s annak ellenére, hogy e mítosz hívei gyakorlati elkötelezettségüket nem szüntek meg hangoztatni, végül is az aktuális politikai gyakorlat és politikai problémák a politikaelmélet érdeklődési körén kívülre kerültek.” (114. o.)

Azaz a hagyomány mítosza kerekedett fölül. A hagyomány, Gunnell szerint, tudományos értelemben pusztán truizmust fejezhet csak ki – körülbelül azt, amit a leírásban használt fogalomról mondtunk. Nem meglepő, ha arról értesülünk, hogy Gunnell egyéb metafizikai problémák iránt is kevés érzékenységet mutat; jelenleg azonban csak a hagyomány mítoszáról alkotott mítoszával kapcsolatban van kifogásunk. Nevezhetjük anti-mítosznak is, hiszen a politikaelmélet „elidegenedésének” sincs kevesebb normatív tartalma, s Gunnell módszere is klasszikusan demonstratív-historikus. Szerinte a „hagyomány módszere” a következő:

„A klasszikus szövegeket kiemelik tényleges történeti összefüggéseikből és egy azonos elv vezérelte virtuális-szinoptikus hagyományként rekonstruálják, amelynek révén a szövegek jelentése megérthető.” (95. o.)

Ami persze annyit jelent, hogy a tradicionalista filozófiák nem elég történetiek, vagyis nem eléggé historikusak. Az eredmény egy „retorikai hangsúlyeltolódás a

kortárs politikáról szóló diskurzusban” (uo). Gunnell természetesen úgy véli, hogy miközben a hagyomány saját legmélyebb jelentésének (igazságának) kifürkészésével van elfoglalva, ő már meg is lelte azt, s ez nem más, mint (a) mítosz. A legaggasztóbbnak azonban azt találja, hogy a politikaelmélet – már ahogy azt a tradicionalisták értik – a tekintély utáni lázas kutatássá vált.

„A politikai filozófia nem egyszerűen a politikaelmélettel azonos kategória, hanem egy külön gondolatvilág, amelynek Szókratész a megteremtője, s amely a modern korban végveszélybe került” (104.o.) –

panaszolják a tradicionalisták. Persze a válságnak szerintük megvan az a haszna, hogy általa mód nyílt egy komoly megtisztulásra. Gunnell végül kinyilatkoztatja, hogy:

„Nem kerül sok fáradságba, hogy belássuk: a klasszikusok pantheonjába került szövegek a legkülönfélébb körülmények között keletkeztek, s csak analitikusan lehet őket hagyományként vagy *genre*-ként fölfogni. Nem tekinthetők a szokásos értelemben vett hagyomány, egy áthagyományozott eszme csomópontjainak, amelyekből a modern politikának merítenie kellene. Egy történeti szöveg értelmezését a hagyomány összefüggésében erőltetni nem más, mint egy számára idegen keretbe szorítva jelentését eltorzítani.” (113. o.)

Gunnell gondolatmenete azért figyelemre méltó, mert egyfelől tökéletesen korrektül jellemzi a tradicionalista módszert és célokat, másfelől viszont egyetlen érvet sem nyújt saját „mítosz”-koncepciója mellett, ami úgy érthető, ha belátjuk: az elidegenedés kulcsfogalmával leírt történet ugyanarról szól, csak a tanulsága más. Még az is elképzelhető, hogy egyes tradicionalisták, Gunnell fejtegetéseit olvasva, jóindulattal bölintanának: nem rossz, amit ír, éppen erről van szó, csak az ő tradíciójából nézve, amelynek csak az a hátránya, hogy nem látja be, hogy ő is csak egy hagyomány.

Azzal azonban, hogy Strausst ilyen egyszerűen a tradicionalista filozófusok közé helyezzük, nem mindenki ért egyet. Gunnellt bírálva N. Tarcov (1983) pontosan azt veti a szemére, hogy Strausst rossz oldalra helyezte. Óvatosan ugyan, de utal rá, hogy Strauss talán kevesebb lelkesedést érzett a klasszikusokkal kapcsolatban, mint Gunnell gondolja, de semmi esetre sem gondolta, hogy a klasszikus korba való visszatérés lehetséges. (Persze vigyáznunk kell, mert ettől még lehet, hogy a klasszikus kor üzenete a legfontosabb.) De még csak nem is okvetlenül szükséges. Ha a klasszikusok kitűnőbbek voltak nálunk eddig, még nem jelenti azt, hogy a jövőben nem lehetünk mi jobbak náluk. Ők nem hagyták magukat befolyásolni másoktól, legkevésbé a hagyománytól – ebben miért ne követhetnénk őket? Tarcov szerint Strauss mind a klasszikusok, mind a modernek irányába egyaránt nyitott volt, és semmi esetre sem volt historicista. (Hadd tegyük hozzá, ebben legalább Gunnellnek is igaza volt.) Másfelől viszont elutasította az egyszerű non-historicista érvelést is. A hagyomány nem folytonos; mi több, Strauss írásaiban



sokszor kifejezetten negatív előjelű fogalom. Gunnell hagyomány-mítosza nem illik rá. Következésképpen a hagyomány megtörésének tétele is téves. Nem volt, és nincs is semmiféle hagyomány.

Tarcov Strauss-értelmezése természetesen azon a föltevésen nyugszik (hogy a föltevés „pusztán” módszertani vagy filozófiai jellegű-e, az nem egészen világos), hogy Straussnak igaza van – a leghelyesebb, ha a megértés érdekében megpróbáljuk azonosítani magunkat a szerző elképzeléseivel, gondolatvilágával. Tarcov nem állítja, hogy az eszmék története straussi változatának semmi köze nincs a filozófiához – ha az igazságról írunk, akár történeti szemszögből is, nem álltathatjuk magunkat azzal, hogy csak történészek vagyunk. Az csak pusztán véletlen, hogy a klasszikusok modern értelmezése döntően a historicista módszert alkalmazza (lásd Gunnell saját szavait: „Nem kerül sok fáradságba, hogy belássuk...”) – emiatt viszont historicista fegyverzetre van szükség a historicizmus ellen is, hogy a minden történeti esetlegességtől független igazságot a felszínre hozzuk. Tarcov utal rá, hogy Husserl filozófiája Straussra minden bizonnyal hatást gyakorolt; s végül megjegyzi (ami a későbbiek fényében igen sokatmondó), hogy a filozófia elsősorban a dolgok esetlegességének megértése, nem pedig problémák megoldása.

Tarcov tanulmánya eléggé kétértelmű, viszont egyvalami talán világos: Strauss szerinte távolról sem tradicionalista filozófiát hirdet, hogy tudniillik a régiiek egyszerűen jobban tudták – a politikai filozófia straussi története valami üzenetet rejt. Azaz csak a „hagyományra” figyelni önmagában félrevezető. Strauss nem tradicionalista filozófus. Kétségtől kizárólag klasszikus problémákkal foglalkozik, klasszikus szerzőket elemez, de sehol nem írja le „a hagyományt” és annak sorsát; nem találunk nála semmilyen magyarázatot, amely a hagyomány fogalmát használná változóként; nincs félreérthetetlen morális üzenete a politika felé a modern társadalom helyes berendezkedéséről – ehelyett az antik társadalmak helyes berendezkedéséről értekeznek. A tárgyalt szerzők nem alkotnak „Nagy Hagományt”.

Csak ott vannak. Vannak azonban Tarcovnak olyan megjegyzései, ahol mintha ő maga is többet árulna el a kelletnél. Végül is meg kell magyaráznia, hogy ha szerinte Strauss nem volt historicista, akkor mit akart velünk tulajdonképpen elhitetni, ha nem azt, hogy a hagyomány felsőbbrendű (ezt Tarcov egyszerű non-historicizmusnak nevezi). Tarcov ezt írja:

„Mintha egy belső feszültség lenne Strauss céljai és definíciói között: egyrészt a »véleményt« a helyes politikai rendről való tudással kívánja helyettesíteni, másrészt a társadalom »véleményeinek« tiszteletbentartását ajánlja; egyrészt védeni, másrészt terjeszteni kívánja a filozófiát; egyrészt a politika filozófiai kezelését, másrészt a filozófia politikai kezelését javallja.” (19. o.)

De azt is megtudjuk, hogy a régiiek egy valamiben mégiscsak jobbak voltak: nevezetesen a fenti feszültségek kezelésében. Éspedig mindenekelőtt abban, hogy

tudtak róluk. Úgy tűnik, hogy a „feszültség” fogalma talán a hagyományénál is fontosabb.

E benyomásnak nyoma sincs Gadamer (1975) Strauss-szal kapcsolatban gyakorolt finom kritikájában. Főként azt kifogásolja, hogy Strauss szerint egy (klasszikus) szöveg megértésének föltétele, hogy megpróbáljuk beleélni magunkat a szerző érzés- és tudatvilágába. Észreveszi, hogy Strauss főleg azért foglalkozott a klasszikus szerzőkkel, mert azok kevésbé voltak aggályosak egymás megértésével kapcsolatban. De Gadamer a maga hermeneutikai magaslatairól csak annyit állapít meg, hogy az antik szerzők számára sem voltak az interpretáció problémái kevésbé súlyosak, mint a modernek számára, legföljebb azokat nem a historicizmus fogalmaival ragadták meg. Szerinte végső soron Strauss maga is csak egy lehetséges értelmezést nyújt. Ezt valószínűleg Tarcov is lelkesen helyeselné – de az a gyanúnk, hogy maga Strauss is.

Ámbár alig van olyan passzus, ahol Strauss többé-kevésbé nyíltan beszélne saját nézeteiről, előbb-utóbb a figyelmes olvasó olyan – eléggé zavaró – állításokkal találkozhat, mint a következő:

„A filozófia vagy a tudomány, a legmagasabbrendű emberi tevékenység az „összes dolgokról” való vélemény helyettesítését kísérli meg az „összes dolgokról” való tudással; minthogy azonban a vélemény a társadalom egyik alapja, a filozófia vagy tudomány ennek az alapnak a szétrombolására tett kísérlet, a társadalom veszélyeztetése. Ezért a filozófiának vagy tudománynak egy apró kisebbség tevékenységének kell lennie; a filozófusoknak vagy tudósoknak a társadalom alapját képező véleményt tiszteletben kell tartaniuk. Egy véleményt tiszteletben tartani azonban nem jelenti azt, hogy azt igaznak is tartjuk. Ezért azok a filozófusok vagy tudósok, akik a tudomány vagy filozófia és a társadalom viszonyáról ezt a nézetet vallják, egy olyan írásmódot alkalmaznak, amely a szerintük igaznak vallott nézetet csak a kevesek számára tárja föl, s nem veszélyezteti sokak elkötelezett hitét a társadalom alapjául szolgáló véleményben. Megkülönböztetik az igaz, ún. ezoterikus tanítást a társadalom számára hasznos, ún. exoterikus tanítástól. Az utóbbi mindenki számára hozzáférhető, az előbbi csak a gondos és jól képzett olvasó számára, aki hosszú és alapos tanulmányokat végzett.” (*What is Political Philosophy?* 221 – 222. o.)

Tarcov körülbelül ugyanezt mondta – persze kellően ezoterikus formában – a politika és a filozófia viszonyáról.

A. Bloom 1987-ben publikálta híres-hírhedt könyvét az amerikai (tágabban a nyugati) egyetemek hanyatlásáról. Bloom, aki Strauss tanítványa volt, ebben arra is módot talált, hogy a filozófus hivatásáról értekezzen. Ezt írja, többek között:

„A filozófus úgy akarja ismerni a dolgokat, ahogyan azok vannak. Szereti az igazságot. Ez intellektuális erény. De nem szeret igazat mondani. Ez morális erény. Valószínűleg szívesebben kerülné el a félrevezetést, de ha életbenmaradásának ez a feltétele, nem habozik azt megtenni.” (279. o.)

Mi sem természetesebb, minthogy egy ilyen passzusra valamely konkrét filozófus tárgyalása közben találunk (jelen esetben, mint különben rendszerint, az ősminta, Szókratész elemzésénél). Az üzenet lényege (szándékosan használok ezt a szót, amely straussi hangulatot áraszt, de bizonyos gyanút is kifejez vele kapcsolatban – Strauss pl. szinte mindig a „tanítás” vagy „doktrína” kifejezést használja az egyes filozófusok munkáinak tárgyalásánál, s csak nagyon ritkán az „elmélet” vagy „filozófia” terminust) meglehetősen világos: a város (társadalom) és az igazságot kereső filozófus élete között feszültség van (sajátos módon maga Strauss kevésbé érdeklődött az igazság holléte, mint inkább annak megőrzése iránt – ehhez még visszatérünk). Ha tehát az igazság veszélyes, akkor nem annyira a filozófus életét fenyegeti (jóllehet Szókratész halála állandó figyelmeztetés), mint inkább a társadalomét, amely sohasem kész rá, hogy befogadja az igazságot. A túlélés egyetlen módja (a túlélés maga is kulcsfogalom) mind a társadalom, mind pedig a filozófus számára a filozófusok abszolút, de rejtett uralma. Ezt a politikai filozófia révén lehet megvalósítani, amely a filozófus fő fegyvere és pajzsa egyaránt, amelynek megfelelő karbantartása és helyes aktuális használata a társadalom virágzásának életbevágóan fontos föltétele. A politikai filozófia tehát szorosan kötődik a filozófia igazságához, amennyiben nemcsak annak elrejtését szolgálja, hanem annak közvetítését is végzi – ti. hogy mi a társadalom igazi természete és milyen a helyes politikai rend.

A fölvilágosodás filozófiája elleni legfontosabb vád éppen ennek az életbevágóan fontos kapcsolatnak a félreértése. Nem a hagyomány tört meg tehát, hiszen az igazság nem változhat és nem is változtatható meg – ha egyszer fölismertük, nem tekinthetünk el tőle –, hanem a társadalom került közvetlen veszélybe a filozófia (igazság) miatt, mert a filozófusok hátat fordítottak a hagyományos szövetségnek, amelyet a „lovagi” osztállyal, az arisztokráciával kötöttek, és megpróbáltak a plebejus osztállyal szövetségre lépni. Ez Strauss szerint súlyos hiba volt. Amire tehát szerinte szükség van, az nem egy konkrét antik társadalmi rend újraélesztése, hanem egy olyané, amelyben hinni lehet (vö. Drury 1985, 1988).

De mi az az igazság, amelyet Strauss szerint óvni kell, s amelytől óvni kell? Roppant egyszerű: az ész és a hit (azaz a kinyilatkoztatás) között állandó feszültség van (ezt – ugyancsak Strauss alapján – Athén és Jeruzsálem antagonizmusának nevezhetjük); a kettő kibékíthetetlenül áll szemben egymással. Sőt, minden olyan kísérlet, amely összeegyeztetésükre törekszik, eleve bukásra van ítélve, és katasztrófához vezet, mert a társadalom alapját (hit, kinyilatkoztatás, erkölcs, vallás) rombolja szét. Azt kapjuk tehát, hogy Szókratész ellenfelei és bírái nemcsak hogy nem hibáztathatók erkölcsileg, hanem a filozófus is igazat ad nekik. Röviden, egy ép és egészséges társadalom megalapításához (az alapító tevékenység maga is döntő fontosságú és csak filozófusok végezhetik, egyszerűen azért, mert ehhez immorális tettekre van szükség) két dologra kell odafigyelni: egyfelől a társadalmat védeni kell attól a filozófiai igazságtól, hogy minden morál és hit kétséges, sőt, ésszerűtlen, és hogy éppen ez a dolgok természetes rendje. Másfelől az így kialakított társadalmi rendet csak a filozófusok uralma biztosíthatja, amelyet

azonban ők csak láthatatlanul, az arisztokrácia révén gyakorolhatnak. A démosz viszont sohasem kerülhet uralomra, egyszerűen azért, mert képtelen felfogni, hogy az igazság halálos. Természetesen az arisztokráciát is részben félre kell vezetni, de mivel ez az osztály közvetlenül a filozófusoktól kapja neveltetését, rájuk tisztelettel tekint, következésképpen a filozófus helyzete és uralma itt biztosabb és stabilabb.

Ez, természetesen, Nietzsche. Aki különben Bloom kritikájának egyik céltáblája, ezek szerint azonban valójában legfőbb kézvezetője. Strauss ugyanezt csinálja: itt hadd utaljunk a *Natural Right and History* második, meglehetősen furcsa fejezetére, ahol hosszasan tárgyalja Max Weber módszertanát, amelynek közvetlenül semmi köze sincs a természetes jogokhoz – hacsak nem értjük meg, hogy a természetes jogok doktrínája, amely valaha a természetes társadalmi rend fenntartásának egyik leghatásosabb eszköze volt, miként lett a kereszténység és a fölvilágosodás kezében ugyanannak a társadalmi rendnek a szétrombolója, s ekképpen miért annyira fontos a (politikai) filozófia számára. Strauss így nyilatkozik:

„[A relativizmusból] kivezető egyetlen út, ha a történelem ezen leckéjének hátat fordítunk s tudatosan az életadó illúzió mellett döntünk a halálhozó igazság ellenében, vagyis mítoszt gyártunk.”

Sajátos, hogy Gunnell terminusát Strauss ugyanúgy értelmezi – saját magával kapcsolatban! S hogy mi lehet az új mítosz tartalma? Strauss óvatosan bár, de nyíltan Nietzschéhez fordul:

„Nem tehetünk itt egyebet, csak utalhatunk azokra a nehézségekre, amelyekkel Nietzsche találta magát szemközt[...].az emberi kreativitás általa adott értelmezésére gondolok, amely az egyetemes hatalom-akarás egyik formája, s arra a kérdésre, amelyet ez fölvet, hogy ti. ezzel nem egy történelemfölötti tanítás vagy üzenet elégséges elméleti alapjait próbálta-e megteremteni. Arra gondolok tehát, hogy ő maga is habozott: vajon a hatalom akarásának doktrínája szubjektív elmélet-e, amelyet a jövőben más hasonló elméletek válhatnak föl, vagy pedig ez maga a végső igazság.” (*Relativism*, 25–26. o.)

Műveit olvasva és elgondolkodva az eddigi idézeteken az a határozott benyomásunk, hogy Strauss úgy gondolta, hogy ő ismeri az igazságot, amely nem más, mint a hatalom akarása – amely csak a filozófus számára érhető el, csak ő értheti meg ennek okát, csak ő képes alkalmazni úgy, hogy a társadalom fennmaradjon. Hogy a nihilizmus és érték-relativizmus jegyében és korában élő társadalom számára mi a megoldás, az más kérdés, amelyre azonban nem kapunk választ.

Ha ebben áll az igazság, joggal lehetünk elégedetlenek vele, hiszen érvek nemigen hangzanak el mellette. Ha Strauss mégis megpróbálkozik ilyenek gyártásával, azok többnyire reménytelenül rendszertelennek és önkényesnek bizonyulnak (hadd említsünk meg itt is egyet: szerinte a bűnbeesés története azt tanítja, hogy a Szentírás is megtiltja a filozófia művelését mint az emberiség számára halálos tevékenységet – az Asszony sorsa a tudás, s ennek következté-

ben a látszólagos alávetettség és a valóságos uralkodás, vagyis a filozófus modelljét találjuk benne). Persze lehetséges, hogy az érvek rendszertelensége is szándékos, hiszen a fő cél nem is az érvelés, hanem a meggyőzés. S ebből a szempontból megítélésem szerint valóban sokat mond az, hogy a régmúlt korok filozófusainak tárgyalásánál mindig valamilyen üzenet felfejtése zajlik, de ez az üzenet töredékes, tartalma lényegében csak annyi, hogy a társadalom által elfogadott vélekedések tévesek, az igazság pont az ellenkezője. Az igazság koherenciája vagy az egyes elrejtett kijelentések egymással való összefüggése nem érdekes (nehéz is lenne világos okfejtést várni elszórt és elbújtatott állítások egyszerű összerakásából, hacsak nincs valami kulcsunk hozzá – a kulcs Straussnál a jelek szerint az igazság mai meglévő ismerete!)

Amit biztosan tudunk tehát, az az, hogy Nietzschének igaza volt, amikor az ész bukásáról beszélt. Ez persze azt jelenti, hogy az igazság természete szerint hitjellegű: hit az észben vagy még inkább az ész és a hit összeegyeztetetlenségében. Vagy egyszerűen a kinyilatkoztatásba vetett hit inverze: a nem-hit. S történjék, aminek történnie kell. Strauss egy helyen egészen világos:

„... a filozófia sohasem cáfolta meg a kinyilatkoztatást. [...] A kinyilatkoztatás vagy inkább a teológia sem cáfolta meg a filozófiát. [...] Ha ez igaz, a filozófiának el kell ismernie a kinyilatkoztatás lehetőségét. S ez azt is magával hozza, hogy a filozófia önmagában talán nem jelent helyes életet. Nem feltétlenül jelent helyes életet, nem nyilvánvalóan jelent helyes életet, mert a kinyilatkoztatás lehetősége fönnáll. De mit jelent ebben az esetben a filozófiát választani? Azt, hogy filozófia választása hit kérdése. Más szóval a nyilvánvaló igazság keresése nem-nyilvánvaló premisszán nyugszik.”  
(*Progress or Return?* 1989, 269. o.)

Ezt a fájdalmas helyzetet persze mint a modern filozófia jellemzőjét elemzi Strauss, s tart ezáltal némi távolságot tőle; de végső soron ebben neki is állást kell foglalnia, s egy bizonyos hit mellett szavaznia. Még azt is elismeri, hogy a leírt feszültség mindig is jellemezte a nyugati civilizációt, s hogy ez annak virágzásához hozzájárult. Mindez azt a benyomást keltheti bennünk, hogy – legalábbis a Strauss-féle – filozófiai igazság üres, hiszen amiben igazán hinnünk kellene, az maga a Választás:

„Senki sem lehet egyszerre filozófus és teológus, még kevésbé olyasvalaki, aki a filozófia és a teológia összebékíthetőségében gondolkodik vagy úgy tesz, mintha ezek szintézise lehetséges volna. De mindannyiunk lehet akár az egyik, akár a másik, s lennie is kell...” (Uo. 270. o.)

Az pedig, hogy lehet-e hinni érvek nélkül egy olyan hitben, amelyről tudjuk (vagy hisszük?), hogy nem is lehet érvekkel támogatni, talán még egy Strausst követő filozófus számára is titok marad.

## II.

Az viszont még kérdés, hogy vajon Locke nézetei valóban megegyeznek-e Strausséval vagy sem. Bár amikor Strauss a *Natural Right and History* (a továbbiakban NRH) című könyvét írta, még nem ismerhette Locke esszéit a természeti törvényről (*Essays on the Law of Nature*, a továbbiakban ELN); ezek publikálása után recenziót írt róluk, amelyben az NRH-ban kifejtett álláspontját – jöhet erre így nem utal – lényegében fölntartja. Először az ELN-ről írott szöveget vesszük szemügyre, mert ez a kevésbé ismert s talán kevésbé fontos, bár Strauss sajátos szempontjai itt jobban érvényesülnek.

Strauss először is annak fontosságát emeli ki, hogy Locke szakított a skolasztikus hagyománnyal, amely szerint a természeti törvényt minden ember fölismerheti önmagán belül, mert az mintegy a szívbe van írva. A velünk született elvek helyett mindannyian egy „romlott” emberi természetben osztozunk. Locke tulajdonképpen Descartes-on is túlmegy, már Hobbes világában vagyunk – Strauss egyik központi tézise éppen az, hogy Locke rejtett hobbesiánus.

Ezek után belépünk a locke-i ellentmondások világába. Strauss nem mulasztja el megjegyezni, hogy az ő szándéka a szöveg jelentésének fölfejtése, mert „nyilvánvaló, hogy bárkinek, aki Locke tanítását kívánja tanulmányozni, úgy kell azt megértenie, ahogy maga Locke értette” (Strauss 1958, 491–492. o.), s ha Locke tökéletesen értette, amit írt – ami elég valószínű föltevés –, akkor a szöveg minden ízének értelemmel, jelentéssel kell bírnia, vagyis üzenetet kell hordoznia. Ezt követően Strauss nagy elégedettséggel felsorol egy nagy halom nyilvánvalónak állított ellentmondást, amelyek egy Locke-hoz hasonlóan gondos szerző figyelmét nem kerülhették el. Először arról értesülünk, hogy Locke szerint a természeti törvény Isten létét föltételezi – másutt viszont tagadja ezt. Az ELN hivatkozott lapjain a következőket találjuk:

„Azt állítom, hogy a róla való összes tudásunk alapját az érzékeink révén felfogott dolgok alkotják. Ezekből a dolgokból aztán az értelem s a következtetés képessége révén [...] ezen dolgok alkotójának fogalmához jutunk. [...] Ezt elvégezve szükségszerűen kapjuk, hogy az egyetemes természeti törvény minden emberre nézve kötelező érvénnyel bír.” (133. o.)

Locke hozzáteszi, hogy „nem minden ember használja szükségszerűen helyesen ezeket a képességeket”, hogy egyes emberek, sőt népek „vakságát” megmagyarázhassa. Egy másik idézetből azt tudhatjuk meg, hogy:

„Mínt hogy tehát minden ember természete szerint racionális, s így e törvény és a racionális természet között harmónia van, de ezt a harmóniát csak a természet fényénél ismerhetjük föl, következik, hogy minden racionális természettel felruházott lényt, vagyis minden embert, e törvény erkölcsileg kötelez.” (199. o.)

Kétségtelen, hogy az utóbbi idézet bizonyos módosítást jelent az előzőhöz képest. Az ELN szerkesztője-kiadója, von Leyden így vélekedik:

„A törvény voluntarista koncepciója révén [ti. hogy a törvény Isten akaratát fejezi ki, legalábbis végső soron, Locke] jelzi, hogy a moralitás végső forrásának Istent tartja. Most viszont egy másik magyarázattal kísérletezik, amely az etika tisztán racionális megalapozásához vezethet.” (52. o.)

A probléma világos: Strauss szerint Locke csakis azt akarhatta mondani, hogy mivel a két állítás kölcsönösen kizárja egymást, a figyelmes olvasónak kell eldöntenie, hogy maga a szerző melyikkel ért egyet; von Leyden szerint nincs ellentmondás, hanem két alternatív érvelés a természeti törvény mellett. Az azonban, hogy a második esetben az emberi természetre lehet-e úgy hivatkozni, hogy Isten teremtő és bennünket racionális képességgel felruházó hatalmát nem vesszük tekintetbe, nyitott kérdés marad, és pedig Strauss számára is.

Straussnak azonban vannak egyéb érvei is; például a következő oldalakra hívja fel a figyelmet:

„Az sem meglepő, hogy az emberek oly sokféleképpen vélekednek arról, hogy mi a helyes és mi a helytelen; hiszen még az alapelvek tekintetében sem értenek egyet, és még Isten létét meg a lélek halhatatlanságát is kétségbe vonják. Még ha Isten és a lélek halhatatlansága nem morális előfeltételei is a természeti törvénynek, mégis föl kell őket tételezni, ha a természeti törvény létét állítjuk. Nincs ugyanis törvény törvényhozó nélkül, s a törvény értelmetlen a büntetés nélkül.” (173. o.)

Ez viszont ellentmondásban állna azzal, hogy

„...a spekulatív elvek nem érintik a szóban forgó kérdést és a morális tényekhez sincs semmi közük” (179. o.).

Mindebből Strauss siet levonni a következtetést, hogy Locke egyrészt állítja, hogy a morális elvek morális kérdésekben fontosak, másrészt pedig tagadja. Úgy hisszük, hogy a trükk az első idézet értelmezésében rejtőzik, ahol is Locke az alapelveket és a teológiai „elveket” egy és sel köti össze. Csak annyit kell elhinni, hogy ez az és azt jelenti, hogy „mint például”. Ebben az esetben az ellentmondást talán föl lehetne építeni, mert a filozófiai/teológiai és a morális jellegű alapelvek között nincs *expressis verbis* különbség téve (a morális elvek között szokások, konvenciók stb. is szerepelhetnek Locke szerint, ami empirikusan tagadhatatlan). Különben az „elv” fogalmát többféleképpen is értelmezhetjük, amelyek nem okvetlenül mondanak egymásnak ellent. Strauss nem tesz kísérletet ezek osztályozására.

Strauss következő ellentmondás-jelöltje a lelkiismeret és a természeti törvény közötti kapcsolatra vonatkozik. Az ELN legelső oldalán Locke a következőt mondja:

„Senki sem fogja ezt könnyen elhinni [ti. hogy nincs természeti törvény], ha egyszer elgondolkodott a Mindenható Isten létén, vagy az emberiség minden korban és mindenütt fennálló egyöntetű véleményén, vagy akár csak saját magának és lelkiismeretének létén.” (109. o.)

Nem sokkal később pedig ezt találjuk:

„A természeti törvény létezésének második bizonyítékát az emberi lelkiismeretből vesszük; abból a tényből, hogy »senkit sem ment fel saját ítélete, aki gonoszat cselekszik«. Így tehát a saját magunk fölött hozott ítélet tesz tanúságot arról, hogy van természeti törvény.” (117. o.)

Strauss szerint Locke a 167. oldalon viszont tagadja, hogy a lelkiismeret tükrözné a természeti törvényt. Ezen a helyen Locke egész pontosan azt mondja, hogy gyakorlatilag nincs olyan bűn, amely a történelem folyamán ne talált volna valahol erkölcsi igazolásra, sőt, sokak véleményének támogatására. Ezek után Locke explicite hivatkozik a lelkiismeretre:

„Mert amíg az emberek, az uralkodó véleménytől vezettetve, országuk erkölcsi gyakorlatának megfelelően ezt vagy azt cselekedtek (bár ez mások számára, és nem is ok nélkül, rossznak és gonosznak tűnt), nem gondolták, hogy a természeti törvény ellenére cselekszenek, sőt, inkább hogy azzal összhangban; nem hallották a lelkiismeret vádló szavát és nem érezték azt a belső kint, amely rendszerint bünteti és kínozza a bűnöst; mert azt gondolták, hogy cselekedetük, bármi is volt az, nemcsak hogy törvényes volt, hanem egyenesen dicséretre méltó.” (169. o.)

Két dologra kell a figyelmet itt fölhívunk. Először is arra, hogy az utóbbi passzusok abban a fejezetben találhatóak, amelynek célja annak cáfolata, hogy az emberiség általános konszenzusa a természeti törvény létezésének biztos jele lehet. Locke szándéka itt ezért egyértelmű: abból a tényből, hogy erkölcsi kérdésekben az emberek véleménye eltér; s abból a megfigyelésből, hogy az uralkodó véleménynek rendszerint döntő hatása van a lelkiismeret működésére, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a természeti törvény alapját másutt kell keresnünk. Másodsor arra, hogy az első két idézet Locke szerint szoros értelemben nem bizonyítéka a természeti törvénynek. Egyszerűen nem elégségesek; olyan érvek, amelyek „elfogadhatóvá teszik” számunkra, hogy van ilyen törvény, ha annak természetével kapcsolatban bizonyos feltételek teljesülnek. Azaz, ha az értelem a természet fényénél felfedezi, hogy egy ilyen törvénynek léteznie kell, akkor bizonyos érvek, közöttük a lelkiismeretről szóló, alkalmazhatóak. Az értelem vezette lelkiismeret a központi gondolat.

Locke, ahogy már fölmerült, elutasítja az általános konszenzust mint a természeti törvény alapját. Például:



„Mínthogy a jó és rossz fogalmával kapcsolatban bizonyos fokú egyetértés áll fönn az emberek között; s mínthogy nincs olyan barbár és minden emberi érzéstől távol lévő nép, amelynek ne lenne az erényről és a bűnről valamilyen fogalma; a dicséretéről és a kárhozzatásról valamilyen elképzelése, úgy tűnik, hogy most azt kell megvizsgálnunk, hogy milyen módon ismerik meg az emberek azt a természeti törvényt, amelyet így elismernek, s amelyet nem tagadhatnak meg érzéseikben anélkül, hogy ezzel egyúttal emberségüket is meg ne tagadnák; mert a természetet kell először teljesen megtagadnunk ahhoz, hogy magunknak abszolút szabadságot vindikálhassunk. Úgy véljük mármost, hogy ennek a törvénynek az ismeretéhez más tudás megszerzésével ellentétben csakis a természet fényénél juthatunk el.” (123. o.)

Vegyük észre, hogy rögtön azután, hogy valami olyasmit állított, ami általános nézeteivel mintha nem férne össze, Locke gyorsan hozzáteszi, hogy álláspontja szerint a természeti törvényről csakis a természet fényénél szerezhetünk tudomást. Hogy ez szándékos ellentmondás-e, később kiderül. Itt eddigi módszerünkkel összhangban csak annyit jegyzünk meg, hogy pusztán logikai szempontból Locke itteni okfejtése nem tekinthető ellentmondásnak, hiszen abból az állításból, hogy minden korban minden ember egyetértett a jó/rossz valamilyen fogalmában, abban, hogy mi számít helyes vagy helytelen cselekedetnek, nem következik, hogy ezek a fogalmak szükségszerűen ugyanazok voltak. S ha az általános konszenzus nem jelent mást, mint a jó/rossz *valamilyen* megkülönböztetését, Locke maga sem tagadná, hogy ebben a (különböztetésen meglehetősen üres, retorikai) értelemben az általános konszenzusnak van valami köze a természeti törvényhez. Ezt ugyan nem állítja, de nem is tagadja.

Kétségtelen, hogy a legnagyobb gondot a velünk született elvek problémája okozza. Arra nincs szükség, hogy hosszas idézetekkel bizonyítsuk, hogy Locke ezek létét tagadja, hiszen a harmadik fejezet (esszé) ezt a címet viseli: „Értelmünkbe van-e írva a természeti törvény? Nincs.”

Másfelől viszont több zavaró kijelentéssel is találkozunk, egyéb helyeken, mint például:

„[...]az értelem nem annyira megalapozza és föltárja a természeti törvényt, mint inkább keresi és megtalálja, mint egy fölsőbb hatalom által hozott törvényt, amely a szívbe van írva”. (111. o.)

Továbbá:

„Ez a törvény tehát nem írott, hanem velünk született, azaz természetes.” (117. o.)

És:

„Mert bárki, aki visszatekint és nyomon követ egy hagyományt egészen annak forrásáig, szükségszerűen eljut egy olyan pontra, ahol az kezdődik, s ahol talál valakit, aki a hagyomány eredeti szerzője, s aki a természeti törvényt vagy szívébe írva találta

vagy az érzékei által felfogott tényekből következtetett rá. A megismerés ezen módjai azonban az emberiség többi tagja számára is nyitva állnak; s nincs szükség a hagyományra, amennyiben a tudás alapelveit mindannyian magunkban hordozzuk.” (131. o.)

Ugyanezen az oldalon Locke azt is mondja, hogy ha a természeti törvény a hagyományból megismerhető lenne, akkor

„inkább levezetett, semmint velülnszületett, azaz természetes törvény lenne” (uo.).

Von Leyden úgy véli, hogy:

„Miután a harmadik esszében súlyosan kritizálta a velülnszületett eszmék tanát, Locke lényegesen megváltoztatja nézeteit az általános konszenzussal kapcsolatban...” (47. o. 1. l.j.)

Strauss persze élesen elutasítja ezt a megoldást; szerinte itt sem lehet szó másról, mint szándékos ellentmondásról (az a körülmény, hogy Locke egy későbbi változatban törölt egy másik passzust, amely a természeti törvény velülnszületett voltáról szólt, természetesen nem cáfolná meg, hiszen ez számára csak Locke azon óvatosságáról árulkodna, hogy az olvasót kevésbé döbbsentse meg). Tanulmányunknak nem tárgya a velülnszületett eszméknek vagy elveknek és a tudás megszerzésében játszott hipotetikus szerepüknek a problémája, ezért nem áll itt módunkban Locke erről vallott fölfogásának megfelelő részletességű elemzése. Ezért csak a fönti idézetek eredeti kontextusba való visszahelyezésével próbáljuk meg Strauss interpretációjának helyességét némileg megkérdőjelezni.

Az első esetben Locke szemmel láthatólag nem annyira azt hangsúlyozza, hogy a természeti törvény „a szívbe van írva” s ezért nincs szükség további vizsgálódásra; éppen ellenkezőleg, csak az értelem segítségével fedezhető föl. Mi több, ugyanazon az oldalon Locke azt írja, hogy ezt a törvényt „csak a természet által belénk oltott fény segítségével fedezhetjük föl”. Természetesen lehet továbbra is ragaszkodni ahhoz, hogy itt ellentmondásról van szó, s utóbbi idézetünk azt csak még inkább kiélezi – ezen a ponton mi is az olvasóra bízunk, hogy melyik megoldást tartja jobbnak.

A második esetben maga az eredeti állítás is roppant kétértelmű, hiszen a „velülnszületettség” és a „természetesség” ekvivalens értelmet kap; de ennek minden jel szerint pusztán csak retorikai oka van (az eredeti szövegben ezután egy teljesen új bekezdés kezdődik, ami annyit jelent, hogy idézetünk aligha rejt egy új érvet – de természetesen, ha nem vagyunk elég óvatos és intelligens olvasók, akkor nem vesszük észre az éppen ezáltal elrejtett ezoterikus üzenetet).

A harmadik eset talán a legproblematisabb, bár itt ismét fölvethető, hogy Locke ismét csak egyszerűen szinonimaként használja a „velülnszületett” és a „természetes” jelzőket. De hadd hívjuk föl a figyelmet itt egyúttal az ELN szerkezetére is. Idézetünk a második fejezetből való, ahol Locke arról értekezik,

hogya a természeti törvény megismerhető-e a természet világosságánál. Locke ezt a kérdést itt nem dönti el (az esszék a legnagyobb valószínűség szerint eredetileg előadássorozat formájában hangzottak el – a velülnszületett eszmék melletti érvek cáfolata következik a harmadik esszében). Egész nyíltan félreteresi a problémát (127. o.), de már itt jelzi, hogy ezzel a megoldással kapcsolatban fenntartásai vannak. Fő témája a hagyomány, s hogy ennek révén nem lehet megnyugtató módon rendezni a természeti törvény létének bizonyítását. Főnti idézetünk egyszerűen nyitva hagyja azt a kérdést, hogy a velülnszületett erkölcsi eszmék elmélete megfelelő bizonyítást nyújt-e, vagy sem. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy az ELN-ben (amely Locke fiatalkori munkája) a velülnszületett vagy belélnkirt elvek és a velülnszületett vagy belélnkoltott értelmi képességek közötti különbség fogalmilag még nem teljesen kiforrott.

A Strauss számára döntő jelentőségű kérdésekhez azonban csak most érkezünk el – hiszen az eddigi ellentmondások, még ha szándékosak is, értelmezhetetlenek illetve félreértelmezhetők Strauss szempontjából, ha nem lehet igazolni, hogy Locke valójában – bár roppant óvatosan – nietzschei, kevésbé anakronisztikusan fogalmazva machiavelliánus álláspontot képviselt. A kinyilatkoztatás és a filozófia közötti örökös feszültséggel kezdjük. A főnti idézetek közül a legelső már érintette ezt a kérdést, Strauss most továbbiakat sorol föl. Nézzük meg őket:

„Természetesen elismerem, hogy némelyek megpróbáltak a lelkiismeret tanúságából következtetni arra, hogy van egy, a világot kormányzó istenség; mások az Isten-eszmét velülnszületettnak tartják; s kétségtelen, hogy mindkét úton bizonyítható, hogy Isten létezik, mégha (s ez talán mindenki számára világossá válik, aki ezt a kérdést alaposabban tanulmányozza) egyik módszer sem abból nyeri erejét, hogy feltételezi: vannak velülnszületett képességeink, mint az érzék-tapasztalat és az értelem, amely az érzékek nyújtotta evidenciából indul ki és következtet. Mostani érvünk igazságának bizonyításához azonban elégséges, ha belátjuk, amit főntebb már megmutattunk, hogy érzékeink és értelmünk együttes használatával biztos tudást szerezhetünk egy felsőbbrendű lényről.” (155. o.)

Locke a továbbiakban azonban azt is fölveti, hogy utazók tudósításai szerint

„egyes népek [...] nem ismernek semmiféle istenséget” (uo);

viszont az érzékek és az értelem olyan univerzális képességek, amelyek mintegy az ember definíciójához tartoznak s ezért ezek alapján kell a természeti törvény bizonyítását is elvégezni. Ezen képességek Isten létének felismeréséhez is elegendők:

„Így tehát világos, hogy az érzék-tapasztalatból levezethető, hogy létezik fölöttünk egy felsőbbrendű lény, akinek ezért fölöttünk jogai és hatalma van.” (156–157. o.)

Mármost Strauss szerint mindezzel Locke valójában a következőt akarta mondani:

„Locke először azt mondja, hogy a két kérdéses érv [ti. a lelkiismeret és a velünkszülett Isten-fogalom] Isten létéről bizonyosságot nyújt, de rögtön ezután lényegében azt mondja, hogy »s ez talán mindenki számára világossá válik, aki a kérdést alaposabban tanulmányozza«, ti. hogy a fönti két érv nem nyújt bizonyosságot Isten létéről. Ahogy azonban látjuk, Locke állítása negatív részében nem tagadja explicit, hogy a két érv bizonyosságot nyújt Isten létéről. Másfelől viszont nem mondja azt sem kétértelműen a kijelentés állító részében, hogy a két érv bizonyosságot nyújt Isten létéről, azt mondja, hogy »ha a két érv bizonyosságot nyújt Isten létéről.« (Strauss 1958, 494. o.)

Strauss szerint tehát:

„Ez a szelíd eljárás, amelynek során egy fontos kérdésben tagadó álláspontot foglal el, de ugyanakkor szándékosan tolerálja az ellenkező álláspontot is, s mindezzel egyfajta zavart kelt, Locke-ra minden jel szerint jellemző.” (Uo., 496. o.)

Strauss azt is megjegyzi, hogy Locke, bár eredetileg nagy hangsúlyt fektetett a lélek halhatatlanságának tételére, amely nélkül a természeti törvény halott, ezt sohasem bizonyította.

Úgy vélem, nem is igényel hosszas kommentárt, hogy Strauss mit is csinál valójában. Abban természetesen igaza van, hogy Locke nem tartotta sokra a két előző érvet, de abban nincs, hogy Locke szerint egyáltalán nem gondolható olyan érv, amely megállná a helyét. Ez a meggyőződése explicit, még ha nem is a negatív, nem is az állító, hanem a kijelentés utolsó részében, amit a következő mondattal, majd később újra – ahogy jeleztem – megerősít. Az természetesen más kérdés, hogy saját érve mennyire meggyőző – ha nem az, Straussnak megint igaza lehet (hogy ti. a kinyilatkoztatás és az ész között feszültség van); ez azonban az ő állítása, még ha Locke alapján teszi is, de semmi esetre sem Locke-é.

Strauss azonban csak most érkezik el a csúcra – Locke, a „nietzscheánus” filozófus panasolja („szelíden”) a természet kegyetlenségét és irigységét. Strauss itt roppant együttérző stílusban ír:

„[...] a természet – és szükségesnek látszik, hogy hozzátegyük: a természet szerzője – nem volt olyan kegyes az emberhez, hogy a természeti törvényt a szívébe írja, sőt, inkább titokként elrejté azt előle.” (i. m. 499. o.)

Továbbá hogy:

„A természet nemcsak hogy nem képes, de nem is akar kötelesség és boldogság között harmóniát teremteni.” (Uo.)

Bár Strauss itt nem hangsúlyozza, de szerinte a természet kegyetlensége a maga valódi mivoltában csak a filozófus számára tárul föl; a közönséges ember önértékét követve elnyerhet időleges boldogságot is; éppen ez a sarkköve az „új” politikai filozófiának, amelynek Locke az egyik fő hirdetője. A filozófus helyzetének leírásakor tehát, az esszében egyébként először, Strauss nem ellentmondásokat fedez fel, vagyis a maga módján világossá teszi, hogy mit tart filozófiailag helyesnek. De végre is, Locke szerint valóban olyan kegyetlen és ellenséges velünk szemben a természet?

„Kétségtelen, hogy ez [a velünk született elvek doktrínája] könnyű és nagyon kényelmes módja a megismerésnek, s az emberi faj nagyon kellemes helyzetben lenne, ha tagjai a természetük szerint, születésüktől fogva kétségtelen bizonyossággal tudnák, hogy mi a helyes és mi a kevésbé helyes.” (127. o.) „Másokban viszont természettől fogva az értelem nem ad elég világot ahhoz, hogy a természet titkait kifürkészessék.” (115. o.)

„Strauss számára” Locke további, igen részletes példatárát készített a 221–223. oldalon. Strauss természetesen ezt nagy örömmel föl is használja, viszont elmulasztja megemlíteni, hogy ezek az oldalak Locke ún. Búcsúbeszédében találhatóak, amelyet a Christ Church erkölcsfilozófiai „cenzora” (előadója) egyéves hivatalának betöltése után mondott el, amikor is a hagyomány szerint a leköszönőnek egyfajta temetési beszédet kellett tartania, „elbúcsúztatva a cenzort”, azaz saját magát. Locke ehhez híven meggyászolta magát, biztosítva diákjait és kollégáit arról, hogy az élet kegyetlen és örömtelen, de éppen ezért nem okoz nagy fájdalmat neki a „meghalás”, azaz a búcsúzás.

A beszéd viszont kétségtelenül az ELN-hez van csatolva, s a címe is hasonlít az esszékéire („Lehetünk-e természet szerint boldogok ebben az életben? Nem.”), mégis, mind stílusa, mind a kontextus miatt (az esszéktől világosan el van választva) alighanem külön figyelmet és értékelést igényel. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a beszéd a természeti törvény témakörében biztosan nem értelmezhető, de legalábbis főntartásokkal és gondos filológiai munkával. Az emberi élet roppant lehangoló és pesszimista festése semmi esetre sem valamiféle irodalmilag szokatlan fogás; a vallás vigaszát figyelmen kívül hagyni pedig a humanista toposz is lehet. Mindez azonban még mindig kevés ahhoz, hogy Strauss interpretációját visszautasítsuk, bár azt is észre kell vennünk, hogy Locke a filozófia vigaszáról sem tesz említést (ami pedig a straussi filozófia része), leszámítva egy meglehetősen bizarr (és semmi esetre sem „racionális”, de nem is korai egzisztencialista) vágyakozást a halál után. A két fönti idézettel kapcsolatban pedig, amelyeket Strauss a főszövegből bányászott elő, ne felejtjük el, hogy Locke számára a legfőbb, ismételten elővett probléma az erkölcsi alapelvek gyakorlati-empirikus figyelmen kívül hagyásának összeegyeztetése azzal a tétellel, hogy az értelem (legalábbis mint képesség) az érzékek tapasztalásából elégséges evidenciát tud nyújtani Isten létének és a természeti törvény létének bizonyításához; s hogy az erkölcsi tévedések, azaz a bűnök és az ész korrupciója az értelem megfelelő

használatát lehetetlenné teszik – ezzel a kérdéskörrel Strauss egyáltalán nem foglalkozik, illetve számára Locke ezt egész egyszerűen nem gondolhatta komolyan. A dilemmát Strauss is jelzi, hogy utána kijelentse: ennek föloldására vagy magyarázatára tett minden kísérlet eleve kudarcra van ítélve. Azt azonban ő sem látja be vagy hajlandó belátni, hogy nihilistának lenni lehet intellektuális erény (legalábbis szerinte), de ennek is lehet morális magyarázata, amelyben ez egész egyszerűen erkölcsi tévedés – az erény az intellektus tisztaságához is elengedhetetlen, a bűn azonban megfoszt tőle. Ez a meta-metaelméleti probléma most viszont túl messzire vezetne (lásd ehhez különösen MacIntyre (1990) könyvét, főként a 8. fejezettel kezdődő rész inspiratív gondolatait). (Itt ugyanakkor azt is jeleznünk kell, hogy Locke értelmezését más kontextusokban is elvégezhetjük; így például az (akarat)szabadság fogalmának segítségével. Arról lehetne szó ugyanis, hogy Locke az új individualista szabadság-konceptió egyik leghatásosabb képviselője illetve kidolgozója, ahol is a (hagyományos) akaratszabadság újszerű módon konstituálja a (racionális) ember fogalmát és ezzel a politika és az etika viszonyát.)

Strauss általános metodológiájáról és rejtett filozófiai előfeltevéseiről remélhetőleg megfelelően árnyalt képet sikerült festenünk, és ezért az NRH-ban szereplő elhíresült Locke-értelmezésének bemutatásával rövidebben végezhetünk.

A központi probléma a természeti törvény és annak természete. Vajon törvény-e a szó teljes értelmében a természeti törvény vagy sem? Ha az, akkor ez azt jelenti, hogy egyértelmű, fölismerhető és szankciókkal ellátott. Mármost az egyetlen elfogadható szankció a túlvilági igazságszolgáltatás; ez azonban csak a kinyilatkoztatásból tudható meg, az értelem számára nem evidencia. Az a kérdés viszont még fölvethető, hogy az előbbi igazságot az ész képes-e igazolni. Strauss fölteszi tehát azt a (retorikai) kérdést, hogy Locke vajon miért nem Szentírás-kommentárt írt politikai értekezések helyett.

Ezek után a szerzői óvatosságról olvashatunk – Strauss módszerét bemutató, Locke ezotericizmusát bizonyítani hivatott – sorokat, majd néhány (meglepően primitív) érvet arról, hogy a csodák miért nem szolgálhatnak egy racionális hit alapjául. Valószínű azonban, hogy Strauss itt is elrejt valamit, játszik a beavatatlan olvasóval, aki gyanútlanul arra következtet, hogy ha ilyen átlászóan primitív a csodák lehetőségének cáfolata, akkor az sikertelen is. A beavatott azonban tudja, hogy ha egy intelligens szerzőtől olvassuk ezt, akkor a primitivitás éppen annak bizonyítéka, hogy a szerző valamit üzen, nevezetesen azt, hogy a cáfolat egyszerűsége ellenére sincsenek csodák. S hogy ez nem teljesen kifacsart okoskodás, arra hadd idézzem magát Strausst, persze egészen mai helyről:

„A csodák lehetőségének cáfolatát például a tömeg e kérdésről alkotott véleményének egy olyan ismertetésével vezeti be, amely valószínűleg túltesz mindazon, amit a zsidó vagy a keresztény teológia legostobább vagy legobskurusabb sarlatánja valaha is mondott vagy sugallt. Spinoza ebben az esetben egy olyan, feltehetőleg nem is létező álláspontot választ célpontjául, melyet gyerekjáték megcáfolni.” (Strauss 1994, 255. o.)

A következtetés természetesen az, hogy a természeti törvény ilyen úton nem ismerhető meg.

Strauss óvatosan utal a morál igazi alapjára, amelyet az antik filozófia ismert, de nyomban ott is hagyjuk ezt a témát és máris a részleges természeti törvény fogalmát fontolgatjuk (maga a fogalom Strauss találmánya és a locke-i „politikai boldogsághoz” minimálisan szükséges föltételeket jelenti). A probléma ezzel is az, hogy miképpen egyeztethető össze az Újszövetséggel és annak erkölcsi követelményeivel, hiszen a logika megköveteli, hogy ha ez a teljes természeti törvényt tartalmazza, akkor annak részét is „ellentmondásmentesen” tartalmaznia kell. Bár Strausst kevésbé zavarják az Ó- és az Újszövetség közötti különbségek (mindkettőre hivatkozik, fölváltva), alapérvét ez nem érinti. Nem igazán talál helyet a Bibliában a természeti állapot számára; a házasságra, a szülők iránti gyermeki tiszteletre vonatkozó előírások különböznek Locke természeti törvénye és a Biblia parancsai szerint. Végül a részleges természeti törvény sem tartalmaz biztos tudást a túlvilági jutalomról és büntetésről; a konklúzió tehát megintcsak az, hogy ez a törvény nem törvény a szó szigorú vagy teljes értelmében.

Strauss fontolóra veszi azt is, hogy a természeti törvénynek sem a lelkiismeret, sem Isten ítélete nem szankciója, hanem mintegy minden ember, különösen az, akit valamilyen sérelem ért társa/i/ részéről. Ez még jól is hangzik, ám Strauss siet kimutatni, hogy mivel Locke szerint a természeti állapot kegyetlen és brutális, nyomor és nem bőség jellemzi, a természeti törvény végrehajtása ilyen körülmények között ugyancsak kétséges – mindenki ösztönözve érzi magát arra, hogy megszegje azt a túlélés érdekében, az áldozat pedig nem reménykedhet semmilyen kárpótlásban. Az állandó félelem és aggodás légkörében pedig az sem túl valószínű, hogy a természeti törvény tanulmányozására sokan vállalkoznának vagy lenne lehetőségük az elmélyedésre; a törvény helyes ismerete is csorbát szenved. Minthogy tehát a természeti törvény nem létezik a szó teljes értelmében, a társadalom számára valamilyen egyéb megoldást kell találni a túlélés érdekében. Az élet szeretete, az önfenntartás ösztöne, a lehetőség szerinti legnagyobb boldogság iránti vágy minden egyéb megfontolást megelőz, beleértve a racionális gondolkodást is. Ezek az alapvető vágyak nem korlátozhatók, következésképpen bizonyos értelemben természetes jognak nevezhetők – Strauss szerint tehát Locke koncepciójában a természetes jogok a természetes köteleéseknek és általában a természeti törvénynek föltételei. Az ész belépőjekor a természetes jogok már a színpadon vannak. Az ész a társadalom mint az önfenntartás magasabb rendű és biztosabb intézményének a megalkotásában segít. Ettől azonban még nem minden társadalom sikeresebb vagy hatalmasabb a rablóbanda-szerű képződményeknél.

A természeti állapotot újra elvesszük – Strauss aláhúzza, hogy Locke számára ez nem volt csupán hipotetikus jelentőségű, hiszen bizonyos esetekben a társadalom és kormányzata között ez az állapot (ill. a háború állapota – ezt Strauss nem említi) ténylegesen is fölléphet. Ebben az esetben a „természeti törvény tanulmányozói” (230. o.) egy új konszenzus és egy új kormányzat alapjait fektethetik le. A többség nem annyira a helyes döntések és az individuális jogok

biztosítéka, hanem a legkevésbé korrumpálható eszköze a kormányzat ellenőrzésének. Mindent összevetve, a természeti állapot és a társadalom nem a természeti törvényen, hanem a természetes jogokon épül föl; a természeti törvény ezekből legföljebb következik, elsősorban elméleti reflexió során.

Strauss hosszasan tárgyalja Locke tulajdonelméletet, s megemlíti, hogy értelmezése sokban hasonlít C.B. Macphersonéra, amennyiben mindketten a határtalan kapitalista fölhalmozás igazolásának előfutárát látják Locke-ban. (Valójában ez a hasonlóság lényegtelen, sőt félrevezető elméleti szempontból – jöllehet szinte egyetlen Strauss-hivatkozás sem feledkezik meg róla –: Straussnak semmi köze a marxizmus kapitalizmus-kritikájához.) Strauss alaptézise ezzel kapcsolatban körülbelül a következő:

„A tulajdonlás megelőzi a civil társadalmat; az emberek éppen a természeti állapotban megszerzett tulajdonuk megőrzése vagy védelme érdekében lépnek be a társadalomba. Mihelyt azonban a civil társadalom létrejött, vagy még azelőtt, a természeti törvény tulajdonra vonatkozó előírásai érvényüket veszítik; amit »konvencionális« vagy »polgári« tulajdonnak hívunk – a polgári társadalomban szokásos értelemben véve – azt egyedül a pozitív törvény szabályozza.” (235. o.)

(Bár Strauss álláspontját most csak ismertetni szándékozom, lehetőleg mellőzve az értelmező megértést is, kivételképpen hadd hívjam föl a figyelmet itt arra, hogy az idézetben szereplő „vagy még azelőtt” kitétel lényegében az egész tézist mintegy belülről kérdőjelezi meg – vélhetőleg szándékosan –, hiszen a társadalomban birtokolt tulajdonnak a kormányzat általi szabályozása és a természeti törvény által előírt szabályozás közötti különbség egyszerűen eltűnik!) Az ellentmondást Strauss természetesen nem jelzi, ellenben visszatér a tulajdon „intézményéhez”, amit most a természeti állapotban vizsgál, s arra a következtetésre jut, hogy sem bőség, sem szűkösség esetén nem kötelessége senkinek, hogy másokkal törődjön; az önfenntartás kötelessége és joga egyértelműen és világosan a tulajdonhoz kötött. Mégis van természeti törvény, amely bizonyos tiltásokat tartalmaz, mint például a pazarlás kizárását vagy a „romlandó” javak fölhalmozását. A munka az egyetlen jogos módja az elsajátításnak.

A természeti állapot elhagyása után a társadalomban azonban az egész kép megváltozik: nincs korlátja a fölhalmozásnak, a pazarlást és a romlandó javak felhalmozását immár semmi sem tiltja. Még a tulajdonhoz való természetes jog is elhalványul (bár Locke maga kifejezetten nem beszél ilyen jogról). Strauss magyarázata erre a változásra az, hogy a társadalomban magasabb és fokozatosan, sőt szükségszerűen növekvő az életszínvonal – definíció szerint, hiszen a társadalmat ezért hozzák létre –, s ez a természeti törvény előírásait szükségtelenné, sőt, egyenesen károsná teszi. Az emberek kénytelenek dolgozni a túlélésért folytatott verseny során, s ennek révén a közjó is megvalósul. *Amor habendi* – ez Locke igazi üzenete. Végül Strauss a főnti idézetbe már becsúsztatott kitételrel összhangban most már kimondja, hogy



„[... azzal a föltételezéssel, hogy a tulajdon megelőzi a társadalmat, Locke azt állítja, hogy a polgári tulajdon – amelyet a pozitív törvény alapján birtokolunk – ezen a döntő ponton független a társadalomtól: nem a társadalom alkotása” (245. o.).

Azaz a látszólagos ellentmondásról kiderült, hogy valójában forradalmi újítás. A természeti törvény nem változik meg a társadalomban, sőt, ott virágzik igazán, miután a lényegéhez nem tartozó bizonyos korlátoktól megszabadult. A természeti törvény tehát az ember természete, amely Locke szerint önző és hedonista; amennyiben azonban ezt racionálisan fölismerjük és vele összhangban cselekszünk, tetteink morálisan kifogástalanok lesznek. Strauss számára Locke a tulajdonelméletében rejtette el filozófiájának igazi mondanivalóját, amely nem más, mint politikai hedonizmus – igaz, annak egy elég furcsa változata: mivel nem létezik *summum bonum*, de létezik *summum malum*, ami szenvedés és halál, ennek elkerülése a cselekedeteinket kormányzó alapelv. „Az élet az öröm örömtelen keresése” (251. o.) – foglalja össze Strauss Locke-portróját (s tudjuk, hogy neki ebben egyet kell értenie vele), amely megdöbbenően hasonlít Hobbes-ra. Csak annyi a különbség, hogy Locke óvatosabb, mert okosabb volt.

Strauss Locke-értelmezésének lényege tehát roppant egyszerű és teljes összhangban van a straussi filozófiával. Hadd foglaljuk össze e hosszúra nyúlt ismertető után (amit Strauss esetében azonban semmiképpen sem takaríthattunk meg), hogy Strauss mit is akar mondani – leszámítva a legtöbb botrányt kiváltó módszertani megjegyzéseit. (1) Nincs természeti törvény a szó teljes értelmében (lásd a szankciók, a végrehajtás, a promulgáció problémáit), (2) a kinyilatkoztatás ellentmond az észnek, amelynek legfőbb fölfedezése, hogy (3) vannak természetes jogok – vagyis „természeti törvény mint következmény” –, amelyeknek a szenvedély (fájdalom, öröm, aggodás – politikai hedonizmus!) az alapja, ahol (4) az ész legföljebb egy kisebbség számára biztosít boldogságot, akiknek feladata a helyes rend fenntartása. Végül (5) a természeti állapot szükségszerűen a háború állapotává változik, és e kettő között van egyfajta „másodrendű háború állapota” – az emberi természet miatt –, amely állandóan és mindenütt zajlik. Strauss Locke-ja pontosan azt „tanítja”, amit maga Strauss.

### III.

John W. Yolton (1958) Strauss eme Locke-interpretációjára rendkívül éles hangú kritikában válaszolt, s mivel az ő Strauss-interpretációjára és kritikájára rendszerint mint sikeres és döntő cáfolatra szokás hivatkozni, komolyabb figyelmet szeretnék rá fordítani.

A velünkszületett elvek ellentmondásos tagadása Yolton szerint jobban érthető, mint első pillanatra látszik. Pusztán csak az értelmi képességek és készségek fogalmait kell elővennünk, no meg azok megfelelő használatának klauzuláját, s máris megkapjuk a természeti törvény megbízható és meggyőző koncepcióját.

Yolton láthatólag nem foglalkozik azzal, hogy Isten (akarata) a természeti törvénynek esetleg független vagy végső forrása, s így nem az ész reflexiójának terméke, hanem tárgya. Ez esetben – s Locke minden jel szerint valahogy így gondolta – Isten léte és annak bizonyítéka valóban független probléma (ami viszont inkább Strausst érdekelte, Locke-ot kevésbé), ami Yoltonban viszont föl sem merül. Következésképpen az sem, hogy Isten akarata mennyire van alávetve az észnek illetve a kettő hogyan egyeztethető össze, s ennek milyen következményei vannak a megismeréssel kapcsolatban.

Strauss „felelőtlen” idézési technikáját illető éles megjegyzései viszont alighanem jogosak, (bár nem valószínű, hogy az ezoterikus üzenet kibogozására más módszer alkalmas lenne, mint amit Strauss alkalmazni szokott: mondattöredékeket idéz, amellyel időnként éppen az ellenkezőjét lehet bizonyítani az eredeti állításnak; néha egy-két szavas idézetek halmozódnak; s a megadott hivatkozások sokszor egyszerűen irrelevánsak az adott aspektushoz a beavatlan számára).

Mindazonáltal az, hogy Strauss Locke-interpretációja egészében véve elfogadhatatlan, kevésbé meggyőző. Yolton szerint Strauss Locke-ból négy alapvető dolgot szeretne kiolvasni: először, hogy a természeti törvény ellentétben áll a Szentírással; másodsor, hogy a természeti törvény alapja a természetes jogok és az önfenntartás parancsa; harmadszor, hogy a természeti törvény szankciója nem a túlvilági igazságszolgáltatás, hanem az öröm és a fájdalom; negyedszer, hogy a természeti állapot tele van konfliktusokkal és végső soron hobbesi világot idéz. Yolton szerint a harmadik állítás kivételével az összes többire explicit locke-i cáfolatot találunk.

Az elsővel kapcsolatban Yolton fönntartja, hogy Locke nem látott lényeges különbséget a kinyilatkoztatás tartalma és az ész által fölfedezett természeti törvény között. Locke azért nem írt Szentírás-kommentárt, mert a kánon szövegei többféleképpen is értelmezhetők (aminthogy az *Első Értekezés* éppen Filmer interpretációját hivatott helyretenni), s nem kínálnak politikai koncepciót a helyes társadalomról. Viszont Yolton is elismeri, hogy

„Strauss még egyes helyek alapján ki is tudja mutatni, hogy Locke véleménye egyes morális kérdésekben az elfogadott szentírási hagyománytól eltér”. (486. o.)

Mi több, a természeti törvény, a pozitív törvény és egyes etikai szabályok közötti viszony némileg tisztázatlan. Ez azonban Locke koncepcióját még nem kérdőjelezi meg Yolton szerint, hiszen annak sarkköve, az ész képes rá, hogy a természeti törvény alapstruktúráját és követelményeit fölfedezze. Magát a törvényt azonban Locke nem definiálja.

Véleményem szerint Yolton tanulmánya nem cáfolja meg Straussnak azt az állítását, hogy a pusztán ész által megismerhető természeti törvény és a Szentírásban megfogalmazott pozitív etikai elvek között belső feszültség van, még ha az utóbbiak maguk is sokszor kétértelműeknek vagy egyszerűen csak változóknak látszanak a kinyilatkoztatás fejlődése miatt (Strauss számára a kinyilatkoztatás en bloc diametrikus ellentétben áll az észszel; másfelől viszont Strauss sohasem veszi

tekintetbe, hogy a kinyilatkoztatás és a hit különböző fogalmak, hogy maga a kinyilatkoztatás is időben történik, s ennek lényeges következményei vannak az etika és a morál szempontjából stb.). Az izgalmas kérdés persze az, hogy maga Locke is látta-e ezt a feszültséget; s ha igen, úgy gondolta-e, hogy mind az ész, mind a szentírás kinyilatkoztatás az isteni akaratban gyökerezik, s ezek „alternatív vagy egymást kiegészítő utak” (ez Yolton és von Leyden álláspontja) a természeti törvény és a helyes társadalmi rend felé, vagy inkább úgy gondolta, hogy ezek egymást többé-kevésbé kölcsönösen kizárják. Ez utóbbi Strauss álláspontja, s bár Yolton mindenáron azt szeretné igazolni, hogy ez Locke szándékos félremagyarázásán nyugszik, az igazság az, hogy Strauss döntő érvei ebben a tekintetben nem idézetek, hanem példák („egyes morális kérdések”), s ezt viszont Yolton hagyja figyelmen kívül.

Yolton egy elég komoly figyelmetlenséget is elkövet Strauss szövegének értelmezése során: az NRH 225–226. oldalaira hivatkozva azt állítja, hogy Strauss tévesen következtet, abból, hogy az emberiség többsége nem ismeri a természeti törvényt, arra, hogy senki sem ismerheti. Valójában Strauss maga mondja valamivel később (229–230. o.), hogy az emberiség egy bizonyos része igenis képes a természeti törvény megismerésére. Yolton nem vesz tudomást erről a meglepő ellentmondásról (ahogy maga Strauss nevezné), álláspontjának ismeretében azonban tudjuk, hogy az utóbbival ért egyet, s Locke-olvasata meg is erősíti őt ebben. Az persze igaz, hogy Yolton ezzel a megoldással sem lenne maradéktalanul elégedett, hiszen az ész (mint képesség) univerzalizációja kerül veszélybe; viszont Locke empirikus érzékenysége mégiscsak lehetővé teszi azt a normatív értelmezést, hogy mivel az emberiség (többsége? vagy csak egyes bűnözők?) nem használja megfelelően észbeli képességeit, bizonyos fölvilágosításra vagy akár félrevezetésre (vagyis nevelésre) szükség van. Ez azonban az individuum leírásával kapcsolatos kérdés, s ez a Locke-irodalom egyik fő problémája.

A hedonizmussal kapcsolatban Yolton már óvatosabb álláspontot foglal el. Először persze bizonyítani igyekszik, hogy Strauss itt is elfogadhatatlan módon idéz Locke-tól. Eszerint úgymond Locke az *Essay Concerning Human Understanding* első könyve második szakaszának harmadik pontjában azt írja, hogy:

„A természet, úgy vélem, boldogság iránti és a nyomorúság elkerülése iránti vágyat ültetett az emberbe: ezek velünk született elvek. — Ez Strauss számára elég ahhoz, hogy kijelentse: a természeti törvény alapja egy velünk született természetes jog, a boldogsághoz való jog.” (490. o.)

Yolton azt állítja, hogy a mondat második – nem idézett – része viszont éppen azt a locke-i nézetet fejt ki, hogy az ész az a képességünk, amellyel a fenti ösztönök fölött úrrá lehetünk, s végre is éppen az ellenkezőjét kapjuk annak, amit Strauss szeretett volna elhiteni velünk. Nos, a mondat második része így hangzik:

„[...]amelyek (mivel gyakorlati elvek) állandóan és soha nem szűnően működnek és befolyásolják cselekedeteinket: minden emberben, minden korban egyetemesen jelen vannak; de a jóra irányuló ösztönszerű vágy nem az igazság lenyomata az értelemben”.

Ezután Locke valóban azt hangsúlyozza, hogy a tudás elvei ezektől függetlenek:

„ez azonban nem érinti az ész velünk született jegyeit, melyeknek a cselekvésünket irányító tudás elveivé kell válniuk” (uo).

Nos tehát, kinek van igaza? Yoltonnak annyiban igen, hogy Strauss idézési módszere nem nevezhető makulátlannak – de ettől még nem lehetséges, hogy egyébként „tartalmilag” igaza van? Hiszen eszerint a boldogság és a nyomorúság elkerülésére irányuló vágy az egyetemes, az észnek meg kell szabadulnia tőlük. Ha azonban empirikusan igaz az, hogy ezek a szenvedélyek ily mértékben és szünet nélkül befolyásolnak bennünket, értelemszerűen tőlük megszabadulni vajmi nehézé válik, s igen plauzibilis következtetés, hogy erre nem is képes mindenki. Márpedig ebben az esetben sürgető kérdés, hogy rájuk milyen természeti törvény vonatkozik. Strauss problémája megmarad.

Yolton azt mondja, hogy

„A természet törvényei diszpozicionális értelemben velünk születettek; Locke azonban sehol sem mondja, hogy az ösztöneink és vágyaink is azok, jóllehet természetünk részei. Locke szerint a természeti törvény és a boldogság iránti vágy között az egyetlen lehetséges kapcsolat az, hogy az előbbivel összhangban élt élet boldognak fog bizonyulni.” (490. o.)

Azt viszont még mindig nem tudjuk, hogy a természeti törvény miben áll – ha az emberi természettel azonos, amint Strauss „tanítja” – s ebben az esetben Yolton is egyetért vele! – vagy attól független valami, ekkor viszont hogyan szerezhethetjük meg róla a megfelelő tudást? Az első esetben valami velünk született közös nevezővel operálunk – legyen az szenvedély, ész, akármi –, a másodikban azonban csak egy lehetőségünk van: ha a megfelelő tudást nem szerezheti meg mindenki, de ember-volta főnrtartandó, akkor csak a szenvedély lehet közös. És ebben Straussnak alighanem igaza van. Yolton azonban élesen elutasítja, hogy Locke valójában Hobbes-követő, s az első megoldásra szavaz. Lássuk, működik-e ez.

Hans Aarsleff (1969) nyíltan az emberi természet értelmezéséhez (is) odaköti Locke természeti- és hadiállapot-koncepcióját, s ezzel tulajdonképpen elismeri, hogy Strauss helyes nyomon járt, amikor úgy vélte, hogy Locke elméletének igazi újdonsága az emberi természet újszerű fölfogása. Aarsleff értelmezéséből azonban hiányzik az új doktrína tragikus tónusa, amely Straussnál egyértelműen visszhangzott. Úgy véli, hogy

„Miként a dolgokról és a természetről való tudásnak, úgy az erkölcsi szabályokról való tudásnak sem egyszerűen az értelem és más emberi képességek a forrásai. Locke szilárd elutasító álláspontja a velünk született fogalmakkal kapcsolatban elég ahhoz, hogy ne feledjük: minden tudást tanulás és interakció révén szerezhethetünk meg. A természet szerint racionálisnak lenni nem jelenti azt, hogy az ész teljes, még kevésbé, hogy annak tökéletes kihasználása automatikusan megvalósul – ebben a koncepcióban persze semmi paradoxon nincs.” (100–101. o.)

Ez a megfogalmazás azonban „szelíden” elrejtje, hogy ha paradoxon nincs is, dilemma azért akad, már a fenti idézetben is. Ez láthatólag nem zavarja Aarsleffet, aki még azt is hozzáteszi, hogy:

„Az ész az egyik, a szenvedély a másik irányba húz minket, de Locke sehol sem mondja, hogy az emberiség egészében valamelyik domináns.” (Uo.)

Az „emberiség egészében” nem túl megnyugtató megfogalmazás, s az még igaz is lehet, hogy Locke nem állítja, hogy vagy az ész, vagy a szenvedély majdnem kizárólagosan uralkodik rajtunk; sajnos a probléma az, hogy ennek ellenkezőjét sem állítja. Értelemszerűen a természeti állapot az emberi természet „naposabb” oldalának, a háború állapota a sötétebbnek felel meg. Aarsleffet az univerzális emberi természet érdekli, amely szerinte esendő, de képes az ész megfelelő használatára. Locke valószínűleg ezzel egyet is értene. De vajon megoldás-e ez? Vagy csak egy leírás?

Aarsleff interpretációjának kulcsfontosságú része a két „állapot” újradefiniálása. A gond az, hogy a társadalom fogalmilag nem nagyon illik ezek közé. Nincsenek további átmenetek sem. Bármely pillanatban, az adott interakció körülményeitől és a résztvevők szándékaitól függően bármelyik „állapot” kialakulhat. Sőt, logikailag az egyes individuumok maguk is hol az egyik, hol a másik állapotban találhatják magukat, belső diszpozíciójuktól függően. Ez a belső küzdelem azonban, bármennyire is szimpatikus, Locke terminológiájában nem értelmezhető. Meg kell vallanunk, hogy Aarsleff leírása ezzel kapcsolatban (1969-ben vagyunk!) erősen emlékeztet a pluralizmus politika-fölfogására, mely szerint a küzdelem (verseny) a politika szükségszerű velejárója, amelynek okai az egyének és csoportok közötti különbségek a végső célok és aspirációk tekintetében. Megkockáztathatjuk azt is, hogy Locke-nak nem sok kifogása lenne ezzel kapcsolatban, hiszen a kiinduló megfigyelés azonos. De vegyük észre, hogy ő (még) nem állt meg annak deklarálásánál, hogy ha egyszer ez így van, akkor ez jól is van így. Ez lényeges különbség közte és Aarsleff között, aki oda lyukad ki, hogy:

„Ebben az összefüggésben a természeti állapot egy időtlen-absztrakt állapotot jelent, amely a valóságban nem létezik, és soha nem is létezhetett” (101. o.); ám a másik összefüggésben: „A tapasztalaton és az emberek egymás közötti interakcióiban mutatott aktuális magatartásának megfigyelésén nyugszik.” (102. o.)

Ami tehát gyakorlati megfigyelés volt, az minden további nélkül a politika elméletévé és etikájává válik. Locke ennél igényesebb filozófus volt, neki ez nem volt elég, ő azt is bizonyítani kívánta, hogy ez egyúttal racionális megoldás is. Ez Aarsleffet már nem érdekli. Implicite utal Straussra, amikor azt írja, hogy Lockenál a háború állapota csak az egyik oldal, s ezért Locke-ot nem lehet titkos hobbesiánusnak tekinteni; Strauss elképzelése szerint azonban a probléma éppen a következő szinten merül föl: az ész és a szenvedély közötti küzdelem az igazi (filozófiai) háború állapota, és szerinte Locke nem tudta (természetesen szándékosan) bizonyítani, hogy ebben az értelem győz.

Úgy gondoljuk tehát, hogy Aarsleff további megoldásai ezért kissé naivak. Úgy véli, hogy a kinyilatkoztatás és az ész nem mondhat ellent egymásnak. A szankcióval kapcsolatban ezt írja:

*„Mindannyian boldogságra törekszünk, azaz a fájdalom elkerülésére és örömszerzésre, illetve a minél nagyobb öröm megszerzésére [...] az ész azonban befolyásol a cselekvés kiválasztásánál; egy vágy azonnali kielégítését megakadályozhatja az a megfontolás, hogy annak később fájdalmas következményei lesznek. Ennek a szinte evolúciós folyamatnak vagy természetes kiválasztásnak a révén alakulnak ki azok az erkölcsi szabályok, amelyeket az ész állapít meg, s amelyek a természeti törvényt konstituálják.” (110. o.)*

Mielőtt azt hinnénk, hogy véletlenül egy Strauss-idézet került rossz helyre, Aarsleff gyorsan biztosít afelől, hogy ez csak az érem egyik oldala. A két oldal – ahogy a hasonlat már sugallja is – nem konfliktusban, hanem harmóniában van egymással.

Egy ponton azonban mintha Aarsleff rátapintana az igazi dilemmára:

*„Még ha ez így is van, fölvethető, hogy külön kinyilatkoztatás nélkül honnan tudhatjuk, hogy milyen életvitel után számíthatunk túlvilági jutalomra. A válasz nem nehéz: Locke egyértelműen úgy gondolta, hogy a teremtés bölcsessége az ész által kormányzott boldogság iránti vágy – amely mentes a közvetlen és ellentétes szenvedélyektől – valóban erényes élethez vezet.” (114. o.)*

Bár közel van az igazi problémához, mind a kérdés, mind a válasz elsiklik mellette. Hiszen az erényes élet valóban jutalomra méltó, de honnan tudjuk, hogy lesz is jutalom? Valóban eljut-e ennek belátására minden további nélkül az ész? S ha nem, azt be tudja-e láttatni velünk, hogy az erényes élet önmagában boldogság, jutalom? Nem probléma-e, hogy még ha az ész valamelyikről meg is tudna győzni minket, esetleg nem lenne elégséges ahhoz, hogy az erényes életet „ki is kényszerítse”? Pontosan ez az utóbbi volt az, ami Leibniz rosszállását kiváltotta Pufendorf „természeti törvény” koncepciójával kapcsolatban, aki Lockéhez hasonló álláspontra helyezkedve azt mondja, hogy önmagában sem az ész, sem az erő nem eléggé hatékony. Végső soron ez a bizalmatlanság az ésszel szemben mindenképpen a félelmen alapuló erőszakot részesíti előnyben: a dolog

logikája szerint a legkisebb engedmény a szenvedély javára az ész teljes elvetésével egyenértékű. Leibniz szavai szerint:

„Vagy az egyik, vagy a másik tehát: vagy az ész kötelez az erőszak előtt, vagy egyáltalán nem kötelez, mikor az erőszak kudarcot vall.”

M.Seliger (1969) a jelek szerint érzékenyebb ezen kínzó dilemmák iránt. Mindazonáltal az ő álláspontja is az, hogy Locke a különböző „igazságok” között valamiféle összhangot próbált teremteni. Elutasítja Strauss ezoterikus Locke-portréját, azzal, hogy amit Locke-nak igazán el kellett volna rejtenie (pl. a forradalom igazolását), azt nyíltan kimondta a *Második Értekezés*ben. Seliger vezérelve az, hogy Locke elmélete koherens. Azt viszont nekünk nem szabad elfelejtenünk, hogy Straussnak sem az volt a kifogása Locke-kal szemben, hogy az inkohereus – éppen ellenkezőleg, nagyon is egységes, igaz, nem mindenki számára fölfejtendő üzenete van. Így hát azt állítani, hogy Strauss félreértette Locke-ot, mert ellentmondásokat vélt fölfedezni írásaiban, maga is félreértés.

Seliger szerint Locke tulajdonképpen hagyományos és bizonyos „utilitarista” normák közös igazolására tett kísérletet – s a szó tág értelmében ez nyilvánvalóan igaz is, ha a Nyugat hagyománya éppen az, hogy e világi intézmények és a keresztény etikai elvek közötti folyamatos egyeztetés zajlik. De ez alighanem túl tág értelmezési keret ahhoz, hogy meg tudjuk állapítani, miben is áll Locke elméletének újdonsága, s annak milyen következményei vannak. Seliger elfogadja azt az álláspontot, hogy Locke számára az ész diszpozicionális fogalom. Azt is fenntartja, hogy az ész által megismert természeti törvény és a Szentírás tanítása nem zárja ki egymást, bár az utóbbit kritikai elemzésnek kell alávetni. Még idézi is Strauss véleményét:

„Strauss szerint azonban Locke természeti törvényről adott végső definíciójának tekintetbe kell vennie, hogy az eredeti premisszák alapján a természeti törvényről, ha az egyáltalán törvény, tudnunk kell, hogy isteni eredetű és minden részében összhangban van az Újszövetséggel.” (61. o. 47. j.)

Ugyanakkor fönttartja, hogy:

„Végső soron Locke „politikai” természeti törvényének még akkor is e világ racionális rendjét kell tükröznie, ha nem lett volna kinyilatkoztatás.” (61. o.)

Ez az optimizmus persze, ahogy már láttuk, nem okvetlenül indokolt, és Seliger nem is törődik Strauss exakt példáival. A későbbiek során azonban a jelek szerint Seliger is elfogad bizonyos dolgokat újdonságként Locke elméletében. Az önfenntartás mint az erkölcs alapja, az individuális jogfölfogás stb. mind előkerül, de Seliger nem hajlandó radikális különbséget látni a Hobbest megelőző kor doktrínája és az őt követő új doktrína között. Semmi gondja nincs ezzel, hiszen szerinte: „[Locke] pozitív és negatív nézetei nem kizárják, hanem kiegészítik

egymást” (71. o.); majd a *II. Értékezés* 124. és 136. paragrafusai vonulnak föl bizonyítékként. Ugyanezek a szövegek (amelyek arról szólnak, hogy mennyire vagyunk racionálisak) Strauss számára (és ebben sokan egyetértenek vele), ha nem is merő ellentmondások, de legalábbis problematikusak. Seliger azonban így folytatja:

„[...]azzal, hogy föltételezte, hogy mind az individualitás, mind pedig a szociabilitás elvei az ész termékei, Locke elvileg zárt ki mindenféle ellentétet a két alapelv között, hiszen a természeti törvény előírásai között nem lehetnek ellentmondások”. (76. o.)

Itt meg kell kérdeznünk: vajon miféle vita alakulhat ki azok között, akik ugyanannak a szövegnek homlokegyenest ellenkező értelmet adnak? Ha az „elv” egységes fogalom, akkor egy másik elv vagy annak alárendelt, vagy azzal ellentétben áll. Ha az „elv”-et taxatívén definiáljuk, akkor hasonló struktúrájuk vagy fogalmi státusuk vár bizonyításra, amely persze csak egy még általánosabb elv segítségével történhet meg. Ezek persze metodológiai problémák, bár a háttérben alighanem metafizikai jellegű kérdések húzódnak meg, egész pontosan a metafizikai és az empirikus-pragmatista világfelfogás közötti ellentét (Leibnizre itt ismét érdemes visszaemlékezni). Maga Locke vajon a metafizikát vagy az empirizmust részesítette előnyben? – ez itt megmarad kérdésnek.

Seliger végső következtetése így hangzik:

„[...]ha egyszer elismerten konszenzusra van szükség a kormányzati cselekvés igazolásához, rendelkezésre állnak azok a morálisan igazolható és gyakorlatilag hatékony eszközök, amelyekkel a magán- és közcélok összeegyeztethetők. Locke számára ez az összhang sohasem tökéletes, mert magát a természeti törvényt sem hajtják végre teljes egészében.” (78. o.)

Azaz a természeti törvény lényegében absztrakció marad, vajmi csekély praktikus relevanciával. Ugyanez a sors vár a természeti- és a hadiállapotra – Seliger egyetért Aarsleffel:

„Ez a következtetés összhangban van az előző fejezetével, ti., hogy az emberi természet tökéletlenségei (a háború állapota), amelyeket Locke számításba vesz, nem hagyva ugyanakkor figyelmen kívül társadalmi-békés ösztöneit sem (az idillikus természeti állapot), végső soron nem kizárják, hanem kiegészítik egymást. Azt a két alapvető tendenciát illusztrálják, amelyek társadalmi és politikai értelemben két pólust reprezentáló konszenzushoz vagy konfliktushoz vezetnek, amelyek között a politikai élet oscillál.” (93. o.)

Tehát ismét azt kapjuk (szükségszerűen metafizikai jellegű) igazolás nélkül, hogy az elméletileg inkompatibilis elvek között harmónia jöhet létre és ez egyúttal a társadalom érdeke is. Seliger tehát végül is érzéketlennek bizonyul a „problémák problematikus volta” iránt:



„Ezeknek az interpretációknak (mint pl. Straussénak vagy Macphersonénak) az a furcsa jellegzetessége van, hogy külön deklarálják, hogy Locke elmélete konzisztens, mintha föl kellene tételeznünk, hogy az emberi természet vagy békés vagy nem, különben ellentmondanánk magunknak. Egész biztosan nem új dolog, s nem is megalapozatlan úgy érvelni, hogy az emberi természet – különböző fokban – békés is meg nem is.” (94. o.)

Hadd emlékeztessük az olvasót ismét arra, hogy Strauss számára Locke egyáltalán nem ellentmondásos filozófus, hanem olyan valaki, akinek igaza van, s ráadásul ebben az igazságban látszik hinni Seliger is: az emberi természetben a szenvedély és az intellektus között harc folyik, s ez a természetes rend, amelynek tekintetbevételével kell a társadalmat is berendezni. Maga Seliger persze nem veszi észre, hogy nézetei voltaképpen egybeesnek Strausséival; a tulajdon intézményének tárgyalása után így utal rá:

„Nem tulajdoníthatjuk Locke-nak azt a gondolatot, hogy a tulajdonhoz fűződő természetes jog hatékonyabb gyakorlása érdekében bevezetett pozitív törvényi szabályozás nem tartalmazhat a természeti törvénnyel összhangban lévő fölhalmozási korlátokat. Ha ugyanis az emberi hagyomány a tulajdonra vonatkozó törvényekben a természeti törvény előírásait fölülbírálhatja, akkor ezt bármely pozitív törvényben megteheti; sőt, a politikai társadalom bármit megtehet, hiszen a konszenzus révén létrehozott intézmények között ez a legalapvetőbb.” (166–167. o.)

Seliger tehát egy *reductio ad absurdum* érveléssel véli bizonyítottnak, hogy Strauss véleménye, mely szerint a természeti törvény érvényessége megszűnik a társadalomban, nem állja meg a helyét. Mi azonban már tudjuk, hogy Strauss véleménye szerint „csak” arról van szó, hogy sem a „részleges” természeti törvény (amelyet a „tisza ész” ismer föl), sem pedig a szentírási normák nem alkalmasak arra, hogy a társadalom túlélését önmagukban biztosítsák. Az önfenntartás „parancsából” levezetett természetes jogok az egyetemesek, nem pedig a természeti törvény. Következésképpen, amit Seliger abszurd következménynek tekint, az valójában a valóság.

A hatvanas évektől eltérően a legújabb Locke-irodalom valamelyest megváltozott, régi, megoldottnak hitt problémák iránt újból megnőtt az érdeklődés. A straussi értelmezés ismét részben legitimé vált, egyé a lehetségesek közül, amely mindenképpen komoly tanulmányozást igényel. Ez persze nem jelenti azt, hogy Locke revizionista újraértelmezése, ahol Locke-nak a burzsoá ideológus, sőt, a „sötétség hercege”, a „rossz tanítója” (ti. Machiavelli) követőjének szerepét kellene eljátszania, sok lelkesedést váltott volna ki a hagyományos értelmezés híveinek körében. Épp ellenkezőleg, az ő Locke-jukról kiderül, hogy nála a vallásosság és a hit nagyon is fontos. Így például Dworetz (1990) gondos kutatások alapján arra a következtetésre jut, hogy mivel a korai amerikai gyarmati lakosság intellektuális életében a vallás közismerten komoly befolyással bírt, Locke széles körű elfogadottsága ugyanott azt jelzi, hogy nem tekintették a vallástalanság

vagy szekularizmus képviselőjének. Dworetz Locke-ja „teista liberális”, ahogy ezt mindjárt a könyv alcíméből megtudjuk. Dworetz módszertani kiindulópontja az, hogy nem elég egy szöveg értelmezésénél a logikai helyesség (ez szerinte Strauss esetében nem kifogásolható), hanem a kortárs fogadtatás (értelmezés) elemzése is döntő fontosságú (amiben Strauss már elmarasztható). Dworetz alaptétele tehát az, hogy

„[...] az ész és a kinyilatkoztatás viszonyáról vallott egyházi álláspont teljesen megegyezik a teista Locke-éval” (127. o.);

következésképpen meglehet, hogy Locke-nak nem sikerült meggyőzően demonstrálnia számunkra azt, hogy ez az álláspont védhető, de ettől még a történeti háttér ismeretében nem állíthatjuk, hogy számára vagy XVI–XVII. századi kortársai számára sem volt az. Dworetz egyetértőleg idézi J.W.Gough-t:

„Locke mind a természetes, mind a kinyilatkoztatott törvényt egymással összhangban lévőnek, egyképpen érvényesnek és ugyanabból az isteni forrásból eredőnek tartotta.” (123. o. j.)

Ettől még igaz lehet, hogy Locke látott bizonyos különbséget az ész és a kinyilatkoztatás természete között; az utóbbi hitet igényel és az „ész határán túlmegy” – Dworetz pedig elmegy egészen addig, hogy a velünkszületett elvek tagadása Locke számára egyenesen a deizmus elutasítására szolgál. Locke eszerint nemcsak hogy annak ellenkezőjét mondja, amit Strauss szeretne hallani, hanem még igaza is van vele szemben, aki „[...]úgy véli, hogy a két tanítás soha nem békíthető ki egymással” (125. o.). Sajnos azonban Dworetz sem foglalkozik Strauss példáival, s bár idézi Yoltont a „hedonista Locke”-elképzelés visszaütésével kapcsolatban, láttuk, hogy ez a cáfolat nem igazán bizonyult sikeresnek. Dworetz persze számtalan helyet talál Locke-nál, ahol az a két törvény összeegyeztethetőségét állítja, ezek azonban nem érvek – a Strauss-szal folytatott vitában. Érvek lehetnek viszont a straussi Locke-interpretációval folytatott vitában.

Dworetz is felsorol néhány jól ismert kifogást a straussi módszerrel és ezotericizmussal kapcsolatban, de később elismeri, hogy:

„Őszintén szólva Locke észrevett bizonyos feszültséget a bibliai tanítások és a filozófia között”, de „Locke, Strauss-szal ellentétben nem tartotta ezeket belső, föloldhatatlan dilemmáknak. Mindössze nem tartotta magát képesnek arra, hogy ezeket megoldja.” (130. o.) Mi több, „Strauss értelmezése feltételezi, hogy nem lehetséges filozófia és vallás között szintézis vagy harmónia. Ez lehet, hogy így van.” (Uo.)

Ez annyit jelent, hogy a dworetzi Locke esetleg nem képes megcáfolni a straussi Locke-ot, viszont a dworetzi Locke az igazi.

Dworetz azonban érint egy érdekes – és valóságos – problémát is, ami – azt kell mondanunk, meglepő módon – elkerülte Strauss figyelmét. Az élethez való

jog kérdéséről van szó. Locke alaptézise közismert: a természeti törvény abszolút módon tiltja az öngyilkosságot, hiszen ez az önfenntartás törvényének és Istennek az emberi élet fölötti szuverenitásának súlyos sérelme lenne. Hasonlóképpen, senki sem adhatja el magát rabszolgának. Másfelől viszont az élethez való jog eljátszható. (A jognak ez a fajta felfogása további problémákat okoz, ezeket viszont itt nincs helyünk tárgyalni, lásd Simmons (1983) cikkét.) A (konszenzusra alapozott) társadalomban azonban a kormányzattól rendszerint senki sem vitatja el azt a jogot, hogy egy igazságos háborúban polgárai életét is kockára tegye, illetve ellenkezés esetén halálbüntetést alkalmazzon. Továbbá bár az öngyilkosság tilalma összhangban van a természeti törvénnyel, elkövetője értelemszerűen nem büntethető.

(Ezekkel a problémákkal Glenn (1984) néz szembe, s érdekes megoldásokat javasol, de véleményem szerint ezek egyike sem meggyőző; végső következtetése az, hogy Locke számára egyaránt fontos a kormányzat abszolút, a polgárok élete fölött gyakorolt zsarnoki hatalmának megelőzése és a konszenzuson alapuló társadalom önvédelmének elvi biztosítása, azaz az igazságos háború lehetőségének megengedése, amely viszonylag szabad kormányzati cselekvést tesz szükségessé.) R.W.Grant (1987) hasonlóképpen érvel:

„az egyén számára a konszenzushoz való csatlakozás új köteleességek létrejöttét jelenti, azaz nem annyira szabad, mint azelőtt” (133. o.),

vagyis az önfenntartás parancsának teljesítése a társadalomnak való olyan alávetést jelent, amelynek végső soron az egyén élete lehet az ára! Grant nem riad vissza attól sem, hogy kijelentse:

„[...]helyesebb úgy fogalmazni, hogy nincs abszolút, önkényes hatalmunk saját életünk fölött” (132. o.).

Legföljebb annyit tehetünk, hogy különbséget teszünk igazságos és igazságtalan háború vagy parancs között. Miért van ez így? Azért, mert

„életünk kockáztatása a közösség ellenséges támadástól való megvédése érdekében nem különbözik attól, amikor a magunk védelme érdekében kockáztatjuk saját életünket” (uo).

Grant ezzel persze csak újrafogalmazza a dilemmát, hiszen már megtudtuk tőle, hogy

„[...]rabszolgaság nem jöhet létre konszenzus révén, mert senkinek sincs joga arra, hogy erővel, önkényesen szétrombolja maga vagy bárki más életét. Mivel ez a joga nincs meg, nem is adhatja át másnak. Arra van jogunk, hogy az értelem fényénél kormányozzuk saját magunkat, fennmaradásunk érdekében. Ez elidegeníthetetlen jogunk, egyrészt mivel ember-voltunk definíciójához tartozik, másrészt mivel az önfenntartás természetes céljának szükségszerű eszköze.” (71. o.)

Később pedig arról értesülünk, hogy

„[...]minden egyénnek állandóan megvan az a joga, hogy saját lelkiismerete szerint »az eget hívja tanúnak«, ha úgy ítéli meg. Vagyis megvan az a joga, hogy eldöntse, egy másik ember vele a háború állapotába helyezkedett. [...] Az emberek határozzák meg engedelmeskedésük határait. [...] az egyén dönti el végső soron azt is, hogy a többségnek adott esetben igaza van-e [...] függetlenül az adott kérdés jogosságától, az egyén dönti el végső soron, hogy a társadalom ténylegesen feloszlott-e.” (172–173. o.)

A mi gondunk nem egyszerűen az, hogy Locke többször is úgy fogalmaz, hogy az individuum saját magának tulajdonosa (vö. *II.Ért.* 27., 44., 123.), ami már az öngyilkosságra vonatkozó locke-i tilalomnak is ellentmond, hanem az, hogy mindettől még az individuum képes arra, hogy „vétkezzen”, vagyis „szabadon eljártssza” az élethez való jogát. Sőt, ahogy később Grant is elismeri, annak eldöntése, hogy egy adott háború igazságos-e vagy sem; hogy egy adott végrehajtandó parancs ésszerű-e és az egyén önfenntartását is szolgálja-e vagy sem, mind-mind az egyén kompetenciájába tartozik. Úgy véljük, ez az a klasszikus pont, ahol az érvelés kétfelé ágazhat. Strauss természetesen azt mondaná, hogy mivel nincs megfelelő szankció (az ész nem győz meg mindenkit arról, hogy az öngyilkosságot be kell tiltani, s hogy éppen egy igazságos háborúról van szó; vagy ha mégis, nincs kényszerítő ereje; a kinyilatkoztatás – vagyis a túlvilági szankció – ugyancsak bizonytalan), csak egy újabb érveléssel lettünk gazdagabbak amellet, hogy a társadalmat csak szenvedélyre és bűnre lehet alapozni. Locke-nak, ha Dworetz-cel akarna egyetérteni, azt kellene mondania, hogy ez az egyik legjobb érv amellet, hogy miért szükségszerű, hogy a természeti törvénynek van szankciója, s az igazságos háborúk éppen azt bizonyítják, hogy a természeti törvény előírásainak igenis engedelmeskednek az emberek. Amire Strauss persze rögtön visszavágna azzal, hogy még az igazságos háborúk – ha ugyan vannak ilyenek – ideológiai is a közösség, nemzet, haza stb. fogalmaira hivatkoznak, vagyis nem-racionális érvekre.

Most viszont térjünk vissza Grant értelmezéséhez. Az általa képviselt nézet aligha újszerű: Locke elmélete konzisztens, minden részlete összhangban van egymással. Megfogalmazása szinte klasszikus:

„Locke álláspontja racionalista, teológiai, utilitárius elemeket ötvöz; Locke kritikusaí persze ezeket egymással feloldatlan konfliktusban állóknak látják [...] a jog racionalista fogalmát meg kell különböztetni a kötelesség teológiai indoklásától, s mindkettőt a motiváció hedonista pszichológiájától.” (43–44. o.)

Nem tudjuk megállni, hogy ne emlékeztessük az olvasót az egymást ellenőrző hatalmi intézmények koncepciójára, annál is kevésbé, mert ez az analógia egyúttal arra is fölhívja a figyelmet, hogy a szuverenitás fogalma nélkül a locke-i elméletben ezek egyikének sincs önmagában értelme. Ahogy korábban már jeleztük, véleményünk szerint az elméleti eklekticizmus nem old meg elméleti

problémákat. Ez persze nem érdekli Grantet, aki szerint Locke éppen ezért nagy gondolkodó:

„Bizonyos értelemben Locke álláspontjának dualitása annak erénye is. Az általa fölvetett nehéz kérdésekhez hasonlókkal minden olyan komplex elméletnek szembe kell néznie, amely egyszerű, de végletes megoldások között középen helyezkedik el. Locke a szkeptikussal éppúgy szembeszáll, mint azokkal az abszolutistákkal, akik szerint a gyakorlati elvekről velünk született ismeretünk van. Mindkét nézet elméletileg világos lehet, de egyik sem képes megmagyarázni a megértés komplexitását, ti. ahogy az cselekedeteinket irányítja.” (48–49. o.)

Más szóval ez a Locke egy „aggályos realista, de nem cinikus”, aki elismeri, hogy a „természetes szabadság fölvetette problémákra nincs változatlan megoldás” (178. o.), vagyis végső soron a demokrácia nagy teoretikusa, még akkor is, amikor filozófiai dilemmákról van szó.

Utolsó problémakörünk a racionalizmus *versus* voluntarizmus-vita, ahol is Locke állítólag az utóbbi nézethez állt közelebb. Ami azt illeti, Dunn (1988) szerint a fiatalabb Locke kevésbé volt „voluntarista”, mind a *Reasonableness of Christianity* szerzője, de teljesen soha nem adta föl pl. azt a meggyőződését, hogy a természeti törvényről minden ember megfelelő tudást szerezhethet. Dunn úgy véli, hogy Locke az isteni szankciók és a belső emberi motivációk kompatibilitását vallotta.

Álláspontjának végső kicsengése viszont inkább fideista:

„kétségtelen, hogy [a voluntarizmus és a racionalizmus] erőszakkal vannak egy szekérbe fogva, s az őket összetartó iga inkább a vallásos hit, mint egy kidolgozott filozófia”. (195. o.)

Dunn további bizonyítékot lát erre abban, hogy maga Locke is bizonytalan volt saját műveinek műfajával kapcsolatban.

S. Buckle (1991) igen érdekes interpretációját nyújtja Locke voluntarizmusának; úgy érvel (bár csak implicite), hogy Locke számára a velünk született elvekkel kapcsolatban a fő probléma az volt, hogy honnan ismerjük meg Isten akaratát, s nem az, hogy a természeti törvény miben áll. Isten léte nem vitás, akaratának tartalma azonban bizonytalan. Ha Isten azt kívánja, hogy engedelmessédjünk a természeti törvénynek, akkor ez azért van, mert Ő ezt így akarja. De honnan tudjuk, hogy az Ő akarata racionális? S ha biztosak vagyunk ebben, akkor ez nem jelenti-e ennek az akaratnak a korlátozását? Buckle szerint csak egy analógia révén találunk valamilyen megoldásfélére: fel kell tételeznünk, hogy Isten a mi racionális értelmünk szerint cselekszik, mert ebben az esetben az Ő jósága is kinyilvánul bennünk, s ebben az értelemben az ész ezt mint velünk született elvet vagy tudást ismeri föl.

Eltekintve attól, hogy mennyire valószínű az, hogy Locke is így gondolkodott-e a velünk született elvekről, az bizonyos, hogy ebben az esetben nincs értelme

annak a kérdésnek, hogy a kinyilatkoztatás és az ész ellentmond-e egymásnak vagy sem. Viszont ezen a ponton már Straussnak is pozitív érvekkel kell szembenéznie, amelyek filozófiai nézeteit közvetlenül támadják, akár úgy, hogy közben a fideista/teista/voluntarista Locke érveit is fölhasználják, akár úgy, hogy elvetik a straussianus Locke-ot. Ez viszont már egy másik történet.

## Következtetések

Minden bizonnyal föltűnt az olvasónak, hogy miközben az ELN straussi értelmezését erősen bíráltuk, az NRH Locke-interpretációját inkább védtük, semmint támadtuk, jöllehet mindkettőnek ugyanaz a – számunkra elfogadhatatlan – filozófiai bázisa. De mégis van egy finom különbség a kettő között. Az előbbi esetben pusztán egyetlen szövegről volt szó; míg a másikban Locke egész filozófiája kerül terítékre. Itt Strauss azokból a problémákból, amelyeket Locke is tárgyalt (vagy tárgyalnia kellett volna), egy sajátos politikai filozófiát konstruált. Hadd foglaljuk ezt még egyszer össze.

Az egész konstrukció a következő két allappilléren nyugszik: először is, az ész és a hit között inherens és föloldhatatlan feszültség van. Másodszor: megfigyelhető, hogy különböző népek különböző korokban és helyeken más-más erkölcsi elveket fogadtak el, tehát a pusztá ész képtelen arra, hogy a természeti törvény előírásait a szenvedélyek és a megszegésükre irányuló hajlamok ellenében megvédje, ezért szövetségre kell lépnie a kinyilatkoztatással, hogy a társadalom túlélését biztosítani tudja. A valóságban azonban – amely persze csak a filozófusok számára ismerhető meg – az ész nem képes rá, hogy Isten létét igazolja. Hogy mindez így van, azt viszont az ész képes fölismerni. Az emberi ösztönök, vágyak és az ész a forrása a természeti állapotnak és a háború állapotának is, amelyek között zajlik az igazi küzdelem, s ennek következménye a hobbesi jellegű természeti törvény.

Alighanem világos, hogy Locke elmélete alapján nem föltétlenül adódik ugyanez a gondolatmenet. Hiszen az ész és a hit feszültségéből az ellenkező következtetés is meggyőzően levonható, hogy ti. az ész nem képes arra, hogy a hitet megcáfolja. Ebben az esetben viszont Strauss példái a részleges természeti törvény előírásai és a szentírási elvek közötti diszkrepanciáról pusztán csak rámutatnak erre a feszültségre, de nem teszik érvénytelenné minden további nélkül az utóbbiakat. Ha pedig a straussi ész képes rá, hogy a erkölcsi elvek divergenciájának tényéből arra a következtetésre jusson, hogy a hit „szelíd csalására” van szükség ahhoz, hogy az ész el ne veszítse a szenvedélyekkel folytatott csatát, akkor miért nem képes arra, hogy esetleg a hit ésszerűségét is belássa? Locke sajnos nem teológus, és kétségtelenül vannak arra utaló jelek, hogy – alighanem akaratlanul (Dunn) – a dilemma megoldásának inkább egy, Strausséhoz közelebb álló verziójához jutott el, legalábbis ami a politikai filozófiát illeti (bár ettől még nem föltétlenül lett ateista). Rámutattunk, hogy ez az élethez való jog kérdésében mutatkozik ez meg

a legnyilvánvalóbban; s hogy legalábbis a II. *Értekezés* nem nyújt támpontot ahhoz, hogy a természeti törvény betartása/betartatása miképpen történik.

Azt a kérdést azonban, hogy Locke teljes filozófiája miképpen viszonyul a Strausséhoz, nem feladatunk megválaszolni. (Láttuk, hogy pl. Dworetz szerint Locke élesen szembenáll Strauss-szal, jóllehet ő nem tárgyalja Strauss eredeti fölvetéseit; fő gondja az, hogy igazolja Locke teista voltát.)

További – talán meglepő – eredményünk az volt, hogy úgy találtuk: gyakorlatilag Locke minden interpretációja (itt persze csak olyanokkal foglalkoztunk, amelyek Strauss értelmezésére is kitérnek, kivétel nélkül kritikusan) arra a következtetésre jutott (rendszerint csak implicite), hogy a locke-i koncepcióban az emberi természet felől bizonytalanságban maradunk. Szerzőink azonban ezt vagy realista nézetként értékelték, amellyel az érdekek és célok közötti állandó harcként fölfogott demokratikus politikai rend igazolható, vagy pedig, nagyobb elméleti érzékenységről tanúságot téve, kijelentették, hogy végső soron az ellentétes elvek békés harmóniában élhetnek, hasonlóan a különféle hatalmi ágakhoz, amelyek együtt termik meg a harmonikus politikai rend gyümölcseit.

Pontosan ez az, amit Strauss is tanít. Igaz ugyan, hogy szerinte ez halálos igazság, s ezért elrejtendő. Igazság, hangsúlyozzuk, mert szerzőink éppen azt nem ismerik föl, hogy az emberi természetnek és a társadalmi rendnek mind az „egyensúly”-, mind pedig a „harmónia”-teóriája megköveteli, hogy az „egyensúly” vagy a „harmónia” fogalmait pozitíve definiáljuk, s elmondjuk azt is, miért gondoljuk, hogy ráadásul morálisan kívánatosak is. Strauss elmondja. Azért filozófus.

## Irodalom

- Aarsleff, H.: „The state of nature and the nature of man in Locke”, in: *John Locke: Problems and Perspectives*; ed. by J.W. Yolton (Cambridge UP, 1969)
- Buckle, S.: *Natural Law and the Theory of Property – from Grotius to Hume* (Clarendon Press, Oxford 1991)
- Dunn, J.: *The Political Thought of J.Locke – A Historical Account of the Argument of the „Two Treatises of Government”* (Cambridge UP, 1988)
- Drury, S.B.: „The Esoteric Philosophy of Leo Strauss”, *Political Theory* 13/3, 1985/August, 315–337. o.)
- Drury, S.B.: *The Political Ideas of Leo Strauss* (MacMillan Press, 1988)
- Dworetz, S.M.: *The Unvarnished Doctrine – Locke, Liberalism and the American Revolution* (Duke UP, Durham and London 1990)
- Glenn, G.D.: „Inalienable Rights and Locke's Argument for Limited Government: Political Implications of Rights to Suicide”, *Journal of Politics* 46/1, Feb/1984, 80–105. o.

- Goldwin, R.A.: „John Locke” (in: *History of Political Thought*; ed. by L.Strauss and J.Cropsey, 2nd ed., Rand McNally Publ.Comp., Chicago 1972)
- Grant, R.W.: *John Locke's Liberalism* (University of Chicago Press, Chicago and London 1987)
- Gunnell, J.G.: *Between Philosophy and Politics – The Alienation of Political Theory* (Univ.Massachusetts Press, Amherst 1986)
- Hallowell, J.H.: „Natural Right and History by Leo Strauss”, *American Pol.Sc.Review* 48/2, June/1954, 538–541. o.
- Locke, J.: *Two Treatises of Government* (ed. and introd. by P.Laslett, Cambridge UP, 1988)
- Locke, J.: *Essays on the Law of Nature* (ed. and introd. by W.von Leyden, Clarendon Press, Oxford 1954)
- Locke, J.: *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. by p. v. Nidchtch, Oxford Clarendon Press, 1975)
- MacIntyre, A.: *Whose Justice? Which Rationality?* (University of Notre Dame Press, Notre Dame/Indiana 1988)
- MacIntyre, A.: *Three Rival Versions of Moral Engviry – Encyclopedia, Genealogy and Tradition* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1990)
- Seliger, M.: *The Liberal Politics of John Locke* (F.A. Prager; New York–Washington 1969)
- Simmons, A.J.: „Inalienable Rights and Locke's »Treatises«”, *Philosophy and Public Affairs* 12/3, Summer/1983, 175–204. o.
- Strauss, L.: „Locke's Doctrine of Natural Law”, *American Pol.Sc.Review* 52/2, June/1958, 490–501. o.
- Strauss, L.: *Natural Right and History* (The University of Chicago Press, Chicago–London 1953)
- Strauss, L.: „The Rebirth of Classical Political Rationalism” (*Essays and Lectures* by L. Strauss, sel. and introd. by Th.L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago–London 1989)
- Strauss, L.: *Az üldöztetés és az írás művészete* (Budapest, Atlantisz 1994)
- Tarcov, N.: „Philosophy and History: Tradition and Interpretation in the Work of L.Strauss”, *Polity* 16/1, Fall/1983, 5–30. o.
- Yolton, J.W.: „Locke on the law of nature”, *Philosophical Review* 67/4, Oct/1958, 477–498. o.



## SUMMARY

### *The Interpretations of an Interpretation (Leo Strauss on Locke)*

This paper aims at reconstructing the philosophical differences between scholars of John Locke and their interpretations of him, especially that of Leo Strauss. First his general philosophy is discussed and demonstrated that it is not a traditionalist but rather a Nietzschean one. In the second part Strauss' review essay about Locke's *Essays about the Law of Nature* (ELN) is analyzed. The third part deals with his general interpretation of Locke in his *Natu-*

*ral Rights and History* (NRH) and the different criticisms and responses he received. Whereas Strauss' suggestions concerning the ELN are rejected, his understanding of Locke in the NRH is defended, not as an interpretation but rather as a legitimate criticism of Locke which has not been satisfactorily reflected upon so far. His philosophical views, however, which are and remain largely unsupported and too arbitrary, are not shared by the author.



# A POSZTMODERN ÉS AZ AVANTGÁRD MŰVÉSZETI IRÁNYZATOK

ALEŠ ERJAVEC

Egy nőt látunk okádni  
az utcán.  
Vizenyős szemei ránk merednek.  
A nő újra okád.  
A hányás piros és zöld és kék  
és barna.  
Színesebb lesz tőle az utcakép.  
(Lydia Schouten 1990)

Amikor az első világháború idején az úgynevezett klasszikus illetve történeti avantgárd megjelent a művészetekben, gyakran lényegi kapcsolatban állt a kor politikai avantgárdjaival. Az avantgárd művészeti mozgalmaknak számos rendszerbefoglalása létezik, közülük talán a legismertebb Peter Bürger<sup>1</sup> nevéhez fűződik. Több más szerző (Lukács, Adorno, Renato Poggioli, Stefan Morawski és Aleksandar Flaker, hogy csak néhányukat említsük) munkált ki ettől eltérő besorolást. Az avantgárdról alkotott fölfogások érvényessége bizonyos esetekben szerzőjük kulturális, politikai vagy filozófiai preferenciáitól is függ. A fent említett kapocs a művészeti és politikai avantgárdok között azért tűnik döntő fontosságúnak, mert mindkettőt a modernizmus és a modernitás gyújtópontjába helyezi: az első világháború időszakának művészeti avantgárdizmusa ugyanabból a kontextusból eredeztethető, mint a politikai<sup>2</sup>, s maga a politikai tevékenység gyakran volt része vagy folyománya a művészi alkotómunkának.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Bürger beosztásának az vethető ellene, hogy szélsőségesen bagatellizálta az olasz futurizmus szerepét, amely – véleményem szerint – nemcsak az első világháború időszakában készülődő avantgárd mozgalmak modellje volt, de a mindenkori militáns és politikai avantgárdizmusok paradigmájává is lett. Bürger mindezzel éles ellentétben elméletét a dadaizmusra, a korai szürrealizmusra és az orosz avantgárdra alapozta, azt állítva, hogy az „avantgárd” megjelölés az olasz futurizmus és a német expresszionizmus esetében csak korlátozott mértékben érvényes. (Lásd *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt 1974, 44. o.)

<sup>2</sup> Aleš Erjavec: „Les Avant-gardes artistiques et politiques”, in Aleš Erjavec (szerk.): *Coexistence Among the Avant-Gardes*, (Ljubljana 1986), I. köt. 55–65. o.; Aleš Erjavec: *Ideologija in umetnost modernizma* (Ljubljana 1988)

<sup>3</sup> Számtalan példa van minderre: hadd említsük csak a húszas évek orosz művészeti

A második világháborút követően az úgynevezett neoavantgárd a történeti avantgárd által megteremtett és kifejlesztett eljárásokat folytatta. Az ötvenes-hatvanas, sőt még a hetvenes évek munkái is sok szempontból a húszas-harmincas évek törekvéseit visszhangozták. Ne feledkezzünk meg arról sem, hogy több, avantgárdnak tekintett mozgalom – különösen az expresszionizmus és a szürrealizmus – a háborút megelőző időszakból eredt. Emellett más háború előtti avantgárd irányzatok is fönmaradtak, habár marginális szerepre kárhoztatva: a futurizmust e néven Olaszországban még ma is művelik, s ez igaz – többek között – a francia szürrealizmusra is. Habár a háború utáni időszak neoavantgárdja a megelőző korszakban kifejlesztett eljárásokhoz nyúlt vissza, elődje provokatív szellemét csak részben őrizte meg. Úgy tűnik, különösen a művészetet és az életet elválasztó határvonalat nem szándékozták áthágni az alkotók – néhány kivételtől eltekintve, melyek közül Guy Debord szituacionizmusa emelkedik ki a leginkább.

Úgy látszott, a posztmodern beköszönte véget vet az avantgárd korszakának. Hogy tényleg erről lehet szó, arról nemcsak az olyan kifejezések tanúskodtak, mint a „transzavantgárd” és „retro-garde”, hanem – Charles Jenckstől<sup>4</sup> Richard Rortyig<sup>5</sup> – az ezt megállapító írárok egész sora.

---

kísérletének és követőinek kapcsolódását a bolsevik forradalmisághoz; vagy éppen az olasz futurizmus első és második hullámának mély kötődését a születő és kialakuló fasiszta ideológiához (mindez odáig ment, hogy a felemelkedő fasizmus egyszerűen átvette a futuristák politikai programját), miközben hasonló dolgok történtek Dél-Amerikában is. Vagy vegyük csak a brit vorticismus illetve a francia *Sic* és *Montjoie!* folyóiratok körül csoportosuló politikai agresszivitását... Az ilyen és hasonló esetekben az avantgárd művészeti mozgalmak szélsőségesen nacionalisták, vagy – éppen ellenkezőleg – internacionalisták voltak. Sőt, mindez akár egyszerre is érvényes lehet ugyanarra a mozgalomra, hisz bizonyos esetekben a nacionalista és az internacionalista vagy „kozmpolita” orientáció egymás mellett létezett (mint például az orosz futurizmus esetében, ahol Hlebnyikov az előbbi, Majakovszkij az utóbbi irányzathoz sorolható).

<sup>4</sup> Jencks azt írja: „A posztavantgárd erénye épp annak fölismerésében rejlik, amit elődei nem voltak hajlandók elfogadni, magyarán, hogy a hatalmat birtokló középosztály egy töredéke az, amely a világot – egyszerre teremtő és romboló hatással ugyan, de fáradhatatlanul – alakítja. Nem törekszik tehát e tény elleplezésére, vagy – a múlt avantgárdjaihoz hasonlóan – annak színlelésére, hogy képes lenne a munkásosztály vezetésére, illetve a művészet és az élet között feszülő ellentmondások áthidalására; s éppen e szerénysége adja sajátos hitelességét. [...] Minden múltbéli avantgárd azt képzelte, hogy az emberiség tart valahová, s a mozgalom különleges föladata abban áll, hogy fölfedezze az ígért földjét, és ügyeljen, hogy az emberek időben odaérkezzenek; ezzel szemben a posztavantgárd azt tartja, hogy az emberek egyazon időpillanatban különféle irányokba igyekeznek, amelyek között esetleg vannak értékesebbek és kevésbé értékesek, s így a föladat lényege kalauzolni és kritizálni.”

<sup>5</sup> „A baloldali értelmiség próbálkozása, hogy elhitesse mindenkivel azt, hogy miközben a tiszta szépség szabadságharcát vívja, az elnyomottakért küzd–reménytelen kísérlet a

Ekképpen úgy vélhetnénk, hogy az avantgárd a művészetben múltbéli esemény illetve jelenség; a modern kultúra történetében játszott vezérszerepe nem állítható vissza, s ma már sokkal inkább kulturális örökségünk részének tekintendő. Mi több, Rortyt követve azt is mondhatnánk, hogy az avantgárd művészet *valójában sosem* játszott olyan különleges szerepet, mint amelyet a modern filozófusok tulajdonítottak neki; s hogy a különleges és kiváltságos helyzet, amely az avantgárdot a társadalomkritikára és a kapitalista társadalomban az „igazság” birtoklására, vagy mindezek hirdetésére följogosította, pusztán a képzelet szüleménye.<sup>6</sup>

E dolgozat keretei közt azt a kérdést kívánom tárgyalni, vajon igaz-e, hogy a művészeti avantgardizmus kulcsfontosságú szerepet játszott a modernitás és a modernizmus múltjában, s vajon mára valóban elvesztette-e ezt a funkcióját. S amennyiben ez az állítás igaz, valójában milyen mértékben az?

Bizonyára közhely, hogy a történeti avantgárd, s szintűgy a neoavantgárd ma a művészeti és esztétikai megbecsülés tárgya. Nem véletlen, hogy akkor – a hetvenes években és a nyolcvanas évek elején – folytatták le századunk mindkét fajta avantgardizmusának rendkívül kiterjedt és intenzív vizsgálatát, amikor úgy látszott, hogy mindkét típus kizárólag művészeti és esztétikai értékét őrizte meg, elveszítve ideológiai, politikai és közvetlen társadalmi kihatását. Az a kérdés, hogy miért terelődött mégis ebbe az irányba az avantgárd mozgalmak érdeklődése, nemcsak elméletben, hanem a művészeti gyakorlatban is. Miért élesztettek fel Ilja Kabakov, a szlovén IRWIN csoport, a kortárs magyar művészek illetve az új képviség olasz iskolája alkotásaikban rég elfeledett, Malevicshoz, El Liszickijhez vagy a metafizikus festészethez – illetve olyan kortársaikhoz, mint a szocialista realizmus vagy a náci művészet – visszanyúló, jóllehet átértelmezett motívumokat, technikákat?

Erre a kérdésre kétféle válasz adható. Egyrésztől igaz, hogy sok avantgárd irányzat kínált új kutatási anyagokat, hisz vagy ismeretlenek voltak, vagy (ami ugyanazt jelenti) elfeledettek, félreértettek – amennyiben nem is tekintették őket

---

közösség szellemi és társadalmi szükségleteinek összeegyeztetésére. Az ilyen kísérletek gyökere a romantikáig nyúlik vissza, amikor az elgondolhatatlan elgondolása, a körülhatárolatlan megragadása és a járatlan gondolatfolyamokon való hajózás a francia forradalom iránt érzett rajongással párosult. E két egyformán dicső motívum mindenképp megkülönböztetendő.” – Richard Rorty: „Habermas and Lyotard on Postmodernity” in Richard J. Bernstein (szerk.): *Habermas and Modernity* (Oxford 1985), 174–175. o.

<sup>6</sup> Mindazonáltal azt is meg kell említenünk, hogy a szélsőbaloldali művészeti álláspont kortárs baloldali kritikája egyáltalán nem jelenti egyben az avantgardizmus kritikáját is. Példaképpen Victor Burginre hivatkozhatnánk, aki a „népet» – direkten (a szovjet Proletkult gondolata), vagy akár képzett művészek közvetítésével (a LEF koncepciója »a társadalom-irányította művészetről«) kifejezni próbáló” művészeti irányzatokat vette górcső alá. – Victor Burgin: *The End of Art Theory* (London 1986), 190. o.

igazán művészetnek. Azáltal, hogy fő funkciójukká az esztétikai és a művészi vált, új kontextusba kerültek: kulturális leletcsoporttá váltak, amelyek végre megtértek nemzeti vagy nemzetközi tradíciójuk kebelére. Másrészt ezen alkotások csak egy részét képezték a születő művészi gyakorlat által felhasznált művészeti múltnak. A legfontosabb körülmény az, hogy ezek a művek leggyakrabban a szocialista társadalmak egyéni vagy kollektív múltjából kerültek elő, s a folyamat így végtelenül különbözött a nyugatitól. Ott a késői De Chiricót, a XIX. század akadémizmusát, századunk klasszicizmusát és neoklasszicizmusát kellett újra fölfedezni – azaz olyan műveket, amelyeket nemrég az akkoriban diadalmaskodó modernizmus ellenségeinek tekintettek, s emiatt nem tartották őket ideológiailag kellőképpen modernnek<sup>7</sup>. Amikor ezek a múltbeli művek tehát (miközben eredetileg gyakran nem is tartották őket művészetnek, csupán giccseknek, esztétizált politikának) elvesztették afirmatív politikai, s ekképp ideológiai funkciójukat; amikor (ugyanúgy, mint a történeti avantgárd irányzatok) elsősorban „puszta műalkotásokká” váltak, miközben ideológiai vagy politikai örökségük terhét a történelmi felejtés és a politikai helyzet alapvető megváltozása (amely a nagy illetve uralkodó narratívák eltűnését kísérte) levette róluk: mindezek a művészi elképzelések háttéré és tárává válhattak. És nemcsak erről van szó: ideológikus múltjuknak köszönhetően gyakran olyan érzelmi töltést hordoztak, amely lehetővé tette az elhasznált balos („romantikus”) művészeti diskurzus és a modernista művészet motívumkincsének felváltását. Úgy tűnhet, hogy sok esetben a legkonzervatívabb, vagy éppen a legforradalmibb szolgáltatott alapanyagot a művészet megiffodásához, amit ezúttal „posztmodernnek” kereszteltek.

Ez az állítás a jelenlegi nyugati és a volt szocialista országokra egyaránt vonatkozik. Az utóbbiakban az ilyenfajta művészet – legyen bár szocialista realista, avantgárd vagy neoklasszicista – gyakran azok közé a ritka kulturális maradványok közé tartozik, amelyet nemcsak hogy megőrzésre méltónak, hanem mindenki által ismertnek, az egyéni, nemzeti vagy kollektív társadalmi és politikai hagyomány elemének is lehetett tekinteni. A posztmodern művészet egy eltérő és változatos művészettörténetből táplálkozott, s ebben a tekintetben meglehetősen elválk a modernizmustól.

A kérdés, amit most már föltehetünk magunknak az, hogy vajon jelen van-e a posztmodernben valamiféle „avantgardizmus”. Többekkel együtt Jencks és Rorty is azt állítja, hogy nincs, vagy ha van is, akkor nagyon jelentéktelen szerepet játszik. Ennek a fölfogásnak a gyökeres elvetését Terry Eagleton fogalmazta meg új könyvében (*The Ideology of the Aesthetics*), azt állítván, hogy: „Radikális nézőpontból a posztmodern védőelvelés nagyjából a következőképp néz ki. A posztmodern az avantgárd utolsó képprombóló lázadása, a hierarchiák megfelelő fölkavarodásával, az ideológiai bezárkózás önreflexív felborításával, az

---

<sup>7</sup> Itt a „romantikus/forradalmi” és a „klasszicista/konzervatív” művészettölfogások szembeállítása kulcsszerepet játszott.

intellektualizmus és az elitizmus populista lepocskondiázásával. Ha ez egy kicsit túlzottan eufórikusnak hangzana, még mindig kipróbálhatjuk az üdözés mellett szóló érvet is, fölhívhatjuk a figyelmet a posztmodern fogyasztói hedonizmusára és filiszteri történelem-ellenességére; a kritika és az elkötelezettség nagyarányú földadására; az igazság, értelem és szubjektivitás cinikus eltörlésére; az üres, eldologiasult technologizmusra. Lehet úgy gondolkodni, hogy az első jellemzés érvényes a posztmodern egyes áramlataira, a második pedig másokra. Érdekesebb lenne azonban amellett érvelni, hogy ha nem is minden, de azért sok posztmodern megnyilvánulásra egymás mellett mindkét leírás érvényes. Nem egy posztmodern kulturális közeg egy füst alatt radikális és konzervatív, képromboló és befogadó.”<sup>8</sup>

Mielőtt még rátérnék Eagleton megfigyelésére, legalább provizórikus választ kell adni a fönt említett két kérdésre. Richard Rorty állítása, tehát hogy az avantgárdok valójában csak marginális szerepet játszottak modernkori múltunkban – igaz, amennyiben a politikai avantgárdokra vonatkozik. (Habár azt is mondhatnánk, hogy a kulcskérdés annak eldöntése: kik vagy mik voltak az avantgárd „igazi” képviselői...) Ezt az ítéletet viszont természetesen képtelenség a művészetekre vonatkoztatni, hisz az avantgárd századunk egyik legjelentősebb művészeti mozgalmát jelentette, s jelenti ma is.

Az avantgárd művészet iránt az utolsó két évtizedben föléledt elméleti és történeti érdeklődés talán azzal a fölfedezéssel magyarázható, hogy ezen avantgárdok már koránt sincsenek megterhelve politikai kapcsolatokkal és jelentésekkel. Ez annyit jelent, hogy nemcsak a forradalmi politikai mozgalmakkal való összefonódásuk vált irrelevánssá<sup>9</sup>, de azok az avantgárd irányzatok, művek és szerzők is, amelyeket és akiket azért szerettek – egyébként teljes joggal –, mert a forradalmi totalitarizmus ellenzéke, kritikusai, esetleg áldozatai voltak, részben elvesztették az elnyomottság és a szabadságharc auráját, s ezzel párhuzamosan úgy kezdtek rájuk is tekinteni, mint minden rendes mozgalomra, műre és alkotóra. Ez valamiképp azt jelezte, hogy egy bizonyos szabadságfölfogás – a forradalom és a művészet szabadsága, amely lényegében a romantikában alakult ki; egyszóval a modern szabadságfogalom – elvesztette az érvényességét. Ezért nem igazán meglepő, hogy az egykori modern szubjektumot mára felváltotta a „kis szubjektum” (Philippe Lacoue-Labarthe) és az individuum.

De jelenti-e mindez azt is, hogy a modernitáson túllépve az avantgárd művészeti mozgalmak elvesztették azt a kitüntetett szerepüket, amelyről – sejtetvén, hogy ez a pozíció ma is megilletné őket – Eagleton beszél? Vagy az

---

<sup>8</sup> Terry Eagleton: *The Ideology of the Aesthetics* (Oxford 1990), 373. o.

<sup>9</sup> Természetesen vannak kivételek. Így amikor 1986-ban a Palazzo Grassi-ban megrendezték a mindmáig legátfogóbb futurista kiállítást, a szervezők mindent megtettek, hogy az olasz fasizmus és futurizmus kapcsolódását minimalizálják. Ez a korai és a kifejlődött futurizmus újfajta megkülönböztetéséhez, illetve a mozgalomnak „egy másfajta”, „sajnos igazságtalanul elfeledett” avantgárdként való beállításához vezetett.

lenne az igazság, amit Jencks gondol, hogy a „posztavantgárd” – s ezt az ítéletet minden bizonnyal kiterjeszhetjük az összes posztmodern művészeti törekvésre – lemondott a fölszabadításnak, az igazmondásnak, sőt még az elidegenedés fölszámolásának igényéről is? Röviden arról, hogy a habermas-i vízió – a filozófia mint az „értelem őre” – segédcsapata legyen.

Ha az elején úgy is tűnhetett, hogy a posztmodern a modernségtől valami gyökeresen eltérőt testesít meg, hamar kiderült, hogy a posztmodernnel kapcsolatban gyakran a modernség leegyszerűsített változatához jutottunk: mindenre címkéket ragasztottunk, vagy meglévő címkéket (mint az „internacionális stílus” vagy az „avantgárd művészet”) használtunk föl arra, hogy az így megteremtett képzeletbeli ellenféllel viaskodva kinyerjük azokat az elemeket, amelyek a posztmodern művészettel szembeállíthatók – ezáltal teremtve ez utóbbinak minél sajátosabb identitást. Ekképp a posztmodern vagy a modernitás nyomába lépő stílusirányzatként került bemutatásra (a pusztán egymásrakövetkezés értelmében), vagy magának a modernitásnak egy vonásaként, típusaként kezdték értelmezni. Amíg csak a művészetről van szó, addig minden elég egyszerűnek látszik. De abban a pillanatban, amikor e viták a filozófia területére léptek – olyan témákat érintve, mint a posztmodern és a modernség szembenállása, a „Fölvilágosodás-program” vége, a baloldali diszkurzusok lehetetlensége a jelenlegi „posztmodern” helyzetben – a posztmodern sok párhívóének sommás válaszai alapjukban váltak megkérdőjelezhetővé.

E vita döntő pontját az avantgárd művészeti mozgalmak jelentik, hisz ezek lényegi kapcsolatban vannak magával a modernitással, ha másképp nem, akkor a hasonlószerű politikai eszmékkel való kapcsolataik okán. A modernitás egyik legjellemzőbb vonása kizárólagosságra való hajlama volt: egy (politikai, művészi vagy másféle) eszme mindig a megfelelő szféra teljes leigázására törekedett. Erre a vonásra Wolfgang Iser<sup>10</sup> mutatott rá, aki szerint a modern kor kiemelte egymásik egyedi sajátosságát s általánosságnak állította be; elleplezvé, hogy mégiscsak egyedi sajátosságokról és nem örökérvényű igazságokról van szó. Amikor fölismerjük a modernitásnak ezt a vonását, könnyen megérthetjük, hogy miért maradt a háttérben századunk egynémely művészeti vállalkozása (mint például a neoklasszicizmus) amiatt, mert ellentmondásba került a modernség domináns önképével. Egy sor múltbeli alkotást kellett újraértékelni az utóbbi időben, s ez az újraértékelés nem csak „az apáról az unokaöccsre” való „természetes” leszármazás eredménye, ahogy az orosz formalisták mondanák, de köszönhető értékítéleteink és érdekeink alapvető megváltozásának is. Döntő fontosságú annak belátása, hogy a partikularitás, még ha domináns is, mégiscsak partikularitás, mely nem bír abszolút értékkel, igazsággal stb. Más partikularitások

---

<sup>10</sup> Wolfgang Iser: *Unsere postmoderne Moderne* (Weinheim 1987); „Modernité et postmodernité”, *Les cahiers de Philosophie* (Postmoderne. Les termes d'un usage) 6, Nouvelle serie (Automne 1988).



párhuzamos megléte révén, amelyek persze lehetnek kevésbé fontosak vagy befolyásosak is (legalábbis jelen pillanatban), igazságunk föltételezett abszolút értéke relativizálódik. Úgy tűnik, épp ez az, ami a posztmodernnel és a posztmodernben történik, és ez lehet az oka a posztmodern és a posztmodernitás szembetűnően kettős természetének. Mellesleg erről beszél Eagleton is, amikor fölhívja a figyelmünket arra, hogy a mai művészet – a posztmodern művészet – egyszerre avantgárd és ellentétes is azzal. Hasonló alapon véli Lyotard a posztmodern a modernség jellegzetes vonulatának. Habár meglehetősen eltérő nézőpontból, Zygmunt Bauman is azt állítja: most először kerültünk olyan helyzetbe, hogy a modernitást külső nézőpontból vehetjük szemügyre.

Ekképpen a posztmodern valamiféle hibrid dolognak látszik; múlt és jövő keverékének, amelyről semmi biztosat nem lehet mondani, hacsak azt nem, hogy relativizálta a modernséget és a modernitást, egy új érzékenységet teremtve ezáltal, miközben némely megelőzőt meg lehetetlenné tett az események irányában tanúsított távolságtartásával, szkepticizmusával és óvatosságával, amelyet a jelen, illetve a közelmúlt politikai eseményei táplálnak. (Amihez a művészet és a kultúra természetesen nemcsak hogy kötődött, de amit ki is fejezett, illetve szimbolikusan megjelenített, esetleg amin keresztül megjelenhetett.) Ily módon az avantgárd művészet *elveszítette* hajdani exkluzivitását, vagy legalábbis föladta a szándékát annak elérésére. Totalizáló vágya egy kizárólagos igazságra manapság gyanúsnak tűnik, mert olyan végletes konzekvenciák levonását követelné meg, amelyeket ezek a dolgok se meg nem érdemelnek, se maguk nem kívánnak. Ma már nem tartja senki a művészetet az igazság bemutatására és föltárására hivatottnak, vagy legalábbis nem olyan mértékben, mint ahogy azt a modernizmusból ismerjük. Egyes posztmodern munkák esetleg lehetnek ilyenek, de a túlnyomó többség biztosan nem ilyen. Ha azt állítanánk, hogy a modernista múlt kizárólag avantgárd művészetből állt, azt is mondhatnánk, hogy a posztmodern nem avantgárd, s ezért az avantgárd művészet a múlté. Természetesen erről szó sincs. Azonkívül nem is minden avantgárd mozgalom törekedett a totalitás leigázására. Azoknak az irányzatoknak a többsége előtt, amelyekről Peter Bürger beszél, nem lebegett ilyenfajta cél. Nem kapcsolódtak lényegileg a politikai avantgárdokhoz, s nem követeltek a maguk számára ilyen kizárólagosságot.<sup>11</sup>

Tekintve, hogy az ilyen, politikától átitatott, vagy „radikális” irányzatok századunk avantgárd mozgalmainak csak töredékét képezik, talán azt mondhatjuk, hogy az avantgárd szellemiség ma is életben van, habár nem poszt-avantgárd-dá (amely már elnevezésénél fogva is tagadja az avantgardizmus lényegét) alakult, hanem sokkal inkább a „retro-garde” és a hasonló – jobbra az egykori szocialista országokból eredő – mozgalmak tartják fenn. Tagjaik és támogatóik különleges személyes helyzetbe kerültek; ezt megfogalmazni és kifejezni az új avantgárd eszköztár különösen megfelelő. Ezek az új avantgárdok megint csoportokat és

---

<sup>11</sup> Gyakran csak verbálisan, habár a Proletkult esete például pont az ellenkezőjére példa.

mozgalmakat alkotnak, kiáltványokat írnak, provokálják a közízlést<sup>12</sup>. Másrésztől azt is be kell látnunk, hogy minden múltbéli avantgárd irányzat meghatározó jellemvonása a jövőbetekintés és a múlt megtagadása volt. Ezzel szemben a ma létező avantgárdban – mely a politikában jelen pillanatban rendkívül marginális jelenség – hiába keresnénk e két jellegzetességet. Habár a „negatív” avantgárdok anarchizmusa manapság sem kevésbé orientálódik az akció, a performance, a happening s ekképpen a gyökeres szakítás és a felejtés felé, mint a húszas, illetve az ötvenes-hatvanas években, azért saját történeti múltjukat illetően bizonyára nem annyira gyötrően feledékenyek.

Itt azonban egy alapvető különbséget kell észrevennünk: azok a ma létező vagy lehetséges avantgárdok, amelyek apolitikusak, híján vannak a történeti avantgárd totalitás-igényének, vagy legalábbis azon vágyának, hogy „alávesse” a teljességet<sup>13</sup>; és azon törekvésének is, hogy a művészet szférájából kilépjen abba a szférába, amely egyben a szó legszorosabb értelmében vett társadalmi-politikai realitás. Így az az avantgárd igény, hogy a művészet határait áthágva terjesszék ki a művészet birodalmát, manapság elviekben ugyan lehetséges, azonban a vágy (és nyilván a valódi lehetőség is), hogy átlépjenek a politika területére, teljességgel elenyészett. Ebből a szempontból a mai avantgárd alapvetően különbözik megelőző modernista változatától, hisz az említett, jövőre-függesztett tekintet a modernitás egyik alapvonása volt, mégpedig a másféle, a politikai avantgárdoké, amelyek épp e jövő nevében tagadhatták s tagadták meg a jelent és a múltat, s helyezhették cselekvéseiket eszkatológiai alapra. Ezeknek az eltűnése azt az elképzelést eredményezte, hogy *bármiféle* avantgárd értelmetlenség, és egyáltalán nem is létezhet. Valójában ma egyfajta „gyöngé” avantgárd létezik illetve létezhet, ami annyit tesz, hogy nem küzd a kizárólagosságért, s nem is igényli azt. Sőt, ennek az igénynek akár a megpendítése is divatjamúltnak teszi az avantgárd törekvést. Fölmerül a kérdés, hogy nevezhetjük-e mindezt még egyáltalán avantgardizmusnak...

Hegel volt az első, aki megállapította a művészet halálának beálltát, amivel azt akarta mondani, hogy a romantikával elvesztette azt a kulcsfontosságú szerepet, amit a múltban betöltött. Ezt az állítást támasztja alá Heidegger megállapítása is: „Abban a történeti pillanatban, amikor az esztétika a legmagasabbra szárnyal, eléri legnagyobb hatókörét és a kivitelezés legtökéletesebb szigorúságát, vége a nagy művészetnek. Az esztétika beteljesítésének nagysága abban áll, hogy ráébred a művészetnek, mint olyannak a végére, és ezt ki is mondja. Ez az utolsó és nagy

---

<sup>12</sup> Ami persze lehet ugyanolyan radikális a maga nemében, mint volt a futuristák vagy dadaisták idejében. Jó példát szolgáltatnak erre jelen tanulmány nyitószorai, melyeket Lydia Schouten egy képéről („Victims/Victimizers”) kölcsönöztem.

<sup>13</sup> E vágy következményeit jól illusztrálja Boris Groys, aki a sztalinista politikai gyakorlat gyökereit az orosz avantgárd művészeti irányzatok eszméiben véli megtalálni. Lásd Boris Groys: *Gesamtkunstwerk Stalin* (München/Wien 1988).

esztétika Hegelé.”<sup>14</sup> Milyen konzekvenciái vannak a posztmodernnek és a posztmodernitásnak az esztétikára nézve?

Victor Burgin úgy véli, hogy „a posztmodern kategóriája a posztromantikus esztétika történeti megjelenésének első felderengése”.<sup>15</sup> Az avantgárd művészet a romantika (s ugyanígy a fölvilágosodás) egyik leszármazottja. Túl messzire vezetne kimutatni a kapcsolódási pontokat a romantikus fragmentum, az univerzális műalkotás és a romantikus illetve az avantgárd művészet mélyén egyaránt meghúzódó totalitás-igény között. Csak arra kívánok rámutatni, hogy a megváltozott helyzet következményei az esztétikára is nyilvánvalóan vonatkoznak. Amennyiben a modern esztétika főképpen műalkotásokra koncentrált, s amennyiben ma talán mindenki egyetért azzal az állítással, hogy a kortárs esztétika különféle területek, módszerek és hagyományok keveréke és a jövőben még egyre inkább az lesz, talán abban is megegyezhetünk, hogy abban az értelemben, ahogy manapság – azt kifejezendő, hogy főképp az irodalom és a képzőművészetek területén születő munkák önmagukra utalnak vissza, s hogy egy párhuzamot használjunk, Lyotard „petit récit”-jével rokonok – a kortárs szerzők életművéről mint autopoieízisről beszélünk, akár az autoesztétika megjelölést is használhatnánk. Ha tehát azzal zárhatjuk a gondolatmenetünket, hogy a posztmodernben az avantgárd – egy bizonyos mértékig – mindenképp jelen van, úgy látszik, a posztmodernre is vonatkoznak az esztétika kérdései és válaszai. Ekkor viszont egyszerűen csak körül kellene néznünk, s nem kellene túlzottan meglepődnünk azon, ami az egykoron Baumgarten kovácsolta elnevezés égisze alatt történik.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította: *Trencsényi Balázs*)

---

<sup>14</sup> Martin Heidegger: *Nietzsche I.* (Pfullingen 1961), 100. o.

<sup>15</sup> Burgin: *The End of Art Theory*, 204. o.

## SUMMARY

### *Postmodernism and the artistic avant-gardes*

When the so-called classical or historical artistic avant-gardes appeared at the time of the World War I they were often essentially linked to the political avant-gardes of the time. There exists a number of different lists of these avant-garde artistic movements, the best-known among them probably being that of Peter Bürger. There are numerous other authors (Lukács, Adorno, Renato Poggioli, Stefan Morawski, and Aleksandar Flaker, to name a few) who suggest other classifications. In certain cases the relevance of their treatment of the avant-gardes depends on the cultural, political or philosophical preferences of their authors. The afore mentioned link between the artistic and the political avant-gardes seems to be a very crucial one, for it puts both into the very heart of modernism and modernity: the political avant-gardes of the World War I period stemmed from the same context as the political ones and often the creative work in the political arena was a part or a prolongation of that in the artistic one.

In the period after the World War II the

so-called neo-avant-gardes used procedures started and advanced by the historical artistic avant-gardes. The works from the fifties, sixties and even seventies in many ways resounded the ways of the twenties and thirties. One also should not forget that many movements, considered to be avant-garde, continued from the before the war period, especially surrealism and expressionism. Also, other prewar avant-gardes survived, although in a marginal way: Italian futurism is still being executed in Italy under that name and the same goes for French surrealism, among others. Even though most of the neo-avant-gardes of the post-war period used the procedures developed by the previous ones, they retained only some of the provocative spirit of the pre-war art. Especially, they seem not to have wanted to transgress the border between art and life – with a few exceptions, foremost among them being situationism of Guy Debord. With the advent of postmodernism it seemed that the period of the avant-gardes was over.

## DOKUMENTUM

### NEGATÍV PLATONIZMUS\*

*A metafizika keletkezéséről, problematikájáról és pusztulásáról,  
valamint arról, túlélheti-e a filozófia a metafizikát*

JAN PATOČKA

Jan Patočka fenomenológus, a XX. századi cseh filozófia egyik meghatározó egyénisége, a nemzeti önkritikai hagyomány folytatója, 1907. június 1-jén született Turnovban. Családi környezete szinte predesztinálta későbbi szerepére, hiszen apja, Josef Patočka, a prágai Komenský Pedagógiai Intézet tanáraként működött, s háza nyitva állt a századforduló és századelő legnevesebb cseh filozófia-professzorai előtt. Közéjük tartozott František Krejčí (1872–1958), aki *Philosophie der Gegenwart* című munkájában Nietzsche működésével és hatásával foglalkozott, valamint František Drtina, aki alapító tagja volt a *Česká mysl* című filozófiai folyóiratnak. Patočka, szerteágazó érdeklődésének megfelelően, szlavisztikára, romanisztikára és filozófiára iratkozott be 1925-ben a prágai Károly Egyetemre, ahol tanári diplomát szerzett. Filozófiai tanulmányaira meghatározó befolyást gyakorolt E. Rádl (1873–1942) filozófus-biológus. Először 1928-ban nyílt alkalma rá, hogy ösztöndíjasként Párizsba utazzék, ahol Edmund Husserl „Kartezianus meditációi” voltak rá nagy hatással. Visszatérve hazájába kinevezik a Károly Egyetem filozófiai tanszékének tanársegédjévé és könyvtárosává, majd hamarosan megírja disszertációját „Az evidencia fogalmáról és jelentőségéről a noétika számára” címmel.

Patočkában, külföldi tanulmányútja és hazai egyetemi tanulmányai nyomán is, mind jobban tudatosult annak a pozitívizmusnak a válsága, amely addig rányomta bélyegét a cseh filozófiai gondolkodásra is. Németországi utazására, amely alapjaiban más irányt szabott filozófusi pályájának, 1932-ben került sor. Berlinben látogatja Hartmann Arisztotelész-szemináriumát, hallgatja W. Jaegert (akinek neve később „Eretnek esszéi”-ben is fölbukkan), J. Kleintől pedig tudomást szerez Heidegger freiburgi működéséről. Egy év sem telik bele, máris Freiburgban él Husserl és Heidegger vonzáskörében. Husserl zokon vette Patočkától, hogy látogatta Heidegger Hegel- és tudomány-szemináriumát, ám Patočka ugyanúgy részt vett Husserl és Fink sétabeszélgésein is. A fenomenológia aprólékos, „kézműves éthosza” mintegy magától értődően fordította a cseh filozófus figyelmét az ókori filozófia felé, s 1934-ben „kész” fenomenológusként tért vissza Prágába. Nézeteivel azonban meglehetősen magára maradt a hazai szellemi életben, s végül egyetemi állás híján középiskolában tanított cseh nyelvet és irodalmat. Elszigeteltségéből azoknak a filozófusoknak a révén sikerült kitörnie, akik a náci hatalomátvétel után menekülteként érkeztek Prágába; Emil Utitz oldalán Patočka nagy lendülettel vetette bele magát a „Cercle

---

\* *Negativní platonismus*, Československý spisovatel, Praha 1990, 9–58. o.

philosophique de Prague" életre hívásának munkálataiba. A kör titkáraként egy év múlva már Husserl-t üdvözölheti a csehszlovák fővárosban, aki – Bécsből érkezvén – itt tartja utolsó nyilvános előadását „Die Philosophie in der Krise der europäischen Menschheit” címmel, amely nem elhanyagolható hatást gyakorolt Patočka „Přirozený svět jako filozofický problém” (A természeti világ mint filozófiai probléma) című 1936-os habilitációs dolgozatára. Patočka ezen írása tulajdonképpen bevezetés a fenomenológiába, de egyéb hatások nyomai is kimutathatók benne: pl. Heidegger *Dasein*-analízise, E. Fink, R. Jakobson hatása stb. A prágai filozófuskör tagjai közé tartozott továbbá Landgrebe és M. Brod is.

A müncheni egyezményvel lezárult Patočka életének egzisztenciális gondoktól és megrázkódtatásoktól mentes időszaka, s kezdetét vette a totalitárius gondolati és társadalmi rendszerek elleni harc. A német megszállás idején alagutúság, míg az ötvenes években könyvtárosként húzza meg magát a Masaryk Intézetben, annak tudatos elsorvasztása után pedig a Comenius-filológiában talál menedéket. A 70-es években fokozatosan az ellenzéki „Charta '77” mozgalom egyik vezéralakjává válik.

Mindeközben jegyzetként megjelenik „Přehledné dějiny filosofie” (1945) című filozófiatörténeti áttekintése, ezután Raymond Polin lille-i professzor 1946 őszén Prágában tartott egzisztencializmus-előadásának lecsapódásaként „Pochybnosti o existencialismu” (Kétségek az egzisztencializmussal kapcsolatban 1947: *Listy* I. 3.), majd „Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlvi” (A cseh humanizmus és utolsó megnyilvánulása Rádlban 1948: *Kritický měsíčník* IX. 7–8.) című írása. Az ötvenes években érdeklődése Comenius felé fordul. E kor jelentős alkotása a Cusanus és Comenius kapcsolatát bemutató 1954-es írásmű. A hatvanas évek enyhülő politikai légkörében alkalma nyílik ellátogatni Leuvenbe, Van Bredához, Bergisch-Gladbachban találkozik Landgrebével is. Ők jelentik Patočka számára az impulzust utolsó alkotói korszakához. „Úvod do Husserlovy fenomenologie” (Bevezetés Husserl fenomenológiájába 1965: *Filozofický časopis* XIII. 14.) című tanulmányában kialakítja saját „Lebenswelt”-fogalmát. Patočkait 1968-ban kinevezik egyetemi rendes tanárnak, de 1971-ben idő előtt nyugdíjazzák. A „Charta '77” céljaihoz, amelynek alapító tagjaként működött, 1977-ben filozófiai magyarázatot fűz.

„Negatív platonizmus” című tanulmánya az ötvenes évek elején született, végső alakjában 1953-ban vált hozzáférhetővé az olvasók szűk köre számára a Božena Komárková 52. születésnapjára készült emlékkönyvben (a kötet összeállítói tévesen hitték, hogy Komárková 50. születésnapjáról van szó). A tanulmány eredeti kézirata nem maradt fenn Komárková hagyatékában, másolatát a Patočka-hagyatékban fedezték föl. A kézirat címloldalán kézzel át van húzva a tanulmány előző alcíme: „A χωρισμός, az a priori (διαλεκτική), az ἀνάμνησις platóni témák nem-metafizikai transzpozíciói”. A „Negatív platonizmus” megjelent az „Archivní soubor prací J. Patočky” (J. Patočka műveinek archív gyűjteménye) című sorozat *Péče o duši* (A lélekkel való törődés) c. 2. kötetének 7–44. oldalain, majd a *Proměny* c. periodika 24. számában (1987/1, 108–135. o.) látott nyomtatásban napvilágot. A tanulmány német nyelvű fordítása in: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Einleitung von P. Ricoeur, Klett–Cotta, Stuttgart 1988, 389–431. o.

Kiss Szemán Róbert

\* \* \*

## I.

Minden lényeges különbség ellenére, amely a jelenkori filozófiai gondolkodást elválasztja a XIX. század filozófiájától, a kettőt számos közös vonás köti össze. Ezek közé tartozik az a tudat is, hogy véget ért a filozófia metafizikai korszaka. Egy nagy korszak végén, sőt talán utána élünk. A levegő, a korszakot követő katasztrófák nagy szeizmográfusával szólva, a rothadás szagával telített<sup>1</sup>. De vajon az után, ami elpusztult és örökre bevégeztetett, nem marad más, csak sírhalom, amit fölötte majd a történetírás emel? Erre a kérdésre senki sem tudja a pontos választ, mert eddig a kérdést sem úgy tették föl, ahogyan kell. A legkülönbélebb filozófiai iskolák és irányzatok vetik be halálos fegyverként egymás ellen a metafizika vádját. Általában metafizikainak tartanak minden olyan filozofémát, amely túllép a pozitív tudomány határain. Ebben a fölfogásban a metafizika homályosságot, hamis mélységet jelent, egyenlő a szekularizált teológiával, a meghaladott, avított muzeális tudománnyal. Az ellentétek azonban már rögtön annak megítélésében jelentkeznek, hogy mi tudományos? Fölfogható-e a tudomány a pozitivisták módján, úgy, mint az érzékileg megragadható valóságok leírásának és e leírás eszközeinek összessége? Mert akkor csupán *pro praeterito*, alapvetően relatív és nem teljes tudományt kapunk, még ha arra is fog törekedni, hogy „egységes tudománnyá” álljon össze. Vagy, a marxistákkal tartva, aktív, *pro futuro* tudományt akarjunk, melytől elvárjuk, hogy ne csak megállapításokat tegyen, hanem ruházza is föl értelemmel az életet – teljesség igényével föllépő tudományt. Akkor ennek a tudománynak ki kell majd lépnie az igazságmegállapítás határai közül, és magának is az igazság társalkotójává kell válnia. Minden bizonnyal ki kell lépnie annak határai közül, ami csupán adott, még ha útmutatásait is követi, és nem ismer el más valóságot, mint az érzéki. Mindenesetre a tudomány vagy figyelmen kívül hagyja az egészt, vagy ellenkezőleg, megragadja anélkül, hogy e képződményre létezne teljesen objektív garancia. De mi egyéb volt a hagyományos metafizika, mint az egészről szóló tan? Nem ismeri-e el, nem tételezi-e bármelyik ún. metafizikaellenes irányzat – egyszerűen azáltal, hogy tagadja és ahogyan tagadja őt?

Talán helyénvaló volna egyszer történetileg, ám egyszersmind filozófiai szempontból alaposan megvizsgálni, hogy mi, vagy mi is volt tulajdonképpen a metafizika, miben különbözik egyáltalán a filozófiától.

---

<sup>1</sup> Vö. Nietzsche „Der tolle Mensch” című aforizmáját, in Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* III. Afor. 125, Kritische Studienausgabe, 3. k., 420 skk. o.: wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen!“ [Az idézett mondat hiányzik Wildner Ödön Nietzsche fordításából; ehelyett Sebestyén Károly fordítását vettem alapul („Nem érezzük még az isteni rothadás szagát? Mert az istenek is elrothadnak”), *A vidám tudomány*, Atheneum, Budapest 1919, 54. o. – A ford.]

A metafizika lényegét és fejlődését illetően mind a pozitivista, mind a hegeli szemléletet a történelem egy bizonyos fölfogása határozza meg. A metafizika mindkettő számára az emberi éretlenség állapota, amely abban nyilvánul meg, hogy az emberi szellem nem képes megragadni a teljes valóságot, ezért absztrakciókkal helyettesíti. A pozitívizmus a véges tudást és cselekvést tekinti a teljes emberi valóságnak, amely lemondott az abszolút egész megértéséről, s helyette saját védelme és biztonsága érdekében, a maga számára egy relatív, ám szilárd és elégséges egészt épít ki. Hegel és a hegelianizmus ezzel szemben radikálisabb és határozottabb: a régi metafizikának nem szabad megmaradnia még egy olyan egésznek az árnyékaként sem, amely – lényegét tekintve – nem emberi. A régi metafizika csupán úgy tudja betölteni az embert meghaladó, az emberen kívüli egésznek a szerepét, hogy elválasztja a végtelent a végestől, az örököt az időlegestől, az abszolútot a relatívtól, az istenit az emberitől. Más szóval: a metafizika történelmietlenül gondolkodik, s azért gondolkodik így, mert nincs benne és nem ismer dialektikát. Minden valódi problémája dialektikusan megoldható, s a metafizika föloldódik az új logikában, amely mint az egyetemes egész valódi tudománya lép a helyébe.

Mindkét irányzat eredménye azután egy teljes körű humanizmus: a metafizika teológiai gondolatok absztrakt megfogalmazása, amely a természet sikeres emberi megismerésének s a társadalom kiépítésének és megszervezésének fényében eltűnik. Sőt, a modern, logikailag kidolgozott pozitívizmusban szokássá vált a metafizikát nemcsak megengedhetetlennek és fölöslegesnek, hanem értelmetlennek is tartani. A metafizika a nyelv rossz használatából, könnyen fölismerhető nyelvi tévedésekből adódik. Az ember számára nem marad más, mint az egységes tudomány a maga módszertani egységével, amelynek emlékül meghagyható a filozófia elnevezés. Az egész problémája, már amennyiben van valami értelme, tudományos problémává válik, a tudománynak pedig mindent föl kell vállalnia: így érthető, hogy például a pozitivista Philipp Frank, a tudomány egységéért rendezett 1936-os párizsi kongresszuson tartott előadásában<sup>2</sup>, a szovjet dialektikus materializmushoz keresi az utat, és azt a konkrét gondolkodásban véli megtalálni, amely nem általános tételekhez igazodik, hanem a történelmi helyzethez, egy olyan dialektikus gondolkodásban, amely nem kötődik bizonyos sémához, hanem mindig újat hoz létre, a tudomány új helyzetének megfelelően, valamint az iskolai idealizmussal és a régi mechanizmussal folytatott kétfrontos harcban. Franknak eszébe sem jut, nincs tudatában annak, hogy javaslata, mely szerint a materialista dialektikát logikai terminológiával kellene helyettesíteni, a dialektikus materializmus filozófiáját tanári absztrakttummá változtatná, amelyben a precíz formulák megfojtanak a történelmi lendületet. A tudomány megállapításokat tesz, és sémáit kötelező érvényűvé tenni olyan merészség, amellyel az egészet akarjuk megragad-

---

<sup>2</sup> „Logisierender Empirismus in der Philosophie der USSR”, in: *Actes Congr. int. Phil. scient.*, Paris 1936.



ni. Persze megtehetjük a véges empirikus tudomány eredményeit cselekvésünk egyedüli mércéjének, berendezhetjük a jövőt a múlt alapján, a még nem adottat és meg nem valósultat az adott és megvalósult szerint. De a pozitivisták megfelelnek arról az alapvető különbségről, ami a mindig részleges megállapítást elválasztja a döntéstől, amely végül is mindig az egész jellegével bír. Ezzel szemben a dialektikus humanizmus ismeri ezt a különbséget: a pozitivistának, ha szerelmet vall neki, mint ahogyan azt Philipp Frank tette, vagy be kell lépnie a metafizikába, vagy kénytelen lemondani az élet teljes megismeréséről, s el kell ismernie, hogy azon kívül, amit „értelem”-nek és „jelentés”-nek nevez, van még egy másik jelentés, ami „tudományosan”, azaz a véges, pozitív, tartalmi tudás számára ellenőrizhetetlen. Ez az itt megnyilvánuló feszültség magának a pozitívizmusnak a metafizikához való kötődéséből adódik: vagy integrális humanizmussá válik, aminek az az ára, hogy maga is a metafizikaiság bűnébe esik, vagy fölládozza a metafizikát, de akkor ezzel együtt le kell mondania a filozófiáról és a humanizmusról is. A dialektikus humanizmussal hasonló a helyzet, csak éppen tükörképszerűen fordított: hajlik a pozitívizmus, a világegyetemben való emberi tájékozódás egyedüli meghatározó tényezőjének nyilvánított pozitív tudomány felé, és szívesen rá is bízna a vezető szerepet, viszont ehhez — mivel tudományon egységes, filozófiai tudományt ért — pozitív tudománynak kellene minősítenie azt, ami nem az. A dialektikus humanizmus nyilván szeretné, ha filozófiája objektív, tárgyilagos és emberi beavatkozástól mentes volna, mint amilyenek a relatív empirikus tudomány eredményei; de a filozófiai tudomány és az empiria között mindig hiányzik a közbülső elem, ezért kényszerű kiigazítások sorára van szükség ahhoz, hogy megfeleljen egyrészt a teljesség, másrészt az objektivitás követelményeinek: ennek következtében aztán igazából egyik követelménynek sem felel meg.

Sem a pozitívizmus, sem a dialektikus humanizmus nem boldogult az egész kérdéssel, s ezt mindkettő pontosan érzi is. Tudományos szigor, tudományos objektivitást követelni mindenben azt jelenti, hogy fölládozzuk az élet autonómiáját és az egészhez való viszonyát; ha viszont az egészhez ragaszkodunk, akkor csak alapvető vonásait vagyunk képesek fölvázolni, fölládozva minden tudományos részletet. De valóban mentesek-e ezek az irányzatok minden metafizikai vonatkozástól, amelyek egy zárt dialektika mezsgyéin belül mozognak, tehát szükségszerűen beleütköznek az egész gondolatába, még akkor is, ha legszívesebben megfelelkeznének róla? Nincsenek-e, ellenkezőleg, a metafizikai filozófia könyörtelen rabságában?

Ezenkívül a pozitívizmus és a dialektikus humanizmus a metafizika kérdését túlságosan közelről szemléli. Szekularizált teológiának tartják, amely reakciós társadalmi szerepet tölt be. De a metafizika régebbi, mint a keresztény teológia: a metafizika adta a keresztény teológia szisztematikus nyelvét. A modern metafizika csak megkísérli — vajmi kevés sikerrel — visszaszerezni a teológiától kölcsönadott tulajdonát: a teológiához való kapcsolódása csupán a metafizika fejlődésének egy korszaka, s manapság olykor maga a teológia határolja el magát

tőle. A modern humanizmus azonban a metafizikát mindig csak erről az egy oldaláról látja, s a múltnak ez a szűk perspektívája egyúttal beszűkíti látószögét a jelenre és a jövőbe nézve is. Mert mindazon, hagyománnyal és a formával szembeni ellenállása dacára, amelyet a metafizika az egyházban, a hagyományos államban és ezek oktatási rendszerében képviselt, a modern humanizmus — éppen a vele szemben tanúsított harcias szembenállás révén — megmarad az e hagyomány által kijelölt keretek között. Ez a harcias szembenállás a kérdésnek a hagyományos metafizikán belüli megoldása, nem pedig magának a kérdésnek a föltevése, megfogalmazása ellen irányul. Ha a megoldást el is vetjük, a kérdést attól még föltehetjük: vajon nem ugyanez-e a helyzet a modern humanizmus esetében is? Nem egy nagy horderejű pozitív és tartalmi tudás egészének reményében ringatja-e magát, mint ahogy a hagyományos metafizika tette? Ha ez így van, akkor az ún. metafizika-ellenes modern filozófia még mindig tartalmaz — metafizikát.

## II.

Nehéz konkrétan leírni, tisztán történetileg kifejtteni, hogyan keletkezett a metafizika. Filozófiai és történelmi-filológiai előmunkálatok híján ma még nem is vállalkozhatunk erre. A görög filozófia legrégebb korszakának egész hagyományos története már ennek az eredetnek az újraértelmezése, az éppen kialakult metafizika az arisztotelészi filozófia szempontjából, amely a görög bölcsélet egész korábbi fejlődése célirányos megvalósítójának, ἐντελέχεια-jának tekintette magát. Ám immár tudjuk, hogy az egész görög filozófiai doxográfia, és ennek következtében Zeller, Windelband, Burnet és követőik modern historiográfiája is a régi értelmezésnek a befolyása alatt áll. Ma bizonyosan tudjuk, de sajnos ez a tudásunk túlságosan is negatív, hogy ez a látszatra teljesen világos, nagyvonalú koncepció romokban hever. Reinhardtnek Parmenidészről szóló könyve<sup>3</sup> első jele volt ennek a fordulatnak, változásnak. Ez a koncepció mind filológiailag, mind filozófiailag bomlófélben van. Viszont amit a szerzők Arisztotelész helyett javasolnak, az általában — lásd ismét Reinhardtot — olyannyira nem felel meg a dolgok görög fölfogásának, hogy minden ragyogósága ellenére általában csak a tagadás szintjén mozog. Nem ismerjük tehát a görög bölcsélet legrégebb korszakának történetét, és egyhamar talán nem is fogjuk megismerni. Holott ez filozófiailag rendkívül fontos lenne. Mert ha a metafizika csupán egy bizonyos választás azon az úton, amelyet a nyugati filozófia tört magának, akkor a filozófia számára életbevágóan fontos lenne, hogy meghódítsa magának eredeti birodalmát, melyen belül a metafizika csak a lehetséges alakzatok egyike — vagyis a metafizikának megvan a maga történelmi sorsa, és természetesen véget is érhet.

---

<sup>3</sup> Reinhardt, K.: *Parmenides*, V. Klostermann, Frankfurt 1959.

Egyrészt a metafizika keletkezésének története nem áll rendelkezésünkre, és egyhamar nem is fog: mindazonáltal sok minden szól az ún. preszókratikus korszakban amellet, hogy a tulajdonképpeni probléma már akkor is az alapvető igazság, az elrejtetlenség, ἀλήθεια volt. A legrégebbi filozófia nem bővelkedett tudásban, sőt olykor tudatosan elhatárolta magát a sokat-tudástól. Abból a körülményből, hogy az első filozófusok gyakran utazók voltak és sok dolgot ismertek, még nem következik, hogy filozófiájukat egyfajta primitív tudománynak tartjuk. Akkoriban egyébként sem létezett a szó szigorú értelmében vett tudomány, azaz szakosodott, rendszeres fogalmi konstrukciókkal operáló diszciplína. Ez csak a XV–XVI. században alakult ki, szintén nem a filozófia, különösen nem a már kialakult metafizika részvétele nélkül; ha az ún. pythagóreusok matematikája hatással volt Platónra, a platóni rendszer kétségkívül segítette a matematikai szintézisre irányuló törekvéseket, s ugyancsak kétségbevonhatatlan az arisztotelészi logika hatása Eukleidész tételeinek gyűjteményére. Az eredeti filozófia vajmi keveset foglalkozott a világegyetemmel, ha mégis, a filozófusok ezt ugyanolyan joggal és ugyanolyan módon tették, ahogyan gyarmatokat alapítottak, jó kereskedőként a várható termést pontosan felbecsülve jövedelemre tettek szert, vagy stratégákként ellenséges hajóhadakat győztek le. Magától értődik, hogy a korai filozófiában a „theória” különféle fajtái még nem különülnek el egymástól határozottan és kifejezetten. Inkább kaotikus kavargást látunk, amelyben néhány csodálatos, nem is sejtett nagyságú, kimeríthetetlenül gazdag földrész formálódik. Azonban a legrégebbi filozófia – még ha utánozza is az eszkatologikus és kozmologikus mitikus költészetet, még ha jóslatok és isteni kinyilatkoztatások köntösét is ölti magára – „tudása” különleges tudás. Csak e mozgás végén, e legeredetibb gondolkodási forma utolsó képviselőjéről való reflexiójában volt képes a filozófia – immár mint metafizikai filozófia – kidolgozni egy újszerű „tudás” fogalmát, a tulajdonképpeni „filozófia” fogalmát, amely különbözik minden más kutatástól és tudástól, minden egyéb ἱστορία-tól. S legyen bár a filozófus Szókratész akár irodalmi mítosz, akár történelmi valóság – személy szerint még mindig ez utóbbi felé hajlom –, bizonyosnak látszik számunkra, hogy alakjában Platónnál ennek a filozófiai „őstudásnak” egy különös, tevékeny, antropológiai irányultságú változatával van dolgunk. Platónnak, a metafizika megalkotójának gyökerei e metafizika-előttiség televényébe nyúlnak, ebben próbálnak megkapaszkodni, ezt kívánja Szókratész alakjának megrajzolásával kiaknázni. Hatalmas filozófiai és írói tehetségével sikerült olyan alakot létrehoznia, akinek szimbolikus jelentősége messze túlnő minden történelmi realitáson. Alakja joggal vált a filozófia jelképévé, s csak az arisztotelészi logika (azaz metafizika) hagyományának kicsinyes, élettelen interpretációja állíthatta be úgy, mint a bénító intellektualizmus típusát, amely az „élet” kérdéseit, tautológiára fordítva, a helyes definíciók művészetévé redukálja. De a platóni Szókratész sem pusztán morálfilozófus – ahogyan

azt H. Maier<sup>4</sup> taglalta —, az emberi benső harmonizátora, olyan, aki a „jó”-ra, a szilárd és egységes életre tanít; pontosabban, bár Szókratész ez is, de nem pusztán mint moralista, mint kivételes morális tehetség, hanem mint *filozófus*, azaz bizonyosfajta „tudással” rendelkező ember.

Ezt a tudást a nem-tudás tudása, azaz a tudás mint kérdés jellemzi. Szókratész nagy kérdező. Csak mint nagy kérdező válik viták hangos szereplőjévé, amivé a dialektikus Platón teszi. Nem válhatna abszolút szuverén ellenfélle, ha nem volna teljesen szabad, ha valami földi vagy földöntúli kötné gúzsba. Szókratész szuverenitása abban áll, hogy teljesen független, azaz állandóan függetleníti magát a természet, a hagyomány, az idegen és a saját sémák, a fizikai és szellemi tulajdon minden kötelékétől. Ez a filozófia rendkívüli merészségről tanúskodik: látszólag a célirányosságra, a *τεχνη* „modell”-jére támaszkodik, az eszköz és a cél kapcsolatára, ahogyan a mindennapi gyakorlati élet működik. Valójában azonban ezt a modellt arra használja, hogy egy olyan térbe rugaszkodjék el vele, amelyben nem támaszkodhat semmire, ami reális. E triviális sémából kiindulva leplezi le Szókratész az ember alapvető ellentmondásainak egyikét, mégpedig az egészhez való viszonyának ellentmondásosságát, amely tőle elválaszthatatlan, valamint arra való képtelenségét és annak lehetetlenségét, hogy ezt a viszonyt a mindennapi véges tudás formájában kifejezze. Így jut Szókratész az élet szokásos módjának és irányának ellenében egy olyan új szintre, ahol már nincs lehetőség tárgyi, tartalmi és pozitív tézisek megfogalmazására, hanem ahol valóban (az élet minden szuverenitása ellenére) a teljes ürességben mozog; újszerű igazságát — mert hiszen az igazság problémájáról van itt szó — csupán közvetett módon, kérdés, szkeptikus elemzés formájában, minden véges tézis tagadásában fogalmazza meg. (Mellesleg: csak ha majd megtörténik az említett értelemben a filozófia történetének mint metafizikai szempontú konstrukciónak tényleges lerombolása, lesz lehetséges, hogy fény derüljön arra a rokonsági viszonyra, ami a görög filozófiát a keleti filozófiák kezdeteihez köti, amelyek talán ugyanabban a „tengelyidőben” indultak fejlődésnek, s minden nagy különbözőségük dacára a „preszókratikus” kort idézik.)

A metafizika lényege, ahogyan Platón, Arisztotelész, Démokritosz kialakították, abban áll, hogy a szókratészi (vagy preszókratikus) kérdésre ismét olyan választ adnak, amelyet a filozófus magából a kérdésből igyekszik levezetni. Egy másfajta tudás fejlődik itt ki, amely magasabb, mint a mindennapi, véges és haszonelvűen „gyakorlati” tudás. A korai filozófia által feltárt megkülönböztetésnek meg kell maradnia; minden létezőt, univerzális egészt transzcendálni kell, de ennek az új tudásnak ismét tárgyinak, tartalmának és pozitívnak kell lennie. A nem-tudás a tudás formája, az új tudás magasabb értelemben pozitív, a látszólagos tudatlanságban föltárul a valódi tudás, amely szilárdabb, mint bármi egyéb a földön és az égben. Kialakul a tudás új, különösképp zavaros formája, amely egyrészt tud az

---

<sup>4</sup> Maier, H.: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.

abszolút transzcendálásról, az embernek az egészhez fűződő viszonyáról, s ugyanakkor arról a szükségszerű viszonyulásról, amely őt a nem-létezőhöz, a nem-reálshoz köti; másrészt ebből a transzcendálásból jut újra vissza a világba, melyet „mundán” módon magyaráz, és ennek segítségével igyekszik megvilágítani, fölfedni magát a világot. Ennek az értelmezésnek a legfőbb eszköze a λόγος reflexiója, amelynek közvetítésével a transzcendálás megvalósul: vajon a logosz segítségével Szókratész nem rombolt-e le minden emberi célkitűzést, vajon Parmenidész λόγος-a nem fejezte-e ki az egyetlen, világon kívüli létet, amely bár minden realitásra vonatkozik, mégis, ha közülük csupán az egyikkel keveredik, utat nyit minden élet- és gondolati hazugság felé? Ez a λόγος-ra irányuló reflexió, amely funkciója szerint egységesít és transzcendál, vált az ideák tanának alapjává, amely magának Platónnak – lásd Stenzel tanulmányait az antik dialektika történetéről<sup>5</sup> – és főleg Arisztotelésznek az átdolgozásában az új metafizikai filozófia három nagy tudományának egyikévé: mégpedig logikává vált. Itt az ideát a sokféleséget-meghaladás egységeként értelmezik, a hierarchikus rend elveként, amely szigorú bizonyítási módszert tesz lehetővé. Az idea azonban egyben – s ebben is rejlik némi szókratizmus – cél és minta, valamint *vis a fronte*; és mint *vis a fronte* a világegyetem olyan interpretációjának válik alapjává, amely eredetileg a filozófiai gondolkodás előtt zárva volt: a másik nagy filozófiai tudományág, a fizika alapjává. Köztudomású, hogy Plátón maga, majd pedig Arisztotelész az ideák szigorú transzcendenciájától és az eszmei létező vizsgálatától miként jutottak el a mundán, asztronómiai hierarchiák gondolatáig, s Arisztotelész kozmológiailag miként módosította az ideák és a platóni ἔρως elvét. Végül az emberi viselkedés, az emberi élet „értelme” is elnyeri alakját az eszmei létezőből: az emberi élet egysége megtörik, az ember az ideák-szabályozta létezők egyikévé válik, az etika és a politika mint nagy egység azt a föladatot tűzi maga elé, hogy megtalálja az emberileg tökéletes élet belső ideális törvényét. Így a metafizika minden diszciplínájában, ahogyan azokat számunkra a zseniális eredeti szerzők fölvázolták és a hagyomány sokáig megőrizte, egy alapvető fölcserélés fejeződik ki: a transzcendentális és nem-létező létének az örök létezőre való fölcserélése, ami a létezőnek mint valami állandónak egy fontos fölfogásával függ össze; így a tárgyilag meg-nem-alapozott transzcendencia élő ereje alá kerül egy olyan világ, amely ugyan harmonikus és szellemi, de csak egy megdermedt világ. Az élet hanyatlásával szembeni szókratészi harc történelmisége helyébe az örök ideális világ utánzása lép. Az igazság abszolút voltát legyőzhetetlen, egyetemes fogalmi rendszer látszik biztosítani, s tökéletes államforma látszik megvalósulni. Az idea mint az abszolút igazság forrása egyúttal minden létező és ezen

---

<sup>5</sup> Stenzel, J.: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau 1917; 2. bővített kiadás, Leipzig 1931.

belül minden élet forrásává válik, ezért az állam is alapvetően nevelő állam, amely az embert elvezeti az ideához, s amely egész életét az idea szempontjából szabályozza. Az államban a szabadság, ami mindig a szó legmélyebb értelmében az igazsághoz való szabadság, társadalmilag szabályozott, mert itt az igazság a maga pozitív, tárgyias, megfogható alakjában van jelen, létezik.

Persze Platón nem volna Platón, ha nem volna benne több, mint ami Platón maga. A metafizikai probléma megoldásának befejezetlen volta olyan kategóriákban nyilvánul meg nála, mint ἄρρητον, ἐπέκεινα, τῆς οὐσίας „kimondhatatlan”, „a létező szféráján kívüli”; a khóriszmosz utolsó racionális levezethetetlenségében, s eszerint az ideák világának önállóságában, amelyről a hetedik levél ezt mondja ῥῆτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν „nem lehet szavakkal kifejezni”<sup>6</sup>.

A metafizikai filozófia törekvéseinek igazi, tulajdonképpeni betetőzője ezért nem is annyira Platón, mint inkább Arisztotelész. Arisztotelésznél a transzcendencia, végzetes megmásíthatatlansággal, transzcendens túlvilági realitássá, transzcendens istenséggé alakul; bár számára a transzcendencia mind a teológiában, mind az εἶδη-be való belátás kérdésében még mindig egybecseng, a filozófiában minden más motivációt elnyom a tudománynak az a kísérlete, hogy létrehozza az abszolút, objektív és pozitív egészt, amelyért azután kétezer éven át küzd. Történelmileg azonban a legfontosabb az a tény, hogy az egészről szóló tudomány különböző változatokban a keresztény kinyilatkoztatás interpretációs eszközévé, a keresztény teológia instrumentumává vált. Így a metafizika nem teológiai tézisek absztrakt megfogalmazásává vált, mint ahogy azt a pozitivisták állítják, hanem föltételezi és megelőzi őket. Jaeger *The Theology of Early Greek Thinkers* című könyvében<sup>7</sup> számos ilyen motívumra hívja föl a figyelmet, amelyekben már a legkorábbi görög filozófia, amennyire még csak előjátéka a metafizikának, előlegezi tulajdonképpen a teológiát is, legalábbis *praeambula fidei*nek nevezett részét. A metafizika és a teológia összekapcsolódása ettől a kortól fogva a nyugati civilizáció alapvető szellemi ténye; minden metafizikai kísérlet végül teológiába hajlik, a metafizikáért és a metafizika ellen folytatott harcot a teológiáért és a teológia elleni harcként értelmezik, s mivel a teológia nemcsak absztrakt szellemi, hanem kétségkívül konkrét társadalmi formával és szereppel is rendelkezik, ezeket a teológiával szembeni álláspontokat egyben társadalmi, politikai álláspontokként is magyarázzák. Ez annyiban helyes is, hogy létezik egy ilyen társadalmi összefüggés, de ha ezt egyoldalúan úgy fogjuk föl, mint a társadalmi helyzetnek vagy akár e helyzet bizonyos részeinek kifejeződését vagy visszatükröződését, az maga is ilyen metafizikai interpretáció, amely igényt formál a végső alap és a valóság egészének, s ennek keretében a társadalom és a történelem egészének megértésére. E nem tudatosított metafizikai koncepció fényében a századfordulón úgy látszott, hogy

---

<sup>6</sup> Platón 7. levél, 341 c. Lásd *Platón összes művei* III. k., Európa, Bp. 1984, 1066. o. [Faragó László fordítása.]

<sup>7</sup> Jaeger, W.: *The Theology of Early Greek Thinkers*, Oxford 1948.

a teológia és a filozófia is hamarosan osztozik a pusztán történeti tudományok sorában, amelyek kitöltötték idejüket és most eltűnnek, helyüket pedig a pozitív tudás és a tudatosan célszerű, racionálisan emberi cselekvés foglalja el.

Mi is történt tulajdonképpen a teológiával a modern kor folyamán? A modern szellem, vagyis mindenekelőtt az új tudomány és filozófia kritikai vizsgálatának vetették alá. A tudomány, a szó szigorú és szakszerű értelmében véve, az újkor szülötte. Az ókor ebben az értelemben csak a matematikát, jobban mondva a matematikai tudományokat ismerte, s ezeket is folyvást metafizikailag értelmezte, az egyetemes egészbe tagoltan, azon emberi képességek fő bizonyítékainak egyikeként, amely képes megragadni az egyetemes, pozitív és objektív egészt. Már említettük, hogy a modern kor nyitánya szintén metafizikai; csupán a régi metafizikai koncepcióktól határolódik el, amelyeket újakkal kíván helyettesíteni, a régi ontológiai koncepciót lehetőleg egy matematikai által. De a matematikai ész metafizikaiávé tételét mindenekelőtt az olyan gondolkodónál, mint Descartes, az ész fölfogásának alapvető megváltozása kíséri: a hangsúly a bizonyosság fogalmára kerül, az ész organikus jellegével, azaz totalitásával szemben. Az egész, amelyhez így kellene eljutni, a részek összessége lenne, nem pedig az univerzum mint egész eredendő megragadása; ellenkezőleg, a vélt totalitás azon káros illúziók egyikeként jelenik meg, amelyek gátolják az ész pozitivitását, s amelyeket módszeresen ki kell küszöbölni. Ezzel azonban a metafizikai racionalizmus a saját sírját ássa meg, mert a természetre való alkalmazásakor megmutatkozik, hogy ha nem létezik az ész eredendő totalitás jellege, akkor az a hit, hogy az ember az egyes és egyszerű igazságok világos és tiszta megértéséből kiindulva is eljuthat az egészhez, pusztán e szigorúvá vált tudomány *articulus fidei*-je. E kortól kezdődően – megközelítőleg Newton, a Galilei-féle mechanika lezárulása óta – a korábbi felfogás mellett és vele szemben, amely az egészről és annak (ami a fölépítését illeti) végleges és fölfogható alapjairól szól, olyan tanok *corpusa* áll, amelyek szilárdak, pozitívak, biztosak, objektívak, ennek ellenére töredékesek, végesek, tételről tételre haladnak: sohasem érkezik a számla végére. A Descartes-típusú szellemeknél ez a konfliktus még nem tudatosul teljesen, ám Pascal kora óta világosan jelen van. Pascal nem rendszerek alkotója, hanem csak az egyes, egymástól független problémákat oldja meg, amelyek folyvást fölmerülnek, anélkül hogy az egészt venné célba, „esprit de système” nélkül – s a század végétől a filozófia, amennyiben módszertanilag szert tett erre az új tapasztalatra – úgyszólván majdnem egyöntetűen elismeri, hogy a matematikai szigor nem pótolja teljesen a régi teljességet, és nem is kínálja föl a hozzá vezető utat. A matematikai racionalizmus még nem helyezkedett szembe a teológiával, csak alapigazságai bizonyítékainak új bázisát kínálta, de jellemző, hogy Pascalnál már megfigyelhetjük a nem-metafizikai teológiára tett kísérletet, azt a kísérletet, hogy a teológiát az emberi végességhez és ellentmondásosságához kösse, valamint ő mutatja meg elsőként annak lehetetlenségét, hogy az ember a véges és pozitív ész eszközei által teljesen megérthető. Az *esprit de système*-mel szembeni ellenérzés időszaka tulajdonképpen a fölvilágosodás, a véges, hétköznapi és gyakorlati ész

előrenyomuló győzelmének a kora, amely a világegyetem bölcséleti elemzésében és a gyakorlati életben egyaránt meghozza aztán a racionális teológia, azaz a teológia metafizikai részének kritikáját is. Így omlik össze szakaszonként az a híd, amelyet évszázadokon át építettek és használtak a keresztény kinyilatkoztatás és a természetes, emberre jellemző világfölfogás között. Az a lehetőség, amelyet az antik metafizika naivul föltételezett, hogy saját képességeinknél fogva magához a létező alapjához férkőzhetünk, romba dől; s mivel a metafizikai gondolkodás uralta még a metafizikának ezt a hanyatlását is, az ember a XVIII. századtól kezdve tényleges támaszt, fogózót vagy a végesben keresett – mintha ez lenne az egész, a minden –, vagy új út keresésével próbálkozott, melyen eljuthatna az ész teljes, organikus értelmezéséhez, amely az antik metafizika sajátja volt, s amelyet átvett és átformált a középkori európai emberiség gondolkodása. Az első út az volt, amelyet az empirizmus, a metafizika szkeptikus tagadása és a pozitivizmus választott: marad az érzékileg adottnál, a dolgok felszínén, az empirikus tudománynál; számára a filozófia a metafizikai, vagyis az alapvetően verbális zavarok kritikáját jelenti, amelyeket az ember szokásból és antropocentrizmusából fakadóan a valóságba vetít – a vallás antropomorfizmus, a teológia pedig dogmatizált naiv tudomány és intézményesített szellemi erőszak. Eszerint a filozófia csak negatív értékkel rendelkezik: pusztá destrukciója mindannak, ami látszatra adott, ennek az egész állítólag tiszteletre méltó metafizikai csontváznak, amely által a létezőt a maga teljességében és végső jellegzetességében akarta megragadni; ennek a destruktív folyamatnak a segítségével az egész hagyományos fogalomrendszer az empirikus végességre, az emberire korlátozott jellegű, és mindig föltételes területre redukálódik. Ezzel vállalva haladt az élet új gyakorlata, ami a magán- és a közhaszon kategóriájában összpontosult, az ember, az emberi értékek és célok objektív szemléletének újszerű módja, amelyben ez utóbbiak a célszerűség és jólét új algebrajának érveiként szerepelnek. Kezdetét veszi az emberek fölötti dologi, gazdasági, közvetett uralom és manipuláció. Az ész organikus verziójának modern megfelelője nőtt ki a végesség szkeptikus és negatív álláspontjával kapcsolatos elégedetlenségből; az empirizmus elégtelenségeiből, annak túlságosan passzív jellegéből, ott, ahol a pozitív metafizikai gondolat hagyománya a legelőbb maradt. Azt a motívumot használta föl, amelyet a modern racionalizmus – noha Descartes megfogalmazta – nem fejlesztett organikus szerkezetté; a szubjektum és a szubjektum önbizonyosságának, az abszolút *potestas diviná*val szembeni emberi autonómia motívumát az igazság szférájában; előbb arra használta föl, hogy az emberi, pontosabban az autonóm ész uralmának birodalmát szigorú, zárt fogalomrendszerben határozza meg, később pedig arra, hogy a fogalmak rendszerének ezt a megszakíthatatlan láncolatát a valóság tulajdonképpeni szerkezetével azonosítsa, egyenlőségjelet téve a szubsztancia és a szubjektum közé, s hogy az „eszmet” olyan fogalomként fogja föl, amely önmaga által fejlődik, s ezzel az önmozgásával a metafizikai gondolkodás régi, mind ez ideig el nem ért célját valósítsa meg – a lét és a gondolkodás egységét, kettészakadásuk utáni azonosságukat, szintézisüket, amely



ezt a kettősséget és ellentmondást magába oldja. Ekkor ragyogott föl utoljára a metafizika a rendszer fényében, ráadásul olyan igénnyel lépve föl, amelynek a történelem során soha ilyen nyíltsággal és öntudattal nem adott hangot.

Új és utolsó tündöklése egyúttal új fénybe állította a metafizikát. Mindenekelőtt megmutatta korábban rejtett humanizmusát, antropocentrizmusát, azt az igényét, hogy az embert, sőt annak is meghatározó oldalát – a szubjektumot, a szellemet – állítsa a világegyetem középpontjába és csúcsára. Ha arra gondolunk, hogy Arisztotelész is *Metafizikájának* első könyvében az új, keresett ἐπιστήμη-ről mint isteniről beszélt és az istenek lehetséges irigységéről, amit egy ilyen igény magára von<sup>8</sup>, akkor teljesen világossá válik, hogy a metafizika hanyatlása idején a szellemet, vagyis a történelmi és a társadalmi embert a korábban az istenek és az Isten számára fönntartott helyre állítják, a mítosz, a dogma, a teológia történelmileg fölszívódik és egy ilyen filozófiába torkollik, amely régi nevét, a bölcsesség szeretetét elvetette, hogy tudományrendszerré váljék. A metafizika ily módon mutatkozik antropológiainak, teológia-ellenesnek és történelminek. Így lett az érett emberiség végleges felnőttkorba lépésének elmélete, másutt pedig fölhívás arra, hogy ott is ebbe a korba lépjen, ahol a történelem menete – amelynek fokozatosan megújuló jeleit és formáit ugyancsak metafizikailag értelmezik – mind ez idáig késik.<sup>9</sup>

Ismeretes, hogy a rendszernek ez az építménye, a metafizika utolsó fölívelése mennyire nem tudta megőrizni tekintélyét, amellyel olyannyira rendelkezett szerzőjének halála körüli években, hogy nemcsak azt tartották „tudományosnak”, ami hegeli értelemben dialektikus, hanem még a valóság legnagyobb erőit is – az államokat – Haym kijelentése szerint<sup>10</sup> akkor tartották szilárdnak, amennyiben dialektikusan alkották meg őket. A kortársaknak csakhamar az az érzésük támadt, hogy ezt a tekintélyt félresöpörték a végesség hatalmasabb erői, az erősödő természettudomány, a technika és a rohamosan fejlődő, mindent magával ragadó ipari forradalom erői, a társadalom átalakítására, a társadalmi ellentétek nagyobb mértékű kiegyenlítésére irányuló politikai törekvések. Valójában a filozófia királysága nem maradt annyira uralkodó nélkül, mint ahogyan azt a kortársak vélték, s a „gazdag ház”, amivé a kor tőzsdei zsargonában az egészt magába foglaló rendszert nyilvánították, nem hanyatlott le teljesen. Hasonló volt a helyzet, mint Arisztotelész halála után; ekkor sem tűnt el a rendszer azzal, hogy valami új lépett a helyébe, hanem fokozatosan áthatotta a részleteket, a fontosakat éppúgy, mint a kevésbé lényegeseket, s mindenekelőtt a metafizikai-tudományos rendszer szemléletével betört a kor csökkent fölfogóképességébe és megváltozott orientációjába. A mesterséges konstrukciók eltűntek, a „világnézet” antropológiai, történelmi

---

<sup>8</sup> Vö. Arisztotelész: *Metafizika* I. 982 b. 32./ (8.)

<sup>9</sup> Lásd Arisztotelész: *Metafizika* I. 982 b. 32. [Halasy-Nagy József fordításában az isteni irigységről néhány mondattal később van szó]; vö. *Metafizika*, Budapest, 1936, 983 a.

<sup>10</sup> Vö. Haym, R.: *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857.

és teológia-ellenes irányultsága megmaradt. Ezen a talajon találkozott a modern gondolkodás mindkét főntebb tárgyalt áramlata: egyrészt a pozitívizmus, amely a végesben vet horgonyt, másrészt az az irány, amely az ész és a lét organikus fölfogásából indult ki; mindkettő az ember reményeinek akart alapot, irányt, gondolkodási-, munkamódszert és lelkesítő víziót nyújtani, meg akarták alapozni a szenvedő emberiség reményét, hogy megválthatja magát önerejéből, saját eszközei által meggyógyulhat, s ezek az erők nem különböznek az önállóan fejlődő univerzum erőitől, csupán a történelmi ember megragadta és értelemmel ruházta föl őket. Úgy látszott, mintha az antropológizmus föltartóztathatatlanul nyomulna előre, s hogy sem az emberi gondolkodásnak, sem az emberi cselekvésnek soha többé nem lenne mersze más álláspontra helyezkedni, csak antropocentrikusra. Ezen mit sem változtatott, hogy a század végén ismét felszínre törtek a mélyáramlatok, amelyek a pozitívista törekvésekkel szemben romantikus módon a mindent uraló, racionálisan, véges tudományos elemzésekkel megragadhatatlan élet autonóm ideáját propagálták, s amelyekben újból világosan megnyilvánult a metafizika belső meghasonultsága, amit pozitívista és materialista verziója rejtegetett és titkolt; igénye a teljességre, egyszersmind pedig arra, hogy ezt a teljességet egy valódi, mindenén átható tudás formájában érje el. Az egész metafizikai körtánc egyszerre a legkülönfélébb formákban ismét jelen volt a biológiai metafizikákban, a romantikus historizmus többszöri megújításában, azokban a törekvésekben, hogy bizonyos korrekciók után visszatérjenek Platónhoz, Arisztotelészhez, Hegelhez. Ezeknek a nyugtalan és egymást váltó újításoknak csak annyi eredménye volt, hogy kiderült: az antropológiai korszak nem volt igazán mélyen megalapozva, s az az egység, amely neki jutott, semmivel sem volt nagyobb és mélyebb, mint az előző, a vallás és a teológia korában.

Nem meglepő tehát, ha ilyen körülmények között megjelentek az antropológiai irányultsággal szembeni kritikák, és föltűntek a meghaladására tett kísérletek. Jellemző, hogy ezzel együtt megszületik egy új, azaz a régihez képest másmilyen irányultságú szembenállás a metafizikával szemben. Ez már nem az a szembenállás, amely azért bírálja a metafizikát – ahogy azt Kant és az idősebb pozitivisták tették –, mert túlságosan sokat ígér ahhoz képest, amennyit nyújtani tud; tehát elutasítja a metafizikát, mert túl sokat akar. Ez az új szembenállás azért bírálja a metafizikát, mert túlságosan sokat akar ott, ahol nem kellene, viszont ott, ahol kellene, túlságosan keveset, vagy semmit. Az új szembenállás nemcsak a metafizika szerénytelenségét kárhóztatja, hanem túlságos szerénységét is, jobban mondvá képtelenségét arra, hogy a legfontosabbat akarja. Korábban azért kritizálták a metafizikát, mert képtelen volt megvalósítani azt az igényét, hogy tudományként lépjen föl. Most pedig azért a szándékaért bírálják, hogy tudományként akar föllépni. És a tudományként való föllépés szándékát már nem a föltételezett ésszerűn túli és véges fölötti tudás, nem az intellektuális szemlélet, az intuíció, a misztikus mélységekbe való elmerülés nevében kritizálják, ahol a lét magvával olvad össze. Nem az ember és az ember ama jogának nevében bírálják, miszerint az ember a világmindenség ura és ő ad neki értelmet. Már egyáltalán



nem a világmindenség fölötti uralomról van szó, arról, hogy van-e benne – kisebb vagy nagyobb – hatalmunk és erőnk. A hagyományos metafizikától eltérően – de mégis kapcsolatban maradvával vele, végig nem gondolt igényeivel – arról van szó, hogy *más irányt* biztosítsanak az ember számára, mint kizárólag a reális univerzumba irányultságot, amely az univerzumhoz mint absztrakt törvényszerűségek és sémák vázaként tartozik, vagy akár mint ami életének belső, nem racionálisan megközelíthető árama.

Két területen nyilvánul meg egyidejűleg ez a bíráló, amely arra törekszik, hogy a teljes gondolkodásnak új irányt adjon, két egymástól igen távoli és eltérő, mégis, törekvéseik bizonyos analógiája által egymáshoz kapcsolódó tudományban. Ez egyrészt a teológia, amely igyekszik megszabadulni metafizikai s egyúttal antropológiai álságától, másrészt az egzisztenciabölcselet, amennyiben kifejezésre jut benne az antropologizmus, az integrális humanizmus elleni harc. Ez a kétfajta kritika, amely azokból a nézetekből indul ki, amelyek már a múlt században is fölbukkantak, de amelyek csak manapság kristályosodnak a jövő gondolkodásának első alakzataivá, jórészt egymástól kölcsönösen független, mindazonáltal számos strukturális hasonlóságot mutat. Éppen egy olyan korban bukkannak föl, amikor az integrális humanizmus, a radikális antropologizmus megkezdte nagy kísérletét, hogy gondolati erjedése után a történelemnek is urává váljék, hogy hatalmába kerítse a társadalmi valóságot, s ezáltal egységes, végső és valódi értelemmel ruházza föl az egész világmindenséget. Az abszolút humanizmus megvalósulásának fázisában maga a gondolkodás már túl van a humanizmus határán.

### III.

Ezen elméletek célja bemutatni, hogy a metafizika meghaladásának ez az új módja, a régebbi kísérletektől eltérően, nem áll meg a pusztaság elutasításánál, és nem teszi szegényebbé az embert egyetlen olyan alapvető motívummal sem, amelytől a régebbi, látszólag metafizika-ellenes irányzatok megfosztották. Ezért képes megérteni ez a kritika magát a metafizikát is, képes megtisztított formában kiemelni belőle és továbbvezetni, továbbvinni alapvető filozófiai szándékát.

A metafizika a világmindenség mint egész megértésének igényével az integrális humanizmus ellentmondásos problematikájába torkollott. A metafizika, természeténél fogva, transzcenzust tételez föl minden világi létezőn túla: de ennek a transzcenzusnak kell őt fölemelnie egy új, „igazi” létezőhöz, és ezáltal őt kell hozzásegítenie ahhoz, hogy „igazi tudománnyá” váljék. Így válik az „igazi létezőről”, vagyis szokásos esetben (teológiai megalapozva) az isteni létezőről szóló tanná. A metafizika az isteniről szóló tudomány. Ennélfogva valóban úgy kell eljárnia, mint tudománynak: az elvekből való dedukciókkal és a tapasztalatokkal való konfrontációkkal, amelyekben meg kell mutatkoznia tárgya realitásának. Ez a dilemmának az egyik, a pozitív oldala. A másik oldala azonban negatív: nem léteznek ugyanis „metafizikai tények”. A metafizikának nincs önálló tárgya; ahol

úgy véli, ilyenekkel rendelkezik, ott a tárgyi és logikai elemzés hamar kimutatja, hogy pusztán fikcióról van szó, amelyért főleg nyelvünk sémái a felelősek; fikcióról, aminek semmilyen realitás nem felel meg. Így a vélt transzcendens realitás, a vélt metafizikai tény visszavezethető egy egyszerű, empirikus természeti és nyelvi tényre, és az a feladat áll elő, hogy meg kell teremteni egy olyan, nem-metafizikai nyelvet, amely nem vezetne érthetetlen metaforákhoz és fikciókhoz.

Ilyen nyelvi fikció, úgy látszik, minden régi metafizikai fogalom: ilyenek az ideák, nemcsak mint magasabb rendű, igazi realitások, hanem a tiszta „logikai entitások”, univerzálék, esszenciák, értékek és egyéb kváziobjektumok értelmében is; egy pontos nyelv, amely nem tesz mást, mint hogy igyekszik reális tények strukturális megfelelője lenni, boldogul mindezen fikció nélkül is.

Az olyan kategóriák, mint a szubsztancia és a kauzalitás, fikciók, amennyiben rajtuk nemcsak tipikus relációs formákat kell értenünk, amelyek tapasztalati anyagon fordulhatnak elő (tehát végül is ugyanúgy a világról szóló nyelvünk egy fajtája, amely föltételezi a benyomások folyamának elemzését), hanem magának a létezőnek az utolsó építőelemei is.

Fikció végül a „létező” (már mint absztraktum), s mindenekelőtt a „lenni” szó a létezés értelmében, mert egyrészt nem rendelkezik semmilyen sajátlagos tárgyi tartalommal (a „létezés” nem reális predikátum), másrészt csak arra szolgál, hogy az egyes tárgyakat besorolja a legszélesebb tárgyi összességbe, amelyről képesek vagyunk fogalmat alkotni, egyáltalán az empirikus tárgyiasság összességébe.

Az absztraktumokkal, az esszenciákkal, a kategóriákkal, a létezővel mint olyannal és a léttel azonban eltűnnek a lehetséges metafizikai tapasztalatok, a metafizikai reflexió minden tárgya is.

Látjuk tehát, hogy a metafizikai gondolkodás modern szakasza miként hoz létre egy antinómiát: a metafizika az abszolút tárgy tudománya akart lenni, de az abszolút és az objektív utáni vágya miatt egyáltalán nem jut el semmiféle tárgyhöz. Századunk kezdete ennek az ellentétnek mindkét alkotóelemét ismét működésében figyelhette meg, mint különböző formákban már annyiszor a történelem folyamán: Meinong, Husserl, Scheler, az angolszász újrealisták, Whitehead és mások esszenciáival, magábanvaló értékeivel, szubsztisztáló kategóriáival megújították a metafizikát, míg a kései Brentano, a logikai pozitivisták, Russell – a fikciók elemzője – és sok más modern logikus (különösen a logikai szintaxis szemantikusai és teoretikusai), akik a véges tudomány konkrét problémáiból (különösen a matematikai megalapozás kérdéseiből) indulnak ki, nagy alaposággal rombolják a metafizikát.

E szubtilis és absztrakt filozófiai kérdések, amelyek oly messze látszanak esni a konkrét történelmi érdekektől, az emberi gyakorlattól, s amelyek látszólag csak szakembereket érdekelnek és csak az elme csiszolására szolgálnak, így részei lesznek az ember metafizikáért és ezzel a filozófia lehetőségeinek egyikéért folyó szekuláris harcának – tehát egyáltalán a filozófiáért folyó harcnak, amely éppoly lényegien emberi, mint a vallás vagy a művészet. Mert az ember azon tevékenységei, amelyek nem közvetlenül a létfontartást szolgálják, első pillantásra

problematicusabbaknak látszanak, mint a többi; hiszen a pusztá élet adott valami, és ebben az értelemben nincs szüksége igazolásra. Az ember azonban mégis mindig megkísérli azt, ami ily módon nemcsak problematikus, hanem a tárgyi adottságból közvetlenül igazolhatatlan is – és lehetséges, hogy e lehetőségek közé tartozik a filozófia is. E képességek vitális jelentőségét senki sem tagadhatja – akár negatívan, akár pozitívan értékelje is.

A metafizika mindkét szárnyán, a negatívon éppúgy mint a pozitívon, egy rejtett előfeltevéssel van dolgunk, melyen áll és bukik mind a metafizika szerkezete, mind a nyelv kritikáinak kísérlete, hogy tudniillik egy nyelv, amely – úgymond – „értelmes”, csak objektív tényeket, reális tárgyakat fejezhet ki, azaz tükrözhet, reprodukálhat, más szóval: a nyelv értelme csak a dolgok jelölése és semmi egyéb, hogy a nyelv e reprodukció (és eszközei) területén kívül csak értelmetlen szavak pusztá halmaza.

Bár igaz, hogy a logikai pozitivisták úgy gondolják, azzal, hogy szerintük a filozófia nem állít egyáltalán semmi tartalmat a dolgokról, s a filozófia nem az univerzumból, hanem a nyelvről szól, elkerülték a metafizikát. A nyelvi jelek közül egyesek a dolgok jelölésére szolgálnak, mások más jelek jelölésére, a nyelvi kifejezések, kijelentések közül egyesek tárgyi értelemmel rendelkeznek, azaz tényeket fejeznek ki (valóságokat vagy valótlanokat, az érzéki tapasztalat útján megerősíthetőket vagy megcáfolhatókat), vagy ellenkezőleg, a kifejezések híján vannak minden tényszerű tartalomnak, megállapodások pusztá rendszerei, amelyek különösen fontosak: csak a segítségükkel lehetséges a kijelentések összefüggése, a következetesség, az ellentmondásmentesség. A logika és a matematika kizárólag ilyen tartalom nélküli, de értelemmel bíró kifejezésekből áll, amelyek nélkül nem tudhatnánk, nem kerülünk-e ellentmondásba önmagunkkal, hogy több különböző kijelentést teszünk-e, egyáltalán beszélünk-e (hogy az egyik kijelentésünk nem semmisíti-e meg a többit).

A tényeket nem tartalmazó kijelentésekkel végső soron tehát az a célunk, hogy segítségükkel tényeket fejezhessünk ki. Azok a kifejezések azonban, amelyek tényekre vonatkoznak, a tények ellenőrzése alatt állnak, azaz helyesnek kell bizonyulniuk az érzékileg adott elrendezésekor és előrejelzésekor.

Így zárja be a logikai pozitivizmus az embert a nyelv határai közé, s a nyelv segítségével – úgy véli – az érzékibe és az adottba.

A logikai pozitivizmus a logikát és a matematikát valóban megfosztja attól a metafizikai nimbuszától, amellyel a régi racionalizmus Platónról kezdve Descartes-on keresztül Husserlrig (első korszakában) és az újrealistákig felruházta.

Egy következetes és átgondolt nyelv azonban egyáltalán nem egyértelmű. Lehetségesek a megállapodások különböző rendszerei; az emberi szellem új meg új matematikai és logikai rendszereket alkot. A nyelv és vele a tapasztalat is gyarapszik a történelmi folyamatban. Ahhoz, hogy a tapasztalat finomuljon és szélesedjék, összetettebb, kidolgozottabb, formálisabb megállapodási rendszerekre van szükség. A tudomány ezáltal valóban egy „jól megszerkesztett nyelvvé” válik, vagy még pontosabban: egy olyan nyelvvé, amelyet csinálnak, megalkotnak. A

szóban forgó folyamatról ugyancsak tehetünk bizonyos megállapításokat, például, hogy következetességre törekszik és minden tapasztalatot egyesíteni akar.

Amennyiben a nyelvben olyan eszközzel rendelkezünk, amellyel megtelepedhünk a tárgyi létben, amellyel kijelölhetjük a benne megismerhető és előre jelezhető dolgok tartományát, azt azon képességünknek köszönhetjük, hogy nyelvi konvenció révén képesek vagyunk tárgyi tartalom nélküli jelentéssel bíró mondatokat alkotni. E képességünk kiemel bennünket a pusztá animalitás passzivitásából, lehetővé teszi számunkra éppen az anticipációt, vagyis: föltételezi a pusztá adottság keretéből való kiemelkedést. Életünk a nyelvben van, benne való tartózkodásunk a bizonyítéka annak, hogy nem vagyunk annyira fogságában, amennyire azt a pozitivisták szuggerálni akarják nekünk, még ha *tárgyilag* nem is törhetünk át az adottság keretén. Teljességgel megengedhető a pozitivistáknak, hogy tárgyi transzcendencia csak a tapasztalatok bővítésével lehetséges a tudományokban, ez a transzcendencia azonban tökéletesen elegendő annak igazolására, hogy a *tárgyi* tudás természeténél fogva nem teljes – éppen azért, mert itt a transzcendencia az állandó bővülésben és mélyülésben nyilvánul meg.

A nyelv tehát nem egyszeri szerkezet, hanem történelem, nem adott, hanem ama törekvéseink tényei által teremtődik, amelyek az egyre nagyobb teljesség és tartalmasság felé tartanak, anélkül hogy a nyelv valamikor is biztosíthatná (szavatolhatná) a *teljességet*; ily módon az állat passzív érzéki adottságaitól eltérően az ember mindig új és új jelentést észlel és érzel. De a nyelv szerkezetének történetisége csak azáltal válik lehetővé, hogy az ember nem kötődik szorosan az érzéki adatokhoz (ahogy egyáltalán semmihez, ami rajta kívüli, előtte befejezett és rögzített), hogy az ember „szabad”.

Az embernek az „érezéki adatokat” meghaladó nyitottsága már abban is megnyilvánul, hogy ezek az adatok magyarázatra szorulnak, hogy be kell lépniük nyelvi, „logikai” sémáinkba, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy áttekintsük és összefüggésbe illesszük őket – a logikai pozitivisták erre mondják, hogy ezekből az adatokból logikai konstrukciókat kell képezni. Ezek kialakítása azonban az érzékileg adottól mint olyantól való megszabadulást jelenti. Megalkotásukban implicit módon jelen van egy bizonyos logika, azaz egység, egy olyan következmény, melynek, mint láthattuk, semmi köze a tények tartalmához, hanem tisztán analitikus. Tehát annak, ami lehetővé teszi számunkra a dolgokról való beszédet, önmagában semmi köze a dolgokhoz – ez pusztá „absztrakt” egység, merő posztulátum, hogy a nyelv egységes nyelvet jelent, amely nem semmisíti meg önmagát.

Ez azt bizonyítja, hogy a nyelv föltételezi ennek a fenyegetettségnek a tudatát és a vele szembeni védekezést. A logikai szint, a logikai kifejezőeszközök szintje ezzel az általános, alapvető fenyegetettséggel szembeni védekezésékként alakult ki. Minden tézis, minden mondat, amelynek hitelt adunk, veszélyeztetett: nem tőlünk függ, nem is önálló, hanem értelme és tartalma saját magán kívül található, a tapasztalatok megcáfolhatják, vagy ellenkezőleg, én hagyhatom figyelmen kívül, hanyagolhatom el, hagyhatom fölhasználatlanul. Így megfigyelhetjük, hogy

minden tézis, vagyis az egész nyelv föltételez egy *időhorizontot*, amely az ember sajátja, a folyamatos tapasztalatok horizontját, amely minden emlékezet és emlék előfeltétele. Ámde az emlékek, amelyek csakis az időhorizontban rakódhatnak le – elfoglalván és kitöltvén e horizontot – ez utóbbival együttesen hasonlóképpen föltételezik az általános fenyegetettséget, mely a temporálisan létező lény sajátja, nevezetesen: a dolgokra való ráutaltságát – egyszersmind pedig a *velük szembeni távolságtartást*.

A logikai pozitivisták nagyon büszkék arra a Hume-nak tulajdonított fölfedezésre, hogy a személyes alany nem szubsztancia, hanem „érzetek történése”, szenzuális tartalmak történeti sorozata. De magáról a szenzuális történésről, vonásairól, formájáról szisztematikusan hallgatnak, mintha itt mindent elintéznék azzal, hogy a pszichológia dolgának tekintjük. Azonban éppen a „személyes történelem” pszichológiához utalása mutatja, hogy a pozitivista a valóság fogalmát önkényesen korlátozta az érzékek tartományára, miközben úgy jár el, mintha a megértés, a fölfogás csak érzéki tartalmakban volna megragadható.

Nyilvánvaló, hogy éppen a megértést, a fölfogást, a jelentést fölfoghatjuk pusztán „logikai konstrukcióként”, amely az érzéki adatokra épül; de épp így az érzéki tények is fölfoghatók a belső történelem és ennek tapasztalati tartománya mozzanataiként, melyből ugyan hiányzik az érzéki tapasztalat és a tökéletesebb anticipáció végett a tapasztalatok egységesítéséhez szükséges logikai konstrukció „kényszerítő jellege”, amely azonban nem kevésbé általános jellegű, mivelhogy egyedül ez képes arra, hogy az érzéki tapasztalatok ama személyes sorozatának, melyről a pozitívizmus beszél, tényleges értelmet adjon.

A logikai pozitívizmus a kérdést kellő éllel teszi föl, amennyiben vitatja az igazolhatatlan mondatok értelmét Hume kérdésének módosításával: hogyan győződöm meg saját kijelentéseim helyességéről vagy hamisságáról. Mindezt abban a hitben teszi, hogy a vita minden lojális tanújának egyetlen lehetősége marad: mégpedig annak a külső tapasztalatnak az elismerése, *amivel rendelkezünk* s ami a jelentés és az igazság kérdéseinek egyetlen lehetséges döntőbírája. Itt valóban kettéágazik az út, mert vagy annak a tapasztalatnak az elsődlegességét ismerjük el, amellyel *rendelkezünk* és amely rajtunk kívül dönt, vagy azt a tapasztalatot, amely mi *vagyunk*.

Éppen ebben a kérdésben nem dönthet soha az érzéki tapasztalat, mivel akkor egyszerre játszaná a bíró és a peres fél szerepét. Tehet persze úgy is, mintha számára a probléma nem létezne, nem volna értelme. De itt éppen arról van szó, hogy a problémának nemcsak az objektív igazolhatóság szempontjából „van vagy nincs értelmük”, hanem abból a szempontból is, hogy kik és milyenek vagyunk. Az emberi lénynek mint történelmi teremtménynek alapvető tapasztalata – az a tapasztalat, amelyről sohasem dönthet érzékileg adott, és a nyelv, amely ennél fogva logikailag nem transzponálható érzéki tényekről szóló kijelentéssé –, ugyanis a *szabadság* tapasztalata. Ez a „tapasztalat” az érzéki tapasztalattal szemben azzal a különlegességgel rendelkezik, hogy semmilyen, különféle szempontok szerint megállapítható, különféle megfigyelési pontokból megközelíthető

ténynek, semmilyen *tárgynak* nem tapasztalata, hogy nem dolognak a tapasztalata, amelyhez mindig újból vissza lehet térni, és amely más dolgok kontextusának alkotórésze. A szabadság mindezzel együtt tapasztalati dolog: a *kockázat* tapasztalata, amelynek vagy aláveti magát az ember, vagy kikerüli. Ez a tapasztalat nem passzív, magát az emberre kényszerítő tapasztalat, mint amilyen az érzékiség egésze, hiszen a tapasztalat, *amellyel rendelkezünk*, tulajdonképpen mindig olyan tapasztalat, *amely rendelkezik velünk*. Ebből kifolyólag nem is olyan általános és magától értődő, mint a passzív érzéki tapasztalat, amely időben mindig megelőzi – a szabadság tapasztalata a küzdés tapasztalata, a megszerzett szabadságé, nem pedig nyugalmas birtoklásáé. Ebből következőleg lehetséges az is, hogy sokan vannak olyanok, akik a szabadságról semmilyen saját tapasztalattal nem rendelkeznek – sőt, az ilyenek vannak többségben. Vannak azután olyanok is, akik más passzív érzéki tapasztalat alapján úgy magyarázzák a szabadságot, mintha valamilyen tényről vagy adatról volna szó, mintha meg lehetne róla győződni introspektív módon, a személyiség mélyére való betekintéssel, a saját tudati folyamatok reflexiójával stb...

Miben rejlik hát a szabadság tapasztalata? Ez az adottal és az érzékivel való meg nem elégedés tapasztalata, amely eljut annak megértéséig, hogy az adott és az érzéki se nem minden, se nem meghatározó. Ezért a szabadság tapasztalata számára meghatározóak a „negatív” élmények, amelyek megmutatják, hogy a passzív tapasztalás egész tartalma jelentéktelen, elfolyó, semmis; amelyek megmutatják, hogy a hit nemcsak minden érzéki tapasztalatban, érzéki szinten függeszthető föl, hanem hogy az egész, az érzéki passzivitásnak magát alávető ént is a megfigyelés és tanulmányozás pusztá tárgyává tehetjük: megmutatják továbbá, hogy az eredetileg nem valóságos, irreális, fantasztikus, a pusztá „mű” fontosabb és jelentősebb lehet, mint a passzív valóság, hogy a „mű” „értelemmel ruházhatja föl” a valóságot.

A szabadság tapasztalata mindig teljes tapasztalat, az „egészeiben vett értelem” tapasztalata – amennyiben nem rendelkezünk a szabadság tapasztalatával, az „élet teljes értelmének” kérdése, ahogy mondani szokás, értelmetlen. Szókratész dialektikája éppen arra szolgált, hogy megmutassa, semmilyen érzéki tárgy, semmilyen dologi tapasztalat nem képes sem felvetni, még kevésbé pedig megválaszolni ezt a kérdést.

Mindezen okokból a szabadság tapasztalatát a transzcendencia tapasztalatának nevezhetjük; az empirizmus negatív metafizikája elől nem menekülhet az ember sem a racionalista metafizikába, sem a szubjektum metafizikájába, amely úgy állítja be magát, mint amely autonóm vagy fölérendelt a természeti és mesterséges dolgokkal szemben, hanem csakis úgy, hogy a transzcendencia tapasztalatához fordulva megkísérli kiaknázni ezt a tapasztalatot.

Ha azonban a transzcendencia tapasztalati tartománya behatároltabb, mint a passzív tapasztalaté, ha jóval kevesebb ember részesül benne, mint a passzív tapasztalatban, nem válik-e akkor a transzcendencia valamiféle „arisztokratikus” dologgá, nem osztja-e az emberiséget két, egymástól alapvetően eltérő fajra,



amelyek a külső hasonlóságon kívül nem sok közös vonással rendelkeznek? Nem válik-e a szabadság tapasztalata olyasmivé, ami csak azokra vonatkozik, akik rendelkeznek vele, s nem általánosan emberi? Mit számít a transzcendencia azoknak az embereknek, akik általános emberi szükségétől és hiánytól szenvednek, akik azt akarják, hogy anyagi gondjaik enyhüljenek, megaláztatásaik csökkenjenek, akiknek kenyérré van szükségük, hogy jóllakjanak, orvosságra, hogy életben maradjanak, tervekre és gépekre, hogy életük ne álljon örökös robotból, kielégítendő mind saját biológiai, mind idegen úri szükségleteket? Sőt, nem pusztán konstrukció-e a transzcendens tapasztalat, amely csak arra szolgál, hogy az elégedett és jóllakott emberek számára kiváltságos helyzetükben, amely csak *via facti* kiváltságos, biztosítsa a jó lelkiismeretet?

Itt azonban különbséget kell tennünk. Bár a szabadság tapasztalata kevésbé általános, mint a passzív tapasztalat, a szabadság, pontosabban a szabadság lehetősége olyan tény, amely az emberre mint olyanra vonatkozik. Az „egészében vett értelem” mindenki ügye, és életünket valamennyien, akár kimondva, akár kimondatlanul, hozzá viszonyítjuk. Azt is mondhatjuk, hogy a szabadság *bizonyos* tapasztalatával minden ember rendelkezik, csak e tapasztalat különálló mozaikdarabjai még nem álltak össze egy olyan egész és egységes képpé, amellyel azok rendelkeznek, akik a szabadság kifejezett tapasztalatából élnek. A dolgokkal szembeni távolságtartás, a nyelv, a tapasztalat anticipációja, a tudományos magyarázat végeredményben csak a szabadság lehetőségéből fogható fel, de naturalista és utilitarista interpretációt is kínál, amellyel természetesen csak az éri be, aki mind ez idáig a szabadság tapasztalatát nem bontakoztatta ki magában, vagy aki gyakorlati okokból, esetleg világnézeti megfontolásból elfojtja magában. Az ember szabadságból alkot és dolgozik ott is, ahol hátat fordít a szabadságnak. A szabadság nem arisztokratikus kiváltság, hanem mindenkihez szól, mindenkire érvényes, nélküle az ember nem volna ember; az „emberi méltóság” ott is, ahol ennek nincsenek tudatában, csakis belőle fakad, nem pedig abból, hogy az ember a leghatalmasabb az élőlények között. Mert ha ez másképp volna, akkor az ember tarthatná ugyan magát a társadalmi együttműködés és szolidaritás konvenciójához, de alapjában véve, lelke legmélyén tudatában volna saját nyomorúságának – a kozmikus és társadalmi környezet véletlenségeinek kitétt, korlátozott tudású, halandó lény helyzetének, nyomorúságának – a legcsekélyebb elégtétel nélkül, ha nem számítjuk annak a hatalmi konkurensnek a többé-kevésbé legitim büszkeségét, aki sok mindenre képes ugyan, ám a végül mindig vereséget kell szenvednie. Amennyiben azonban a szabadság igényt formál minden emberre, akkor nincs értelme, hogy kiváltságnak, vagy az uralmon lévők fondorlatának tartsuk, amellyel uralmukat legitimizálják, mások figyelmét pedig elterelik a közvetlen gondokról.

#### IV.

A szabadság megtapasztalása a metafizika alapját alkotta történeti keletkezése és fejlődése során. Szókratész ezt a tapasztalatot a nem-tudó tudás segítségével fogalmazta meg: kívül maradt a tulajdonképpeni metafizika határán, majd ezt Platón azzal lépte át, hogy egy külön fogalmi rendszer segítségével magyarázatát adta a szabadság (és a transzcendencia) tapasztalatának, amely rendszer azonban újfent igényt támasztott arra a tárgyiasságra és pozitivitásra, mint amilyen az olyan fogalmak rendelkeznek, amelyek pozitív, érzéki tapasztalatunkat megfogalmazzák. Platón úgy értelmezte a szabadságot, mint transzcenzust, az érzékből, a létezőből a transzcendens létezőbe, „a látszólagosból az igaziba”. E két világ között a dialektika alkotott olyan szellemi hidat, amely két pilléren nyugodott: az érzékin és az érzékfölöttin, megengedte a fölemelkedést az érzékből az érzékfölöttibe és a leereszkedést az érzékfölöttiből az érzékibe. Az emelkedő dialektika a föltétlen és ellentétes föltötti valóság keresése a föltételesen, a nem-egységesen, az ellentétesen túl. Az ereszkedő dialektika az egységesből, az ellentétek-föltöttiből és a föltétlenből kiindulva megmutatja a sokféleség geneziséit, összefüggéseit, és ezáltal (relatív) ellentéteit is. Ily módon Platón megalkotta a pozitív (racionalista) metafizika első változatát. Ezzel nemcsak a metafizikában, hanem a pozitív tudományban is érdemeket szerzett, mivel elsőként vázolta és részben meg is valósította egy fogalomrendszer gondolatát. Ezzel két évezredre a filozófia sorsát is meghatározta; persze kérdéses, hogy a filozófiát helyes, végleges útjára vezette. Először a platóni formáról, majd újabban – korunkban – magáról a metafizika létéről folyó viták mit sem lanyhultak azóta. Ez nem véletlen, már csak azért sem, mert a metafizika megalapozása túlságosan tökéletlen és naiv lenne. Tökéletlenségük és eredeti naivitásuk a tényleges tudományokat nem hátráltatja haladásukban, mielőtt elérik szilárd megalapozásuk stádiumát. A metafizika, jól-lehet autentikus tapasztalat talaján áll, lényegi okokból nem alakulhat tudománnyá úgy, ahogyan azt szeretné és ahogyan ezt követőitől elvárja. Ennek oka a szabadság és a transzcendencia tapasztalatának természetében rejlik.

A passzív tapasztalat pozitív és tartalmi, azaz a tárgyi létező bizonyos oldalait mutatja meg, amely létező ugyan a passzív tapasztalatban mindig csak részlegesen és egyoldalúan van jelen, de mégis eredetiben és oly módon, hogy minden adottság mindenekelőtt pozitív tartalom: ez ugyan lehet összeegyeztethetetlen más tartalmakkal, de ez az összeegyeztethetlenség mindig másodlagos, amely eredetileg pozitív tartalmakat jellemez. Ezzel szemben a szabadság tapasztalata nem rendelkezik pozitív tartalommal: a kategóriák, amelyekkel jellemezzük és közelebről meghatározzuk ezeket a tárgyi tartalmakat, mint minőség, mennyiség, szubsztancialitás, viszony stb., itt egyszerűen nem alkalmazhatók, mivelhogy itt nem lelnek semmiféle megfelelő szubsztrátumra, valamire, amelyhez ugyanolyan receptíven viszonyulhatna az ember, mint a tárgyi tartalmakhoz, amelyek egyszerűen érzékileg jelen vannak, vagy sem. A szabadság tapasztalata nem tartalmaz semmilyen képzetet, véges pólust, amelyben tárgyra irányuló

tevékenységünk megkapaszkodhatna. A szabadság tapasztalata szubsztrátum-nélküli tapasztalat, amennyiben szubsztrátumon valamilyen véges és pozitív tartalmat értünk, valamilyen alanyt vagy állítmányt, esetleg állítmányok összességét. Ezzel szemben a szabadság tapasztalata a distancia, a távolság, minden tárgyiség, tartalmiség, képzetszerűség és hordozó szubsztrátumszerűség meghaladásának negatív jellegével rendelkezik. Ez főként e tapasztalat *totalitásában* nyilvánul meg. Ez az a tapasztalat, amely tárgyi élményeinket az egész élményévé teszi: csakis azáltal, hogy mindig minden tárgyin *túl* vagyunk, hogy semmilyen tárgyiséggel nem érjük be, alkot számunkra egy egészt – hiszen minden véges létező valóságos összessége számunkra természetesen egyszerűen elérhetetlen. Az aktuális tárgyi tapasztalat a maga egész stílusával, és azzal, hogy távlataiban a meghatározatlanban folytatódik, csak a radikális távolságtartás, a tárgyiség pusztá világával való meg nem elégedéssel, a tárgyi világban való meg nem nyugvás aktusán keresztül érthető meg, amely aktus azonban éppen a tárgyiasság mint olyan területét alakítja ki – egy olyan területet, amely kétségtelenül nem található meg az állatnál a konkrét, jelenvaló, ösztöni dolgokhoz való kötöttsége miatt. Az állat számára a konkrét tárgy a minden, a tárgyi világ számára nem valami átfogóbb, nem egy új „tartomány”, nem rendelkezik semmilyen önálló „stílussal”, nincs benne a határozatlanság és a pusztá „és így tovább” egyetlen momentuma sem, semmilyen tiszta potencialitás.

Mivel a szabadság tapasztalata nem rendelkezik pozitív tárgyi tartalommal, az olyan vállalkozásnak, hogy tárgyi univerzumunkat a tisztán passzív tapasztalat terminusaival interpretáljuk, mindig meggyőzőnek és sikeresnek kell látszódnia. Ennek a kísérletnek különböző formái vannak, a hagyományos pszichológiában ez pl. az objektív elemekből álló tapasztalat szerkezeti formája, újabban pedig, a *Gestaltpsychologie* ban, dinamikus elemekből álló szerkezet, amely elemek azonban teljesen pozitív és tartalmi jelleggel rendelkeznek. Az „emlékezetet és a fantáziát” mint struktúrákat, mint a jelenvalóság specifikus struktúráit magyarázzák. A nyelvet, amely a létező dolgokról nemcsak tanúskodik, hanem mindeneke-lőtt a tőlük való távolságtartást és a velük való rendelkezést jelenti, teljesen a dolgok, a tárgyi struktúrák leképezéseként magyarázzák. Mindez óriási sikerrel művelhető, egyrészt mert az ember valójában mindig hivatkozhat a megfelelő objektív tényekre, másrészt mert a saját „szellemi” tapasztalat nem szolgál tárgyi és pozitív tartalmakkal – egyszóval kiterjesztési kísérlet, az a próbálkozás, hogy a természettudomány kínálta tárgyi leírást kiterjesszük a létező egész univerzumára, a világmindenséget az objektív tudomány rendszerébe zárva be, szükségképpen vonzónak látszik és a természettudományos sikerek meggyőző erejével rendelkezik.

Ha azonban megértjük a megélt szabadság valóságát és lehetőségeit, az tükröződni fog tárgyi tapasztalatunkban is. Emberi tapasztalatunknak, a történelmi lények tapasztalatának interpretációja nem is lehetséges másként, mint a szabadság tapasztalatából, és lehetetlen csupán a passzív, tárgyi tapasztalatból.

Az emberi tapasztalat interpretációja azonban alapvetően más, mint metafizika. A metafizika egy új univerzumot fedez föl, belőle indul ki, az érzéki világot pedig meghaladja; ezzel szemben a tapasztalat magyarázata föltárja, leleplezi, megvilágítja az adott, eleven érzéki világunkat, amelyben fölfedi mindazt, ami eddig homályban rejtőzött: e világ rejtett értelmét, sajátos szerkezetét, belső drámáját. Persze próbálkozhatunk egy ilyen verzió metafizikai kimunkálásával is, támaszkodva a metafizikai hagyományokra. Hiszen a hagyományos metafizika konstruktív módszerében kétségtelenül ugyancsak támaszkodott a transzcendencia tapasztalatára és a szabadság belső drámájára. Csak éppen az így megismert fenoméneket pusztán konstruktív, spekulatív módon hasznosította és formálta át.

Míg a metafizika pozitivista, jobban mondva negativista verziója a pozitív metafizikát tévesen csak nyelvi fallációkként magyarázva intézi el, módszerünk képes a metafizikát mélyebb értelemben „meghaladni és megőrizni” (aufheben): megérti belső jogosultságát, s nemcsak ürességét, amely különösen ott szembeötlő, ahol a metafizikát azzal a mércével mérik, amelynek alkalmazását bár maga követeli és hívja ki magával szemben, amely azonban belső magjától idegen: a szigorú, véges és nem-egységes tudomány mércéjével, ahogyan azt a modern, matematikai-konstruktív és tárgyi leíró szellem megalkotta. A fő platóni motívumok egyikét, a szabadság reális tapasztalatán alapuló és a metafizikai tanokat létrehozó motívumot szeretnénk itt nem metafizikailag értelmezni, és egyúttal megmutatni, hogy a hagyományos metafizika miként tartalmaz utalásokat rá; ezáltal világossá válik, miként lehetséges, hogy az emberi szellem, a tiszta objektív racionalitás által, a metafizika százszor hangsúlyozott üressége és terméketlensége dacára, védelmezhetetlensége, sőt értelmetlensége ellenére, mindig újból visszatér a metafizikához, azokra a területekre, amelyeken — azon mérce és mód szerint, ahogyan ez a pozitív tudományban szokás — képtelen akár egy lépéssel is előbbre jutni.

## V.

Az elkülönített ideák platóni tanát gyakran úgy magyarázták, mint hibás logikai következtetést, mint nevek hiposztazálását, mint elégtelenül kidolgozott logikai elméletet. Tiszta logikai szempontból, mint ismeretes, semmilyen érv sem elégséges, hogy megindokolja az ideák tanát, mint elkülönített entitásokat, amelyhez semmilyen érzéki valóság sem ér el. Innen eredeztethetők azután a modern kísérletek, hogy az ideát ellenkezőleg úgy interpretálják, mint a tapasztalat magyarázatának tiszta gondolati eszközét, mint olyat, amely megengedi értelemmel való fölruházását, mint *a priori* elemet, mint módszertani előfeltételt, mint olyan regulatív elvet, amely nélkül nem lehetséges a mélyebb értelemben vett tudományos megismerés. Csakhogy egy ilyen interpretáció esetén, amely a modern metodológia (különösen az újkantiánus irányultságú metodológia) szempontjából elfogadhatóbbnak látszik, a dolgok szolgai helyzetét az ideákkal

szemben, amelyet oly gyakran hangsúlyoz Platón, elfoglalja az ideák sokkal alávettebb, koordinált helyzete: az ideák, noha vezetnek, mégiscsak szolgálnak, és pedig az e világi dolgok megértésére, a tapasztalat magyarázatára valók. Mindenesetre a *khóriszmosz* ismét eltűnik, két megismerési összetevő pusztá különbségévé válik – a létrend különbsége, a különbség antik jelentősége ismét nivellálódik. Mit sem segít, ha a logikai-metodológiai magyarázattól a szókratészi Platónhoz közelebb álló területre vonulunk vissza, arra a területre, ahol az eredeti ideatan kiindult – mégpedig a gyakorlat szférájába, amelyet a modern filozófia az értékek területének nevez, és ha az ideákat mint magánvaló értékeket fogjuk föl: mert meggyőző érvek híján vagy önkényesen állítjuk az értékek elkülönülését és magasabb létmódját, vagy pusztán kanti értelemben vett ideákként fogjuk föl őket mint viselkedésünk nem-reális szabályozóit: akkor egy lépést sem tettünk előbbre.

A modern magyarázatok képesek tehát majdnem mindent megőrizni és megérteni az Ideában, kivéve a *khóriszmoszt*, az ideák elkülönültségét realitásunktól, a dolgok és az emberek önmagára hagyott és pusztá realitásként szemlélt világától. Fontos azonban megértenünk, miért éppen a *khóriszmosz*, az elkülönülés, az izoláció bír akkora fontossággal, hogy nem lehet mellőzni és elhallgatni. El kell tekintenünk a *khóriszmosz* elnevezés által sugalmazott bizonyos metaforától, amely valaminek valamitől, két tárgyi tartomány elválasztásának a képzetét kelti: a *khóriszmosz* azonban eredetileg egy másik tárgyi tartomány *nélküli* elkülönülés. Olyan határvonalról van szó, amely nem két birodalmat választ el egymástól, amelyek valamely harmadikban egyesülnek vagy kapcsolódnak össze, amely mindkettőt felöleli, és alapja mind kapcsolatuknak, mind kölcsönös elhatárolódásuknak. A *khóriszmosz* önmagában való elkülönülés, különbségtéves, önmagáért való abszolút elkülönülés. A *khóriszmosz* nem tartalmazza egy más földrész titkát valahol az elválasztó óceánon túl, azt az embernek magából a *khóriszmosz* ból kell kiolvasnia, egyedül benne lelheti meg. Más szóval a *khóriszmosz* titka ugyanaz, mint a szabadság tapasztalata: a reális dolgokkal szembeni távolságtartás, a tárgytól és az érzékitől független értelem tapasztalata, amelyre az élet eredeti, „természetes” irányának megfordításával tehetünk szert. Ez az újjászületés, a „második születés” tapasztalata, ami minden szellemi élet sajátja, amit ismer a vallásos ember, ismernek a művészet fölkejtői és nem utolsósorban a filozófusok. A filozófia számára a szabadság tapasztalata az, ami megvédi őt a véges, a tárgyi és az egyes ismeretekben való lehetséges szétszóródástól, ami autonómiát biztosít a számára. Ha tehát metafizikailag úgy szemléljük az ideát, mint a *khóriszmosz* rövidítését, és ezt mint a szabadság szimbólumát, akkor elmondható, hogy a filozófia az idea fölfogásán áll vagy bukik, hogy nem értheti meg az a filozófiát, akinek számára az idea hozzáférhetetlen. Csakhogy a szó szigorú értelmében vett ideát, ezt az abszolút tárgyat nem szabad egy szintre helyezni a szabadsággal, ellenkezőleg, inkább az ideát magát kell meghaladni, megelőzni, megfosztani ábrázoló, tárgyi, képi jellegétől.

Az Idea, ahogyan azt Platón leírta, nem egyfajta kettősség: kétségtelenül abszolút tárgy, magánvaló Forma; de alapvetőbb annál, ami mint alak és forma látható; maga az, ami lehetővé teszi a látást, szemlélést.

Nem tiszta ösztönös-érzéki értelemben láttat, ahogyan az állatok látnak, hanem szellemi értelemben; ebben az értelemben mondhatjuk, hogy abban, ami számunkra adott, élénk helyezett, valamivel többet pillantunk meg, mint amennyit az adottságában közvetlenül tartalmaz. Mi teszi lehetővé a számunkra, hogy többet lássunk, mint amit nézünk, szemlélünk? Ugyanaz, mint ami miatt ugyanabban vagy majdnem ugyanabban a szemléltben mindig újat meg újat pillantunk meg – ugyanaz, ami olyan lényekké tesz bennünket, akik megváltoztatják környezetüket, vagyis ami az embert történetivé teszi. Csak az ilyen lény, aki nem az örökkévalóságban él – akár fennkölt értelemben az időbeli szétszóródáson felülemelkedve, akár az örök jelenben, az örök pillanatban –, hanem aki különbséget tesz aközött, ami adott, ami elintézett és visszahozhatatlanul elveszett, és aközött, ami még csak a jelennel való elégedetlenség formájában van meg. A történeti lény az elmúltra támaszkodik, amellyel tovább tágítja az adottság horizontját, s amelynek segítségével meghaladja az adottat és a jelent. De mindez csak úgy lehetséges a számára, ha rendelkezik a distancia, a pusztá adott-tól és jelentől való távolságtartás – a tiszta tárgyitól és adott-tól való megszabadulás erejével: vagyis a platóni terminológia szerint az Idea erejével. Persze az így értelmezett idea sohasem szemlélhető önmagában; távol van attól, hogy magánvaló Tárgy legyen, csupán minden *emberi* tárgyasítás eredete és forrása, de csak azért, mert mindenekelőtt és alapvetően a realitás szorításából kiszabadító erő, az az erő, amelyből minden készségünk származik, amely képessé tesz a „puszta realitás” elleni harcra, amely nélkül abszolút, megfordíthatatlan és meghaladhatatlan törvényként nehezedne ránk. Ebből az ideából erednek az emlékezetnek és az emlékezésnek, a már nem létezőhöz való viszonyulásnak, a nem-közvetlenül adottnak és az önmagát meg-nem-mutató megjelenítésének, a fantáziának és a kombinációnak, annak a szintézisnek az erői, amely szintézis rajtunk kívül sohasem létezett. Itt tör elő a tagadás képességének minden formája, kezdve annak pusztá megállapításánál, ami nincs és ami ellentmond önmagának, egészen addig a szándékig, hogy lerombolja azt, ami létezik, hogy megszenteltelítse azt, amit *sacrosanctum* nak tartunk, elítélje a valóságosat annak nevében, ami után az ember vágyakozik, de el nem éri.

Ebben a fölfogásban azonban az idea nem lehet lényegeg, esszenciák, *usziák* hierarchikus rendszere, fő problémája pedig nem lehet a *species* és *genus* Egysége, amely alacsonyabb rendű kérdés, s amely tulajdonképpen egy sokkal magasabb egységen alapszik. Az egység, amelyre a szabadság szellemi tapasztalata utal, abszolútabb, mint bármiféle *genus* egysége. A fajok és nemek, akárcsak a nyelv egész világa, kétségkívül az idea alkotásai; az idea azonban se nem *species*, se nem *genus*, mint ahogyan az a metafizikai verzióban szerepel. Az arisztotelészi elmélet talán közelebb áll az Ideához, mint Platón „logikai” fázisa. De mind Platón, mind Arisztotelész tudtak egy nagyról, aki elsőként és határtalan

mélységben ragadta meg az Egységet annak magasztos és elutasító jellegében: és szempontunkból sem látszik érthetetlennek, sem a szókratészi hagyománytól való tudatos eltérés jelének (amely hagyomány számunkra egyfajta szimbólum, a legkorábbi ősfilozófia rövidítése), amikor *A szofistá*ban Szókratész helyett az Eleából való vendég vezeti a beszélgetést.

Az idea mint a szabadság szimbóluma, „az aktív tapasztalat és a szabadság tapasztalata” pusztá fogalmával szemben azzal a különleges előnnyel rendelkezik, hogy elkerüli a szubjektivizmust. A szabadság filozófiáját általában a német idealizmus tanaival azonosítják; nem kétséges, hogy történetileg a legszorosabb kapcsolatban állnak, a német idealizmus azonban az abszolút, a szuverén szubjektivitás, az emberi-történeti én szupremációjának a filozófiája, amelynek az abszolút szubsztancia alárendelődik. Szubjektivizmusként a német idealizmus metafizikai: olyan tan, amely a világmindenséget egészében és mélységében vizsgálja, minden realitás összességének az elmélete: s ha valaki megkísérli meghaladni a filozófiának mint az abszolút egészeről szóló elméletnek ezt a fogalmát, ahogyan ezt Kant tette, az végül mégiscsak a metafizikának mint tudománynak és a szabadságnak mint az *ember legmélyebb határozmányának* jegyében történik. Ezzel szemben az Idea olyan meghatározás, amely azzal a különlegességgel rendelkezik, hogy ha megfosztjuk a metafizikai salaktól, a szubjektív és objektív létező fölött áll: éppen a *khóriszosz* biztosítja, hogy az ideában nem találkozunk semmiféle létezővel a tapasztalati tartalom vagy tapasztalati folyamat bármely értelmében. Noha az ember megtapasztalja a szabadságot, az ember e tapasztalatnak a „helye” — ez azonban nem jelenti azt, hogy az ember megelégedne csupán e tapasztalattal magával; ahogyan a passzív tapasztalat a tárgyi létező univerzumának tanúsága, tudati folyamataink összességével együtt a létező egészének tanúsága, úgy aktív tapasztalatunk is tanúság — de ez a tanúság olyan valamiről szól, amelyet a fönti értelemben vett létezővel sohasem hozhatunk közös nevezőre, azonos szintre.

Nem jutottunk-e el éppen az Idea eme negatív tanának a paradoxonával oda, ahol meg kell mutatkoznia belső ellentmondásának? Nem látszódik-e az Idea egyszerűen valami alapvetően nem létezőnek — éppen a *khóriszosz* következtében, amely arra kényszerít bennünket, hogy az ideát teljesen föltétlenül szembeállítsuk minden objektív és szubjektív létező totalitásával; mi egyéb marad azonban a pusztá semminél, ha kizárunk minden létezőt? A semmi maga azonban, mint ahogyan azt sok logikus és metafizikus kimutatta, nem lehetetlen fogalom-e, mihelyt a szó abszolút értelmében fogjuk föl, mihelyt nemcsak mint a valóságok közötti kizárás kifejezéseként vagy nyelvi eszközként használjuk, olyan jelek kifejezéseként, amelyek realitásokat jelölnek? Nem kénytelen-e itt a tudomány beismerni, hogy ugyanúgy csődöt mond, ahogy annak idején a pozitív platonizmus, amikor hiposztazálta, valóságnak tekintve a megvalósíthatatlant, a nem valóságosat, a pusztá *flatus vocis*?

Csakhogya éppen ebben rejlik a nyelv csábításainak egyike. A nyelv, amely a realitások jelölésére szolgál, s arra tanít, hogy a nem-létezőt is mindenekelőtt

tárgyi nem-létezőnek fogjuk föl, vagyis pusztá relációs fogalomnak, ahogyan azt már Platón is – és utána sok filozófus – tette *A szofistá*ban. Relációs fogalomként, a létező dolgok közötti viszonyként a nem-létező rögzíthető és megragadható: de Platón azt is tudta, hogy a nem-létező rejtőzködik, hogy *lényege szerint* az elrejtettben van, és hogy eredendőbb, életünket meghatározóbb hatalomnak látszik, mint az a fogalom, amellyé a nem-létezőt tárgyiasító gondolkodásunk varázsolni igyekszik.

Milyen értelemben határozza meg életünket más hatalom, mint a tárgyiasság, amely adott a világmindenségben, s amellyel kapcsolatban mást nem tehetünk, mint hogy elismerjük? Elmondtuk már, hogy az emberi életre jellemző az egészhez való viszonya: hogy az emberi élet az egészben való lét. Nem az egész *fölötti*: semmiképpen sem úgy, hogy az univerzumot hatalmunkba keríthetnénk és tárgyiasíthatnánk, ahogyan azt kezdettől fogva a pozitív-metafizikai elmélet szándékában áll, hanem úgy, hogy tudjuk, az, ami megélt, s az is, aki megélt, a reális történések egyazon összességéhez tartozik, és hogy valamilyen módon, modellben vagy sémában megértjük, ami ebben az egészben lejátszódik; hogy rendelkezünk olyan kritériumok és reagensek készletével, amelyek a benne lévő reálisra és nem-reálisra vonatkoznak. Mi formálja azonban ezeket azzá az egésszé, amelyhez mégsem tudunk odaférközni? Ha nem ragadjuk meg sohasem az egészt, ha az egész sohasem válik számunkra autentikus tárggyá és szubsztanciává, akkor miben rejlik az egészhez való viszonyunk, mi teszi azt a tényt, hogy életünk nem forgácsolódik szét összefüggéstelen események pusztá sorozatává, hanem mintegy egységes színpadon játszódik?

Ez az Ideából mint alapforrásból származik, amelyből életünk ered. Minden tárgyi és alanyi adottság az Idea bírálatainak van alávetve, az Ideához viszonyul azzal, hogy az Idea kimondja fölötte a maga *nem*jét, transzcendenciájának ítéletét. Az emberi szabadság nem egyéb, mint az Idea transzcendenciájának a másik oldala. Minden véges élményünk, minden olyan dolog, amely előfordulhat véges, zárt horizontunkon, csupán annak kifejeződése, hogy nem ér föl az Ideához. Az Idea kimondhatatlan és megfoghatatlan, örök titok, éppen azon oknál fogva, hogy semmilyen valóság nem fejezi ki, semmilyen valóság sem hasonlatos hozzá, semmilyen valóság nem adekvát vele. Ez az oka annak, hogy az Idea – bár ő az, aki szembenállásával számunkra valamennyi véges létezőt egyesíti – eredendően szintén nem-létezőként jelenik meg, amennyiben a véges és tárgyi létet tekintjük a létező egyetlen mércéjének és egyetlen lehetséges szintjének, amennyiben – mint általában az élet köznapi folyásában –, bár az Ideából élünk, de elfordulunk tőle és nem figyelünk rá.

Idealista ontológusok, mint Malebranche és Rosmini, erősen hangsúlyozták az emberi élet e forrását az ideában, azt a módot, ahogyan az idea „megelőzi” minden véges, behatárolt, érzéki tapasztalásunkat és ítéletünket. Ontológiájuk hiányossága nem abban áll, amit leggyakrabban kifogásolnak velük kapcsolatban, tudniillik hogy félreértették az „a priori” állítólag szubjektív voltát, hanem sokkal inkább az idea túlságosan objektivista fölfogásában. Az idea az ő fölfogásukban



végtelen objektum, s megjelenése a szellem életében ítélezés, amely a tárgyak két fajtája, a végtelen és a korlátozott tárgyak egybevetésén alapul. Az inadekvátság, a negativitás, amit e filozófusok szerint az idea élénk állít, beiktat életünkbe, az érzéki létező inadekvát volta az ideához képest, amely utóbbi mindkettő egyidejű szemléletén alapul; intellektuális életünk azon alapul, hogy megkíséreljük létrehozni az egységet, megkíséreljük a végtelen alanyt összekapcsolni a véges állítmányokkal, megkíséreljük a szintézist, amelynek formája csak a tagadás lehet.

Ily módon nem lehet elképzelni az ideaként létező és a mundán, világi létező közötti kapcsolatot. Elképzelni, azaz (szellemileg) magunk *elé* állítani (ami egyben mindig magunk *alá* rendelést jelent) természetesen csupán tárgyakat lehet; az idea azonban eredetileg se nem tárgy, se nem fogalom (mert a fogalom szükségszerűen tárgy). Ezért az idea, eredeti értelmében, nem is egyszerűen azonos a dialektikus mozgással, azaz fogalmak mozgásával az ítéletfokozatok egészében, amelyek kimerítik a létezők közötti kapcsolatok folytonosságát. Minden olyan fölfogás, miszerint az idea nemcsak az, amelynek a révén látunk, hanem az is, amit végeredményben látunk, antropomorfizmus. Helyes ugyanis, hogy magunkat eredendően tárgyokban szemléljük; rajtuk figyelhetjük meg hangulatainkat és elménk állapotát, róluk sugárzik vissza tulajdon természetünk, az olyan emocionális lények természete, akik a véges dolgok univerzumába ágyazódtak bele, a véges dolgok tartják őket fogva és tőlük függenek; róluk visszhangzanak szándékaink, céljaink és eszközeink, amelyek kétségkívül bizonyos értelemben szintén olyasmik, amelyek alapján és által a dolgokat látjuk. Mindez azonban még nem idea; az idea mindezt csak lehetővé teszi és kialakítja, míg az idea maga, mint olyan, ami alapvetően nem rendelkezik formával – noha a forma szükséges előfeltétele annak, hogy (képzeletünkben) bármi elnyerje formáját és határait –, nem lehet a szemlélet tárgya. Az idea éppen tárgytól való elvonatkoztatás, tárgyiatlanítás, a bármely lehetséges tárggyal szembeni távolságtartás képessége; tárgyiatlanító ereje a tárgyi világon belül, derealizált kvázi-tárgyak és kvázi-képzetek előfordulásában nyilvánul meg, amelyek már a tárgyi létező határán vannak és így túlmutatnak önmagukon, amelyek mindazonáltal mégsem ideák, nem esnek egybe velük. Itt adódik lehetőség arra, hogy valóságos jelenségként tárgyaljunk meg néhány olyan filozófiai kérdést, amelyet a modern pszichológia többnyire elvetett, mondván, hogy az élmények szintjén nem felel meg nekik semmi reális – olyan témákat, mint például a tér (kanti értelemben vett) tiszta szemlélete, a minden tartalmától (és végül minden határozott geometriai formájától is) megfosztott bizonyos „és így tovább”, amelyről Scheler azt mondta, hogy azon vonások közé tartozik, amelyek az embert mint olyat jellemzik; vagy ugyanúgy a kanti „produktív képzelőerő” témája, vagyis azé a képzelőerőé, amely nemcsak érzéki tartalmakat kombinál, hanem a sajátjából kialakít egyfajta szintetikus színteret, amelyen ezek a tartalmak egyesíthetők és áttekinthetők. Bár úgy véljük, hogy az alkotó képzelőerő, akárcsak a tiszta szemlélet, nem rendelkezhet semmilyen saját pozitív tartalommal, amely ne a tapasztalatból származna, de mégiscsak *negatív pluszt* tartalmaznak: minden adott tartalom

meghaladását. A tiszta szemlélet segítségével – kifejezett ítélet nélkül – mindig már minden konkrét tartalmi szemlélet határán túl vagyunk, tehát mindig valami egésznél, anélkül hogy ez az egész valahogy tartalmilag minősített lehetne; a tiszta képzelőerő segítségével igyekszünk mindazt felbontani, amit a tapasztalat összevegyít, és összerakni, összekapcsolni azt, amit fölbontva tár elénk – a képzelőerő segítségével tehát mindig a tárgyi és az érzéki szintézisek *határán túl* vagyunk, még ha tartalmilag és pozitívan képtelenek is vagyunk az empirikussal szemben újabb elemet meghatározni és azt saját szintetizáló képességünkkel a dolgokra ráerőszakolni. Ámbár a tiszta szemléletek (Kant fölfogásában) imaginárius entitások, mégsem ideák, hanem csak az ideák működésének nyoma passzív tapasztalatunkban. Ilyen nyom egész, egyénileg sajátos történeti világunk, amelynek azonban a „tiszta szemlélet” és a „produktív képzelőerő” kiegészítő elemei.

Az idea tehát valódi tárgyfölöttiség, a transzcendencia tiszta fölhívása. A tárgyiság, a forma és a véges tartalom szempontjából szükségképpen pusztá semminek, *flatus vocis* nak látszódik; valójában a benyomás, az élmény és végül a semmi fogalma is, éppúgy, mint a tagadása –, az idea fölhívásából származik, amennyiben még nem realizálódott adekvát módon és elfordulunk tőle, vagyis mindaddig, amíg föl nem ébred bennünk a szabadságnak nem csupán a lehetősége, hanem a valósága is. Egy ilyen tapasztalat után már tudjuk, hogy a tárgyak nem teszik ki a teljes valóságot: a szabadság tapasztalata éppen az önmagának hátrahagyott reális világ semmiségének a tapasztalata. Egészen addig azonban, amíg el nem jutunk ideáig, úgy véljük, hogy mindabban, ami tapasztalatunkban valamilyen módon meghaladni látszik a dologi, a tartalmi, a tiszta tárgyi területét, csupán a nyelv illúziójával van dolgunk, tiszta *flatus vocis*-szal, olyan illúzióval, amely legfőljebb valamilyen módon célszerű lehet (például társadalmilag mint ideológiai csalás), de amely híján van a belső jogosultságnak, igazságnak. Tiszta logikai (és konstruktív) szempontból nem lehetetlen, sőt ellenkezőleg, természetes, hogy minden *entium imaginarium* ot pusztá nyelvi illúzióként magyarázzunk; e magyarázatnak kétségkívül igaza van abban, hogy tiszta tárgyi szempontból az ember nem igazolhatja és nem foghatja föl őket – így például a semmit nem tarthatjuk olyan tárgyi fogalomnak, amely nem rendelkezik tartalommal, olyan fölfogásnak, amely ellentmondásokba keveredik, mert a semmit tulajdonképpen realizálja és tagadja. De ez a magyarázat nemcsak hogy nem az egyedüli lehetséges magyarázat, hanem kénytelen lefokozni az emberi igazságot a pusztá ösztönös siker és kudarc szintjére, a pragmatizmus szintjén magyarázni, és kénytelen semmibe venni a tapasztalat alapvetően emberi komponensét, a szabadság összes tapasztalatát. Az *entium imaginarium* okat szempontunkból úgy magyarázzák, mint az idea nyomait véges tapasztalatunkban; az illúziók és a tévedések, amelyekre velük kapcsolatban sor kerül, onnan származnak, hogy az egyetlen szintre – a tárgyira – vetítjük azt, ami nem tartozik rá, s egyáltalán nem is tartoznak együvé.

Röviden – az Idea, fölfogásunk szerint, az egyetlen non-reális, amely nem magyarázható meg pusztán realitások konstrukciójaként; nem kontempláció tárgya, mivel egyáltalán nem tárgy; nélkülözhetetlen az emberi élet megértéséhez, az ember szabadságának megtapasztalásához, az ember belső történelmiségéhez; állandó fölhívásnak bizonyul a pusztán adott tárgyiség és dologiség meghaladására. Ennek külső vetülete az ember azon vágya, hogy újat alkosson, és az ismétlődő törekvés, hogy kiláboljon abból a hanyatlásból, amelyre bennünket a pusztán adottban való tartózkodás ítél. Az idea, fölfogásunkban, nem az abszolút tárgyiasítás hatalma, mint amilyen csírájában a történelmi Platón ideája; Platón ideája abszolút tárgyként fölhívás az emberhez, hogy állítsa magát az univerzum középpontjába és hajtsa azt uralma alá, ahogy tulajdonképpen azzal, hogy osztozik az ideák univerzumában, a tudás ideájának segítségével uralja az egész intelligibilis és szenzibilis kozmoszt. A platóni metafizika e tendenciája nem érvényesült, nem bontakozott ki teljesen sem magának Platónnak a filozófiájában, sem pedig az ó- és a középkorban, mert ezt a törekvést még elnyomta az akkori ember teljes mítikus vagy teológiai beállítottsága; de a modern metafizika a maga antropologizmusával és azzal az akaratával, hogy az embert teljesen a tárgyi létező fölé helyezze, naturalizmusával, konstruktivizmusával (technicizmusával) és hatalomvágyával annak a tendenciának a teljes kifejlődését jelenti, amelynek csírája már korábban megtalálható volt. Ezzel szemben a platonizmus, értelmezésünk szerint, nemcsak az emberi méltóságot mutatja meg, hanem az ember áthághatatlan korlátait is; szentesíti azt az uralmat, amelyet az ember gyakorol a tárgyi létező fölött, de megmutatja azt is, hogy hivatása nem abban van, hogy ily módon uralkodjék, hanem a szolgálatban; megmutatja, hogy létezik valami magasabb, mint az ember, valami, amellyel az emberi lét elválaszthatatlanul össze van kapcsolva, amely nélkül történelmi életünk főárama kiszáradna. Az így fölfogott platonizmus tulajdonképpen egyszerre nagyon szegény és nagyon gazdag filozófia. Szegény, mert lemondott arról az igényéről, amelyet, noha a történelmi platonizmus nem valósított meg, mégis az egész további hagyományban ösztönzött, tudniillik a tudományos rendszerre való igényről; nem tud tartalmilag pozitívat mondani sem az ideáról, sem az emberről, nem tart igényt az univerzális kulcsra, amely minden zárat nyit. Ez a filozófia nem akar semmilyen valóban empirikus tudomány helyébe lépni, és nem akarja az empirikus tudomány véges, de szolid törekvését látszólag mélyebb módszerrel helyettesíteni. Ellenkezőleg, valódi tiszteletet tanúsít a tudomány és autonómiaja iránt; tudja, hogy az embernek, minden fontos ajándék ellenére, amelyet a tudomány a metafizikától kapott, le kell mondania arról, hogy a tudományt a filozófiával helyettesítse és bármifajta igényt támasszon tárgyi vagy módszertani tudásra, valamint arról, hogy a tudomány mint *sui generis* metafizika abszolúttá váljék. A negatív platonizmus filozófiája szegény, mert csak egyvalamiről van tudomása, és ezt az egyet nem közli közvetlenül olyan tárgyi ismeretként, amely a világban rendelkezésre áll, amelyre ezért mindig mutogatni lehet és hivatkozni lehet rá. A negatív platonizmus a filozófiának ez a „sanyarú” helyzete,

amelyben (Kanttal szólva) „nem lel támaszra sem az égen, sem a földön”<sup>11</sup>. Ugyanakkor gazdag is, mert az ember számára megőrzi alapvető lehetőségeinek egyikét, mégpedig a metafizikai igényektől megtisztított filozófia lehetőségét: megmutatja, hogy semmilyen más szellemi, elméleti vagy gyakorlati tudással nem lehet számúzni birtokáról; s védelmezi az embernek azt a lehetőségét, hogy olyan igazságra támaszkodhassék, amely nem relatív és világi igazság, noha nem fogalmazható meg pozitívan és tartalma szerint. Megmutatja, mennyi igazság van az ember öröktől tartó metafizikai küzdelmében, valami természeti és hagyományos fölé rendeltért folyó harcában, az örökkévalóért és az időfölöttiért folytatott küzdelmében, az értékek és a normák relativizmusa ellen folytatott örökös harcában, elfogadva egyidejűleg azt a gondolatot, hogy az ember alapvetően történelmi lény, hogy környezetében való tájékozódása, tudománya és gyakorlata, életének és világának képei relatívak.

(Fordította: Kiss Szemán Róbert)

---

<sup>11</sup> Kant: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe IV. k., Berlin 1911, 452. o. [Magyarul: Gondolat, Budapest, 1991, Berényi Gábor fordítása.]

## TÁJÉKOZÓDÁS

JAN PATOČKA\*

RAYMOND KLIBANSKY

Patočkával először 1968 augusztusában találkoztam, Csehszlovákia orosz megszállásának napján, amely egyben a bécsi nemzetközi filozófiai kongresszus megnyitásának napja is volt.

Sápadt arca, csöndessége, mély szomorúságról tanúskodó arckifejezése minden szónál többet mondott. A filozófiáról és a tudományról folytatandó televíziós vita, amelyre az osztrákok meghívtak bennünket, teljesen értelmetlennek tűnt. Mit is tehettünk? Patočkát megrendítette Nemzetközi Filozófiai Intézetünknek az a szándéka, hogy erélyes beadványt intéz minden ország oktatási minisztériumaihoz, egyetemeihez és tudományos társaságaihoz, arra kérve őket, haladéktalanul segítsenek mindazokon, akiknek oktatási, kutatási és publikálási szabadsága veszélyben forog, s érzék el, hogy folytathassák munkájukat. Sajnos, a külvilág segítsége megcsalta reményeinket. Patočka azonban sokra értékelte erőfeszítéseinket, amelyek megmutatták neki, hogy ő és hazájának tudósai nincsenek egyedül.

Ebben az összefüggésben különösen nagyra becsülte az Oxfordból szintén baljós körülmények között a prágai Károly-Egyetemre küldött dokumentumot, harminc évvel korábban, Prága ellenséges harcokcsikkal való előzőnlésének előestéjén. Tudta, hogy ez az üzenet nem maradt észrevétlen. A szöveg, amelyet én fogalmaztam és az oxfordi egyetem számos jelentős tagja írt alá, latinul íródott. A fordítás alább következik.

### Universitatis Carolinae Pragensis Rectori et Professoribus Salus

Nos, Professores et Magistri Vniversitatis Oxoniensis, cum Academia vestra olim Ioannis Hus Ioannisque Wyclif laboribus artissime coniunctae, vos omnes amicissime salutamus, quidque his diebus sentiamus, cum rem publicam vestram clades tam tristis occupaverit, quantum litteris possumus, exprimere volumus.

---

\* Az itt közölt szöveg megjelent in: *Profils de Jan Patočka*, ed. Henri Declève, Publications des Facultés universitaires Saint-Luis, Bruxelles 1992, 129–147. o. Eredetileg angolul íródott, az autorizált francia változatot Ethel Groffier (Montréal) fordította.

Patriae vestrae iniuriae maximae et damna miserrima vi externa sunt imposita, vi, non ratione domiti concessistis. Vos quidem fortuna defecit, non fortitudo: devicti victoriam reportatis nobilissimam. Nos simul misericordia, simul admiratione movemur. Quae tam digne locuti sunt principes vestri, quae tanta patientia toleravit populus, haec honestissimam animi libertatem et constantiam insignem apertissime exhibuerunt, cuius causa exstitisse civitatem vestram gaudere debet totum genus humanum. Utinam vos, cum circumventi sitis et circumscripti, a nobis non separatos esse arbitremini. Credimus enim nos, id quod populus vester et praeceptis diu proclamavit et nunc factis vindicavit. *Magnam esse veritatem et praevalituram.*

*Pravda vitezí.*

Dabamus Oxoniae mense Octobri A.S. MCMXXXVIII.

### A Prágai Károly-Egyetem Rektorának és Tanárainak, Üdvözet!

Mi, az oxfordi egyetem professzorai és tanárai – amely egyetemet a régi időkben szoros szálak fűzték az Önök Egyeteméhez, Jan Hus és John Wyclif munkásságának jóvoltából – barátsággal köszöntjük Önöket, és szeretnénk kifejezni, amennyire csak ez írásban lehetséges, mennyire átérezzük a hazájukat sújtó szánalmas sorscsapást.

Egy idegen hatalom brutális ereje a legsúlyosabb károkat és a legkomolyabb sebeket okozta az Önök hazájának. Az erőnek kellett engedniük, nem pedig az értelemnek. Nem a bátorság, hanem a sors hagyta Önöket cserben. A látszólagos vereség, amelyet most elszendvednek, valójában nemes győzelem. Az Önök vezetőinek méltósággal áthatott nyilatkozatai, nemzetük türelme és kitartása a csodálatra méltó szellemi szabadság és komoly belső stabilitás ragyogó tanúbizonyságai. Ezért az Önök államának pusztá léte is örömet szerez az egész emberiségnek. Habár a külhatalom lerohanta és megszállta Önöket, ne higgyék, hogy el vannak szakítva tőlünk. Meg vagyunk ugyanis győződve arról, hogy nemzetük tettekkel fogja bizonyítani, amit oly sokáig hirdetett: Az igazság nagy és győzni fog.

*Pravda vitezí.*

Feladtuk Oxfordban, 1938 októberében.

Akkor az elnyomás hét év múlva ért véget. Mennyi ideig tart ezúttal?

Mivel Patočka nem hagyhatta el hazáját, a személyes kapcsolattartás nagyon nehéz volt. Csak azt a megoldást találtam, hogy fölkértem, rendezze sajtó alá Comenius szövegeit *Filozófia és világgökösség* sorozatunk számára – amely az Unesco, valamint a Filozófia és Humántudományok Nemzetközi Tanácsának védnöksége alatt jelent meg –, és ennek révén a szövegek kiadásával megbízott nemzetközi bizottság hivatalos tagjává tegyem. Hivatalos levelet intéztünk a

csehszlovák miniszterhez 1973 nyarán, s ebben megkértük, hogy a nemzetközi együttműködés érdekében könnyítse meg Patočka részvételét a Szöveggondozó Bizottság összejevetelén, amelyre Várnában a Nemzetközi Filozófiai Kongresszuson kerül sor. Nagy meglepetésünkre eljött. Sohasem fogjuk elfelejteni szomorú mosolyát, sem ítéletalkotásának derűs bölcsességét. Egyetlenegyszer mutatta ki keserűségét és viszolygását a filozófiának hazájabeli állapotára vonatkozó szemenszedett hazugságok kapcsán, amelyekkel tele volt az egyik, Richta nevű, akkoriban igen nagy hatású cseh filozófus cikke. Kiöntötte nekem a szívét. Annyira fontos volt számára, hogy az igazság kiderüljön, hogy nem sokkal utóbb hosszú levelet írt nekem, ebből idézek néhány részletet:

„Várna, 1973. szeptember 23.

Elnök Úr!

Úgy érzem, okvetlenül meg kell írnom ezt, és kérem, mindjárt az elején, szenteljen nekem egy keveset az idejéből, amelyről tudom, hogy drága.”

Íme, néhány szemelvény Richta cikkéből, amelyet idézett:

„A széles körű eszmei konfrontációk csakhamar megmutatták, hogy a marxizmus – leninizmus az az iskola, amelynek termése, világméreteken, a leggazdagabb, [...] hogy csodálatos éleselméjűséggel, amit nem lehet elpalástolni a vitában, adja meg a válaszokat a jelenkori fejlődés legégetőbb kérdéseire. Agresszív antikommunista ideológusok egy csoportja megpróbálta megakasztani ezt a fejlődést olyan eszközökkel, amelyeknek semmi közük a tudományhoz. Ebben az értelemben az antikommunizmus a Tizenegyedik Filozófiai Kongresszus idején, amely Bécsben volt 1968 szeptemberében, a szovjetellenes hisztéria kihasználásába vetette reményeit, amely a csehszlovákiai ellenforradalmi tendenciákkal kapcsolatban nyilvánult meg, de ezek a tervek is kudarcot vallottak.”

A cikk a továbbiakban azt fejtegeti, hogy a 15., várnai kongresszus szentesítette a szocialista filozófusok és a marxista filozófia sikerét és fontosságát. Hozzáteszi:

„A kongresszus 3000 résztvevője közt 350 a szovjet filozófusok követője (sic.). A csehszlovák filozófusok már csak létszámukkal is (több mint 100 fő) és előadásaik számával (több mint 60), meggyőzően cáfolták a nyugati 'kommentátorok' koholt rágalmaikat a társadalomtudományok úgynevezett likvidálásáról Csehszlovákiában.”

Patočka fölteszi a kérdést:

„Ítélje meg maga, nem propagandairatról van-e szó; és ha megkérdi: hol vannak a filozófusok, akiket ismertünk, hol van Kosik, Machovec, Dubska asszony, hol L. Novy, hol vannak olyan emberek, mint Jodl, Strinka, Zumr és sokan mások, akikkel találkozni szoktunk, majd azt válaszolják: de hiszen a szellemtudományokat nem számolták föl, nézze csak az új emberek százait, akik a Richta által igazgatott Filozófiai Intézetben támadtak, akik pótolják a félreállított, lefokozott

vagy elűzött régieket, akik a végső fölmondásukra várnak. Ezek valóban az emberek képébe akarnak nevetni, csúfot űzni belőlük...”

Patočka ezután fölhívta a figyelmet a következő tényekre:

„Hadd jegyezze meg, hogy 1968. augusztus 26-án én is megszavaztam, a Richta vezette Filozófiai Intézet más tagjaival együtt, a hűségnyilatkozatot Dubček és a kormány letartóztatott tagjaihoz, amelyet maga Richta javasolt. Megjegyzendő még, hogy, amint ez köztudomású, ő a szerzője Dubček híres szlogenjének 'az emberarcú szocializmusról', és közreműködött néhány beszéde megírásában.”

A rosszhiszeműséget, az igazság szándékos eltorzítását egy értelmes és befolyásos filozófus részéről – ezt nem tudta Patočka, a létező legszelídebb ember, megbocsátani.

Egyik levele szerint, amelyet hazatérése után írt, úgy látszik, alig hagyta el Prágát Várnába jövet, amikor:

„két rendőr keresett föl otthon az útlevelesztályról, nyilvánvalóan azért, hogy elvegyék a kérdéses engedélyt, és nagy zavarban távoztak, amikor megtudták, hogy már Várnában voltam. Utólag arról is tudomást szereztem, hogy a kongresszus kezdete előtt Várnából odatelefonáltak Prágába, hogy megbizonyosodjanak, megtették-e az intézkedéseket, hogy ne mehessek. De mivel az utasítást pénteken este adták ki, amely nálunk a hét utolsó munkanapja, én pedig hétfőn elutaztam, a rendőrök nem reagáltak elég gyorsan. Ez magyarázza, hogy annyi óvintézkedés ellenére, mégiscsak megjelenhettem Várnában”.

Tehát a csehszlovák vízumhivatal mélyen gyökerező bürokráciájának köszönhető, hogy még egyszer utoljára találkozhattunk vele. De alighogy Várnából hazamenet földet ért a gépe, lefogták

„a rendőrök, akik hosszan tanulmányozták a papírjaimat, de nem kérdeztek semmit, végül elengedtek, háromnegyed óra késedelemmel, visszaadták az igazolványomat, de elvették a külföldi utazási engedélyemet (egy évre volt érvényes). Megparancsolták, hogy másnap jelentkezzem az útlevelesztályon, amely a kérdéses engedélyt annak idején kiadta, ott azonban azt mondták, hogy semmiről sem tudnak. Ezután tiltakoztam az illető hivatalban, de természetesen semmilyen választ nem kaptam.”

Soha többé nem engedték meg neki, hogy kiutazzon az országból. Amikor az Aacheni Egyetem a *doctor honoris causa* címet adományozta neki, megtiltották, hogy elutazzon átvenni. Ehelyett 1976 augusztusában a Csehszlovák Tudományos Akadémia Filozófiai és Szociológiai Intézete, ahonnan már szinte minden értékes és függetlenül gondolkodó filozófust eltávolítottak, elfogadott egy indítványt, amely csodálkozásnak ad hangot, amiért a Nemzetközi Filozófiai Intézet továbbra is tagjai közé számítja Patočkát és Karel Kosikot, holott „régóta elveszítették erkölcsi jogukat arra, hogy Csehszlovákia tudósait képviseljék, valamint az ehhez szükséges tudományos minősítést”.

A kapcsolatok egyre jobban megnehezültek. Ám régebbi találkozásaink meg néhány hozzáférhető írása jóvoltából legalább filozófiájának némely aspektusát ismerhettük. Beérem itt azzal, hogy röviden vázolom őket.



Kiindulópontja a görög és cseh hagyomány volt, továbbá találkozása Husserllal.

Minduntalan megmutatkozott, milyen mélyen ismeri Platónt és Arisztotelészt. Korántsem érte be a pusztá történeti megértéssel, gyümölcsözően építette be őket saját gondolkozásába, élővé tette szövegeiket, ahogy ezt a Platónról és Európáról tartott, figyelemre méltó előadásorozata tanúsítja, amelyet prágai lakásán tartott, amikor egyetemi katedrójától megfosztották.<sup>1</sup> Számtalan írása tartalmaz Arisztoteléssel kapcsolatos reflexiókat. Gondolatébresztő esszéje Arisztotelész mozgásfölfogásáról, példásan mutatja<sup>2</sup>, hogyan kapcsolódhat a történeti értelmezés a rendszeres gondolkodáshoz. Ez inspirálta későbbi fejtegetéseit „az emberi lét mozgásairól”. Rendkívüli jelentőséget tulajdonított a cselekvés filozófiájának Arisztotelésznel, s megpróbálta kimutatni, mennyire különbözik az elmélkedő, kontemplatív életről alkotott fogalma a modern fölfogástól.<sup>3</sup> Fontos munkája Arisztotelészről, elődeiről és követőiről, amelyet a Csehszlovák Tudományos Akadémia adott ki, s amelyet Roman Jakobson úgy jellemzett, hogy ez az ő „mester-monográfiája”<sup>4</sup>, nincsen még lefordítva.<sup>5</sup>

Elsősorban és mindenekelőtt azonban egész életében Szókratész tanítványának vallotta magát – Platón Szókratészének, aki megmutatta, hogy sosem szabad semmilyen emberi cselekedetet vagy a dolgok rendjét elfogadni, csak ha az ésszerűség próbájának alávetettük. Patočkanak mindig is meggyőződése volt, hogy a filozófia kezdete és a filozófus szakadatlan kötelessége, hogy kérdésessé tegye a társadalom által elfogadott hiedelmeket és mindent, ami látszólag magától értődik. Úgy tartotta, hogy ennek a föladatnak az elvégzése része a filozófus közösség iránti felelősségének.

Később egy másik szókratészi fogalom kerül elmélkedése középpontjába, *ἐπιμελεια τῆς ψυχῆς* „a lélek gondja”, „a jó folyamatos faggatása”, ami Szókratész számára annyit jelent: kérdésessé tesszük azt, ahogyan a jóról ítélünk.

---

<sup>1</sup> Ezek az előadások hozzáférhetőek franciául: *Platon et l'Europe. Séminaire privé en semestre d'été 1973*, traduit par Erika Abrams, Verdier, Lagrasse 1983. Lásd még *Negative Platonism* c. esszéjét (1953), traduit par Erazim Kohák: *Jan Patočka. Philosophy and Selected Essays*, 175–206. o. University of Chicago Press, Chicago–London 1989. (A szöveg megtalálható J. Patočka: *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, traduit du tchèque et de l'allemand par Erika Abrams; Anne-Marie Roviello utószavával, Collection Krisis, J. Millon, Grenoble 1990, 53–98. o. Németül vö. J. Patočka: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, hg. v. K. Néllen és J. Némec, Klett-Cotta, Stuttgart 1988, 389–431. o.)

<sup>2</sup> „A mozgás arisztotelészi fölfogásáról” (megjelent először cseh nyelven in: *Acta Universitatis Carolinae philosophica et historica*, Prága 1964.); franciául Erika Abrams fordításában in: *La monde naturel et le mouvement de l'existence humaine* (*Phaenomenologica* 110), 127–138. o., Kluwer, Dordrecht 1988.

<sup>3</sup> Lásd a 10. és 11. fejezetet Arisztotelészről a *Platón és Európá*ban, különösen 208–209. o.

<sup>4</sup> *The New Republic*, 1977. május 7, 26. o.

<sup>5</sup> *Aristoteles: jeho predchůdci a dedičové*, Prága 1964.

Patočka szüntelenül visszatér rá, hogy leírja e gond számos aspektusát, amely lehetővé teszi, hogy „a lélek magamagát formálja”. Hangsúlyozza, hogy „az ember megteheti, vagy legalábbis bizonyos körülmények között megtehetné, hogy az emberi világból az igazság és igazságosság világát formálja. Miképpen lehet ezt elérni – ez éppen a lélek gondjának a tárgya.” A ψυχή az, ami az emberi cselekvést irányítja és felelős érte, mert megszabja az életmódját, az az erő, amely vágyat olt az emberbe, de egyszersmind képessé teszi, hogy elérje a világra vonatkozó igazságot és a saját magára vonatkozó világosságot. Ez az erő áll „a filozófia középpontjában”. Valójában „a filozófia a lélek gondja”. Az ő értelmezésében ez „az európai örökség alapja”, ami, bizonyos értelemben, azzá „formálta az európai történelmet, ami”.<sup>6</sup> A „lélek” szó vallásos konnotációja és a tömördek történeti asszociáció nem homályosíthatja el a teljes és komplex jelentést, amelyet a terminus Patočka használatában nyer. Azokon az aspektusokon kívül, amelyek tüzetesen ki vannak fejtve a platóni hagyományban, némely más aspektust kevésbé szokványos vagy éppenséggel új módon közelít meg: „A lélek nem valamilyen dolog. Nem lehet úgy megfigyelni, ahogy a tudomány módszeresen megfigyeli a dolgokat. Nem magába zárt bensőség, nem is az 'eszmék', 'képzetek' vagy 'élmények' tartálya. A lélek, ahogy Platón mondja, mozgás, amely önmagát teszi azzá, ami; ez az, ami magától mozog, ami magát mozgatja, nem pedig valamely önmagán kívül eső dolgot, amely így nyerne eleven alakot. Más szavakkal, a lélek nem *res cogitans*. A lélek: exisztencia”<sup>7</sup> – ez olyan terminus, amelyet gondosan megkülönböztet a modern fölfogásoktól. Szorosan kapcsolódik a választás és a mozgás fogalmához – amelyet nem úgy kell fölfogni, mint a térbeli elhelyezkedésre vonatkozó változást, hanem mint valamivé-levést – eseményt.<sup>8</sup>

De mi is az exisztencia? Miután tüzetesen megvizsgálta a közelmúlt filozófusainak nézeteit *Mi az exisztencia?* című esszéjében, Patočka kijelenti, hogy úgy kell tekinteni, mint „az igazságban való életet” – ez egy a gondolkodása középpontjában lévő fogalom, amelyet részletesen tárgyal.<sup>9</sup>

Patočka műve úgy marad meg a platonizmus történetében, mint amely az egyik legmélyrehatóbb és egyben leggyümölcsözőbb értelmezés a ψυχή-nek a βίος-hoz (élethez) való viszonyáról, és arról a szerepről, amelyet a lélek gondja révén az európai filozófiában betölt.

---

<sup>6</sup> *Platón és Európa*, idézett kiadás 35, 44, 101, 117. o.; lásd még III. függelék: „A lélek Platónnál”, 281–299. o.

<sup>7</sup> I. m., IV. függelék, 311. o.

<sup>8</sup> I. m.

<sup>9</sup> *A természeti világ és az emberi lét mozgása* (Phaenomenologica 110), 243–264, 261. o.: „Ha az emberi létet úgy fogjuk föl, mint az igazság életét, annak szerintünk jelentős hatása van az emberi megértésre, a világmindenségben elfoglalt helyére, a többiekhez és saját magához való viszonyára.”

A cseh hagyományba vetett gyökereit nyilvánvalóan Masarykról szerzett első benyomásai és a Comeniusszal kapcsolatos, egész életét végigkísérő tanulmányai táplálták. Mellesleg meg kell említeni, hogy Husserl, akit mesterének tartott, szintén tudatában volt saját cseh eredetének: Patočka emlékezik rá, hogy amikor először jelent meg Freiburgban, az 1933-as nyári szemeszter alkalmával, Husserl úgy üdvözölte őt, mint honfitársát: „Na endlich, [...] dass ein Landsmann zu mir gekommen wäre, das hat sich noch nie ereignet!”<sup>10</sup>

Amikor a következő évben, karácsony estéjén újból meglátogatta Husserlt, az neki ajándékozott egy írópulpitust, amelyet ő maga több mint fél évszázaddal korábban Masaryktól kapott. Patočka ebben annak a jelét látta, hogy ő egy nagy hagyomány örököse.<sup>11</sup>

Masaryk iránt érzett csodálatának egyik oka az volt, hogy Masaryk egész élete során megannyi kritikus helyzetben tett tanúságot az igazság kizárólagos szeretetéről és a bátorságról, mint a „Königinhofer Codex (rukopis Kralovne Dvorni)” híres esetében, amely, úgy tűnt, a német *Nibelungenlied* hez fogható dicsőséges és meglepő középkori költői múltat ajándékoz a cseh irodalomnak. Jóllehet a cseh nemzeti mozgalom vezéralakja volt, habozás nélkül szembefordult pártja érdekeivel, és bebizonyította, hogy a kézirat nem egyéb modern hamisítványnál. Hasonlóképpen, a Hilsner-per során, vállalta a kockázatot, hogy népszerűtlenné teszi magát az egyetemisták körében és szembekerül a tömeggel, amikor elítélte a rituális gyilkosság vádját egy zsidóval szemben.<sup>12</sup> Kijelentette: az a dolga, hogy megvédje a kereszténységet a babonától.

Patočkát érdekelték Masaryk próbálkozásai, hogy kimutassa mind a kapitalizmus, mind pedig a szocializmus ellentmondásait. Élénken bírálta Masaryk istenfogalmát, és ugyancsak találóan érvelt helyenként a „szubjektivista” megközelítés ellen. Főszólt az ellen is, amit comte-i elemnek tartott Masaryk történelemfelfogásában, vagy abban a hitében, hogy az emberi dolgokban a racionalitás folytonosan fejlődik. Patočka azonban szüntelenül dicsérte Masaryk erkölcsi nagyságát, és sokra becsülte a valóság kérlelhetetlensége iránti érzékét, amely számtalan filozófus elméjében túl könnyen elillan a logikai analízis finom folyamataiban.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Lásd *Erinnerungen an Husserl*, in: *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie, Festschrift für Jan Patočka* (Phaenomenologica 72), IX. o., Nijhoff, La Haye 1976.

<sup>11</sup> I. m., XV. o.

<sup>12</sup> Zumr professzor hozta tudomásomra, hogy létezik egy hosszú, kiadatlan kézírata Patočkának „Masaryk harca az antiszemitizmus ellen”, amely a Hilsner-ügyet tárgyalja. A kéziratot a Csehszlovák [Cseh] Akadémia Filozófiai Intézete őrzi.

<sup>13</sup> Lásd „Masaryk's and Husserl's Conception of the Spiritual Crisis of Europa” (1936), in Erazim Kohák, i. m., 145–155. o., „Deux Etudes sur Masaryk” (1977), in *La crise du sens*, trad. par Erika Abrams, 1–2. köt., Ousia, Bruxelles 1985/86.

A Husserl haláláról megemlékező megrendítő előadásában, az 1938-as év sötét körülményei között, dicsérettel szólt arról, hogy Husserl az életét áldozta rá, hogy megvédje az embernek az igazsághoz és az önmeghatározáshoz való jogába vetett hitét.<sup>14</sup> Azt állította, hogy bár ez a hit sokszor megsínylette a kegyetlen körülményeket, de sohasem győzhetette le egészen annak kínja, hogy látnia kellett, hogyan mond le az emberiség önnön természetéről. És jópár évtizeddel később, amikor komoly nehézségek közepette dolgozott, kijelentette, hogy Husserlnek *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című műve óta egyetlen filozófus sem foglalkozott érdemben Európa és az európai örökség problémájával.<sup>15</sup>

Számtalan, a fenomenológiáról szóló írása minduntalan föltárja szoros kapcsolatát Husserlrel – egyben az is kitetszik belőlük, hogy életének második felében elszakadt ifjúkori mesterétől. Világosan kiderül ez jelentős művének, *A természeti világ mint filozófiai probléma* című műnek<sup>16</sup> hosszú utószavából, amelyet harminc esztendővel korábban publikált cseh nyelven (Prága 1936), prágai egyetemi oktatói pályája elején, s amelyet ő maga nevez úgy, hogy „Bevezetés a filozófiába”. Husserlrel való nézetkülönbségei még határozottabban fejeződnek ki a második utószóban, amely konklúzióként kapcsolódik az 1976-os francia fordításhoz.<sup>17</sup> Ez utóbbiban kimutatja, hogy a husserli „noészisz – noéma” dualitás „alapjában elégtelen”, és hogy a reflexív adottság apodiktikus jellegéről alkotott husserli fogalom nem tartható fenn. Ha minden teketória nélkül elvetjük ezeket a fogalmakat, jelenti ki, „az nem kevesebbet jelent, mint hogy alapjainál kezdjük újra a fenomenológiát”.<sup>18</sup>

Megvizsgálja például magának a „természeti világnak” a fogalmát, vagy hogy Husserl későbbi kifejezésével éljünk, a *Lebenswelt*nek, az életvilágnak a fogalmát. Ha a világ helyesen van leírva Husserl terminusaiban, amilyen az „utolsó horizont” vagy a „horizontok horizontja”, akkor hogyan helyezhetjük el ezt a leírást a tudatosság-szándékosság husserli elméletén belül? A horizont fogalma, amely semmi módon sem vezethető vissza valamely objektum fogalmára, nem zárja-e ki a szándékosság lényeges jellemző jegyét, mármint a tárgy tudatát? Patočka elemzése szerint jól látható, hogy a *Lebenswelt* husserli koncepciója Husserl saját filozófiájának kontextusában sem magyarázható kielégítően.

---

<sup>14</sup> Jan Patočka und Ludwig Landgrebe: *Edmund Husserl zum Gedächtnis. Memorial Lectures*, Academia, Prága 1938.

<sup>15</sup> *Platón és Európa* (Prirozeny svet v meditaci svého autora po 33 letech), 163. o.

<sup>16</sup> Megjelent először csehül „Prirozeny svet v meditaci svého autora po 33 letech” (A szerző elmélkedései 33 év múltán a természeti világról), *A természeti világ mint filozófiai probléma* második cseh kiadásában, 155–234. o., Prága 1970. Franciául Erika Abrams fordításában in: *Le monde naturel ...*, i. k., 50–124. o.

<sup>17</sup> Utószó, „Le monde naturel comme problème philosophique”, NM 168–181. o.

<sup>18</sup> I. m., 169–170. o.

Előző véleményétől eltérően most azt hangsúlyozza, hogy nem kontempláló reflexió, hanem az emberi cselekvés (πράξις) szerves részét alkotó reflexió révén érhető el a „természeti világ”:

„Nem pusztán elméleti kíváncsiságból fordulunk a természeti világ felé, megvizsgálni óhajtván a létezők struktúráját, mint az élmény lefolyása struktúráinak korrelátumait; azért fordulunk felé, mert a maga eredetiségében kutatjuk az életet, a dolgok értelmét, nemkülönben a sajátunkat.”<sup>19</sup>

Más szavakkal a reflexió aktusa nem elszigetelten jelenik meg. Az értelem és a világ viszonya megváltozott. Az értelem korántsem különálló megfigyelő, kibogozhatatlanul összefonódik az emberi cselekvés világával.

Ilyen okokból Husserl transzcendentális idealizmusa és az elsőbbség, amelyet az abszolút szubjektivizmusnak juttat<sup>20</sup>, amelyen belül az objektivizáció föltehetőleg létrejön, nem ismeri föl az ember értelme és világa közti kapcsolatok természetét. Ha mégannyira mély különbségek választják is el Descartes-tól, „szubjektivitása” miatt végső soron karteziánusnak tűnik.<sup>21</sup> Patočka azt a következtetést vonja le, hogy a fenomenológiát meg kell szabadítani a transzcendentális örökségtől, amely a karteziánizmus egyik formája.<sup>22</sup> De vajon megvádolható-e a fenomenológia azzal, hogy elsőbbséget ad a szubjektivitásnak? Patočka válasza egy esszé formájában született meg, amely az „aszubjektív” fenomenológia lehetőségét latolgatja.<sup>23</sup>

Egyik utolsó írásában Patočka fölvázolja általános fölfogását a fenomenológiáról<sup>24</sup>:

„Mit jelent a fenomenológia a számunkra, mi adta neki sajátos helyét, amely egyedülállónak teszi korunk gondolkodásában? A fenomenológia *nem* valamely

---

<sup>19</sup> Meditáció „A természeti világról mint filozófiai problémáról” in: MNME 101. o., Dordrecht 1968.

<sup>20</sup> Lásd Patočka bírálatát „Az életvilág fenomenológiájá”-ban, in: MN 240. o.: „Mindenesetre ez az abszolút szubjektivitás nem létezik jobban, mint az élet természeti világa, amely az intuitív tapasztalatok világa.”

<sup>21</sup> Egy angol olvasónak meglepő lehet, hogy a „szubjektivitás” terminussal nem azt jelöljük, hogy a tudás, az ismeret az egyéntől függ, vagyis egyszerűen, hogy szubjektív és viszonylagos. Habár korántsem áll szemben az objektív ismerettel, a fenomenológiai iskola nyelvezetében azt jelöli, hogy a transzcendentális alany (szubjektum) elsőbbséget élvez a szellemi objektivációban. Patočka tárgyalási módjára „a szubjektivitás lényegének kérdése”-t illetően lásd MN, La Haye 1976, 30. o.

<sup>22</sup> Lásd „Karteziánizmus és fenomenológia”, in: MNME, i. k. 210. o. Husserl karteziánus voltára lásd i. m. 196, 212, 226. o.

<sup>23</sup> „Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phaenomenologie”, in: *Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch*, hg. v. R. Berlinger – E. Fink, Frankfurt 1970, 2. köt. 317–334 o.

<sup>24</sup> „Was ist Phaenomenologie?” In: *Reason Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, hg. v. H. Kohlenberger, 48–49. o., F. Meiner, Hamburg 1979.

iskola filozófiája (németül *Schulphilosophie*), amely egy tudós hagyomány megőrzésére hivatott, nem olyan filozófia, amely próbálja életképességét megtartani és megkísérli átformálni a világot.

Nem a forradalom filozófiája és nem akar forradalmi lenni. A fenomenológia *Besinnung*, fontolóra vétel, tudatosítás, *und zwar Besinnung auf die Krise*, reflexió a válságról, az *emberiség válságáról*. A fenomenológiának meg kell vizsgálnia ezt a válságot rejtett eredete szempontjából. Következésképpen arra törekszik, hogy föltárja a pozitív tudománynak és a tudománynak mint olyanak (*die Wissenschaftlichkeit überhaupt*) a gyökereit.

Ez azonban radikális visszatérést jelent az eredetekhez (*ein Ursprungsgang radikaler Art*), harcot a pozitív tudomány mindenféle előítéletének kiirtásáért. E vállalkozás radikalizmusában a fenomenológiának nincs párja. Más, ellentétes utat követ minden olyan vállalkozáshoz képest, amelyek, a tudomány és a filozófia nevében, törnek előre, és nincsenek tudatában önnön naivitásuknak.

Számos fölfedezés adódik ezen az úton-módon. E ponton a két korifeus, Husserl és Heidegger egymással versengve dolgoztak, föltárván egész korunk lényegi karteizianizmusát – ha (Heidegger terminológiájával) úgy tekintjük a karteizianizmust, mint a két szubsztancia doktrínája logikai alapvetésének összes ontikus következményét, vagyis a descartes-i doktrínáét a két létmódról.”

Patočka szerint ez a modern kor egyik legalapvetőbb fogalma. Szembeállít vele egy másféle megközelítést, az igazság tapogatózó keresését. Számára a fenomenológia nem doktrínák együttese, nem is rendszer, hanem módszer, a szónak első jelentésében; út, amely az intuícióhoz és a fölfedezéshez vezet, egy *suchender Weg*. A fenomenológia nem szorítkozik csupán sajátos kérdések tárgyalására, sem a tudás és a tudomány általános problémáira, legyenek mégoly fontosak is – mégcsak az európai tudomány válságának vizsgálatára sem, hanem az emberiség válságát veszi szemügyre.

Husserlt érintő kritikája jóvoltából Heideggerrel rokonították Patočkát, akinek a művei különben roppantul érdekelték őt. Gyakran utalt rájuk, és elismerően idézett számtalan olyan alkalmat, amikor Heidegger eltávolodott közös mesterüktől. Mindamellettt azonban súlyos tévedés volna, ha nem ismernénk föl, hogy az általa javasolt *suchender Weg* szögesen eltér Heidegger útjától. Valójában Patočka egyáltalán nem rejtette véka alá, hogy a heideggeri létfölfogást tévesnek tartja, a filozófia megújítására való törekvéseit pedig kudarcnak.<sup>25</sup> Ezenkívül bírálta Heidegger világ- és igazságfogalmát, és szemére vetette „végső defetizmusát”.<sup>26</sup>

Patočka legeredetibb műve, az *Eretnek esszék a történetfilozófiáról* világosan megmutatja, mennyire különbözik mestereitől. Cseh nyelven, 1975-ben írta, és

---

<sup>25</sup> „Qu' est-ce que l'existence”, in: MNME 258. o. (Németül: „Was ist die Existenz?”, in: AS IV., 230–256. o.)

<sup>26</sup> *Platón és Európa*, i. k. 184, 186. o.

magánúton, szamizdatban terjedt Prágában; lefordították<sup>27</sup> franciára, olaszra és németre, de (egy kis töredék kivételével) angolra eddig nem.

Elmélyült tanulmány kellene ahhoz, hogy igazságot szolgáltatassunk egy ilyen nagy jelentőségű műnek. Be kell érnem néhány rövid megjegyzéssel, hogy jelezzem az elmélkedésben érintett problémák gazdagságát.<sup>28</sup>

A politika, a történelem és a filozófia, az európai fejlődést meghatározó három erő természetéről és eredetéről, valamint egymással való összefüggéseikről való reflexiói arra az állításra vezették, hogy mind a hármat közös cél fűzi egybe. Azt akarja bemutatni, hogy a politika célja nem csupán a túlélés vagy a jólét biztosítása, hanem a szabadságban való élet, hogy a történelem végső tárgya, hogy a politika megteremtse a szabadságot a közéletben, s hogy a filozófia a gondolat-szabadságnak a politika és a történelem alapvető princípiumaira való alkalmazása.

Miközben végigköveti az ókortól napjainkig tartó fejlődés fő fordulatait, megjegyzéseket fűz Európa öngyilkosságához, amit a két világháború és a sötétség békét-gyűlölő hatalmainak uralma jelez. Magának a történelemnek és a történelem előtti korból való előbukkanásának vizsgálatában Patočka a történelem előtti embernek semmiféle reflexió nyomát nem mutató abszolút bizonyosságát állítja szembe a „történelmi ember” problematikus természetével, *problematikusságával*.

Hogyan lehet azonban megmagyarázni ezt a problematikus jelleget? Patočka itt az ember természetére vonatkozó alapvető kérdést érinti, amelyet korunk filozófiája különböző módokon vetett föl. Esszéinek eretnoksége éppen mélységes egyet-nem-értésében rejlik – nemcsak Marxszal, hanem Husserllal és Heideggerrel is. Az érvelés mindig a „természeti világ” fogalma körül forog, amely oly nagy jelentőségre jutott a fenomenológiai iskola utolsó korszakában. Husserl szerint a természeti világ nem az érzékek által fölfogott természet világa, nem is a természettudományok tárgya, hanem a „tudomány előtti világ”, amelyet *Az európai tudományok válsága* című munkájában alkalmazott kérdezési móddal lehet visszaszerezni. Tehát a bölcselkedés tárgyaról van szó, amely a tudatba van zárva.

Nyilvánvaló a husserli örökség sorsának drámai aspektusa. Habár továbbra is csodálja Husserlt mint személyiséget<sup>29</sup>, habár elismeri mint az „utolsó nagy diadochoszt”<sup>30</sup> a gondolkodóknak az ókori Görögországig visszavezethető sorában,

---

<sup>27</sup> *Eretnek esszék a történelemtudományról*, francia ford. Erika Abrams, Paul Ricoeur előszavával, Roman Jakobson utószavával, Verdier, Lagrasse 1981. Olasz fordítás Milánó 1981, német fordítás hg. v. K. Nellen és Jiri Nemeč, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.

<sup>28</sup> Paul Ricoeur fent idézett előszava a francia fordításhoz kitűnő áttekintést ad róla.

<sup>29</sup> „Erinnerungen an Husserl” c. műve (in: *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie*, La Haye 1976) azután jelent meg, hogy elvetette Husserl filozófiáját.

<sup>30</sup> EH, 92. o. Föltételezhetette, hogy olvasói tudják, „diadokhosz” (követő) volt az ötödik században, Proklosz idejében, a platóni Akadémia vezetőjének címe az Iskola alapítójának követőjeként.

Patočka határozottan elveti jó néhány filozófiai alapelvét. A husserli fenomenológiát valóban úgy lehet tekinteni, mint „a filozófiai szubjektivizmus újraélesztését”<sup>31</sup>. Intellektualizmusa<sup>32</sup>, a karteizianizmus öröksége meggátolja, hogy „behatoljon a munka, a termelés, a cselekvés és a teremtés konkrét jelenségeibe, fenoménjeibe”. A tudomány előtti világ tehát zárva marad számára.

Számtalan bírálata rokon Heidegger kritikájával, akivel egy nézetben van abban, hogy tudásunk vagy általában tudatunk nem determinál, hanem determinált „az ember ontológiai fölépítése által”. Ám mégis, Patočka számára maga a természeti világ leírása „tudomány előtti” világgént inadekvát. Nem tudomány előtti, hanem „történelem előtti”, következésképpen nem problematikus, szemben a történelmi világ mély „problematikusságával”. E problematikus jellegnél fogva nem érhetjük be a különféle leírásokkal, amelyeket Heidegger ad a világ végső alkotóelemeiről. Patočka számára a történelmi világ „problematikussága”, sokkal radikálisabban, egyet jelent minden biztonság elvesztésével, úgyhogy még magának az embernek a fogalma is teljesen nyitott marad.

Az esszék együttese tartalmazza Patočka válaszát erre a helyzetre. Elég, ha csupán érvelésének egyik-másik pontját említjük: visszatér „a lélek gondjának” témájához, ahhoz a fogalomhoz, amely „Európa eredete”.<sup>33</sup> Bemutatja, hogy a tizenhatodik századtól fogva „a birtoklás gondja” hogyan győzte le „a lélek gondját”, amely a „létezés gondja”. E gondnak újból meg kell találnia a helyét. Azt is jelenti ez, hogy az igazság nem egyszer s mindenkorra szól: az igazság nem pusztán az elmélkedés tárgya és a reflexió eredménye, hanem „a szellem életének gyakorlata, praxisa, amely szüntelenül vizsgálja önmagát”. De az elfogulatlan elmélkedés önmagában-való elégséges volta megintcsak kérdésessé válik: „A reflexió vajon valóban eléri-e az élmény mélyét?”<sup>34</sup> Elismétli azt a meggyőződését, hogy a szellem elmélkedő aktusai az emberi tevékenység egészén alapulnak, s hogy az igazságot nem lehet adekvátan leírni sem úgy, mint az ítékezés és a tény közti megfelelést, sem pedig mint koherenciát. Inkább az igazság sokoldalú minősítésének, vagyis az élet igenlésének pártján van. Kibontja kedvenc koncepcióját az emberi létezés mozgásairól, amelyek a cél, „az igazságban való élet” felé vezetnek.

Végezetül a korabeli világról adott elemzésében makacsul kitart amellett, amit ő „a megrendültek szolidaritásának” nevez, azok szolidaritásának, akiket megrendített a bizonyosság hiánya és az ártó erők uralma, amelyek ellenségei a

---

<sup>31</sup> EH, 158. o.

<sup>32</sup> Lásd in: MN 180. o., 1976-os előszó: „Husserl egy olyan intellektualizmushoz ragaszkodik, amely nem kevésbé kérlelhetetlen, mint a neokantiánusoké.”

<sup>33</sup> EH, 93. o.: „A lélek gondja tehát az, amely Európát nemzette – minden túlzás nélkül fönntarthatjuk ezt a tételt.”

<sup>34</sup> EH, 159. o.



szabadságnak. A könyv egy nyugtalanító esszével zárul, amelynek címe *A huszadik század háborúi és a huszadik század mint háború*.

Figyelemre méltó, hogy az elnyomatás éveiben, filozófiai munkáin kívül, saját népe történelméről is egy sor tanulmányt írt.<sup>35</sup>

Korábban különféle cikkeket publikált régebbi cseh filozófusokról, jelesül Bolzanóról és Masarykról, de, mindenki másnál jobban, Amos Comenius kötötte le a figyelmét több mint három évtizeden át. Összegyűjtötték a számos tanulmányt, amelyet a háború óta e szerzőnek szentelt. Különböző nyelveken – csehül, franciául, németül és latinul – két vaskos kötetet tesznek ki.<sup>36</sup>

Patočka élénk érdeklődését Comenius művei iránt az a rokonságerzés magyarázza, amelyet e cseh hazafi helyzete iránt táplált, aki látta, amint népét és hitét idegen hatalmak zúzzák össze, s aki örökös száműzetésben többfelé külföldön élve, európaivá vált, de azért szüntelenül hangoztatta hazája és anyanyelve iránti szeretetét.

Am még ennél is jobban vonzotta az, amit Comenius gondolkodása uralkodó vonásainak tartott. Az értelem Comenius számára nem „természetes világosság, amely megleli saját princípiumait, vagyis önmagát, a vizsgált dolgok világában”. Ahhoz, hogy megértse a dolgokat, úgy, amint vannak, az észnek előbb meg kell értenie: törekvése, hogy a dolgokat saját magával mérje, csak akkor vezethet helyes eredményre, ha kitérül valami teljesen különbözőre és felsőbbrendűre, mint aminek aláveti magát.

Következésképp Comenius kiindulópontja nem a szuverén értelem, hanem az értelem mint a teljes lélek erőinek egyike, „amelyeket eltakar a világmindenség egésze, s amelynek először biztosítania kell igazi helyét az egészen belül és meg kell maradnia ebben a pozícióban [...]”. Patočka szerint Comenius minden erőfeszítése éppenséggel arra irányul, hogy „szinte konokul védelmezze a merőben transzszubjektív nagyságot a modern szubjektivizmus csábítása ellen”. A „nyitott lélek” fogalma Patočka utolsó éveinek filozófiájában nyeri el teljes jelentőségét.

Kideríti, hogy Comenius gondolkodásának gyökere a cseh hagyományban van, a huszita mozgalomban és a Morva Testvérek Közössége, az *Unitas fratrum* tanításában, s bemutatja a vallásos motívumok fontosságát a mester első művében,

---

<sup>35</sup> Patočka legfontosabb munkái e tárgyban, Erika Abrams jóvoltából megvannak francia fordításban, in: CrS I, LS és in: Jan Patočka: *L'idée de l'Europe en Bohême*, Z. Vasicek utószavával, J. Millon, Grenoble 1991. Egyik tanulmánya Masarykról angolul in: T. G. Masaryk in *Perspective*, ed. M. Capek és K. Hruby, New York 1981. Említsük meg a tíz összegyűjtött tanulmányt, in Jan Patočka: *O smyl dneska*, Prága 1969, megjelent még Olaszországban *Il senso dell' oggi in Cecoslovakia* címmel, ford. G. Pacini, bevezetéssel ellátta J. Zúmr, coll. Sagi, Lampugnani Nigri, Milano 1970.

<sup>36</sup> Jan Patočka: *Jan Amos Komenský. Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*, Bochum 1981, és *Jan Amos Komenský (II). Nachgelassene Schriften zur Comeniusforschung*, Sankt Augustin Verlag Hans Richarz 1984.

A világ labirintusában, amelyben az élet olyan, mint egy utazás a labirintusban, ahonnan az igazságot elűzték és ahol szembeszökvé válik az emberi világ abszurditása, ellenben továbbél a jelentés kutatása, s ahol az eltévedt utas végül rátalál az útjára.

Elismervén a pedagógiai írások fontosságát, elveti a szokásos interpretációkat, amelyek a tanítási módszerek megjavítását helyezik előtérbe, amilyen a tanuló részvétele, a kölcsönviszony a tanulmányok és a szellemi érettség között, s az adekvát kapcsolat az alanyok és a program között. Patočka hangsúlyozza, hogy Comenius nem a szakosított ismeret továbbadását, nem is a szakmára való fölkészítést tartja szem előtt, hanem magának a nevelésnek a célját. Ez pedig nem kevesebb, mint „megmutatni az embernek az emberiség útját”, „igazán emberivé tenni az embert”. Megjegyzi, hogy a nevelés mint az emberformálás vagy az igazi emberré-válás eszköze ma éppen úgy probléma, mint volt Comenius korában. A társadalmat aszerint kell megítélni, hogy képes-e ilyen nevelést nyújtani (amely a maga részéről elvezethet a társadalom reformjáig). Patočka összehasonlíttja ezt az oktatást az emberi értelem megreformálásával, amit három, Comenius által is legjelentősebbnek tartott kortárs szorgalmazott: Bacon, Campanella és Descartes. Ez utóbbival ellentétben Comenius nem pusztá *reformatio intellectust* akar. Őszerinte a nevelésnek az egyetemes bölcsességen (*pansophia*) kell alapulnia: a kozmosznak mint mindenségnek, az ember benne elfoglalt helyének és az emberi élet jelentésének a látomásán.

Elmélkedése a világrépről, amelyre nevelési elképzelését alapozta, megírta Comeniusszal legteljesebb művét, *Általános tanakodás az emberi dolgok megjobbításáról* címmel. Több részből áll, Halléban fedezték föl 1935-ben és 1940-ben; utolsó része a „Totális Reform” tervezete, a *Panorthosia*. Cáfolták, hogy Patočka életének utolsó éveiben is folytatta Comenius tanulmányozását – ezzel szemben egy 1975. augusztus 26-án kelt levelében arról tudósít, hogy a *Panorthosia* francia és német fordítását tervezi:

„Kérem, terjessze a Szöveggondozó Bizottság elé a következő javaslatot:

Elkészítem Comenius *Panorthosiájának* francia fordítását, előszóval ellátva, amelyet legjobb korunkbeli szakértőivel együtt csinálnék meg, ebben az évben [...]

Azt hiszem, ebben az évben lenne elégséges szabad időm a francia és a német szöveg megszerkesztésére [...] Már Várna óta szerettem volna Önnel szót váltani, és utóbb valami kedvező alkalomban reménykedtem, ez azonban elmaradt. Elnézését kérem, és biztosíthatom, hogy mindenkor kész vagyok mindent megtenni, amit csak a lehetőségeim engednek, hogy valóra válhasson a Comenius-publikáció szép terve a Nemzetközi Filozófiai Intézet számára.”

A fordításokat nem találták meg. Lehetséges, hogy a szorongató problémák, amelyekkel hátralevő rövid idejében szembe kellett néznie – egyrészt Husserlhoz, Heideggerhez és Masarykhoz való viszonyának és saját fenomenológiáfölfogásának a tisztázása, másrészt a rendőrállamnak a helsinki egyezményre válaszképpen egyre növekvő nyomása –, annyira lefoglalták, hogy nem jutott ideje tervének megvalósítására.

Végezetül pedig semmi sem idézheti föl hívebben Patočka emlékét életének utolsó hónapjaiban, mint némely ekkor tett nyilatkozatából vett idézetek.<sup>37</sup> Az első 1977. január 3-án látott napvilágot, ugyanaznap, mint a *Charta 77*:

„Azért, hogy az emberi fejlődés a technikai lehetőségek és az instrumentális ész magaslataira érhesen, hogy lehetővé váljék az ismeretek fejlődése, az szükséges, hogy az emberiség meg legyen győződve azoknak a princípiumoknak a föltétel nélküli érvényességéről, amelyek ebben az értelemben 'szentek', érvényesek minden emberre és minden korban, s alkalmasak rá, hogy megszabják az emberiség céljait. Más szavakkal, szükségünk van valamire, ami lényegénél fogva nem technikai. Olyasvalamire, ami nem pusztán eszköz: erkölcsiségre van szükségünk, amely nem a taktikától vagy a helyzettől függ, hanem abszolút.

Ez azt jelenti, hogy e tekintetben nem várhatjuk az üdvösséget az államtól, a termelőktől, a hatalmak és erők társadalmától.

Azok, akik a tetszőleges tények egyedüli szuverenitását hirdetik, nagyon is örülnének, ha némely túlon túl szembeszökő 'igazságukat' fölválthatnák egyetlen erkölcsileg kényszerítő erejű igazságra. Ez azonban nem lehetséges. Századunkban minden nagy hatalomkoncentráció ezt példázta, jobban, mint valaha. Az emberi meggyőződés alakításában elért eredményeik éppenhogy ellentétesek várakozásaikkal. Ezt be kell látni.

Bármilyen társadalom, a technológiailag legjobban szervezett sem működhet erkölcsi alapozás nélkül, konvencióktól, körülményektől, remélt előnyöktől független meggyőződés nélkül. Az erkölcs nem azért van, hogy a társadalom működését segítse, hanem pusztán azért, hogy az ember emberi legyen. Nem az ember határozza meg az erkölcsi rendet szükségleteinek, vágyainak, hajlamainak és törekvéseinek önkénye szerint, hanem, éppen ellenkezőleg, a moralitás határozza meg, hogy mit jelent az emberi lény.

Ezért úgy véljük, itt az ideje, hogy ezeket az egyszerű igazságokat, amelyekről hosszú évtizedek fájdalmas tapasztalata tanúskodik, ezeket az igazságokat, amelyeknek valami módon tudatában vagyunk – mindenkinek világosan megmutassuk, és azt hisszük, éppen ez a pillanat alkalmas ennek megtételére.

Az alapvető jogok eszméje nem egyebet jelent, mint hogy mind az állam, mind a társadalom a maga egészében az erkölcsi érzék uralmának van alávetve: hogy elismernek valami föltétel-nélkülit, valami náluk nagyobbát, valamit, ami összefűzi őket, valami szentet, sérthetlent, és hogy annyira ismerik el ennek a létezését, amennyire a jog szabályát megalkotják és tiszteletben tartják általa.

---

<sup>37</sup> A következő két szöveg magánúton terjedt, részletek jelentek meg kevéssel utóbb több európai lapban, például 1977. március 15-én a *Times*-ban (London). Az idézetek Erazim Kohák fordításán alapulnak nagyszerű monográfiájában: *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*, Chicago–London 1988, 340–347. o. Fölhasználtuk Roman Jakobson cikkét: *The New Republic* 1977. máj. 7 (vö. EH, 165–169. o.).

Ez a meggyőződés az egyéneknél is megvan, mint a kötelezettségeiknek való megfelelés oka, a magánéletükben, a munkában, a közéletben. Az egyetlen igazi garancia arra, hogy az emberek nemcsak kapzsiságból vagy félelemből cselekszenek, hanem szabadon, önként, ésszerűen, ebben a meggyőződésben rejlik [...]

A Charta 77 nem csoportosulás és nem szervezet, bázisa szigorúan személyes és erkölcsi, mint a kötelezettségek is, amelyeket magába foglal. Emellett a Charta 77 explicit módon eszünkbe idézi, hogy már százhuszonnégy éve kimutatta egy pontos fogalmi analízis, hogy minden morális kötelezettség valami olyasmin alapul, amit a személy önmaga iránti kötelezettségének nevezhetünk – ami egyebek mellett azt a kötelezettséget is magába foglalja, hogy ellenálljon a rámért igazságtalanságnak.

Mindez azt jelenti, hogy a Charta 77 résztvevői nem leplezett érdekek szolgálatában cselekszenek, hanem egyszerűen kötelességből, egy olyan parancsnak engedelmességgel, amely magasabb rendű, mint bármely politikai kiváltság vagy kötelezettség, s amely egyetlen igazi és szilárd megalapozottságot fejez ki.

A Charta 77 résztvevői nem áhítanak sem politikai szerepet, sem kiváltságot önmaguknak, és a legkevésbé arra vágnak, hogy erkölcsi tekintélynek vagy a társadalom lelkiismeretének tartsák őket. Nem ítélnék el és nem ítélnék meg senkit. Egyedüli gondjuk, hogy megtisztítsák és megerősítsék azt a meggyőződést, hogy van magasabb tekintély, amely lelkiismeretük révén az egyéneket és a fontos nemzetközi egyezmények aláírása okán a kormányokat arra kötelezi, hogy a politikát alárendeljék az igazságnak, nem pedig fordítva, és nemcsak akkor, ha ez megfelel nekik, nemcsak a politikailag alkalmas vagy alkalmatlan korlátai között, hanem aláírásukkal kifejezett elkötelezettségük miatt.”

A következő nyilatkozat március 8-áról keletkezik. A prágai Strahov kórházban íródott, ahová Patočkát néhány nappal előbb vették föl súlyos szívbántalmakkal, amelyeket egy órák hosszát tartó durva rendőrségi vallatás váltott ki:

„Mondjuk ki kerek-perec: az alárendelődés sohasem vezetett enyhüléshez, hanem csak nagyobb szigorhoz. Minél nagyobb a félelem és a szolgálalkúság, a hatalmasok csak annál többet mertek, mernek és fognak merni. Semmi sem bírhatja rá őket, hogy lazítsanak felügyeletükön, legföljebb bizalmuk megkopása – ráébredés a valóságra, hogy cselekedeteik, igazságtalanságuk és diszkriminációjuk nem marad észrevétlen, hogy a víz nem lepi el a belédobott köveket. Hogy ezt elérjük, nem kellene talányos célzások a jövőre megtorlásra, hanem méltósággal, igazsággal telített, minden körülmények között félelemtől mentes magatartás kell, amely éppen hatóságaink magatartásával ellentétben spontán.

Az elnyomás, természeténél fogva és egyedi esetekben, olykor fokozódhat. Néhányan közülünk azt kockáztatják, hogy elveszítik azokat a létföltételeket, amelyek mostanáig oltalmaztak minket, az éjjeliőri, ablakmosói, házmesteri vagy kórházi ápolói munkát. De nem hosszú időre, mivel ezt a munkát végül is el kell végeznie valakinek. Mi több, jól tudjuk, hogy semmi minőségileg új nincsen a dologban. Az ár koránt sincs arányban a hatalmasok bizalmának elkopásával.

Soha többé nem lehetnek bizonyosak azokban, akik velük szemben állnak. Soha többé nem számíthatnak arra, hogy akik ma engedelmeskednek, holnap is engedelmeskedni akarnak-e, amikor egyéb lehetőségek is kínálkoznak önmagunkról bizonyosságot tenni.”

Ezek a nyilatkozatok megmutatják, hogy miért hálásak valamennyi ország filozófusai ennek a cseh filozófusnak, s miért tartják becsben az emlékét.

Azért élt, hogy megőrizze és újra fölértékelje a múlt örökségét, miközben folyvást kérdésessé tett minden bevett hiedelmet; megnyílván maga is új intuícióknak, makacsul kitartva a gondolat és a cselekvés harmóniájának szükséges volta mellett és fáradhatatlanul keresve a szilárd alapot mind a *θεορία*, mind a *πραξις* számára.

Március 10-én, két nappal az utolsó nyilatkozat után, a rendőrség bement hozzá a kórházba, hogy újra kihallgassa. Kevéssel utána, 11-én, agyvérzést kapott, 13-án meghalt, mint a tanúja – a görög szót használva – a *μαρτυρ*-ja ügye igazságának.

Az utolsó szavak, amelyeket a *Charta 77*-hez fűzött kommentárjából idéztünk, és amelyek a hatalom birtokosaira vonatkoznak – „Soha többé nem lehetnek bizonyosak azokban, akik velük szemben állnak. Soha többé nem számíthatnak arra, hogy akik ma engedelmeskednek, holnap is engedelmeskedni akarnak-e, amikor egyéb lehetőségek is kínálkoznak önmagunkról bizonyosságot tenni” – mutatják, hogy hazájába vetett hite igazolást nyert, és próféciája mindannyiunk örömére valósággá vált.

(Fordította Villó Ildikó)



## TISZTELETADÁS JAN PATOČKÁNAK\*

PAUL RICOEUR

Az 1935-ös év telén, karácsony estéjén, kappeli házában Edmund Husserl megajándékozta ifjú tanítványát, Jan Patočkát egy íróállvánnyal, amelyet ő maga is 1878-ban Lipcsében, a nála mintegy tíz esztendővel idősebb Tomás Masaryktól kapott (Patočka Párizsban ismerte meg Husserlt 1929-ben, Alexandre Koyré révén, ez utóbbi doktori szigorlata alkalmából, s így módja volt meghallgatni az elhíresedett párizsi előadásokat, amelyekből azután a *Karteziánus elmélkedések* születtek). Amikor „Erinnerungen an Husserl” című írásában, a *Festschrift*-ben kommentálja ezt az eseményt, Patočka ezt írja: „Így lettem egy tradíció örökösévé.”<sup>1</sup> Ez a tradíció pedig hozzákapcsolta őt, Husserlon és Masarykon túl, a fölvilágosodás racionalizmusához, s azon is túl a reneszánsz humanistáinak és tudósainak köréhez, amelyben a nagyszerű Jan Amos Komenský, más néven Comenius ragyogott.

Amikor 1948 után, miután elűzték az egyetemről (majd pedig 1968 után másodszor is) arra kényszerült, hogy tudós munkákban hízelegjen a cseh kommunisták nacionalizmusának, Patočkának egy teljes művet kellett Comeniusnak szentelnie, egyikét azon ritka műveinek, amelyeknek megjelenését engedélyezték. A könyvet olvasva kitűnik, hogy Patočkát a ráerőszakolt föladatnál, de még a nemzeti büszkeség vállalható érzésénél is több kötötte Comeniusához: a gondolkodás és a sors rokonsága, aminek a titka csak Patočka utolsó, *Eretnek esszék a történefilozófiáról* című művében lepleződik le, amelyről később szölok. Comenius kora, a harmincéves háború időszaka, valóban jobban hasonlított Patočka korához, mint Masaryk és Husserl végső soron sokkal kevésbé hányatott korszakához. Általában csak Comeniusnak a nevelésfilozófiában kifejtett munkásságát ismerik, s nem tudnak tragikus gondolatvilágáról, amelynek az előbbi csak töredékét teszi, és amely a *Centrum Securitatis* című művében bontakozik ki igazán. Ebben a koromfekete műben a vigasztalás vékonyka hangja csak a rossz mélységének és roppant terjedelmének ábrázolására válaszol, és, ami ennél is borzalmasabb, a remény hiábavalóságára. Úgy vélem, Erazim Kohák

---

\* Előadás az Institut International de Philosophie konferenciáján, Prága 1990. szeptember.

<sup>1</sup> Ezért az információért Erazim Koháknak tartozom köszönettel: *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*, London 1989, 135. o.

nyomán, hogy „a megrendültek szolidaritásának” témája, amely az *Eretnek esszék* utolsó lapjain bukkan föl, talán több rokonságot tart Comenius reményvesztett vizsgálásával, mint a heideggeri megoldással „a halállal szemközt” vagy a nietzschei felsőbb-ember keresésével a nihilizmus korában. Előadásom végén visszatérek még erre.

De mielőtt elérkeznénk ahhoz, amit én Patočka utolsó évei gondolatvilágának nevezek, a 68–77-es évekig, amelyek a magány és a szókratészi titokban tanítás évei voltak – hadd emlékeztessenek rá: Patočka 1977. március 13-án halt meg, a rendőrség fogságában –, okvetlenül meg kell említenem Patočka 1968 előtti kapcsolatát a két mesterrel, akik részesei voltak a nevezetes írópulpitus továbbadományozásának: Masarykkal és Husserllal. Masarykkal való kapcsolata Patočkát olyannyira izgatta egész filozófusi pályafutása alatt, hogy őneki szentelte szamizdatban 1977-ben megjelent művét, a „Két tanulmány Masarykról” címűt<sup>2</sup>.

Patočkának megvoltak az érvei egy szcientista mindenségben. Ám a lázadással való szakítását, ami Masaryk szerint a szubjektivitás hiposztázisával kapcsolódott össze, valamint a jó és a rossz objektív jelentésének védelmezését nemigen fogadhatta el egy Husserl-tanítvány, akit sokáig átítatott a transzcendentalizmus, amiről úgy vélte, levezekli általa a bűnök szubjektivizmusát, amivel Masaryk megerhelte. Később Patočka mintha talált volna valamit Masaryk védelmére az objektivitást tekintve – ez az a korszak, amikor a reflexiót megelőző, prereflexív tapasztalatot kutatta, amelyben érvényesülhet az, amit ő a „valóság keménységének” nevezett. Patočka, igen közel Eugen Finkhez, „aszubjektív” fenomenológiáról beszél. Ám Masarykkal az állította élesen szembe, hogy mind hevesebben és egyben mind borúsabban bizonygatta a problematikusság alapvető voltát, amely minden totalizáló célzatú állítást érint. Ez az állítás élesen szembeállította őt a vallásos fideizmussal, amelyre Masaryk végezetül ráaggatta az értékekre és jelentésekre vonatkozó objektivizmusát. Míg a „valóság keménységének” témája egyfajta horizontális dialektikát nyújtott a szubjektivitás és az objektivitás között, a vertikális irányban viszont minden dogmatikus értelem romjain kezdődött meg a reflexió távolságtartása a valóság és az elgondolható teljességével szemben.

Márpedig a problematikusságnak ugyanez a témája, amely a világ egészének a céljához kapcsolódik, miután Patočkát eltávolította Masaryktól, szembeállította előbb Husserllal, majd Heideggerrel, noha ez utóbbira támaszkodva cáfolta Husserlt.

Husserllal való vitája habilitációs tézisével veszi kezdetét, amely először 1936-ban jelent meg, másodszer 1970-ben, „A természeti világ mint filozófiai probléma” címmel, harmadszor 1980-ban, szamizdatként, „A természeti világ és az emberi létezés mozgása” címen. A szakítás az 1969-ben fogalmazott, az 1970-es új kiadáshoz készült utószóban teljesebben ki (2200 példányt küldtek zúzdába a prágai

---

<sup>2</sup> Ennek kapcsán ne feledkezzünk meg arról, hogy Masaryk ajánlotta be tanítványát és barátját, Husserlt, saját mesterénél, Franz von Brentanónál.



cenzorok... a Prágai Tavasz után vagyunk!). A *Phaenomenologica* francia kiadásához írt második Utószó 1976-ban nyomatékosítja az eltávolodást. Így az, amit Husserl „természeti világnak” nevezett, és amit, igen nagy vonalakban, a tapasztalat tudomány előtti rétegével azonosított, Patočka számára az ötvenes évektől kezdve mintha túlságosan át volna itatva a szubjektívizmussal. A „természeti világnak” nevezett út vajon nem volt-e Husserl számára az eredeti szubjektivitáshoz való visszatérés egy variánsa, olyan perspektívában, amely alapjában véve teoretikus maradt? Azt, amit Patočka attól fogva az *emberi lét három alapvető mozgásának* nevez – és amit mindjárt definiálni fogok – már nem az elgondolhatóságra és az intuícióra való alkalmasság határozza meg, hanem, heideggeri módra, úgy vannak meghatározva, mint a világban-való-lét módozatai. Figyelemre méltó, hogy Patočka itt a *lét mozgásairól* beszél. Egész egyszerűen az arisztotelészi *kinészis*re gondol, vagyis a tulajdonképpeni lehetséges létező cselekvésének híres és legalább annyira talányos fogalmára. Patočka ennek az önmagáról tudomást nem vevő mozgásnak a perspektívájában fogalmazza újra a különálló test fenomenológiáját mint a térbe helyezés és temporalizáció kapcsolatát, amely megelőzi a modern tudomány objektivációt.

Elég egyetlen pillantást vetni a különálló test fenomenológiájára, hogy egyszerre észrevegyük, mivel is adósa Patočka Heideggernek, és egyben hozzá való távolságtartásának alapvető okát, amely, mint az *Eretnek esszék a történetfilozófiáról* című mű kapcsán látni fogjuk, csak Husserltől való eltávolodásához fogható: „Heidegger – írja 1969-es *retractatio* jában – soha nem veszi tekintetbe, hogy az eredeti praxis eleve csak egy testtel bíró szubjektum tevékenysége lehet, hogy tehát a testtel bírásnak ontológiai státusa van, ami nem azonos az itt és most jelenlévő test előfordulásával. („A természeti világ és az emberi lét mozgásai”, 93. o.) Patočka sehol sem kerül közelebb Merleau-Pontyhoz, amit egyébként szívesen el is ismer (i. m., 97. o.), azt mondanám, inkább a *Látható és láthatatlan* kései Merleau-Pontyjához, mintsem az *Érzékelés fenomenológiájának* szerzőjéhez.

Patočka tehát jószereivel egymaga halad előre az arisztotelészi mozgásfogalom fölújításában, amely a lét mozgásává lett, a „megvalósult dinamisz” jegyében (i. m., 102. o.), *genezisz* és *phthora*, a létező keletkezése és eltűnése között „a mozgás az, ami megjeleníti, hogy van, egy meghatározott időben, helye a világban az egyedi realitásnak, amelyet más egyedi realitások határoznak meg” (i. m., 103. o.). A leendő, a volt és a való heideggeri triászát – amely lényegében időbeli, temporális – Patočka egy lényegében korporális triászsal váltja föl. Első a *meggyökerezés* mozgása, amelynek révén elfogadtatunk abban, amiben elhelyezkedünk, a *biztonsággal* felszerelve, ami ezt a mozgást fönntartja, azután a kiáradás, a különbözőzés, az önkivetítés mozgása, amikor a munkába és a harcba vetítjük magunkat, a munkába, amely szembesít a dolgokkal, a harcba, amely szembesít az emberekkel; és végül az áttörés mozgása, amely lényeges és sajátlagos mozgása az emberi létnek, ennek jóvoltából vagyunk képesek „megértetni” magunkat a dolgok összességével, tudniillik a nem additív, hanem egybefoglaló totalitással. Figyelemre méltó, hogy 67 és 70 között Patočka

*odaadás* nak nevezte az áttörés reveláló érzését, az áttörés pedig megkülönböztetés nélkül tart a végesség és a halál felé, s a nem-létező teljessége, totalitása felé.

Ezt 1967-ben írta: „a szembesítés odaadást jelent. Az én létem már nem úgy van definiálva, mint lét az én számomra, hanem mint lét az odaadásban, a létező, amely föltárul a létezésnek, aki azért él, hogy a dolgok legyenek, hogy a dolgok – én magam szintűgy, mint a többiek – annak mutatkozzanak, amik. Ez annyit jelent: élet az odaadásban, az élet magunkon kívül, nem az érdekek pusztá szolidaritása, hanem az érdek teljes visszájára fordulása – az ember többé nem abban él, ami elválasztja és körülzárja, hanem, ami egyesíti és megnyitja, mivel ez maga a megnyílás. A lét az odaadásban, ez a létező, aki átadja magát a létezésnek, egy tökéletesen 'objektív' létező, abban az értelemben, hogy megszabadult az egyedi érdekektől.” (I. m., 122. o.) Ezzel a harmadik mozgással érkezünk el a problematikussághoz, éppen totalizáló célzatánál fogva, amire rá van ütve az értelmetlenség pecsétje. E pillanatban a hangsúly, amely ezidőtt a nyitás nagyvonalúságára esik, mintha elhárítaná a tragikumot, amely az *Eretnek esszék* ben majd fölül fog kerekedni<sup>3</sup>.

E tekintetben meglehetősen helyes képet alkothatnánk Patočka gondolati fejlődéséről, ha sikerülne leírunk az odaadás és áldozat témájának viszontagságait és fordulatait. Még 1967-ben egy mítoszt használ föl, „az isteni embernek, a tökéletesen igazságszerető embernek, az ő elkerülhetetlen végének és szükségszerű 'feltámadásának' mítoszával” (i. m., 122. o.). A teljesség e mítoszával tíz évvel később szembenáll a *Polémosz* uralmának sötét, héraikleitoszi mítosza. Nem esik már szó az „áldozatban egyesült közösségről, az odaadó, az egyént meghaladó szolgálatban élő közösségről” (123. o.), hanem a megrendültek közösségéről, vagyis a történelemnek mint szakadatlan kataklizmának a túlélőiről.

Itt az ideje, hogy szóljunk az *Eretnek esszék a történetfilozófiáról* című műről (Prága 1975; franciául Erika Abrams fordításában, Verdier, Lagrasse 1981), amelyet többször is emlegettem már. Meg kell mondanom, ezek az írások jobban fölkaavartak, mint „A természeti világ és az emberi lét mozgása” címmel összegyűjtött esszék. Ezek az esszék összefüggnek a hetvenes évekkkel, az elveszett illúziók és a „normalizálás” éveivel (nem haszontalan emlékeztetni rá, hogy a habilitációja óta eltelt harmincnégy év alatt Patočkanak legfőljebb nyolc évig engedték meg, hogy nyilvánosan tanítson). E keretek azonban nem elegendőek, hogy kifejtsem a történelmi és a filozófiatörténeti vonatkozásokat. Arra sem elegendőek, hogy hivatkozzam Patočka filozófiatörténeti munkásságára: legyen bár szó a görög filozófiáról, a modern és kortárs filozófiáról, nem feledkezhén meg Comeniusnak szentelt munkájáról sem, valamint a cseh történelem jelentésének kitartó kutatásáról. A történelem fogalmának, ahogy Patočka használja, nincs már historiográfiai konnotációja, még akkor sem, ha a vezérfonal nagyjából a Nyugat

---

<sup>3</sup> Az *Eretnek esszék* ben J. P. úgy jellemzi a három mozgást, mint az elfogadás, a védekezés és az igazság mozgását (43 skk. o.).

kultúrtörténete. Itt magának a történelmi helyzetnek lehetséges fölfelé-irányulásáról van szó, az emberi lét három mozgása korábbi analizisének folytatásaképp: valóban alapvetően a sorsról van szó, amely a felelősségre hivatkozik. A történelmi itt ellentétben áll a „prehistorikussal”, vagy inkább azt mondanám az antehistorikussal, mivel ez a szó nem idéz föl semmi vadat vagy barbárt. Az antehistorikus, történelem előtti világ, ha ezzel a szóval illetjük is, már nem a Husserl szerinti természeti világ, vagyis a tudásnak és a praxisnak Galileit és Newtont megelőző kora, amelynek nyomait újjáéleszthetnénk az intencionális tudat antepredikatív rétegeitől fogva. Nem, a „történelem előtti” az egész problematikusságának fölfedezését megelőző világ. A problematikusság-előtti világ, írja Patočka, „az adott, szerény, de biztos értelem, jelentés világa. A világnak értelme van, vagyis érthető, annál a ténynél fogva, hogy vannak hatalmasságok, van egy démoni szféra, vannak istenek az ember fölött, akik kormányozzák és döntenek róla.” (Esszék ..., 27. o.)<sup>4</sup>

Ebben fölismerjük a fönt leírt három mozgás közül az elsőt: az elfogadását. Patočka most hozzáteszi: önmagunk elfogadása és az önmagunkról való lemondás, Anaximandrosz *dictum*ának értelmében: „kölcönösen igazságot szolgáltatni egymásnak és jóvátenni az igazságtalanságot”. Hannah Arendt elemzéseinek visszhangját is hallani véljük, a munkáról mint az élet fönntartójáról, tragikus mellékhangsúllyal: a munkát „kényszerből fogadjuk el, a munka kemény, a munka *teher*” (45. o.). Ezzel ellentétben történeti az emberi sors, a transzcendens és dogmatikus értelem elvesztésének jegyében, s ennek arányában problematikussá válva. Patočka a történelemben való belépés kapcsán vezeti be *Polémosz* héraikleitoszi témáját, amely az egész politikai filozófiára ráveti nyugtalanító árnyékát. Mindeddig Arendt nyomában haladt, megkülönböztetve a községet, a politika színterét, az otthontól, a szükséglet és a munka színterétől, a következő ponton azonban eltávolodik tőle Patočka: míg Arendt számára a hatalom abból fakad, hogy egy történelmi közösség együtt akar élni, Patočka szerint „a *polisz* szelleme az egyet-nem-értésben, a harcban való egység szelleme” (55. o.). Héraikleitosz B 80-as töredékének visszhangját halljuk ebben: „Tudnunk kell, hogy mindenben közös Polémosz, a viszálykodó igazság (Erisz), és hogy minden Erisz által megy végbe és (az ő) hatására.” (Uo.) Íme Patočka következtetése: ez az, „amiről kései korunk, amelyben tetőpontjára hágott a pusztítás és a rombolás, talán elsőként fog számot adni magának: mármint, hogy meg kell érteni az életet, nem csupán a *nappal* szemszögéből, nem az egyszerű élés, az elfogadott élet

---

<sup>4</sup> A történelem előtti világ „természeti, mert elfogadja a közösséget azzal, ami úgy tölti be, mint valami egyszerűen adott dolog, mint ami magától megmutatkozik. Ez a közösség az istenek és a halandók közössége. A természeti világ az az élettér, amelyet azok, akik a tápláló földtől és az égi világosságtól függnek, megosztanak azokkal, akik a legkevésbé sem függnek ilyesmitől, s akik a legcsodálatosabb titkot jelenítik meg, amit csak ez a világ magába zár.” (39–40. o.)

szemszögéből, hanem a konfliktus, az *éjszaka*, *Polémosz* szemszögéből is. Hogy nem attól lép át a történelembe, ami fölbolydulhat vagy megrendülhet, hanem attól, hogy rátárul arra, ami megrendít.” (57. o.) Nagyon messze jutottunk tehát Husserltól, sőt, Heideggertől is, még akkor is, ha Patočka ideiglenes támaszt talál a szabadság és a nemlét rokonságának heideggeri eszméjében, mindenekelőtt pedig abban a gondolatban, hogy a létező léte visszavonul saját totalitásába<sup>5</sup>.

Látjuk, mit tesz hozzá *Polémosz* témája a minden jelentés és minden jelentéstartalom problematikusságának korábbi témájához. Nem lehet „az értelem, a jelentés elvesztésének tapasztalatán átesni” (72. o.), csak ha szembesülünk a nihilizmussal. Pontosabban, Patočka utolsó éveiben az általa „dogmatikus” nihilizmusnak nevezett nihilizmussal áll vitában. Valójában, hátát a falnak vetve, éppoly kevésbé akar engedni a tiszta és egyszerű értelmetlenség csábításának, mint a történelem előtti világ biztonságának – mindenestre meg kell vallani, hogy a nihilista követeléssel csupán egy utópiát, a „gigászi megtérés, egy roppant *metanoeia*” (86. o.) utópiáját szegezi szembe, nyíltan nem-vallásos értelemben. Hallgassuk inkább őt: „Az ember nem élhet értelem nélkül, totális és abszolút értelem nélkül. Ez annyit jelent: nem élhet az értelmetlenség bizonytalanságában. De azt jelenti-e ez, hogy élhet egy keresett és problematikus értelemmel belül?” (86. o.) Jól értettük: „keresett és problematikus értelem”. Itt Patočka eléri mélységben Comeniusnak a *Centrum Securitatis*-ban kifejeződő reménytelen reménykedését – bár ott legalább támaszt nyújt a kereszténység: „a *metanoészis* lehetősége történelmi méreteken attól függ, milyen választ adunk a következő kérdésre: az emberiségnek az a része, amely megértheti, hogy hogyan lépett és hogyan lép bele a történelembe, s amely ugyanakkor kényszerítve érzi magát, a jelenkori tudományos technika csúcára jutott emberiség helyzeténél fogva, hogy mind jobban magára vállalja az értelmetlenség felelősségét, képes-e egyúttal a fegyelemre és az önmagáról-való lemondásra, amit a meg-nem-gyökerezettség magatartása követel, mert egyedül csak ezen belül valósulhat meg az abszolút és – problematikus voltánál fogva – az emberiség számára mégiscsak elérhető értelem?” (86. o.) Az igazat megvallva, Patočka nemigen jut túl ennek a kérdésnek a megfogalmazásán. E tekintetben a huszadik századi Európa kínálta látványosságban semmi sem nyújtott neki egy szemernyi támaszt sem, hogy reményre leljen, amellyel folytathatja a fölvilágosodás optimizmusát, amelynek Masaryk az örököse volt, vagy legalább egy Comenius reménytelen reménykedését. Az utolsó „eretnek esszé”, amelynek címe: „A huszadik század háborúi és a huszadik század mint háború”, azt sugallja hogy a háború, ami korántsem a béke kudarca vagy fortélyos fordulata a békéért folytatott küzdelemnek, kitörési lehetőséget kínál az éjszaka erőivel rokon halált hozó energiáknak, amelyeket Hérakleitosz *Polémosza*

---

<sup>5</sup> „Ennek a jelentésnek az alapja a problematikusság, vagy hogy Heidegger terminusával éljünk, a létező visszavonulása saját totalitásába, mint ami minden nyitás és minden megnyílás alapja.” (87. o.)

szimbolizál: „A háború – írja – egyaránt jelenti az ipari civilizáció legnagyobb vállalkozását, a teljes mozgósítás termékét és eszközét (ahogy Ernst Jünger igen jól látta), és a orgiasztikus lehetőségek, potencialítások fölszabadulását, amelyek sehogy máshogy nem vihetik a rombolást ilyen mámoros túlzásba.” Ezzel a lehangoló diagnózissal Patočka nem tud semmi többet szembeállítani, csak azt, amit ő a „megrendültek szolidaritásának” nevez – annak mintáját követve, ami a fronttapasztalat volt az első világháború harcosainak. Így a megrendültek szolidaritásának témája egyszerre fejezi ki Patočka megdöbbenését a háború témájától és a bátor szembefordulás kezdetét azzal, amit sose neveztek rossznak: „A megrendültek szolidaritása *nem*et mondhat a mozgósítás rendszabályaira, amelyek örökkössé teszik a háborús állapotot... A megrendültek szolidaritása az üldöztetésben és a bizonytalanságban épül ki: ott van csöndes, hűzöngés és csillogás nélküli frontvonala, éppen ott, ahol az uralmon levő erő ezekkel az eszközökkel akar fölülkerekedni.” (45. o.)

Amikor e sorokat írta, Patočka nem látta előre, hogy amikor rááll, hogy a *Charta 77* szöveg legyen, ezzel fölül fog kerekedni, praktikusán és konkrétan, a nemlét okozta döbbeneten „a *nem* a mozgósítás rendszabályaira, ami örökkössé teszi a háborús állapotot”. Még kevésbé láthatta előre, hogy halállal megpecsételt döntése össze fogja őt békíteni emlékezetünkben jeles elődeivel, Comeniusszal és Masarykkal.

(Fordította: Villó Ildikó)



# AZ ONTOLÓGIA HOZZÁJÁRULÁSA A NÉPEK ÉRTELMES ÉS BÉKÉS RENDJÉNEK MEGALAPOZÁSÁHOZ\*

HEINRICH BECK

## I. A föladat

Ebben a tanulmányban első alkalommal végezzük el azt a kísérletet, hogy a klasszikus ontológiát gyümölcsözővé tegyük a népek rendjének problémája szempontjából. E kísérlet abból a fölfogásból indul ki, hogy azoknak az alapvető ontológiai belátásoknak, amelyekre a gondolkodás történetében egyszer már szert tettünk, elveszíthetetlen értéküket tekintve újból és újból igazolódniuk kell és igazolódhatnak is, oly módon, hogy fölfedezési elveknek bizonyulnak éppen az egyedi tudományok empirikus kutatása számára is. Az empirikus jelenségek ontológiai átvilágítása során immanens módon továbbfejlődhetik mind maga az ontológia, mind az empirikus egyedi kutatás: az ontológia úgy, hogy *új dimenziókat fedez föl áthagyományozott kijelentéseiben*, az empirikus egyedi kutatás pedig úgy, hogy *új, termékeny nézőpontokat nyer* a már fölfedezett egyedi tények rendjéhez és az értelmüket megvilágító együttlátáshoz, valamint a még föl nem fedezettek megtalálásához. – A következőkben nem elágazásaiban és különleges kifejeződéseiben hívjuk segítségül az ontológiát, hanem csupán alapvető, tartós kijelentéseit tekintve, tehát az „unum”, „verum”, „bonum” transzcendentális létmeghatározásairól, valamint az összes létezők metafizikai analógiájáról és kölcsönös részesedéséről szóló tanítását illetően; az ezen értett

---

\* Különlenyomat a *Zeitschrift für Ganzheitsforschung (Philosophie—Gesellschaft – Wirtschaft)*, *Neue Folge* 23 (Wien 1979) c. periodikából, II., 85–91. o. Annak az előadásnak az alapján, amelyet a szerző 1978 januárjában tartott egy nemzetközi filozófuskongresszuson a brasíliai Curitibában. Mivel programmatikus tervezetről van szó, ezért lemondunk az irodalmi utalásokról. A bemutatott koncepció a szerző következő munkáinak folytonosságába illik: *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung des Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965; *Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik-Menschheit-Zukunft*, Trier 1979; „Aufriß eines Forschungsvorhabens zur Grundlegung einer 'Ethik der Politik' als Beitrag zur Friedensforschung”, in: *Internationale Dialog-Zeitschrift* 3 (1970), 345–348. o. Ott a vonatkozó irodalomhoz is található adatok.

ontológiai összefüggéseket azonban nem fogjuk dogmatikus módon érvényesnek föltételezni, hanem a megfelelő jelenségekből történő kiindulásban mint azok ontológiai lehetőségi föltételeit és megvilágítási elveit fogjuk mindenkor fölmutatni.

Magától értődik, hogy egy ilyen első programatikus tervezet sok félreértésnek lehet kitéve; csakhogy a következő fejtegetések szándéka éppen a további empirikus kutatásra és annak filozófiai áthatására történő ösztönzés.

A népek rendje eddig mindenekelőtt *politikai* problémaként jelent meg. De fokozatosan mindinkább föltör az a fölismerés, hogy nemcsak politikai probléma ez: a politikai mögött inkább az *etikai* áll. Nem lehet politikailag megalapozni a szociális rendet, ha hiányoznak a közös etikai alapok. Az etikainak azonban az *ontológiai* szolgál belső alapul. Az etikai norma mint olyan ugyanis a lét értelmében gyökerezik; s ez itt azt jelenti: a népek egymással szembeni erkölcsös viselkedésének mértéke létük értelmén alapul, amelynek révén gyökeresen egymásra irányulnak. Az ontológia „a létezőről mint olyanról”, a lét értelem-tartalmáról szóló tudományként ily módon az etika és a politika alaptudományát alkotja. Ezért ma, amikor a népek rendjének politikai problémája az emberiség létének vagy nem-létének kérdésében csúcsosodik ki, sürgősen szükségesnek látszik a népek létértelmének és létföltételeinek ontológiai szemrevételezése.

Ha ebből az ontológiai nézőpontból szemléljük a népek szerkezetét, akkor arra alkalmazva tematizálódnak az egy, az igaz, a jó értelmi mozzanatai, azaz a „transzcendentális létmeghatározások”, amelyekre a lét jellege szétoszlik. A hagyomány ebbe a mondatba öltöztette ezt a létértelmezést: „*Omne est unum, verum et bonum*”; olyan kijelentés ez, amelynek jelentőségéért mindig újból küzdeni kell. — A következőkben az emberiség létén szeretnénk fölmutatni ezeket a transzcendentális értelmi mozzanatokat. Ezek tipikus kultúrajelenségekben, sőt az emberiség kulturantropológiai össz-struktúrájában fejeződnek ki, amely már megalapozza és előrajzolja a népek értelmes rendjét és annak dimenzióját, amit a „béke” jelenthet s amit jelentenie is kell.

## II. Az emberiség egysége

Az *egység* értelmi mozzanata éppen a mai világtörténelmi órában világosabban mutatkozik a lét első lehetőségi föltételének, mint valaha: Amilyen mértékben meghasonlott az emberiség, s a népek egymástól elszigetelődnek és egymással harcban állnak, olyan mértékben apad létük és kerül veszélybe fönnmaradásuk; abszolút összeférhetetlenségük és egységük tagadása végül létük kialvását eredményezné: egy minden egységet nélkülöző emberiség már egyáltalán nem létező emberiség lenne. Mert a „létezés” elsősorban egységet jelent, *omne ens est unum*.

Ha azonban a sokféleségnek — azaz itt: a népek sokféleségének — szükségképpen egységet kell alkotnia ahhoz, hogy létezhessek, akkor ez azt jelenti: a



sokféleség csak mint *rend* állhat fönn. Hiszen a rend olyan sokféleség, amely egyúttal lényegi egységben van. A rend nem jelent sem különbségek nélküli egységet, sem összefüggések nélküli sokféleséget és változatosságot, tehát sem mindenfajta sokféleség nélküli egységet, sem mindenfajta egység nélküli sokféleséget, hanem sokféleségre tagozódó egységet vagy valamely egységes nézőpontban összefoglalt sokféleséget, röviden: a sokféleség egységét. A sokféleség minden tagja szilárd hellyel rendelkezik benne az egységteremtő nézőpont vagy törvény alapján. – Milyen összekötő, egységteremtő nézőpont rendezi hát a különböző népeket?

Itt először is a mindegyikükben közös emberi alaplétezési mód, az általános-emberi kínálkozik. Hiszen ennek az emberinek a keretében kerülnek össze az összes fajok, népek és kultúrák, s van meg a szilárd helyük. De különböznek annak a módnak a tekintetében, ahogyan ezt az emberit megtestesítik; a keleti embernél, mondjuk, másképp fest konkrétan az emberi lét, mint a nyugatinál. – Ezáltal azonban a népek rendje az „*analogia entis*” értelmében kap magyarázatot, amely azt mondja ki: sem a lét abszolút univokális egysége és identitása, sem pedig abszolút ekvivokális sokféleség és másféleség, hanem létezésbeli hasonlóság, ami valami közbenső a kettő között. Az emberi létezés mód keretében a népek sem nem abszolút egyformák, sem nem abszolút különbözők, hanem csak hasonlóak, analógok.

A döntő az, hogy a létanalógia mindkét aspektusát, a közösség és az egység mozzanatát, s a különbözőség és sokféleség mozzanatát egyformán figyelembe vegyük; csak így nyerhet csorbítatlanul teret a népek létét és fennmaradását lehetővé tévő rend. A középkor vége utáni racionalista lényeg-metafizika túlhangsúlyozta a közös emberi természet egységét, és elhanyagolta a sokféleséget és a különbözőséget annak konkrét kifejeződéseiben, s így az mintegy lényegtelenként és járulékosként mellékessé vált. Ily módon nem vették tekintetbe a népek „*analogia entis*”-ének valódi karakterét, az emberi létezés konkrét változatosságának szükségszerűségét pedig nem értették és ontológiailag nem világították meg. Az ember általános lényegi fogalmának effajta terméketlen megmerevedésével szemben, a valóság elhanyagolt konkrét teljességének ügyvédjeként hamarosan föllépett az empirikus-fenomenologikus módszer, s a népek pszichológiája, az etnológia és a szociológia szemszögéből írta le ezt a valóságot. Eközben azonban háttérbe szorult az emberi lét közös lényegi alapja, s így végül azt hitték, hogy az emberi természet semmi más, mint a népek egyedi jelenségeinek összessége. Az ember lényegének a népek konkrét különbségeire szét nem bontott fogalma helyébe most az emberi létmódok konkrét-empirikus sokasága lépett, viszont nem értették meg, hogy ennek a sokféleségnek lényegi egységalapja van; a monizmusból áttestek a pluralizmusba, az emberi nem egységének racionalista-idealista fogalmából a népek változatosságának és sokféleségének tisztán empirista-pozitívista látásmódjába. De azáltal, hogy így már nem lehetett igazából pozitívan megragadni a népek és kultúrák egységét, az valami negatívvá vált, amit most már csak hiányosan lehetett fölcillantani az empirikus jelenségek tiszta

különbözőségeit és ellentéteit dialektikusan korlátozó filozófiai bűvészmutatvány révén. Az ilyen tisztán empirikus-fenomenologikus megalapozottságú antitetika végső konzekvenciája – ha a politika alapjává teszik – az egységnek és vele az emberiség létének radikális fölbomlasztásához vezet. Ma sokkal inkább az a fontos, hogy egyfelől a népek empirikus változatosságát ismét meggyökereztessük metafizikai egységükben, másfelől pedig az emberi lényeg metafizikai egységét a lét konkrét sokféleségére differenciáljuk és azt ily módon megvilágítsuk. Így sikerülhet megnyitnunk az „*analogia entis*” terét az emberiség népekből összetevődő létstruktúrájának teljesen ontologikus megértése számára.

Ha mármost a népek sokaságának analóg egységeként fogjuk föl az emberiség egészét, akkor kiderül: a népek rendeltetése az, hogy *partneri kapcsolatban, egymást kölcsönösen kiegészítve* éljenek. Ha a különböző népek mindenkor különböző módon valósítják meg egy és ugyanazon emberi természetet, akkor ebből az következik, hogy az egyes népek önmagukban véve sosem merítik ki teljesen az emberlétben mint olyanban rejlő lehetőségeket, hanem mindig csak korlátozottan; de nagymértékben megszabadulhatnak a korlátoktól és megszorításoktól, ha participáló viszonyba lépnek más népekkel, amelyek éppen azt fejlesztették ki erősen magukban, ami őbelőlük hiányzik: az ilyen részesedés másokból gazdagítja saját életformájukat, s így létük lekerékítettébb és életképe-sebb lesz. Minél messzemenőbben részesednek tehát egymásból a különböző népek, s kerülnek így közelebb egymáshoz és egészítik ki egymást kölcsönösen, annál inkább növekszik minden részében az emberiség belső egysége és ezzel létképessége; minél jobban megtagadják a partneri kapcsolatot és lemondanak a kölcsönös kiegészítésről, annál csekélyebb lesz az emberiség és az összes népek belső egysége és életrealitása. Ezért a népek rendje nem merevséget jelent, hanem elhatározást arra, hogy kölcsönös részesedés révén aktualizálják analóg egységüket. Ebben áll a történelem és a béke föladata.

### III. Az „*igaz*” és a „*jó*” struktúramozzanatai az emberiségben

Az egyes népeket e tekintetben megillető szerepet az szabja meg, hogy a rend melyik aspektusa illik hozzájuk különösen: inkább az egység, vagy a sokféleség aspektusa-é. A rend mint a sokféleség egysége csak akkor lehetséges, ha a két aspektus helyes arányban fejlődik ki. Ezért célszerű dolog, hogy az emberiség egyik részének rendeltetése inkább az, hogy differenciálja és szétbontsa az egységet a sokféleségben, a másik részéé viszont inkább az, hogy összefoglalja a részek sokféleségét az Egész egységében. Az előbbi – mélyebben szemlélve – az *igazság* értelemtartalmával áll kapcsolatban, az utóbbi a *jó* értelemtartalmával. Mert amikor egy egység a részeire bomlik, akkor *kinyilvánítja* belső tartalmát, amikor viszont a részek ismét egymásra találnak, akkor *beteljesítik* magukat és az egészet a létben. Az „*omne est unum*” axióma fényében így bontakozik ki magától a népek rendjének ontológiai szemlélete a másik két meghatározás, az „*omne est verum*” és az „*omne est bonum*” értelmi terében.

Íme, bebizonyosodik, hogy az emberiség ún. *Nyugata* különleges módon a „verum”-hoz kötődik, a *Kelet* azonban a „bonum”-hoz; mert a Nyugat kezdettől fogva inkább differenciáló, analízáló, a Kelet meg inkább összefoglaló, szintetizáló alapmagatartást tanúsít a léttel szemben. Azaz: bár a Kelet és a Nyugat is rendelkezik mind analízáló, mind szintetizáló léthatalommal, de nem ugyanolyan, hanem hasonló, analóg módon, nevezetesen éppen fordított hangsúllyal. Ez derül ki az egyes kultúrterületek összehasonlító vizsgálatából, a politikai-szociálistól kezdve a vallásiig. A „Nyugat”, vagy ahogy mondják, a „Napnyugat”, az „Okcident” mindenekelőtt Európát jelenti és az „Újvilágot”, Amerikát, amennyiben az Európából jött létre; a „Kelet” vagy „Napkelet”, az „Oriens” mindenekelőtt Ázsiát foglalja magában és Afrikát, amennyiben az kulturálisan hasonló hozzá vagy rokon vele. A „Nyugat” és „Kelet” fogalma itt kultúrantropológiailag értendő, és földrajzilag nem különíthető el élesen.

Nos, ezen a „Nyugaton” kezdettől fogva az egyes népek és néprészek saját karakterét, saját *jogát és szabadságát* helyezték előtérbe az Egésszel szemben; gondoljunk a városállamok és nemzetállamok — részben a nacionalizmusig és sovinizmusig kihegyeződő, bizonyos korszakokban gyakran már áttekinthetetlen — sokaságának kialakulására, továbbá a szimptomatikus szabadságharcokra és más emancipációs mozgalmakra. A „Kelet” ezzel szemben kezdettől fogva az emberiség kontinensnyi, sőt Földet átfogó nagybirodalmakban történő összefoglalásának hajlamát mutatja, kezdve Attilától és Dzsingisz kántól a későbbi Kínán, Indián és a cári Oroszországon keresztül a kelet felől az egész világra terjeszkedő kommunizmusig.

Szűkebb *szociális és gazdasági* téren a „Nyugaton” korán kialakult az individuumnak az a harcos tudata, hogy saját joggal és szabadsággal rendelkezik a magasabb népegésszel szemben, s ez a tudat túlzott mértékben hegyeződött ki egészen a liberalizmusig; ugyanakkor a „Keleten” az individuum kevésbé követelte a szabad kibontakozás lehetőségét, s inkább a hagyományba való beágyazódást hangsúlyozta, amint pl. a konfucianizmus uralkodó helyzete mutatja.

A *tudományok* létrejötte szintén tipikusan nyugati jelenség: hiszen a tudomány módszere az analízis, az intuitívan fölfogott lét- és életegész részekre bontása. Az analízáló-szétbontó tudományos magatartás a szélsőségességig fokozódott, amikor a résztudományok egymással és a hordozó életegésszel szembeállva hasadtak le és hirdették autonómiájukat.

A tudományos kutatáshoz hasonlóan a többi kultúrterület, a *művészet, a gazdaság és a politika* sem az Egészben kereste már értelmének megalapozását, hanem önmagában, a határaikon átnyúló etikai normákat pedig immár illetékteleneknek nyilvánította; gondoljunk pl. a „l'art pour l'art” jelszóra.

Ezzel szemben a keleti életet meghatározó megismerési magatartás kevésbé mutat analízáló vonásokat, hanem inkább szintetizálókat, sőt meditálókat, és pl. a művészetet kevésbé jellemzi a föltáró szétbontás, mint inkább az, hogy bevezet a dolgok középebe és betérít az egység nyugalmába.

A *vallás* dimenziójában kulminál végül a nyugat–keleti polaritás. Míg a Nyugat az egyes ember szabad partneri kapcsolatát hangsúlyozta Istennel szemben, ami részben a vallási individualizmusig fokozódott, a Kelet mindig is azt hangsúlyozta, hogy az egyén összetartozik az Egész egységével és annak isteni alapjával, de közben a maga részéről könnyen elveszett a mindent egybeolvasztás panteista túlzásában.

Lezárásként akár azt is mondhatjuk, hogy a hangsúlyozott odarendelődés az analízishez és az igazsághoz éppen mai torzalakjában, a nyugati individualizmusban, liberalizmusban és pluralizmusban lép napvilágra – ugyanúgy, ahogyan a hangsúlyozott odarendelődés a szintézishez és a jóhoz legvilágosabban a keleti kommunizmus megfelelő torzulatában jelenik meg, az élet- és kulturterületek saját létét, saját értékét és saját jogát a célirány mindent átfogó monoton egységében monista módon uniformizálni akarva. Minél mélyebben gyökerezik az odarendelődés, annál inkább fokozódhatik negatívvá, ha kiesik a rendből.

Ebből most már nyilvánvalóvá válik, hogyan van *egymás kölcsönös kiegészítésére* rendelve Kelet és Nyugat az emberiség össz-rendjében, sőt hogy végső soron nem is létezhetnek egymás nélkül. A Kelet szintetizáló erőiben való részesedés nélkül a Nyugat analízáló erői fölbomlasztanak és megszüntetnék az emberi élet egységét és létét; a Nyugat analízáló, különválasztó erőiben való részesedés nélkül azonban a Kelet szintetizáló erői egy üres, megkülönböztetés nélküli Nirvánában egyengetnék el az emberiség életét. Így adódik az ontológiai összefüggésből az a következtetés a politika és az etika számára, hogy a partnerek egyike sem zárkozhatik magába önelégülten, hanem saját kiegészítésre szorultságának tudatából kiindulva, mélyről fakadóan meg kell nyílnia a másik számára és többet kell tudnia annak szükségszerűségéről, mivel csak ily módon lehetséges az össz-emberiség rendje, s ezáltal léte és fennmaradása, valamint a történelem értelmének megvalósulása. Itt nyílik meg annak a *békének* a perspektívája, amely nem megbénít „az elrettentés egyensúlya”-ként, hanem, mint a *partnerek kreatív egymást elismerése*, szabaddá tesz.

Léte legnagyobb fenyegetettségének mai órájában tehát megnyilatkozik az emberiségben a „lét” transzcendentális jelentéstartalma: a lét mint a rend egysége csak a kinyilvánító differenciálódás és a beteljesítő egyesülés helyes, ritmikusan kiegészítő viszonyában lehetséges – és ebben rejlik *szépsége*.

#### IV. Összefoglalás

E helyt első alkalommal hajtjuk végre azt a kísérletet, hogy a klasszikus ontológia kijelentéseit a lét, az igazság és a jó analóg egységéről gyümölcsözővé tegyük a népek békés rendjének problémájára vonatkozóan; hiszen a politika föladatának alapja az etikában van, s az etikáé végső soron az ontológiában. E kísérlet során megmutatkozik, hogy a klasszikus ontológiai kijelentések értelme – talán

váratlanul – újból föltárul a konkrét modern problémákban és megtartja meghatározó erejét, amint megfordítva az ontológia új empirikus tények fölfedezésére és értelmezésére, s így interdiszciplináris beszélgetésre ösztönöz. Ezen az alapon kiderül, hogy a népek békés politikai rendje sem a monoton egységen, sem a radikális ellentétén és „az elrettentés egyensúlyán” nem nyugodhatik, hanem csak a partnerek kreatív egymást kiegészítésén. Ennek során az ún. „Nyugatnak” kulturanropológiailag az a föladata, hogy a *különbségeket* hangsúlyozza az egységben (vagy az „igazságban”), a „Keletnek” pedig, megfordítva, az, hogy az *egységet* hangsúlyozza a különbségekben, azaz a „jót”.

(Fordította Gromon András)



Kaján Tibor rajza

## A VILÁGBIRODALMAK ÉS ISTEN ORSZÁGA, MINT AZ EURÓPAI EGYHÁZAK ÉS CSOPORTOK MAI CSELEKVÉSÉNEK BIBLIAI VONATKOZÁSI KERETE\*

ULRICH DUCHROW

„Szilárd meggyőződése, hogy a mai Európa nem Isten vagy a kereszténység elképzelését valósítja meg, hanem a Sátán elképzelését. És a Sátán ott aratja a legnagyobb sikert, ahol Isten nevével az ajkán jelenik meg. Európa ma csak nevében keresztény. Valójában a Mammot imádja.”  
[Gandhi<sup>1</sup>]

Nyugat-Európának kettős arca van. Egyfelől – közös és nemzeti politika-ökonómiai struktúrák és aktőrök keverékében – az USA és Japán mellett meghatározóan vesz részt a kapitalista világpiacon. És ez a piac, vaskövetkezetességgel, egyre inkább szociális és ökológiai katasztrófákat produkál egy mind lakhatatlanabbá váló Földön. Másfelől Nyugat-Európa olyan politikai, szociális és (csíraszerűen) ökológiai szabályozási mechanizmusokat fejlesztett ki a maga számára, amelyek – egyre gyöngébbekké válva – megpróbálják kordában tartani a katasztrófális fejleményeket. Ehhez jönnek azok a szociális mozgalmak, amelyek helyileg, nemzeti, európai vagy világméretben elkezdtek beavatkozni e földi élet érdekében, amely oszthatatlan. Hogyan képesek ezek a mozgalmak tájékozódni és cselekvési lehetőségeket fölfedezni az említett összefüggések komplexitásában?

Ha ezt a kérdést biblikus teológiai perspektívába állítjuk, akkor vezérfonalként a „világbirodalom” jelenségével való foglalkozás kínálkozik. Mindenesetre ha a „birodalom” („ország”) = „imperium” fogalmának szó szerinti jelentéséből indulunk ki, akkor az európai világuralom kezdetét éppen az jellemzi, hogy már nem egy politikai egységként felfogott világbirodalom alkotja a hatalom tulajdonképpeni struktúráját, hanem egy olyan világgazdasági rendszer, amely különböző politikai formákat ölel föl és teszi őket hasznossá a maga számára.

---

\*Megjelent: „Weltreiche und Reich Gottes”, in: *Die Kirchen und Europa, Herausforderungen – Perspektiven*, Exodus, Luzern 1993, 177–207. o.

<sup>1</sup> Gandhi 1990.

Immanuel Wallerstein szerint<sup>2</sup> az impériumokat 5000 év óta „a modern világrend-szer” jellemezte, nevezetesen az erőszakos hadisarc- és adóemelés céljából végrehajtott politikai centralizálás. Ebben az értelemben – mint Wallerstein mondja – „a politikai birodalmak az ökonómiai uralom primitív eszközei”, a hadisarc emelésének mechanizmusai, ami „olyan fizetéseket jelent, amelyeket a védelemért nyújtott ellenszolgáltatásként követelnek, de olyan fizetések ezek, amelyek a védelem előállításának költségeit messze meghaladják”.<sup>3</sup> Az újkori európai kapitalista világgazdaságban a gazdaság aktőreinek nem kell maguknak viselniük nyereségeik politikai költségeit, mégis hasznosítani tudják az államokat mint segédeszközöket piaci esélyeik javítására.

Az európai újkor és a világtörténelem korábbi korszakainak e súlyos különbsége ellenére nemcsak értelmes, hanem szükséges is a világbirodalmak kérdéséből kiindulnunk, ha teológiai kategóriákat akarunk fölállítani az utóbbi 500 év Európáját illetően. Ennek oka egész egyszerűen az, hogy a zsidó és keresztény teológiáknak mindig a bibliai hagyományok alapján kell tájékozódniuk. És ezek – történetileg nézve – egyáltalán nem tehetnek mást, mint hogy a politika-ökonómiai uralom itt fölvetendő kérdéseit a világbirodalmak jelenségével hozzák összefüggésbe. Ez, Wallerstein kijelentései nyomán, nem csupán nem kizárt, hanem egyenesen kézenfekvő, amennyiben ő az impériumok örökösét látja az újkori világgazdaságban, amely persze különböző politikai formákat használ föl eszközként. Mindenesetre hermeneutikai szempontból figyelmesen kell eljárunk, amikor bibliai kijelentéseket alkalmazunk modern jelenségekre. Először vessünk egy pillantást a klasszikus impériumokra.

## I. A birodalomképződés fázisai és típusai – és a modern világgazdaság

Az a célkitűzés, melyről itt szó lehet, nem más, mint olyan síkot nyerni, amelyen az Izrael, Júda és a keresztény közösségek által kifejlesztett pozíciók és cselekvési opciók kontextuálisan érthetőkké válnak.

Ebben a perspektívában *Egyiptom* jelenik meg az első régi keleti nagybirodalomként a horizonton. Izrael népének tapasztalatában és emlékezetében Egyiptom a *rabszolgamunka* és az idegenek nyúzásának megtestesítőjeként él. És kezdettől fogva ténylegesen a nagybirodalmak jellegzetességei közé tartozik, hogy mind az idegeneket, mind saját népük elszegényedett részét rabszolgaságba hajtják<sup>4</sup>: a rétegződött vagy osztálytársadalmak keletkezése szorosan összekapcsolódik a munkamegosztás létrejöttével, akár az öntözési rendszerekkel kapcsolatosan a folyóvölgyekben, akár a városképződésekkel kapcsolatosan. A munkamegosztással

---

<sup>2</sup> Wallerstein 1986, 27. o.

<sup>3</sup> Uo. 28. o., F. Lanes nyomán.

<sup>4</sup> J. Mendelsohn 1949; H.G. Kippenberg 1977, 40. o. nyomán.



technikai, adminisztratív és politikai elitek fejlődnek ki, részben már a nagybirtokok tulajdonlására épülve. A hierarchikus szocio-politikai struktúra csúcsán a központi hatalom, a király áll.

Ezt a hatalmat felületesen úgy lehetne értelmezni, hogy a végén a legerősebb ember, vagy pontosabban a legerősebb család, a legerősebb klán érvényesül. Jan Assmann azonban „Ma'at – igazságosság és halhatatlanság a régi Egyiptomban” c. könyvében igazolta: Egyiptomban éppen a királyság funkciója megakadályozni, hogy a nagyok megzabálják a kicsiket és egymást.<sup>5</sup> Tehát a vertikális kizsákmányolási struktúra minden stabilizálása mellett a politikai rend azért is van, hogy bizonyos védelmet és kiegyensúlyozást szavatoljon, s így a társadalom ne pusztuljon el belülről fakadóan. Assmann *vertikális szolidaritásnak* nevezi ezt az elvet. A rabszolgák természetesen kivételek ez alól, de a szabadok számára ez a rend „üdvösséget”, harmóniát teremt.<sup>6</sup> Erre még visszatérünk. De Izrael tapasztalata és teológiai reflexiója számára a nagybirodalmak egy másik lényegi vonása még döntőbb volt, mint a robotmunkáig menő belső osztálystruktúrájuk, nevezetesen a kifelé irányuló *hódító agresszivitás*.

„Az antikok nagyhatalmai az expanzív territoriális hódítások rendszerére építették uralmukat; e hódítások célja a mezőgazdasági források és az ásványkincsek rövid távú, extenzív kizsákmányolása volt. Aki ellenállt, azt katonailag fenyegették meg.”<sup>7</sup>

Az *asszírok* lépcsőzetes *vazallusrendszert* vezettek be a *hadisarcok* behajtására; e rendszer világos jogi kötelezettségeket és szankciókat tartalmazott, amint ezt pl. a Szanherib (Szin-Ahe-irba: 705/704-681) harmadik hadjáratáról szóló beszámoló-ból tudjuk.<sup>8</sup> A *abilóniak* lényegileg átvették ezt a rendszert.

– Az 1. *lépcsőfok* : szerződés arról, hogy a nagykirály védelmet nyújt egy kisállamnak, amiért az évenként ajándékokat ad ellenszolgáltatásként. – Ha egy vazallus elpártol, pl. uralkodóváltáskor, akkor háborúval vetik alá, egy másik családra ruházzák át a hatalmat, a régít túszként magukkal viszik. A hadisarchoz (természetbeni beszolgáltatások, nyersanyagok) büntető beszolgáltatások járulnak (pl. Júdában Hiszkijának mindenféle kincseket – aranyat, ezüstöt, elefántcsontot stb. – kell szállítania Szanheribnek). (2. *lépcsőfok*.)

– Ismételt elpártolás esetén lép érvénybe a 3. *lépcsőfok* : a fővárost lerombolják, az egész hadrafogható lakosságot deportálják, mégpedig a birodalom másik végébe, hogy a konspirációs aktivitást megnehezítsék, a nőket eladják rabszolgának.

---

<sup>5</sup> J. Assmann 1990, 200 skk. o.; uő. 1992.

<sup>6</sup> Uo. 223–224. o.

<sup>7</sup> J. Kegler 1986, 10. o.

<sup>8</sup> In: O. Kaiser 1982.

Nehemiás 5,1-5 (perzsa kor) mutatja, hogyan adják tovább a saját népességen belül az erősek a gyöngébbeknek a nagy hatalom gyakorolta kizsákmányolást (királyi adó) hitelek, és szükséghelyzet esetén zálogok révén. A szöveg azonban azt is mutatja, hogy a *perzsák* ráadásul még tovább finomították a hadisarcrendszeret. Ahelyett hogy szerződésekkel kötnének meg félig független vazallus birodalmakat vagy városkirályságokat, központosított birodalmat szerveznek különböző provinciákkal, és azokba helytartókat ültetnek. Központosítják a hadsereget, a külpolitikát, mindenekelőtt azonban a gazdaságot a központi valuta bevezetésével, hogy így egész évben, és ne csupán az aratás idején tudják behajtani a sarcot. Decentralizált csak a kultusz marad, ami bizonyos szabadságot ad.

A maradékállam Júda számára a *hellénista birodalmakkal* köszöntött be a legrosszabb kor. Ekkor még a kultuszt is centralizálták. Ebben az összefüggésben traumatikus dátum a zsidók számára a Kr. e. 168. év, amikor IV. Antiokhosz Epiphanes fölállította a birodalom isteneit a jeruzsálemi templomban, ami különböző formákat öltő ellenállási harcot váltott ki. A *római birodalomban* ugyanezt a funkciót töltötte be a megkövetelt császártisztelet – Jeruzsálem elpusztítása és a keresztényüldözések révén az ellenállás megtöréséig menően –, és hasonló következményei voltak. A Jahve-híthez hű zsidók és később a keresztények *Rómát*, akárcsak korábban a hellénista birodalmakat, totalitárius rendszernek tapasztalták meg.<sup>9</sup>

Annál meglepőbb látni, hogyan vált a kereszténység *Konstantin* császár 312-es fordulatával üldözött vallásból előbb engedélyezetté, és aztán Theodosius császár idején egyenesen egy új „*szent római birodalom*” államvallásává. Az egyháznak és a birodalomnak ez az összekapcsolódása alapvető jelentőségű arra nézve, ami később Európában történt.<sup>10</sup> A *bizánci birodalom* – a „második Róma” – az első virág a „keresztény birodalom” ezen új növényén, amelynek kettős örököse lesz aztán a „harmadik Róma” (a cári Oroszország) keleten, ill. a különböző birodalmak az európai Nyugaton.

Az első ilyen nyugaton a *Karolingoké*, amelyet formálisan Nagy Károly császárra koronázása pecsételt meg 800-ban. Erre a frank, ill. az elkövetkező német birodalomra Nagy Ottó és utódai uralma alatt, három dolog különösen jellemző: a világi földbirtokosok által diktált egyházjog, az uralkodó szakrális állása és a pápa szerepe. Néhány vezérszó ezekkel kapcsolatban:<sup>11</sup>

– A világi földbirtokosok által diktált egyházjog („saját egyház-jog”) nem csupán a minden leltári tárgy fölötti rendelkezést biztosította ama földterület tulajdonosa számára, ahol a

---

<sup>9</sup> A „Pax Romaná”-hoz lásd részletesen K. Wengst 1986; röviden, de pregnánsan K. Schmidt 1992.

<sup>10</sup> Vö. Kretschmar 1968, 7. o.

<sup>11</sup> Vö. U. Duchrow 1983, 332 skk. o.

kultikus hely volt, hanem a papok kinevezésének jogát is („invesztitúra”). Ily módon a királynak jutott az egyház fölötti döntő hatalom.

– A *germán uralkodó szakrális állása* mindenekelőtt a származásjogon nyugodott („királyüdvösség”); de könnyen összekapcsolódhatott őszövetségi (Melkizedek, Dávid és Salamon királyi papsága) és antik-bizánci elképzelésekkel.

– Pipin, Nagy Károly apja korában a pápa szakított Bizánccal a képviselőben, s ezért újfajta védelemre volt szüksége a longobárdokkal szemben. Pipinnek a maga részéről királyi vér hiányában legitimációra volt szüksége, hogy az utolsó Merovingot kolostorba küldhesse. Így a pápa és Pipin következményekkel terhes győzelem-győzelem-játékot rendezett: Pipin elvett egy darabot a longobárdoktól, a pápának ajándékozta és így megvetette a későbbi pápai állam alapját (egy hamisítás, az ún. „Konstantini adománylevél” [Donatio Constantini] segítségével ezt a 754-beli tranzakciót Konstantin császárra datálták vissza a IV. századba, hogy nagyobb súlyt adjanak neki). Pipin a maga részéről fölkenette magát Bonifáccal, és magára testáltatta a római egyház védelmezőjének hivatalát. Ebből vezeti le később a császár és a pápa közötti „invesztitúraharcban” a pápai párt azt a tételt, hogy a pápa volt az, aki a birodalmat a görögökről, azaz Kelet-Rómáról/Bizánctól a frankokra ruházta át („translatio imperii”).<sup>12</sup>

Az, ahogy ebben a vitában definiálták az egyház és a birodalom viszonyát, központi jelentőségű az 500 évvel ezelőtti konkviszta szempontjából. „Az egyház szabadságának” címszavával a XI. századi clunyi reformmozgalom megpróbálja megtörni a német császároknak a „saját egyház-jogból” és a szakrális királyságból származó uralmát az egyház fölött. A döntő figura ebben a harcban Hildebrand, a későbbi VII. Gergely pápa.<sup>13</sup> Ő azonban most nem kölcsönös függetlenségként és egymáshoz rendeltségként fogja föl az egyház szabadságát a birodalomhoz való viszonyban, hanem az előjelek megfordításaként ugyanabban a birodalom-egyházi rendszerben. A legfőbb hűbérúr most Péter és az ő római helytartója. Péter nemcsak az ég kapuőre, hanem az összes földi birodalmak princepsze is. Helytartójának tehát nemcsak az örök, hanem az időbeli élet fölött is teljhatalma van. A hűbérrendszer feudális koncepciójának megfelelően a birodalom-egyházi személyi szövetség tagjainak Péter fősége alatt katonailag is be kell avatkozniuk, ha arról van szó, hogy a felebarátot örök üdvösségre kell vezetni, a pogányok ellen kell harcolni, vagy le kell győzni az eretnekeket. Gergely „*militia sancti Petri*”-je ezért a keresztes háborúk és az inkvizíció háttere.<sup>14</sup>

Amikor II. Orbán pápa 1095-ben először szólított föl a keleti iszlám birodalom elleni *keresztes háborúra*, akkor csak a kard és kereszt már Gergely által végbevitt összekapcsolását valósította meg az egyetlen birodalmi egyházban, Péternek és helytartójának parancsnoksága alatt. Pontosan ez az a koncepció, amely még 1492-ben is meghatározta a történéseket. Hiszen a konkviszta annak

---

<sup>12</sup> Uo. 390 skk. o.

<sup>13</sup> A következőkhöz vö. részletesen uo. 348 skk. és 355 skk. o., további irodalommal.

<sup>14</sup> A keresztes háborúkhöz és jelentőségükhöz mindmáig lásd K. Armstrong 1992.

a rekonkvisztának a folytatása, amellyel a spanyol királyság a nyugatra-indulásnak ugyanabban az évben elűzte a moszlimokat és a zsidókat, ha nem fogadták el a kényszerkeresztséget. Így válik érthetővé az is, miért a pápa osztotta fel az újonnan felfedezett területeket hűbérként a spanyolok és a portugálok között, s miért érezték úgy a spanyolok, hogy igazuk van, amikor Amerika őslakosait kényszerítik a megtérésre, vagy megölik, és földjüket meg ásványi kincseiket a sajátjuknak tekintik.

Persze ebben a konstellációban gyakran elsikkad egy további tényező, amely először rejtve alakul ki, amely azonban a döntő kulcsot jelenti annak megértéséhez, hogyan alakult át a középkori birodalmi struktúra újkorivá.

A keresztes háborúkban nemcsak a pápaság, a császárság és a nemesség vett részt, hanem döntő módon az észak-itáliai városállamok *bank- és kereskedőházai* is, Velencével az élen. Ismert, hogy létérdekeik fűződtek az India felé vezető keleti kereskedelmi utak ellenőrzéséhez. Az pedig közömbös volt számukra, hogy ezt az érdeket a moszlimokkal vagy a görög-bizánci keresztényekkel szemben érvényesítik-e. Mindkét ellenfelet ugyanazzal a brutalitással verték le.

Kevésbé ismeretes azonban egy másik összefüggés.<sup>15</sup> A keresztes háborúkra való adakozásra történt fölszólítás nyomán olyan hatalmas összegű pénz jött össze, mint soha korábban a történelemben. Ez a pénz alapozta meg a pápaság és az észak-itáliai bank- és kereskedőházak közötti szoros érdekközösséget. Az utóbbiak rendelkeztek ugyanis a pénz kezelésének privilégiumával. Ez az érdekközösség nemcsak a pápaságot hozta az ismert függőségbe az egymással konkuráló pénzes családoktól a reneszánsz idején, hanem a pénzgazdaságot is forradalmasította, pontosan szólva létrehozta annak a kapitalizmusnak a legkorábbi formáját, amely azóta egyre növekvően határozza meg a világtörténelmet. Ugyanis titokban megszüntették a kamatszédés tilalmát, ami addig a Biblia, a görög filozófia, a római jog és a középkori jogtudomány alapján érvényben volt. Bár hivatalosan továbbra is fennállt a XVI. századig, azonban a keresztes háborúkra adott pénzek által nagy lendületbe jött hitelgazdaság keretében első alkalommal szegték meg szisztematikusan.

Miután a Habsburgoknak a XVI. század első felében végrehajtott kísérlete összeomlik, ti. hogy a kapitalizálódó Európát egyetlen politikai birodalomban fogják össze, és miután ennek a politika-ökonómiai tervezetnek az élharcosai, az augsburgi Fuggerek és az észak-itáliaiak a császári birodalommal együtt (mint paraziták a hordozóval) a szakadékba zuhannak vagy másodrangúságba süllyednek, *a tőke és a keletkezõben lévõ nemzetállamok* egyesülnek. Ebből jön létre a *merkantilizmus* államkapitalista rendszere, először holland, aztán – folytonos konkurenciában a franciákkal – angol vezetéssel. A XIX. században aztán a *klasszikus liberalizmusban* az *angolok* hegemoniális hatalomként kvázi-világbirodalomnak számíthatnak, mígnem az 1871-ben egyesült és megerősödött

---

<sup>15</sup> A következőkhöz lásd C. Bauer 1965.

német birodalom felerősíti a konkurenciát, s az egymással versenyző nemzeti gyarmatbirodalmak e rendszere a két világháborúval és e század világgazdasági válságával robban föl.

A második világháború után a nemzetközi tőke összekapcsolódik az *Egyesült Államok hegemóniális hatalmával*, s az USA diktátumát követve, a kissé megváltozva mindmáig érvényben lévő Bretton Woods-rendszer a Nemzetközi Valutaalappal/Világbankkal és a GATT-tal meghatározza a világgazdaságot és lehetővé teszi a tőke transznacionalizálását. Mióta a kihívó, a szovjet impérium államkapitalista kísérlete összeomlott, a nyugati magánkapitalista, neoliberais rendszer immár globálisan meghatározó. Benne egészen világossá válik, hogy a politikai struktúráknak csak szolgáló szerepük van a tőke e globális birodalmában. Eközben a tőke összekapcsolja a három központot (USA, Európa, Japán) a lefelé osztódó periféria hozzájuk kapcsolódó alközpontjaival, és így az egész földgolyót ellenőrzi a tőkeszaporítás értelmében.

Ezzel a tömör áttekintéssel akartuk megalapozni azt a tételt, hogy a kapitalista világrendszer átvette az antik, hadisarcon alapuló, és a középkori, keresztényfeudális birodalmak szerepét, nevezetesen azt a szerepet, hogy a föld, a munkaerő és a pénz kontrolljával lefölözze a kigazdálkodott érték többletet – az emberek többségének költségére és pusztító következményekkel a természetre nézve.

## **II. A bibliai hagyományok forrásából merített alternatívák az imperiális politika-ökonómiai rendszerekhez és rendszerekben**

Ha a bibliai hagyományok szociális hordozóinak érdekhelyzetére tekintünk, akkor kézenfekvő: Izrael maga csak Dávid és Salamon idején reprezentál nagybirodalmat (Kr. e. 1000–931). Azután továbbra is fönnáll a királyság, hiszen az északi országrész (Izrael) Kr. e. 722-ig, a déli országrész (Júda) Kr. e. 586-ig létezik, de ezek általában defenzívában vannak délen a Nílus völgye (Egyiptom), északon pedig a Folyóköz (Assur és Babilon) világbirodalmaival szemben. A fogság után – leszámítva a makkabeusi közjátékot – hiányzik az állami önállóság. Ezért érthető, hogy a bibliai hagyományok túlnyomóan impériumkritikus perspektívákat mutatnak.

Kevésbé magától értődő, hogy Izraelban a társadalmon belül is mindig számoltak a peremcsoportok és a gyöngébbek perspektívájával.<sup>16</sup> Már Izrael „népének” eredete is minden valószínűség szerint különböző, a nagybirodalmak peremén élő, hátrányos helyzetű csoportok szövetkezésében rejlik.<sup>17</sup> És később is

---

<sup>16</sup> Vö. W. Dietrich 1989.

<sup>17</sup> Uo. és U. Duchrow–G. Liedke 1988, 81 skk. o.; lásd újabban R. Neu 1992.

állandóan jelen volt az oppozíció, ha igazságtalan hatalmi struktúrák elnyomták a népet.

Ennélfogva jogos, ha a dél-afrikai „Kairos-dokumentum”<sup>18</sup> megállapítja, hogy a biblikus nézőpont alapján illegitim dolog oly módon visszaélni a keresztény teológiával, hogy az államot vagy a politika-ökonómiai hatalom más formáit igazolják, „államteológiát” művelnek. A teológia egy másik elutasítandó formáját a Kairos-dokumentum „egyházteológiaként” azonosítja. Ez arra tesz kísérletet, hogy egy aszimmetrikus hatalmi helyzetben hamis békét és igazságosság nélküli, olcsó kiengesztelődést prédikáljon. Ezekkel a „prófétai”, tehát állam- és birodalomkritikus teológiát állítja szembe mint biblikusan legitimet.

L. és W. Schottroff érdeme, hogy megvizsgálták a bibliai hagyományokat e tipológia elfogadhatóságát illetően. Differenciált eredményük a következő: vannak ugyan maradványai az „államteológiai” szövegeknek, mindenekelőtt Dávid és Salamon korából, valamint a papi és prófétai megbízással való visszaélés értelmében vett „egyházteológiának” is, de a szövegek túlnyomó tömege a gyöngébb népcsoportok perspektívájából, s ezért állam- és gazdagságkritikusan beszél – ami érthetővé teszi, miért szól a Biblia ma olyan közvetlenül és hatalmasan a kétharmad-világ hátrányos helyzetbe szorított embereihez, miközben Észak nagyegyházainak nagy erőfeszítéseket kell tenniük ahhoz, hogy ellene hassanak a bibliai források nagyobb mértékű elfeledésének a gazdagok között, vagy hogy a Bibliát oly módon értelmezzék át a piacnak megfelelően, hogy a gazdagok számára megvételre méltó terméknek tűnjék.

Ami azonban számomra a dél-afrikai Kairos-dokumentum elmélyülésében fontos: Azokban a bibliai hagyományokban, amelyeket a Kairos-dokumentum „prófétai” néven foglal össze, különböző formák léteznek, amelyek révén az imperiális politika-ökonómiai rendszerek alternatívái és ellentervezetei Isten népében láthatókká válnak. Mindenekelőtt hármat különböztetek meg: 1. az átvett imperiális hatalmi struktúrák kritikus-konstruktív megfélemezése a prófétaság és a törvény által; 2. a politikai ökonómia transzformációi az impériumok szabad mozgásterében; 3. remény, ellenállás és alternatívák a totalitárius rendszerekben.

### *1. Az imperiális hatalmi struktúrák kritikus-konstruktív megfélemezése a prófétaság és a törvény által*

Miután Izraelban – tekintettel a filiszteusokkal szembeni védekezés szükségére – minden ellenállás ellenére bevezették a királyságot, létrejött Izraelban a prófétai mozgalom – nyilvánvalóan szoros koalícióban azzal a parasztsággal, amelyet a királyi adók, a hivatalnoki osztály nagybirtok-tulajdonlása és az adósrabszolgaság a létében fenyegetett.<sup>19</sup> Az Illés és Elizeus körüli csoportok az

---

<sup>18</sup> Vö. Kairos Dél-Afrika 1987.

<sup>19</sup> Vö. M. Schwantes 1991, különösen 143 skk. o.

első tanúi annak az elkeseredett harcnak, hogy Izraelt ne szolgáltsák ki a régi Kelet királyságrendszerében adott modellnek.<sup>20</sup> Ácháb király és felesége, Jezabel, a föníciai hercegnő, a Baál és Astarte királyi páros isteni hyposztáziszait használja föl a földbirtok-akkumuláció (1 Kir 21) és a hódító háborúk (1 Kir 22) rendszerének legitimálására. Ez mutatja, mennyire valamely teológiának a kifejeződése minden politika-ökonomiai rendszer és megfordítva; az antikok számára ez közhely volt, de a mi mai teológiánkban és egyházunkban egyáltalán nem tudatos. Ennek megfelelően a próféták harca mindig egyidejűleg irányul a szocio-ökonomiai igazságtalanság és az imperiális királyi rendszerek bálványimádása ellen.

Ezzel *párhuzamosan* fölismerhetők Izraelban arra tett kísérletek, hogy *törvényes normák és szabályozások* révén lépjenek föl imperiális struktúrákkal és magatartásmódokkal szemben, s megfékezzék a királyi-sarcoló hatalmat. Klasszikus példája ennek a Dekalógus (Tízparancsolat), amely – amint azt F. Crüsemann<sup>21</sup> bizonyította – az északi birodalom Kr. e. 722-es bukása és Jozija király reformkísérlete között ezt akarja bevésni: Jahve kivezetett titeket az egyiptomi rabszolgaság házából, ezért ne legyenek más (imperiális) isteneitek, ne legyen rabszolgaságba hajtás, ne legyen vágyakozás nagybirtokok tulajdonlására! Magát a királyságot is „megfékezi” a Jeremiás próféta vagy követői körüli deuteronomista mozgalom, amint ez az MTörv 17,14-20-ban megmutatkozik.

Ha jól látom, ez a következőket jelenti: Abban a helyzetben, amelyben akarva-akaratlanul Izrael maga is az imperiális királyság alkotmánya szerint él, mindenképpen a „vertikális szolidaritás” egyiptomi hagyományához kapcsolódik. De a magas kultúrájú osztály- és imperiális társadalom megfékezésének ebben a hagyományos formájában tipikusan izraelita transzformációk válnak láthatókká:

– a királyságot megfosztják isteni eredetétől, adott esetben Jahve megbízottjának tekintik a királyt; – a királyságot hozzákötik két intézményhez, és így strukturálisan is „megfékezik”: egyrészt a királynak hallgatnia kell a papok útmutatásaira (ők tehát nem a hatalmasok tömjénezéséért, hanem megintéséért léteznek), másrészt egy új intézményt rendelnek hozzá, nevezetesen a prófétai mozgalmakat mint a szociálisan veszélyeztetettek mozgalmainak szövét és az imperiális háborúk kritikussait; ha ezek a kontrollintézmények elpártolnak hivatásuktól és udvari teológiát kezdenek űzni, akkor őket is a legélesebb prófétai kritika éri (vö. pl. Ozeás 4);

– a vertikális szolidaritás koncepciójába a horizontális szolidaritás elemei vegyülnek: a próféták alapvetően, és nem csupán aktuálisan kritizálják a nagybirtokos osztály kifejlődését a királyi rendszer keretében;

– a háború csak védekező háborúként engedélyezett a király számára; a hadi tervezés céljából végzet népszámlálást annak jeleként értékelik, hogy a király Isten helyébe akar ülni (2 Sám 24); a hódító háborúkat elvetik (1 Kir 22).

---

<sup>20</sup> Vö. T. Veerkamp 1983 és F. Crüsemann 1978.

<sup>21</sup> F. Crüsemann 1983; vö. újabban uő. 1992.

Azáltal tehát, hogy átvette, Izrael meg is törte az imperiális királyság gerincét – legalábbis elméletileg, időben pedig valószínűleg a kudarc tapasztalatában vagy tapasztalata után. „A hatalom kritikus-konstruktív megfékezésének” nevezem ezt a modellt, amely ugyan nem zárja ki a királyság imperiális rendszerét mint olyant, ám döntő szociális és békepolitikai hatalmi ellenőrzőrendszereket és jogokat épít belé.

Végül meg kell említeni egy határlehetőséget a prófétai modell keretében: a forradalmat. Mert Illés és Elizeus harca Jehu forradalmába torkollik (2 Kir 9-10) a próféták aktív közreműködésével (fölkenés). Persze meg kell jegyezni, hogy a szociális javítások ellenére Jehu meghagyja a „királyi borjakat”, azaz fönntartja a királyság vallásilag igazolt hatalmi rendszerét, és így magukat az imperiális struktúrákat is megtestesíti.

## 2. A politikai ökonómia transzformációi az impériumok szabad mozgásterében

A királyság Izrael- és Júda-beli bukása után, az északi (722) és a déli birodalom (586) pusztultával a Palesztinában visszamaradt szegény parasztok és a fogságból visszatérő felső rétegek megpróbálnak olyan alternatívát kifejleszteni, amelyet Ton Veerkamp „*tórákőztársaságnak*” nevez.<sup>22</sup> A tórákőztársaság nem rendelkezik állami önállósággal, annál alternatívabb politikai ökonómiát képes azonban kifejleszteni. Irodalmi lecsapódását Ezdrás és Nehemiás könyveiben nyeri el, valamint a Szövetség Könyvében (Kivonulás/2 Mózes 21-23), a Szentség Törvényében (Leviták/3 Mózes 17,1-26,24) és a Második törvénykönyvnek (Deuteronomium/5 Mózes) legalábbis bizonyos részeiben. Az utóbbi három törvénytest, úgy tűnik, nem más, mint a júdeai közösségi élet alkotmánytervezete a fogságba hurcoltak visszatérése után. Úgy látszik, hogy a Szövetség Könyve és a Második törvénykönyv különösképpen az Egyiptomból, a Leviták könyve inkább a Babilonból visszatértekre vonatkozik.<sup>23</sup>

A Második törvénykönyv nyilvánvalóan olyan tapasztalatokat és szabályozásokat dolgoz föl, amelyeket az országban visszamaradt szegények alakítottak ki, hogy – a fogságban lévő felső rétegek nélkül – egalitárius társadalmi formákat hozzanak létre.<sup>24</sup> Ellenképpül ismét Egyiptom szolgál.

Vegyünk szemügyre néhány példát, először a *Szövetség Könyvéből*.

„Az idegent ne nyomd el erőszakosan ('ana') vagy ne zsákmányold ki ('lachac'), mert ti magatok idegenek voltatok Egyiptomban.” (Kiv 22,20)

---

<sup>22</sup> T. Veerkamp 1993 (idézve a fejezetbeosztás szerint; itt II.2.4)

<sup>23</sup> J. Kegler szóbeli tájékoztatása.

<sup>24</sup> Vö. T. Veerkamp, i. m.; a MTörv 14,22-15,11-hez II. f. 1. pont.



Ez még világosabbá válik, ha megnézzük az alternatív gyakorlatot *Nehemiás könyvében* és a *Szentség Törvényében*. Miután Nehemiás 5. fejezetében „az egyszerű emberek” előhozták „hangos panaszukat” a hadisarc, az eladósodás és a rabszolgává tevés miatt, és Nehemiás „meghallgatta” őket (figyeljünk föl ugyanazokra a szavakra, amelyek a Kiv 3,7-ben található!), haragra gyulladt, kérdőre vonta a nagybirtokosokat és a hivatalnokokat, és – sikerrel! – felszólította őket:

„Én is, meg a testvéreim és az embereim is kölcsönöztek pénzt és gabonát törzsbeli testvéreiknek. Engedjük hát el neked ezeket az adóssággöveléseket. Adjátok vissza neked haladéktalanul szántóikat és szőlőiket, olajfásaikat és házaikat, és engedjétek el neked, amivel pénzben és gabonában, borban és olajban tartoznak.” (Neh 5,10-11)

Ezt a bizonyos politika-ökonómiai cselekvés értelmében vett egyszeri adósságelengedést a *Szentség Törvénye* (Lev 25. fejezet) most mintegy jogilag kodifikálja.<sup>25</sup> Mind a három lényeges gazdasági tényezőt, amelyeket ma „termelési tényezőkné” nevezünk, érinti: a földet, a pénzt és a munkaerőt.

*A földdel* kapcsolatos döntő rendelkezés:

„A földet nem szabad végérvényesen eladni; mert a föld az enyém, és ti csak idegenek és jövevények vagytok előttem” (23.v.). Azaz hétszer hét év után az 50. év legyen „Jóbel-év”, amelyben minden családnak vissza kell térnie földbirtokára, ha azt az elszegényedési folyamat miatt kellett elhagynia (8-9.v.). A közbeeső időben ezenkívül fennáll a rokonok általi visszavásárlás joga. (24-34.v.)

*A pénzre* vonatkozóan ez áll:

„Ha testvéred elszegényedik és nincs biztosítva a megélhetése melletted, akkor támogasd őt, az idegent és a jövevényt is, hogy élni tudjon melletted. Ne végy tőle kamatot és uzsorát!.. Én vagyok Jahve, a ti Istenetek, aki kihozott titeket Egyiptomból, hogy nektek adja Kánaánt és a ti Istenetek legyen.” (35-38.v.)

Végül a *munkaerőről* így szól:

„Ha egy testvér elszegényedik nálad és eladja magát neked, nem szabad őt rabszolgamunkával terhelned; olyan legyen számodra, mint egy napszámos vagy jövevény, és a Jóbel-évig dolgozzon nálad. Akkor szabadon távozzék tőled, ő és a gyermekei, és térjen vissza nemzetségéhez, atyái tulajdonához, mert hiszen az én szolgálaim ők, én vezettem ki őket Egyiptomból; nem szabad eladni őket, ahogyan egy rabszolgát adnak el. Ne uralkodj rajta erőszakkal! Féld a te Istenedet.” (39-43.v.)

---

<sup>25</sup> Vö. T. Veerkamp, i. m., II 3.

Így a gazdálkodás mindhárom dimenziójában világos:

– Jahve egy alternatív gazdasági rendszer mellett van, amely világosan különbözik az imperiális nagybirodalmakétól. A politikai ökonómia, magvát tekintve, teológiai kérdés. A szegényeket támogató és megszabadító istenként Jahve szemben áll a nagybirodalmak és városkirályságok hatalmat-legitimizáló bálványaiival.

– A Jahve szerinti gazdálkodás alapkritériumai ezért: minden embernek meg kell tudnia élni; minden embernek úgy kell tudnia élni, hogy ne kelljen *politika-ökonómiai erőszakot* elszenvednie embertársai részéről; minden embernek *szabadságjogokkal* kell rendelkeznie a gazdasági és politikai hatalmasokkal szemben.

Júdea lakói ezáltal szabad mozgásteret fedeztek föl és használtak ki egy imperiális nagybirodalmi rendszer közepette, amelytől függtek. Tehát a megtapasztalt elnyomást nem adták tovább kívülről befelé, ahogyan az különben mindmáig szokásos. Jézus azt mondja Mk 10,42-43-ban:

„Tudjátok, hogy azok, akik uralkodóknak számítanak, elnyomják népeiket, és a hatalmasok visszaélnak az emberek fölötti hatalmukkal. Köztetek azonban ne így legyen, hanem aki közületek nagy akar lenni, az legyen a szolgátok, és akik közületek az első akar lenni, legyen mindenki rabszolgája.”

Ezzel nyilvánvalóan a „tóraköztársaság” hagyományához kapcsolódott: Léteznek a politikai ökonómia transzformációi az impériumok szabad mozgásterében – alulról kiindulóan, az emberek szolidáris együttműködésében a marginalizált túlélés-gazdaságban.

### 3. Remény, ellenállás és alternatívák a totalitárius rendszerekben

Nem minden impérium enged meg ilyen szabad mozgástereteket. Amint fentebb megmutattuk, a perzsa nagybirodalmat a hellénista birodalmak váltották föl, és egyre inkább totalitárius vonásokat öltöttek. Jób könyve ábrázolja és teológiai harcra bontja ki a tóraköztársaság pusztulását ezen új föltételek között.<sup>26</sup> Ebben az új helyzetben a zsidók körében kifejlődik az *apokaliptikus irodalom*<sup>27</sup>, elsőként Dániel könyve<sup>28</sup>. Témánkkal, a világbirodalmak és Isten Országának feszültségi terében adódó alternatívákkal kapcsolatban először egy alapvető megfontolás a helyénvaló, azután pedig a különböző opciókat kell megvizsgálni a totalitárius rendszerek szituációjában.

---

<sup>26</sup> Vö. T. Veerkamp, i. m., II.4.

<sup>27</sup> Vö. U. Duchrow 1991, III. rész további irodalommal, és P. Richard 1991.

<sup>28</sup> Vö. T. Veerkamp, i. m., II.5 és 6.

Először is az „Isten Országának” egészen egyszerű, szó szerinti értelmére kell emlékeztetni, hogy egyáltalán észrevegyük a jézusi igehirdetés e központi tartalmának alapvető történeti és teológiai helyét. A héber-arám kifejezés, „malkuth Jahve” azt jelenti: „Isten király lesz”. Hogy kell ezt értenünk?

1 Sám 8 beszámolója – hogy mikorra kell datálni, az a mi kérdésünk szempontjából, az amúgy is késői apokaliptikus szövegek összefüggésében nem játszik szerepet – a királyság izraeli bevezetése körüli konfliktust festi le. A nép azt mondja:

„[...]király uralkodjék rajtunk. Mi is olyanok akarunk lenni, mint a többi népek.” (19.v.; vö. 5.v.)

Jahve figyelmezteti (Sámuel révén) a népet a királysággal összekötött militarizmusra, nagybirtokra és rabszolgaságra („Ti magatok lesztek a rabszolgái”; 17.v.). De Jahvének az ő küldöttéhez, Sámuelhez, a „bírához” intézett beszédében a lényegi kijelentés ismét teológiai jellegű:

„[...]nem téged vetettek el, hanem engem vetettek el: Én ne legyek többé a királyuk”, ami egyenértékű azzal, hogy „[...]elhagytak engem, és más isteneknek szolgáltak.” (7.v.)

Ha tehát „Isten Országáról” esik szó, azaz hogy Isten (ismét) király lesz, akkor ez zsidó fülek számára Izraelnek az alternatív politika-ökonómiai struktúrákért folytatott évszázados harcát idézi, ellentétben az imperiális királyság megfelelő struktúráival. A dolog magva pedig az istenek és emberek bitorolt hatalmának trónfosztása és az emberek közötti szolidáris közösségi élet megformálása.

Dániel 7 is ezért állítja szembe a vad ragadozókhöz hasonlított világbirodalommal az emberarcú Isten Országát:

„Akkor az ég felhőin emberfiához [az „ember” héber kifejezése ez!] hasonló valaki jött. Eljutott az Ősöreghez és eléje vezették. Uralom, méltóság és királyság adatott neki. Uralma örök, el nem múló uralom. Országáa nem pusztul el soha.” (7,13-14)

Nem véletlen, hogy Jézusnak fönt idézett szavai az elnyomó uralkodókról és a tanítványai közötti alternatíváról így folytatódnak:

„Mert az Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és odaadja életét váltságdíjul sokakért.” (Mk 10,45)

Ő a „megváltó” a gazdagok által okozott eladósodás és elzalogosodás szolgaságából. A jézusi értelemben vett „diakónia” alternatív társadalomtervezetet jelent, és nem az imperiális rendszerek áldozatainak tüneti kezelését! Ennek az alternatívának a magva pedig: az adórszolgaságban tartott embereket vagy azok elzalogosított földtulajdonát „kiváltani”, „megváltani”, ahogyan Lev 25. szerint a rokonoknak cselekedniük kell, ha valaki a családból ebbe a helyzetbe került. Jézus

ezért názáreti „székfoglalójában” is egy Iz 61-ből vett, a Jóbél-évvel kapcsolatos szöveggel így foglalja össze küldetésének summáját:

„Jahve Szelleme nyugszik rajtam; mert Jahve arra küldött engem, hogy jó hírt vigyek a szegényeknek; hogy az (adós-) foglyoknak szabadulást hirdessek és a vakoknak a szemek világosságát; hogy az összetörteket szabadlábba helyezzem és kikiáltsam Jahve kegyelmi esztendejét [a Jóbél-évet].” (Lk 4,18-19)

Isten Országának víziója természetesen nem merül ki ilyen egyedi „kiváltásokban”, hanem mind messzebbre ható remények bontakoznak ki arra nézve, hogy Isten átfogóan újjárendezi a viszonyokat. A víziókat a korai prófétaí jövendölésektől a Jelenések Könyvének új teremtéséig mindenkori társadalomtörténeti kontextusukban kellene észrevenni és értelmezni, s ugyanígy azt a rengeteg mozzanatot is, amelyekben Jézus elővételezi Isten Országát a hétköznapi viszonylataiban.<sup>29</sup> A hermeneutikai csomópontnak mindig annak kell maradnia, hogy az Isten Országára, „Isten királlyá válására” irányuló remények mindig konkrét társadalomtörténeti kontextusokra vonatkoznak, mégpedig a teo-politika-ökönómiai hatalmi rendszerek ellenképére. Az alternatíva reményének hirdetése és konkrét utópiák víziója magában véve is fölforgató és forradalmi azokban a helyzetekben, amikor egy rendszer azt mondja: „Nincs alternatívám!”

Mindenesetre megmarad a *stratégia*, az alternatív víziók átültetésének döntő kérdése. E tekintetben a júdeabeli társadalmi csoportok, de később a Jézus-mozgalom és a korai keresztények is *különböző opciókat* alakítanak ki.<sup>30</sup>

Ha a totalitárius nagybirodalmakkal szembeni apokaliptikus ellenállási csoportokat Isten Országának perspektívájából akarnánk rendszerezni, akkor a következőket mondhatnánk: Mindannyian olyannak látják a nagyhatalmat, mint amit Isten már megítélt. Isten Orzága már elő van készítve. Ez alapvető reményt ad nekik ahhoz, hogy megvonják magukat a rendszertől. Az alternatívák játékerét különböző módokon próbálják megtalálni és kialakítani:

- a makkabeusok és a zelóták forradalommal és gerillaharccal;
- a farizeusok politikai taktikázással és tórahű életmóddal;
- az esszénusok alternatív életmóddal visszavonult szerzetesi közösségekben;
- a messiási csoportok Isten beavatkozására történő várakozással;
- a Jézus-mozgalom a kitiszítottaknak és nyomorba taszítottaknak Isten közelségébe vetett hitből fakadó felhatalmazásával, azaz alulról jövő kovászképzéssel. Ebben a mozgalomban Isten már most király, fölépíti Országát a hétköznapi közepette, elővételezve a beteljesedés bőségét. Miután a szegények e reményhordozóját a rómaiak kivégezték, az őt követő férfiak és nők megtapas-

---

<sup>29</sup> Vö. M. Welker 1992.

<sup>30</sup> T. Veerkamp kiváló, tömör áttekintésben mutatta be; 1986, 64–70. o.

talják, hogy él. Az imperiális birodalom ellentársadalmaként létrejön az egyház – persze messzemenő gyöngeségekkel és kétértelműségekkel.

### III. Opciók a világgpiacra és annak világgbirodalmi struktúráival szemben

Az egyház *első három évszázadában* a keresztények, gyülekezeteik és hivatalviselőik többé-kevésbé a római birodalom üldözött kisebbségét alkotják – a zsidókhoz hasonlóan. A keresztény egyház és teológia *átalakulásával* periferikus kisebbségből a hatalom centrumában lévő intézménnyé válnak – hermeneutikailag nézve az összes koordináták megváltoznak.

Nyomás és szívás támad az egyházzal szemben, hogy birodalmi egyházzá, a teológiával szemben, hogy birodalmi teológiává váljék. Az ember egyáltalán nem képes eléggé radikálisan elképzelni ennek a fordulatnak a radikalitását – a zsidó és a keresztény Biblia keresztények közötti és teológiai használatának tekintetében sem. Ebben a helyzetben természetesen masszív „állam-” és „egyház-teológiák” hagyományai keletkeznek.

Mi azonban itt Isten népének a világgbirodalmakkal és imperiális rendszerekkel szembeni, biblikusan legitim magatartásmódjaira akarunk korlátozódni.

*Alapvető tétel* az, hogy az egyháztörténelemben és ma *nem csupán egyetlen legitim magatartásmód* létezett és létezik, hanem hogy mindenkor az adott szituáció nyitottsága vagy zártsága határozza meg annak lehetőségét, hogy a hatalmi rendszerre gyakorolt, prófétaian kritikus-konstruktív befolyás, alternatívák építése az imperiális rendszer bizonyos szabad mozgástereiben, vagy magukba záródó totalitárius rendszerekben ellenállás és kovászképzés, avagy ezeknek az ideáltipikus lehetőségeknek a keveréke a helyénvaló-e annak érdekében, hogy Isten Országát – amelyben szeretet, igazságosság és salóm határozza meg az életet – napvilágra hozzuk.

Ahhoz azonban, hogy a biblikus kategóriákat és impulzusokat a mai helyzetre vonatkoztathassuk, még egyszer tudatosítanunk kell, mi az, ami a klasszikus világgbirodalmakban és a mai világgpiacban összehasonlítható, és mi az, ami különböző. Amint említettük, az európai történelemből létrejött kapitalista világggazdaságot Wallerstein a klasszikus és középkori impériumképződmények utódának tekinti. A közös nevező az értéktöbblet lefölözése a mindenkori hatalmi centrumok javára. Különböző azonban a termelés, az akkumulációs mód és a szabályozási rendszer mindenkori konstellációja<sup>31</sup>, különösképpen a gazdasági erők és a politikai-katonai struktúrák viszonya. Míg a klasszikus birodalmak territóriumok (föld és nyersanyag) meghódítására irányultak a politikai hatalom központosítása révén, a kapitalista világgpiaci erők mindig különböző politikai

---

<sup>31</sup> Ehhez a megkülönböztetéshez és terminológiához lásd J. Hirsch 1990. Ezzel és a következőkkel kapcsolatban vö. részletesen U. Duchrow 1991, 41 skk. o.

struktúrákat használnak föl a gazdasági hatalom akkumulációja érdekében. Persze a „tiszta világgpiacra” csak a XX. században, a második világháború után kerül sor. Egészen eddig az időpontig territóriumokért versenyeztek az európai imperiális részbirodalmak. Az USA által diktált világgazdasági rend célja az, hogy lehetőleg minden országot bevonjon a kapitalista világgazdaságba, amelyet a maga részéről a transznacionális konszernek és bankok, s a bretton–woods-i keretintézmények (Nemzetközi Valutaalap/Világbank és a GATT) határoznak meg, amelyekben viszont az USA dominál mint a legerősebb gazdasági hatalom. A lemaradóknak e koncepció szerint az USA képére kell „fejlődniük”.<sup>32</sup> Ha ezt nem akarják, akkor alacsonyabb és közepes intenzitású háborúkkal segítenek nekik<sup>33</sup>, a nagy megtagadót és kihívót, a Szovjetuniót pedig az atomerővel tartják sakkban, s végül „halálra fegyverkeztetik”.

A győzelem persze pírushi győzelem. Néhány geopolitikai kivételtől eltekintve a kétharmad-világ a világgazdaságon kívül fejlődik, kollabál, s szociális, ökológiai és politikai szempontból katasztrofális állapotban van. Az egykori „létező szocializmus” országai ugyanebbe az irányba haladnak. Az USA még az ellenőrzést is elveszítette, kettős értelemben.

Egyrészt minden politikai regulációs rendszer csődöt mond. Nemcsak az államkapitalista-reálszocialista modell mondott csődöt a világgpiacsal szemben, hanem a „szociális”, azaz a szociopolitikailag irányított piacgazdaság ordo-liberális és keynesiánus-szociáldemokrata modellja sem volt képes szociálisan és ökológiailag ellenőrizni a transznacionális tőkét<sup>34</sup>. A nemzeti intézményeknek szűk a hatósugara. A Los Angeles-i szociális robbanás csak egyik tünete ennek a folyamatnak. A 80-as évek óta (Reagan, Thatcher) a szükségből erényt kovácsolnak: a piacok „deregulálásának” neoliberais politikája hivatalossá válik.

Másodszor: az USA elveszíti vitathatatlan fölényét, s osztoznia kell Japánnal és Nyugat-Európával. Jóllehet ezek a politika-ökonómiai nagyhatalmak jobban kialakított szociális hálóval rendelkeznek, a szociális államot itt is egyre inkább leépítik. A lakosságnak kb. egyharmada már a vesztesek közé tartozik. Ezenkívül a világgpiac által a kétharmad-világban okozott katasztrófák a népvándorlások, drogok, maffiák és erőszakcselekmények révén visszaütnek a centrumokra.

Mit jelent ez a komplex kép egy biblikus teológiailag megalapozott ellenstratégiát illetően?

Mivel egy fegyveres forradalmi opció történelmi, stratégiai és a keresztények számára újszövetségi okokból is kiesik, először is meg kell állapítani, hogy a birodalmak által diktált világgpiac rendszere mint egész alternatíva-nélkülinek állítja be magát. Ezáltal, bibliai perspektívából nézve, a *totalitárius rendszerek*

---

<sup>32</sup> Vö. W. Sachs 1992.

<sup>33</sup> Vö. U. Duchrow–G. Eisenbürger–J. Hippler 1991.

<sup>34</sup> Vö. U. Duchrow 1990; R. Kurz 1991; L. Meyer 1990; és a Werkstatt Ökonomie/Heidelberg éppen megjelent (1992) tanulmánya: *Multis – Markt und Krise*.

*kategóriájába* kerül – a Jelenések Könyve szerint tehát a „ringyó Babilon” kategóriájába –, ámbár ezt a totalitárius karaktert különösen a centrum társadalmában igen kifinomultan elkendőzik. A másik oldalon kommunális, nacionális, de regionális-európai, sőt nemzetközi síkon is léteznek olyan politikai részintézmények, amelyek bizonyos befolyási lehetőséggel rendelkeznek a gazdaság részterületeire ill. szociális és ökológiai következményeire. Bár a neoliberais ideológia, amely a világgazdaság jelenlegi fázisát meghatározza, minden síkon a piac „deregulálását” sürgeti, mégis léteznek maradékaik azoknak a demokratikus és részben demokratikus intézményeknek, amelyekre érdemes hatni, mivel tartalmazzák a szociális jogállam elemeit. Persze világos, hogy az intézményi sík önmagától nem rendelkezik a fordulathoz szükséges erővel. Ellenkezőleg – mivel a jelenlegi mély válság valós okait elkendőzik, fasiszta klíma keletkezik, amelyben kijátsszák egymással szemben az áldozatokat, s hangossá válik a demokratizálás visszafordításának követelése, megadandó így az államnak az eszközöket, hogy megvédje a gazdaság, azaz pontosabban a tőkeakkumuláció érdekeit; mindenekelőtt az elszegényedő kelet-európai országok nagy veszélye ez. Ebben a helyzetben a világgazdasági rendszert *mint egészet* a maga évi akárhány millió éhenhaltjával és a földi élet természetes alapjaira tett halálos hatásával teológiai szempontból *elvileg el kell vetni*. A maga egészében rabló és pusztító rendszer ez, amely minden ellenkező retorika és fáradozás ellenére évről évre mélyebben vezet mind veszélyesebb társadalmi és ökológiai válságokba. Egyedül az nyújt reményt, hogy ez a rendszer, akár csak az *apokalipszisek* világbirodalmi, agyaglábakon áll, s hogy Isten nem vonja meg hűségét teremtésétől, és alternatívákat készít és készített elő.

E tekintetben az egyházak egyedülálló föladdattal és lehetőséggel bírnak. Ezzel az egyházak egyház volta és a hit megvallása forog kockán.<sup>35</sup> Mert a rendszer hajtóereje a növekedés bálványyszerű jellege, a növekedés motorja pedig a pénzszaporítás dinamikája, amit viszont mindennek az áruvá-változtatása táplál (növekedés, pénz- és árufetisizmus).<sup>36</sup> Az egyházakhoz intézett első kérdés tehát nem etikai, hanem teológiai. Persze a pozíció e világossága konfliktust tartalmaz a rendszer „állam-” és „pénzgazdaság”-teológiai igazolásaival éppúgy, mint ahogy benne rejlik a konfliktus azokkal az „egyház-teológiákkal” is, amelyek elkendőzik a konfliktust.<sup>37</sup>

Az összrendszerre mondott világos „Nem!”-hez az a konkrét lehetőség társul, hogy adott és megtalálandó szabad mozgásterekben *alternatívákat* fejlesszünk ki és éljünk *kicsiben*.<sup>38</sup> Tekintettel arra a tényre, hogy mind több embert zárnak ki

---

<sup>35</sup> Vö. U. Duchrow 1987.

<sup>36</sup> Vö. többek között F. Hinkelammert 1984.

<sup>37</sup> Nem mást bizonyít a Német Evangélikus Egyház gazdasági tanulmányának már a címe is: „Gemeinwohl und Eigennutz” – mintha beszélhetnénk Istenről és a Mammonról.

<sup>38</sup> Lásd W. Kessler 1990 reflexióját és példagyűjteményét.

a formális ökonómiából – világviszonylatban legalább az emberek kétharmadát –, pontosabban szemügyre kell venni ezt az informális területet. Ahogy a Jézus-mozgalomnak meg a korai keresztény nők és férfiak kis só- és kovász-közösségeinek, ahogy a középkor szerzetesi kísérleteinek, ahogy Las Casas bennszülött redukcióinak<sup>39</sup> és később a jezsuitáknak Paraguayban – nekünk is megvannak a lehetőségeink rá, hogy az informális területeken alternatívákat fejlesszünk ki.<sup>40</sup>

Természetesen az informális szektor mint olyan még nem jelenti magát az alternatívát. Ellenkezőleg: itt is kifejlődnek maffia-struktúrák, amelyek ismét a kerekék alá lökhetik a szegényeket. Rendszerint hiányoznak a mikroökonómiai projektek jogi biztosítékai is. Különösen a tartós finanszírozás okoz problémát, amennyiben a normális hitelrendszer minden alternatív kezdeményezést tönkretesz. Az informális terület mikroökonómiájának tehát egyidejűleg van szüksége pénzügyi és jogi biztosítékokra. De egyik sem lehetetlen, amint ezt pl. a sikeres, alternatív *Grameen Bank* mutatja Bangladesben és másutt.<sup>41</sup> Időközben Európában is létrejött az alternatív bankok hálózata (I.N.A.I.S.E.) a szociális és ökológiai gazdaság finanszírozására. Ezek a kicsiben gyakorolt alternatívák ugyan nem szüntetik meg egészében a pénz fetisizmusát – ami más pénzügyet föltételezne –, de megtörik mindenhatóságát.

A keresztény gyülekezeteknek és egyházaknak is sokkal több lehetőségük van, mint amennyit észrevesznek, hogy a maguk pénzzel, munkával és földdel kapcsolatos tevékenységében alternatívákat fejlesszenek ki. Az egyházak alternatív módon fektethetik be pénzüket, szolidárisabb jövedelmi rendszereket vezethetnek be, földet bocsáthatnak ökológiai kísérletek rendelkezésére. Mindenekelőtt azonban fölbecsülhetetlen potenciállal rendelkeznek egy új, az életet szolgáló tudat és magatartás fölépítéséhez.

Wolfgang Sternstein arra figyelmeztet engem, hogy Gandhi koncepciója – a nyugati út elvetése és egy másik politika-ökonómiai sík kifejlesztése – közeli rokonságban áll ezekkel a kezdeményezésekkel.<sup>42</sup> Gandhi elveti a nyugati-kapitalista és a keleti-kommunista rendszer indusztrializmusát. Az ipari tömegtermelés helyett a tömegek termelése mellett áll ki, amelyet decentralizált faluköztsaságokban szerveznek meg politikailag (*panchayat*-rendszer).<sup>43</sup>

Az adott körülmények között azonban nézetem szerint a rendszerre mint egészre mondott „Nem!”-hez és alternatívák mikrosíkon történő kifejlesztéséhez egy további mozzanatnak kell csatlakoznia. Arról is szó van, hogy a lehető leghatékonyabban hassunk a demokratikus és legális intézmények és szabályozási rendszerek maradványaira, sőt bővítsük a játékkeret ebben a vonatkozásban. Az

---

<sup>39</sup> Vö. F. Mires 1989 és G. Gutiérrez 1990.

<sup>40</sup> Lásd a finn H. Pietilä 1991 érdekes kezdeményezését.

<sup>41</sup> Vö. M. Malkamäki: *Banking the Poor* 1992.

<sup>42</sup> Vö. Gandhi 1990.

<sup>43</sup> Vö. még W. Haller 1989.



európai intézmények fejlődése folyamatban van és befolyásolható a több demokrácia irányában, makacsul meg kell követelni az ENSZ és a világgazdasági intézmények demokratikus reformját<sup>44</sup>, meg kell védelmezni Európában a szociális állam minden milliméterét.

Visszatekintve a biblikus opciókra, ti. hogy Isten Országát a horizontális szolidaritás és a teremtés iránti barátságosság szimbólumaként jelenítsük meg az imperiális rendszerekkel szemben, manapság a három opció keveréke kínálkozik:

a) apokaliptikus perspektívában tekintve a rendszert mint egészet, a szeretet szelleméből fakadó reményt kell táplálni Isten Országát mint az igazságosság hazáját illetően, s ezt a víziót, ezt az utópiát nem szabad kihalni hagyni, tekintettel egy olyan rendszerre, amely halálos kihatásai ellenére alternatíva nélkülinek tünteti fel magát;

b) tekintettel a szabad mozgásterekre, a „tóraköztársaság” elemeit kell kifejleszteni;

c) ahol csak mozdítható valami az intézmények területén, az érintettek és a szolidárisak koalícióit kell létrehozni, hogy nyomást gyakoroljunk az intézmények transzformációja érdekében.

Mindezt könnyebb elmondani, mint megtenni. Az 1992-es év – a világnak az európaiak által 500 éven keresztül folytatott meghódítása után – nem csupán az egyházak elfojtott felelősségéből hozott sok mindent napvilágra, hanem – ami még rosszabb – azt is, hogy az egyházak nem képesek és nem készek a mélyreható megtérésre. Mennyi reménységgel dolgoztunk ennek az évnek az esélyéért! Igaz, a tények bemutatásának hivatalosan nem mondtak ellent, és megjelent a bűnösség beismerésének bizonyos retorikája. De nem láttam a bűnbánat, a megtérés, a jóvátétel egyetlen nagy, közös lépését sem. Inkább örülnünk kellett, ha korábban megszerzett területek nem mentek veszendőbe.

Ezeket a megfontolásokat 1993. újéve körül írom. A képernyőn Lehmann püspök, a német katolikus püspöki konferencia elnöke jelenik meg, és áldást ad a német védelmi miniszter ama fáradozásaira, hogy a szómáliai humanitárius bevetések segítségével hozzászoktassa a német lakosságot a német csapatok jövőbeni „beavatkozásához”. Ez az európai nagyhatalmak gyarmati ágyúnaszád-politikájának nyílt újrafölvételét jelenti, hogy az USA gazdasági beérése és megelőzése után katonailag is egyenrangúvá váljanak az USA-val, s annak alacsonyabb és közepes intenzitású háborúskodását (LIC és MIC)<sup>45</sup> támogatni vagy imitálni tudják. Ez csak példa.

Mindazoknak, akik az 1992-es évért mint az egyházak látható megtérésének évéért dolgoztak, szükségük van a mustármagnyi hitre – amely alig lát még valamit, mégis hisz – az „állam”- és „egyház”-teológiák minden hivatalos folytatása ellenében. Ezzel szemben 1992 váratlan fölfedezése az ellenállás és az alternatívák betemetett történetének újrafölfedezése. Ez a nyom az évszázadokon

---

<sup>44</sup> Lásd az ENSZ „Human Development Report”-ját 1992.

<sup>45</sup> Vö. U. Duchrow–G. Eisenbürger–J. Hippler 1991.

keresztül követhető – a keresztény nők és férfiak körében is (akik hol vezető, hol tanuló szerepben jelennek meg). Az egyházban vagy az egyház peremén (olykor éppenséggel kítaszítva), gyakran gyöngeségben, de a keresztény csoportok, szerzetes- vagy más közösségek, valamint újabban bázisgyülekezetek szociális alakjában mégis hatalmasan megmaradt ez a bibliai impulzus.

A 70-es és a kezdődő 80-as években úgy tűnt, mintha ezek az egyházon belüli mozgalmak áttörést érhetnének el. Ennek jele volt „az igazságosság, a béke és a teremtés megőrzése melletti kölcsönös elköteleződés zsinati folyamata”, amelyre az Egyházak Ökumenikus Tanácsának 6. teljes ülése szólított föl Vancouverben, 1983-ban. Európa számára az „Igazságos béke” 1989-es, bázeli ökumenikus konferenciája<sup>46</sup> volt az eddigi csúcspont, amelyre mindazonáltal az Európai Egyházak protestáns-ortodox Konferenciája (KEK) és az Európai Katolikus Püspöki Konferenciák Tanácsa közösen szólított föl. Persze már akkor látható volt, hogy az intézményes egyházak alig-alig készek arra, hogy túlmenjenek a problémák megfogalmazásán. Kötelező döntések és cselekvési lépések nem voltak kilátásban.

Ezért éppen ezen a Bazelban megtartott európai konferencián jöttek össze a keresztény báziscsoportok és hálózatok képviselői, hogy az elkötelezett és kötelező cselekvés irányába vigyék előre a folyamatot. Ebben a döntő lépés volt: fölkeresni a peremre szorítottakat s azok saját szervezeteit Európán belül és kívül, s velük szövetségeket és koalíciókat alkotni. Mert az Újszövetség ígéretei nekik szólnak.

Ebből a kezdeményezésből kiindulva határozták el 1990-ben több mint 100 bázisszervezet képviselői Montefortéban, hogy létrehozzák a szolidáris- és peremcsoportok hálózatát „KAIROS EUROPA – úton az igazságosság Európája felé” néven.<sup>47</sup>

A KAIROS EUROPA arra használta föl az 1992-es évet (Latin-Amerika meghódításának és ellenállásának 500. évfordulóját és az EK-belső piac teljessé válásának évét), hogy kristályosodási pontot adjon a hálózat létrejöttének. Pünkösdkor (június 5-10. között) mintegy 800 ember gyűlt össze Európán belülről és kívülről, hogy „bázisparlamentet” alkosson. A cél kettős volt:

– a csoportok és hálók tapasztalatainak kicserélése az ellenállás és az alternatívák kialakítását illetően;

– az első kapcsolat felvétele az Európa Parlamenttel, annak kipróbálására, hogyan avatkozhatnak bele a báziscsoportok a hatalom intézményeibe, s érhetnek el talán a rendszer viszonylagos javítását.

Ez a kezdeményezés tehát kettős stratégiával kapcsolja össze a bibliai opciókat. Tartalmilag arról volt szó, hogy 1. a kevesek számára való gazdasági növekedésnek a neoliberalis Nyugaton érvényes vezérlő képét minden ember *alapvető igényeinek* kielégítésével váltsuk föl, s ezt példaszerűen végigjártsszuk a táplálék,

---

<sup>46</sup> Vö. *Frieden in Gerechtigkeit* 1989.

<sup>47</sup> Vö. *Kairos Europa* 1990; in: *Junge Kirche*, 10. sz.

a lakás, a környezet, a munka és a lakóhely szabad megválasztásának joga tekintetében;

2. fölfedezzük, milyen összefüggő kérdések állnak az egyes igazságtalanságok mögött, s melyek azok a *stratégiai* fontos pontok, amelyeken változásokat kell elérni (pl. a nők és fiatalok megkárosítása, a rasszizmus, a finánciális- és különösen az adósságmechanizmusok, a hamis biztonsági törekvések, a teológiai-ideológiai megalapozási összefüggések stb.).

Ezen a két vonalon folytatódhat tehát most a munka helyi, nemzeti és nemzetközi síkon. Mindezekben a síkokon arról van szó, hogy azokat az áldozatcsoportokat, amelyeket a rendszer kijátszik egymás ellen (pl. a munkanélkülieket és a külföldieket, vagy a parasztokat Európában és a kétharmad-világban), egymással kapcsolatba hozzák, és pedig a tudati képzés és a kiválasztott akciók tekintetében. Támogatólag fognak bekapcsolódni alternatív kutatócsoportok is, pl. a pénzrendszer kérdésében. Az első vonalon már léteznek az érintettek és a lobby-szervezetek sok saját szervezete európai síkon is, pl. a parasztok, menekültek, munkanélküliek között. Ezekkel kapcsolatban a Kairos Európának nem megdupláznia kell a meglévő kezdeményezéseket, hanem támogatnia őket, és új szövetségkötéseket közvetítenie. Az összefüggő kérdések földolgozásának második vonalán ellenben új koalíciókat is lehet alkotni, pl. az eladósodásban érintett parasztok és munkanélküliek között Európában és Európán kívül.<sup>48</sup>

Mit jelent ez az *egyházak és a keresztény csoportok számára*? Mt 25,31 skk nyomán a Kairos Europa azoknál az embereknél kezd, akiket alapigényeiben sértenek meg. Ezek gyakran nem tekintik magukat keresztényeknek. Ezért a Kairos Európának nem szabad magát a keresztény egyházak részének neveznie, jóllehet a kezdeményezés keresztény csoportoktól indult ki a zsinati folyamatban, s jóllehet az összhálózatban belül léteznek világosan azonosítható keresztény csoportosulások. De a Kairos Európának multikulturális és multivallásos kontextusban kell végeznie munkáját, s éppen erre vonatkozólag kell elindítania a közös teológiai reflexiók folyamatát.

Ez a kezdeményezés arra hívja föl Európa egyházait és gyülekezeteit, hogy fölülvizsgálják, vajon készek-e gyakorolni a Biblia „elsődleges opcióját a szegények mellett”. A Kairos Europa segíthet nekik, hogy helyileg, de nemzeti és nemzetközi síkon is fizikai kontaktusba kerüljenek a szegényekkel és azok saját szervezeteivel. Nem egy imperialisztikus misszió-fölfogás értelmében, amittől „Európa újraevangelizálásának” koncepciói nem mindig mentesek, hanem a saját helyük meghatározásának értelmében: ott lenni, ahol Jézus találkozni akar a maga egyházával, azaz az éhezőknel, a hajléktalanoknál stb. Erre nézve az egyház minden dimenziójában – a liturgiában, az igehirdetésben, a diakóniában és a közösségben egyaránt – akadnak lehetőségek, amiket itt nem fejthetünk ki bővebben. Sok egyház megértette ezt, és támogatja a Kairos Európát, anyagilag is.

---

<sup>48</sup> Lásd az egészhez U. Duchrow 1992 (*Junge Kirche*, 7. sz.)

Ha sor kerülne rá, hogy az Európai Egyházak Konferenciája és az Európai Püspöki Konferenciák Tanácsa összehívna a „2. európai konferenciát”, akkor itt különösen termékeny érintkezési pont adódnék. Ezenkívül várható, hogy az Egyházak Ökumenikus Tanácsának új általános titkára, Konrad Raiser nemzetközi síkon is új impulzust és profilt fog adni a zsinati folyamatnak.

A „világbirodalmat” és mai struktúráit mindezek nem fogják végérvényesen legyőzni. De eleven marad a remény, megszilárdul az ellenállás, alternatívák keletkeznek, e világ struktúráit kritikus-prófétai kihívás éri és esetleg viszonylagosan javulnak is e struktúrák, mindig annak a beteljesedésnek a reményében, amelyet mi nem vihetünk végbe: *„Ekkor hangos kiáltást hallottam a trón felől: Nézzétek, Isten otthona az emberek között! Közöttük fog lakozni, és az Ő népe lesznek; és Ő, Isten, velük lesz. Minden könnyet letöröl majd a szemükről: Halál nem lesz többé, sem szomorúság, sem panasz, sem fáradság. Ami korábban volt, elmúlt.”* (Jelenések Könyve, 21, 1-4).

(Fordította: Gromon András)

## Irodalomjegyzék

- Armstrong, K. 1992: *Holy War. The Crusades and their Impact on Today's World*, New York
- Assmann, J. 1990: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München
- Assmann, J. 1992: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Bonn
- Bauer, C. 1965: „Die Epochen der Papstfinanz”, in *Ges. Aufs. zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, Freiburg
- Crüseemann, F. 1978: *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, Neukirchen
- Crüseemann, F. 1983: „Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive”, in *Kaiser Traktate* 78, München
- Crüseemann, F. 1992: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München
- Dietrich, W. 1989: „Der rote Faden im Alten Testament”, in *Ev. Theol.* 49, Heft 3, München
- Duchrow, U. 1983: *Christenheit und Weltverantwortung*, Stuttgart, 2. kiad. (1. kiad. 1970)
- Duchrow, U. 1987: *Weltwirtschaft heute – Ein Feld für bekennende Kirche?*, München, 2. kiad. (1. kiad. 1986)

- Duchrow, U. 1990: „Lasst uns auch den Westen demokratisieren. Handlungsmöglichkeiten für Christen und andere im real existierenden Kapitalismus“, Beilage zu *Junge Kirche*, 50, Heft 2, Bremen
- Duchrow, U. 1991: „Europa im Weltsystem 1492–1992. Gibt es einen Weg der Gerechtigkeit nach 500 Jahren Raub, Unterdrückung und Geldver(m)ehrung?“, Beilage zu *Junge Kirche*, Heft 9, Bremen. (Magyarul: *Lehetséges az igazságosság? Európa a világtrendszerben 1492 – 1992*, Székesfehérvár 1993.)
- Duchrow, U. 1992: „Europa – »Parlament von unten«. Kairos Europa in Strassbourg – und wie geht es weiter?“, in *Junge Kirche*, Heft 7, Bremen
- Duchrow, U.–Liedke, G. 1988: *Schalom – der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden*, Stuttgart, 2. kiad. (1. kiad. 1987)
- Duchrow, U.–Eisenbürger, G.–Hippler, J. 1991: *Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere des amerikanischen Militärs*, München, 2. (aktualizált) kiad. (1. kiad. 1989)
- Frieden in Gerechtigkeit 1989, *Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung*, Basel–Zürich
- Gandhi, M. 1990: *Die Lehre vom Schwert und andere Aufsätze aus den Jahren 1919–1992*, Oberwil/Schweiz
- Gutiérrez, G. 1990: *Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas*, Freiburg
- Haller, W. 1989: *Die heilsame Alternative. Jesuanische Ethik in Wirtschaft und Politik*, Wuppertal
- Hinkelammert, F. 1984: „Die Politik des »totalen Marktes«“, in *epd-Entwicklungspolitik* 12 (Juni), Frankfurt
- Hirsch, J. 1990: *Kapitalismus ohne Alternative? Materialistische Gesellschaftstheorie und Möglichkeiten einer sozialistischen Politik heute*, Hamburg
- Kairos Europa 1990: „Aufbruch“, in: *Junge Kirche*, Heft 10, Bremen
- Kairos Südafrika 1987: in *Christliches Bekenntnis in Südafrika, Weltmission heute* 1 (EMW), Hamburg (1. fogalmazvány 1985); lásd *Junge Kirche*, Heft 1–3 (1986), Bremen
- Kaiser, O. 1982–1985: *Rechts- und Wirtschaftsurlunden. Historisch-chronologische Texte*, Bd. 1, Gütersloh
- Kegler, J. 1986: „Jesaja 14,4–12“, in 2. *Ökumenische Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Siegen* (21–23. 11. 1986).
- Kessler, W. 1990: *Aufbruch zu neuen Ufern. Ein Manifest für eine sozio-ökologische Wirtschaftsdemokratie*, Publik-Forum Dokumentation, Oberursel
- Kippenberg, H.G. 1977: „Die Typik antiker Entwicklung“, in *Kippenberg Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft*, Frankfurt
- Kretschmar, G. 1968: „Der Weg zur Reichskirche“, in *Verkündigung und Forschung* (BhEvTh 13), München, 3–44. o.
- Kurz, R. 1991: *Der Kollaps der Modernisierung. Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt

- Malkamäki, M. 1991: *Banking the Poor. Informal and Semi-Formal Financial Systems Serving the Microenterprises*, University of Helsinki
- Mayer, L. 1992: *Ein System siegt sich zu Tode. Der Kapitalismus frisst seine Kinder*, Publik-Forum Dokumentation, Oberursel
- Mires, F. 1989: *Im Namen des Kreuzes. Der Genozid an den Indianern während der spanischen Eroberung: theologische und politische Diskussionen*, Fribourg/Brig.
- Neu, R. 1992: *Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnosoziologie*, Neukirchen/Vluyn
- Pietilä, H. 1991: *Doing Justice – The Best Thing We Could Give* (A paper prepared for the South Commission; Ms. für den Folgebund des Berichts „Challenge to the South“,) Helsinki, Universität, Dept. for Development Studies
- Richard, P. 1991: „Apokalyptik. Hoffnung der Armen“, in *Texte & Kontexte*, Nr. 51, 47.o.
- Sachs, W. 1992: „Von der Verteilung der Reichtümer zur Verteilung der Risiken“, in *Universitas*, Heft 9, Hessen
- Schmidt, K. 1992: „Welche Weltordnung? Die Pax Romana aus der Sicht ihrer Nutzniesser und Opfer“, in *Junge Kirche* 53, Bremen
- Schwantes, M. 1991: *Das Land kann seine Worte nicht ertragen. Meditationen zu Amos*, München
- Veerkamp, T. 1983: *Die Vernichtung des Baal. Auslegung der Königsbücher (1, 17–2,11)*, Stuttgart
- Veerkamp, T. 1986: „Nicht mit diesem Namen lehren; eine Auslegung von Apg 4,12 in seinem Kontext“, in *Texte & Kontexte*, Nr. 31/32, Stuttgart
- Veerkamp, T. 1993: *Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik, Ideologie in der Schrift*, Berlin
- Wallerstein, I. 1986: *Das moderne Weltsystem: kapitalistische Landwirtschaft und die Entstehung der europäischen Weltwirtschaft im 16. Jahrhundert*, Frankfurt (Magyarul: *A modern világgazdasági rendszér kialakulása...*, Gondolat, Bp. 1983.)
- Welker, M. 1992: *Das Reich Gottes (Antrittsvorlesung)*, Heidelberg
- Wengst, K. 1986: *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München
- Werkstatt Ökonomie 1992: *Multis – Markt & Krise. Unternehmensstrategien im Strukturbruch der Weltwirtschaft*, Heidelberg

# MORBUS HERMENEUTICUS. TÉZISEK EGY FILOZÓFIAI BETEGSÉGRŐL\*

HERBERT SCHNÄDELBACH

## 1.

Az, amit Friedrich Nietzsche száz évvel ezelőtt „A történelem hasznáról és káráról az élet számára” című második *Korszerűtlen elmélkedés*ében mint *történeti* betegséget diagnosztizált, időközben már a filozófiában is alkalmasint a múlthoz tartozik; ezt a betegséget általában már nem tévesztik össze a filozófiatörténettel, s az oktatásban a „Bahlsentől Leibnizig” (Bloch) típusú ajánlatok szemmel láthatóan megfogyatkoztak. Ehelyett ma egy másik fogyatékossgal van dolgunk: a *hermeneutikus* betegséggel – és ez meglehetősen ragályos. Ennek a betegségnek egyik tünete az a meggyőződés, hogy a filozofálás a filozófusok műveinek olvasásában áll, s hogy ott beszélhetünk filozófiáról, ahol filozófiai szövegeket értelmeznek. Az is a hermeneutikus betegségben szenved, aki úgy véli, hogy a filozófiaoktatásnak az a célja, hogy a tanulókat képessé tegye Kant olvasására; s ha egy filozófiai szemináriumon – ahogy nálunk ez valóban megtörténik – az alapfokú, felső fokú és továbbképző stúdium fölosztását lényegében a „földolgozandó” szövegek nehézségi fokához szabják, akkor erről a karantén-intézkedések jutnak az eszünkbe. A hermeneutikus betegség a filozófia filologizálásában rejlik, s ez a betegség egy rövid analitikus átmeneti fázis után újra kezd elharapódzni.

## 2.

Azt az elképzelést, hogy a filozófia művelése a filozófusok olvasásában áll, mint furcsaságot intézhetnénk el, ha ez nem implicálna egy meghatározott filozófiai álláspontot, amely aztán a maga részéről arra szolgál, hogy a filozófia „nívóját” és tudományos jellegét meghatározza. Az a filozófiai álláspont, amely a filozófia filologizálása által monopolhelyzetre törekszik, a *hermeneutikus ontológia* álláspontja: a filozofálás e szerint belépés egy hatástörténetbe, ez pedig azonos a

---

\* „Morbus hermeneuticus. Thesen über eine Krankheit in der Philosophie”, megjelent: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 3/1981, 3–6. o.

„nagy” filozófusoktól származó szövegek hatásának történetével. Ha tehát részesülni akarunk a filozófiában, akkor ezeket a szövegeket kell értelmeznünk, mert csak így halad előre a filozófia története, amely természetesen nem a mi művünk, hanem mint a „szöveghez viszonyuló létünk” (Marquard) módja, végső soron létsors. Aki azt hiszi, hogy saját gondolkodásával előreviheti a filozófia történetét, az műveletlen és elvakult, mert csak a hermeneutikus ontológia követője rendelkezik filozófiai „nívóval”. A hermeneutikus ontológusok filozófiája – permanens és csaknem mindent megemésztő értelmezési praxisukon túlmenően – valójában mindössze ennek a praxisnak a metateóriájában áll: csupán leírásokat adnak arról, amit tesznek, s indokokat hoznak föl arra vonatkozóan, hogy miért kell filozófiailag úgy viselkednünk, mint ők.

### 3.

A hermeneutikus ontológia semmi más, mint az alapító urak filológusi mivoltának világtörténetivé váló stilizálása. Szerintük a filozófia története szövegek értelmezése és alkalmazása által mozog előre, s ha az ember azokra a kirívó példákra utal, amikor a „nagy” filozófusok elődeikkel szemben nem tanúsítottak hermeneutikus magatartást – Arisztotelész Platónnal szemben, Kant Leibnizzel szemben –, akkor azt hallja, hogy épp ezek a nagy filozófusok, de Hegel után a nagy filozófia nem lehetséges többé, s ezért kell *nekünk* hermeneutikusan viselkednünk. Az olyan típusú érvekkel, mint „Minden, ami nagy, egykor már jelenvaló volt” és „A lét távol levő”, a hermeneutikus ontológia fölhatalmazza magát arra, hogy a jelenkor egyetlen lehetséges filozófiai álláspontja legyen, és mintegy *a priori* „filozófiátlanként” diszkreditál minden alternatívát. Ennek fényében az is érthető, hogy a hermeneutikus ontológusok rendszerint miért kapcsolják össze *biosz hermeneutikosz*ukat az elképzelhető legmerészebb szisztematikai igényekkel: biztosak lehetnek benne, hogy ezeket ma amúgy sem képes senki beváltani, s mindig akkor állnak elő velük, amikor valaki megkísérli, hogy filozófiailag önállóan gondolkodjék. Érdekes módon a hermeneutikusok, ha szisztematikusan kell filozofálni, ezt nem a rendszer föltételei szerint teszik, amely rendszerrel ők maguk sem rendelkeznek és amelyről nem is tételezik föl, hogy annak bárki a birtokában lehetne. Így tekintve a hermeneutikus ontológusok filozófiája gátjává válik a filozófiának.

### 4.

Annak, aki nem híve a hermeneutikus ontológiának, szintúgy számolnia kell azzal, hogy megfertőzi a hermeneutikus betegség. Amikor a tudományfölfogás változása a XIX. században a filozófiát abba az identitásválságba döntötte, amely mindmáig tart, akkor a filozófia *historizálása* kínálkozott ellenszerként: mint filozófiatörténet



a filozófia be tudott illeszkedni az éppen csak létrejövő szellemtudományok körébe, s így reménye lehetett a tudományos reputációra. A múlt század nagy filozófiatörténéseinek filozófiája ma csaknem feledésbe merült, s olykor az a benyomásunk, hogy nem is tulajdonítottak neki ugyanolyan fontosságot, mint történeti kutatásuknak, amely mégiscsak egyértelműen tudósnek mutatta őket. A filozófia *filologizálásával* századunkban hasonló a helyzet: a „nagy” X filozófus Y könyvének új interpretációja egyértelműen filozófusnak mutat valakit, még akkor is, ha magának az interpretálónak egyetlen filozófiai gondolata sincs. Gyakran az a benyomása az embernek, hogy az olyasvalamit, mint az önálló gondolkodás, gondosan kerülik, mert „tudománytalan” lehet, s hogyan is merhetne valaki az interpretáltak igazságát vagy hamisságát illetően tudományosan állást foglalni? Így a filozófia *irodalomtudományként* keresi boldogulását, de akkor tulajdonképpen miért nem kereszteljük át filozófiai szemináriumainkat „a filozófiai irodalom szemináriumává”?

## 5.

Számos helyzetben megfigyelhetjük, hogy ma sok filozófus az önálló filozófiai gondolkodás kockázatossága és veszélyeztetettsége elől a filológiába menekül mint tudományba. Ki ne kapott volna kongresszusokon és hasonló alkalmakkor saját argumentációs kísérleteire reakcióképpen történeti-hermeneutikus kioktatást? Ebben nem az keserítheti el az embert, hogy rámutatnak saját elfogyatékoságaira, hiszen ezt még helyeselhetné is: hanem az, hogy a filozófia filológiai tudományosságára hivatkoznak azzal a céllal, hogy elkerüljék mind az önálló, mind a közös filozofálást. Ezenkívül az iskolákban és a filozófiai szemináriumokon nagyon kényelmes filozófusként a szövegek mögé rejtőzni: hiszen úgymint a szöveg számít. Ahelyett, hogy bevallanák, hogy az ember sok mindent nem tud, s hogy vannak dolgok, amelyekről még egyáltalán semmiféle vagy semmilyen kielégítő gondolatunk nincs, mi sem kézenfekvőbb, mint azt mondani: „Kant: *Prolegomena* – és ezzel punktum!” Ráadásul az ilyesféle filológiai nagyképekűsködéssel újra helyreállítják a 60-as évek tiltakozási mozgalmait óta veszélybe került szereplőnbséget is a tanárok és tanulók között; ezzel nemcsak a közös filozofálástól kímélik meg magukat, hanem a tekintélyi problémáktól is. És maguknál a tanulóknál is hasonló magatartás terjed el. Sok diák szövegeket kíván, mert akkor van valamije, amihez tartani tudja magát; hiszen Kanttal vagy Hegellel mégiscsak van már valami a kezében, azonkívül sok tanár még meg is erősíti abban az elképzelésben, hogy ezzel tényleg a filozófia van a kezében. Ami azonban a tanulóknál és diákoknál érthető és megbocsátható, azt a tanároknak a mi szakmánkban semmilyen körülmények között sem szabad elnézni: tudniillik azt, hogy a filozófia elől a szellem- és irodalomtudományosságba térjenek ki.

## 6.

A hermeneutikus betegség következményei a filozófia számára meglehetősen pusztítóak: ha filológiaiént kínálkozik föl, bizonyos, hogy hamarosan általános megvetésben lesz része. Ha a filozófiát tanuló diákok 6-7 hermeneutikus szemeszter után még emlékeznek rá, hogy miért akarták kezdetben a filozófiát tanulmányozni, és hogy ennek valami köze kellett volna lennie az önálló gondolkodáshoz, akkor bekövetkezik az, amit én magam éltem át a diákjaimmal: az önálló gondolkodással a filozófiai szemináriumokon kívül a parkok padjain és a kocsmákban próbálkoznak meg, s a jó szándékú utalásokra, hogy ugyanazt Kant így és így látta és fogalmazta meg, azzal reagálnak, hogy „Kérem, csak semmiféle klasszikus idézetet!” Végtére is meddig kell az önálló gondolkodást elnapolni? Különös, hogy ezek a diákok sohasem tapasztalták meg, hogy a klasszikusok szövetségesei lehetnek az önálló gondolkodás dolgában. Mint egy újabb filológiai diszciplína az iskolai szaktárgyként éppen csak meghonosodott filozófia feltehetően csakhamar újra el fog tűnni a középiskolából, nem is szólva jövőjéről az egyetemeken, mivelhogy pusztá művelődési rendezvényként nem számíthat nagy keresletre. A filozófia iránti eleven érdeklődés, amit ma minden kulturális területen megállapíthatunk, mindenestre nem a hermeneutikus képzés iránti érdeklődés. Amire kereslet van, az a gondolkodni-tudásnak, az intellektuális önállóságnak a megtapasztalása, az áttekintés, tájékozódás, eligazodás a kaotikusnak érzett kulturális jelenben, vagy ahogy Helmuth Plessner mondja, az, hogy el tudjunk igazodni azok között a hatalmak között, amelyek életünket meghatározzák. Ugyan miért kérdezik meg oly ritkán a filozófusokat a közérdekű tanácsadási és döntési folyamatok során? Mert tőlük, akik visszavonultak az akadémiai, azaz szellemtudományi tiszteletreméltóság csalóka biztonságába, egyszerűen semmit sem várhatnak többé: ugyan mi mondanivalójuk is lehetne még azoknak, akik ismernek minden Kant-kommentárt?

## 7.

Az itt elmondottakkal szemben várható ellenvetések kézenfekvőek: nyilvánvalóan a vidám tudatlanság és az általános impresszionizmus érdekében emelek szót, valamint a rövid lélegzetű aktualitás és a hagyomány s a benne fölhalmozott gondolati tapasztalat megvetése érdekében; egyébként sem helyénvaló a kollégák általános becsmérése. Ezek az ellenvetések nem fogadhatóak el: nem a történeti-hermeneutikai elem ellen van kifogásom a filozófiában, hanem csak a filozófiának a történeti-hermeneutikaira való *redukciója* ellen. A *hermeneutikus-ontologikus ideológiát* és a *filológiai tudományosság-fetisizmust* kifogásolom a filozófiában, mert mindkettő azzal fenyeget, hogy a filozófia szabotálása lesz belőle. A történeti-hermeneutikainak a helyes szerepe talán világossá válik, ha tisztázzuk, hogy egy filozófiai szemináriumon *nem* Kant *vagy* Arisztotelész és az ő műveik kell hogy

a vizsgálódás tárgyát alkossák, hanem azok a *tényállások és problémák*, amelyeket ők témává tettek és amelyek minket is érintenek. A filozófia filologizálása azonban *céllá* változtatja az *eszközt*, a *mediumot* pedig a filozofálás *tartalmává*. Való igaz, hogy a filozófia a tárgyát csak szövegek — akár történeti, akár jelenkori, írásos vagy beszélt szövegek — közvetítése révén „birtokolja”; ezért a hermeneutikus feladat mindig jelen van a filozófiában — ez azonban mégsem fedheti el szemünk elől azokat a *kérdéseket*, amelyekről a filozófiában mégiscsak szó van. Le is egyszerűsíténénk a hermeneutika szerepéről alkotott képet, ha azt tételeznénk föl róla, hogy csupán argumentációs anyagot bocsát rendelkezésünkre a múltból — mondjuk erre a mintára: „Lássuk csak, mit érthetünk meg Leibniz-ből, és amit nem érthetünk meg, az nem is érthető meg.” *Dialogikus* viszonyban kell állnunk a hagyománnyal, s a történeti hermeneutikának mindenelőtt az a feladata, hogy azoknak a filozófusoknak, akik maguk már nem beszélhetnek, műveik értelmezése által mint beszélgető társaknak lehetőséget adjunk, s úgy mutassuk be őket, hogy ők bírálhassanak bennünket, mi pedig tanulhassunk tőlük. A *filozófiai* beszélgetésszituáció azonban lényegileg *egy tárgyról való* dialógus, míg a filológusok beérhetik azzal, hogy *szövegekről* és ezáltal *másoknak egy tárgyról való beszédéről* beszéljenek. Ezért hát nem az a filozófia tárgya, amit Kant pl. az akaratszabadságról gondolt, hanem az akaratszabadság, s ekkor igencsak ajánlatos tudomásul venni azt, amit Kant erről gondolt. Akinek nincsenek a hagyományhoz intézendő kérdései, melyek tárgyakra vonatkoznak, az hagyja annyiban a dolgot vagy legyen filológus.

## 8.

Nem nehéz kitalálni, hogy ezekből a tézisekből didaktikailag mi következik. Nem kell úgy tenni, mintha a filozófiai igazság bizonyos könyvekben volna lefektetve, amelyeket csupán hermeneutikailag föl kell tárnunk, hogy az igazság közelébe jussunk. A szövegolvasást és a szövegértelmezést tanítani és ápolni kell, de ezt nem szabad összetéveszteni a filozofálás tanításával. Tanárként ne rejtőzzünk a „nagy” filozófusok tekintélye mögé, hanem tegyük lehetővé maguknak a tanulóknak, hogy megtapasztalhassák, vannak nagy filozófusok és nagy szövegek. Az embernek *magának* kell gondolkodnia, még akkor is, ha az, amit gondol, talán nem nagy gondolat: nem kell szorongást éreznünk a dilettantizmus miatt, csak a dilettantizmusban való *megrekedés* miatt, s ha a tanulók és tanárok úgy vélik, hogy nagy gondolatokat gondoltak, akkor azok valódi nagyságát érvek segítségével, nem pedig *klasszikusokból vett idézetekkel* kell tisztázni. A történeti hermeneutikát nem kell lenéznünk, hanem *rá kell kényszerítenünk arra, hogy bizonyítsa szükségességét*, s nem kell hagynunk, hogy pusztán imponáljon nekünk; a történeti hermeneutikusoktól meg kell kérdeznünk, hogy miért kell az ő X filozófussal kapcsolatos hermeneutikus problémáikat nekünk *is* problémáknak tartanunk. Egyébként *filozofálnunk* kell — *beszélgetve egymással és a hagyó-*

*mánnal* —, s mindig arra kell gondolnunk, hogy a minket szorongató filozófiai kérdések számunkra kielégítő megoldása csakis tőlünk magunktól függ, senki mástól.

(Fordította Redl Károly)

## A TEÓRIÁTLAN FILOZÓFIATÖRTÉNET GARÁZDÁLKODÁSA – IDEOLOGIA HELYETT EKLEKTICIZMUS\*

WALTHER CHRISTOPH ZIMMERLI

Abból a szükségből, hogy a filozófia sem reális, sem formális, sem szellem-, sem természettudományként nem sorolható be meggyőzően, könnyen lehet ugyan azt az erényt kovácsolni, hogy ennél fogva egyaránt reális és formális, szellem- és természettudomány, mindazonáltal a XIX. század óta (bár nem kizárólag, mégis elsőrendűen) Európában sok minden szól amellett, hogy nem volt véletlen, ha a filozófia a régi Filozófiai Fakultásról – amely még magában foglalta a formális és a természettudományokat – átkerült arra az új Filozófiai Fakultásra, amely egészen kifejezetten szellemtudományiként értelmezte önmagát. És ehhez nem utolsósorban járult hozzá a Hegel utáni historizmus, amely oda vezetett, hogy az akadémiai filozófia mindinkább filozófiatörténétté vált.

Az erre vonatkozó panasz nem új. Gyakran figyelembe vett és sokszor utánnymott, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1866) c. műve „második és utolsó kötetének” „II. függelékében” Johann Eduard Erdmann tematizálja a „rekonstruktív kísérleteket”, s a „filozófiatörténészek” tárgyalásakor kifejti: „Hogy mennyire háttérbe szorul a filozófiai érdeklődés a történetivel szemben, mindenekelőtt az a tény bizonyítja, hogy sok filozófus koponya kizárólag ezen a területen tette ismertté magát.”<sup>1</sup> Mindenesetre rögtön „vigasztaló megfontolást” is ad ráadásként: „Alapjában véve közömbös, miről folyik a filozofálás, ezért a filozófia mindenkor azt tette tárgyává, ami a kort a legjobban érdekelte: a természetet, az államot, a dogmát stb. Miért ne tenné most a filozófia történetét?” Ez viszont ismét lehetővé teszi a szentenciaszerű megfordítást: „Azzal a panasszal szemben tehát, hogy már nem filozofálnak, hanem csupán filozófiatörténetet művelnek, s a filozófusokból történészek lettek, azt lehetne érvényesíteni, hogy maguk a filozófiatörténészek is filozofálni szoktak, és így talán itt is fönnáll, hogy ugyanaz a lándzsa, amely megsebesített, gyógyulást is hozhat.”<sup>2</sup>

Bármilyen helytálló lehet is ez, és bármilyen elvitathatatlan is, hogy a helyesen értett filozófiatörténet mindenekelőtt filozófiai, s csak azután történeti diszciplína,

---

\* Utóhang a XV. német filozófuskongresszushoz, Hamburg 1990. A kongresszusról folyóiratunk 1993. évi (XXXVII. évf.) 1–2. számában (365–368. o.) közzeltünk beszámolót.

<sup>1</sup> J.E. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Berlin 1866, 796. o.

<sup>2</sup> Uo. 798. o.

mégsem elegendő pusztán fennen hangoztatni ennek a faktumnak a fakticitását, vagy élesebben: ennek a „conditio sine qua non”-nak a szükségszerűségét. Megállapítani a „teóriátlan filozófiatörténet garázdálkodását” mindig olcsó dolog; a döntő azonban az, hogy érveket hozunk fel amellett, *milyen* elméletvezetés a mindenkori óra parancsa. És ebben egy a maga részéről történeti előítélet fejeződik ki: hogy ugyanis az az elméletvezetés, amelyre a filozófiatörténetnek szüksége van, nem mindenütt és nem minden korban egy és ugyanaz. Nyilvánvalóan olyan *történetfilozófiai* reflexióra van szükség, amely képes megalapozni egy filozófiai elmélettípus történeti parancsoltságát a *filozófiatörténeti* munkára nézve.

Friedrich Nietzsche vitathatatlanul nagy befolyása vezetett oda, hogy (szoros időbeli összefüggésben a „történettudomány válságával”<sup>3</sup>) a filozófiatörténetírásra való reflexióban is tipológiák konstruálásának útján próbálták megválaszolni ezt a kérdést. Bár „antikvárius”, „monumentális” és „kritikus” típus között nem, de „dogmatikus”, „történeti-hermeneutikus” és „konstruktív-hermeneutikus” típus között igenis különböztetett Mittelstraß<sup>4</sup>; saját megfontolásaim a „historista”, „pragmatista”, „ideológiakritikus” és „hermeneutikus” típus megkülönböztetéséhez vezettek,<sup>5</sup> és egy reflexív fordulattal inkább empirikusan diagnosztizáltam, mint tipológiailag kialakítottam az „örökségátvételi-attitűd”, a „transzfer-függőség” és a „kritika-eufória” beállítottsági típusait, amiből azután kényszerítően folyt számomra az a következtetés, hogy a diakronikus racionalitás-felülmúlási modelleket föl kell váltani a foucault-i szinkronikus racionalitás-tabló modellekkel.<sup>6</sup>

Nos, a szinkronikus interakció- és kommunikációháló rekonstrukciójának e konceptusa jelenleg – megváltozott keretfeltételek mellett – ismét revízióra szorul: A dogmatikus monizmusokkal szemben, amelyek aztán mint ideológiák a filozófiatörténeti reflexiót is uralták, világszerte a *pluralizmus* jutott érvényre, mégpedig – ahogyan szívesen hangoztatom – nem csupán faktumként, hanem egyenesen kétlépcsős értéként. A pluralizmust nemcsak elfogadjuk kontingens realitásként, hanem készek vagyunk arra is, hogy megvédelmezzük; a tolerancia értékének örökébe lépett.

A megváltozott körülmények között ez mindenesetre ismét emlékezetünkbe idézi a filozófiatörténet kora fölvilágosodásbeli filozófiai megalapozását: ahol egy filozófiai elméletnek mint a *per definitionem* kritika-immunis és egyedül üdvözítő

---

<sup>3</sup> Vö. J. Kocka: „Gesellschaftliche Funktionen der Geschichtswissenschaft”, in W. Oelmüller (Hg.): *Wozu noch Geschichte?*, München 1977, 11–13. o.

<sup>4</sup> J. Mittelstraß: „Das Interesse der Philosophie an ihrer Geschichte”, in: *Studia Philosophica* XXXVI (1976), 3–15. o.

<sup>5</sup> W. Ch. Zimmerli: „Wozu noch Philosophiegeschichte? Legitimationsprobleme als Ansatz zu einer Philosophiegeschichts-theorie”, in: *Studia Philosophica* XXXVII (1977), 199–234. o.

<sup>6</sup> Uő.: „Philosophiegeschichte als systematische Disziplin der Philosophie? Synchrone versus diachrone Erklärungsrationalität”, in W. Kluxen (Hg.): *Tradition und Innovation*, Hamburg 1988, 47–58. o.

történetfilozófiának a kiemelése érvényét veszíti, ott visszajutottunk a fáradtságos páli feladathoz: „Vizsgáljatok meg mindent, s a jót tartsátok meg!” – ahhoz a maximához, amelyet a XVIII. század az eklekticizmus maximájaként dicsőített, amelyet a monista filozófiák ideologikusan ugyanezzel a névvel gyaláztak, s amelyet most újra föl kell fedezni.

Ám legalább két különböző lehetőség van az „eklektikus” vezérszó félreértésére:

– A *relativista félreértést* így lehetne körülírni a maxima követésében: „Vizsgáljatok meg mindent, és ne tartsátok meg semmit!” Tekintettel a lehetséges filozófiai elméletek lenyűgöző sokaságára, a rossz értelemben historista filozófiatörténetírás mintegy leteszi a fegyvert.

– Az *abszolutista félreértést* ezzel a maximával lehetne kifejezni: „Ne vizsgáljatok meg semmit, és a rosszat tartsátok meg!” Mindenekelőtt az evolucionista hibás következtetések alakjában találkozunk gyakran a filozófiatörténetírásnak ezzel a formájával.

Ezzel a két félreértéssel szemben (és ez a felsorolás magától értődően nem teljes) mindenesetre teljes világossággal ragaszkodni kell a következőkhöz: Arról sincs szó, hogy a vizsgálati kritériumok általános relativitásának belátásából – amit a páli maxima eredményez – általános *relativizmus* következne, és annak a nehézségnek sem kell a decizionista ignorancia *abszolutizmusához* vezetnie, hogy különböző értékrendszerekkel kell szembesülnünk. Hanem – *ceterum censeo* – arról van szó, hogy a szinkronikus háló rekonstrukciója mindenkor magában foglalja az érvényes vizsgálati kritériumok rekonstrukcióját. Mindazonáltal meg kell mondani azt is, hogy ezek a legritkább esetben tartoznak a szisztematikusan konzisztens dedukciók fajtájába. Többnyire formális, transzcendentális és pragmatikus plauzibilitásokról van szó.

Az előadott megfontolásokból azonban az is adódik, hogy az ideológia eklekticizmussal történő fölváltásának mind professzionális, mind gyakorlati életbeli verziói lehetségesek. A *professzionális* variánsok – többé vagy kevésbé erősen – a filozófia és a filozófiatörténetírás tradicionális ill. kanonikus pozícióival fognak elmélyülten foglalkozni. Eközben – ez így szokásos a pluralizmusban – messzememenően lehetségesek visszanyúlások és kapcsolódások korábbi pozíciókhoz, éspedig szokatlan konfigurációkban is. Ha Rudolf Makkreel a filozófiatörténetnek a szellem- és hatástörténethez való viszonyáról szóló fejtegetéseiben Dilthey útján Richard Rortyhoz kapcsolódva olyan hermeneutikus dimenziót tár föl Kantnál, amilyen – legalábbis így – nem található meg Gadamernál, akkor ez példa a filozófiatörténet-elmélet eme professzionális-eklektikus önreflexiójára.

Ami a *gyakorlati élet* dimenzióját illeti, különleges mértékben kell itt számításba vennünk a világpolitikai változást. Ugyanolyan módon üzni filozófiatörténetet a fordulat előtt és után – magától értődően tilos. „A filozófiai örökség átvételének”, ahogyan a filozófiatörténetet a szocialista országokban, főként az egykori NDK-ban művelték, a politikai-gazdasági keretfeltételek megváltozása után a maga részéről reflexiós lökésnek kellett lennie a legyőzendő tradíciók átvételéhez. De eközben is változatlanul érvényben marad két dolog:

1. „Alapvető változások idején a filozófia szükségszerűvé váló újragondolásának a megújult reflexió és – bizonyos körülmények között – saját történeti gyökereinek revíziója útján kell végbemennie”<sup>7</sup>, ahogyan már 1984-ben megállapítottam a filozófiatörténet NDK-beli funkciójára vonatkozóan.

2. Erre az újragondolásra a pluralizmus föltételei között mind a múlt földolgozásaként és önkritikaként, mind egy új önértelmezés projekciójaként kerül sor. Közben föltételezni kell, hogy annak a ténynek az alapján, hogy a német egyesülésre az egykori NDK-nak az egykori Szövetségi Köztársasághoz csatolása útján került sor, különbség mutatkozik a két résztvevő fél „múltföldolgozásában”. Míg az egykori NDK-beli filozófiatörténetírás részéről radikális paradigmaváltás várható a pluralizmus irányába, valamint radikális szakítás a régi monista tradíciókkal, a régi szövetségi köztársaságbeli filozófiatörténészek céhe úgy folytatja tevékenységét, mint ősidők óta, csak az eszmepolitikai múltreflexiókban tükröződnek a megváltozott föltételek.

A „Filozófia és történelem a fordulat után” címmel a hamburgi német filozófuskongresszuson (1990) rendezett pódiumvita D. Bartuschat (Hamburg), R. Simon-Schaefer (Braunschweig), K. Vieweg (Jena), E. Hahn (Kelet-Berlin) részvételével és e sorok írójának közreműködésével a kívánatos világossággal dokumentálta ezt. Az előadásokat követő, plénum előtti vita fölmutatta mindazokat a félreértéseket és kölcsönös felelősségáthárításokat, amelyek ebben az összefüggésben várhatók voltak; ezért ezekre itt nem kell kitérnünk. Ehelyett megismétlem ottani zárószavaimat: „A monista ideológiai rendszer örökségátvételi kísérletei oda vezettek, hogy most egy filozófiatörténeti törmelékhalom előtt állunk. Ebből sem az nem következik, hogy a törmelékhalomban semmi megtartásra érdemes nincsen, sem az, hogy mindaz, amit a másik (tehát: a mi!) oldalunk tárt föl a filozófiatörténet tárgyában, szeplős és ránc nélküli lenne. Új, közös filozófiatörténeti föladatunk van – a jó értelemben vett eklekticizmus jegyében. Ragadjuk meg ezt a föladatot!

(Fordította Gromon András)

---

<sup>7</sup> Uő., „Die Aneignung des philosophischen Erbes”, in C. Burrichter (Hg.): *Ein kurzer Frühling der Philosophie. DDR-Philosophie in der 'Aufbauphase'*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1984, 29. o.



# FILOZÓFIA BELGIUMBAN

LOU DE VOS

Nehéz áttekinteni a belgumi filozófia helyzetét, mivel, bár Belgium kis ország, mégis két nyelvi és kultúrközösségre oszlik, s filozófusait – legalábbis a flamandul beszélő területen a fordítási korlátok miatt – ritkán ismerik el nemzetközileg.

Helyzeténél fogva Belgium mondhatni keverőtégely, amely szeretné földolgozni a német befolyásokat (1968 óta elsődlegesen a francia nyelvterületen), de (a flamand nyelvterületen) a francia és az angolszász befolyásokat is. Mondjuk meg már előre: a belgák pragmatikusak és életélvezők: nagy filozófiai teljesítményeket – ellentétben kiemelkedő középkori misztikusaikkal és művészeikkel – még nem hoztak létre.

A bevezetésben mindenekelőtt az egyetemek és azon helyek '68 előtti és utáni helyzetéről számolok be, ahol filozófiát tanítanak. Ezután tárgyalom a kortársi belga filozofálás főbb vonalait. Közben bemutatom a filozófia különböző hagyományait (1). Hangsúlyozom a Husserl-archívum fontos befolyását a belga, a leuveni filozófia jó hírnevére (2). Azután szeretném megmutatni Párizs közelségének jelentőségét (3). Az angolszász befolyást is szóba hozom (4). Végezetül a belga eklektikusok összmegítélése következik (5).

## Bevezetés

### *a) Az 1945 és 1968 közötti helyzet*

1968 előtt négy egyetem létezett: két állami egyetem, Gent (flamand nyelvű) és Liège (francia nyelvű), valamint két szabad egyetem, Brüsszel/Bruxelles (kétnyelvű, eredete szerint szabadkőműves) és Leuven/Louvain (szintén kétnyelvű, de katolikus, és az egyetlen olyan egyetem, ahol önálló filozófiai intézet működik). Intellektuális szempontból fontosak voltak a jezsuiták (Heverlee-Leuven) és a dominikánusok (Leuven) szemináriumai is.

## b) 1968 után

Francia nyelvű teljes egyetem azóta Liège-ben, Brüsszelben és Louvain-la-Neuve-ben van. Flamand nyelvű Gentben, Brüsszelben és Leuvenben, ahol most egy angol nyelvű filozófiai részleg is működik. Ezenkívül van még sok részegyetem, így két katolikus fakultás Brüsszelben, egy egyetemi részleg Kortrijkban, néhány fakultás Diepenbeek-Hasseltben, katolikus fakultások Namurban és állami fakultások Monsban.

A belgiumi filozófia helyzete szempontjából fontos az a körülmény, hogy a filozófia a 90-es évekig kötelező szak az egyetemi pályafutás első részének csaknem minden évében. És – a katolikus intézetekben – a hallgatóknak évente több filozófiai szakot is föl kell venniük (meglehetősen sok órában szemeszterenként). Így aztán, bár elég kicsi azoknak a hallgatóknak a száma, akiknek fő szakjuk a filozófia, sok filozófiaprofesszor van az egyetemeken. Csak a legutóbbi, 1990-es egyetemi reform szüntette meg ezt a kedvező helyzetet. Most jobbra a törvényes minimumra korlátozódik a filozófia.

A technikai, társadalmi vagy művészeti oktatás magasabb intézeteiben is tanítanak filozófiát. De a professzoroknak éppoly kevésbé vannak saját tanítványaik, mint a korábban említett részegyetemeken, és még kevésbé folytatnak (komoly) filozófiai kutatást.

A hallgatók normális pályafutása a licenciátusi vizsgával ér véget. Doktori értekezést szinte csak olyanok írnak, akik valamelyik egyetemen maradnak, ill. szeretnének maradni. Jóllehet 1992-ig még törvényesen létezett a habilitáció, már egyre kevésbé föltétele az egyetemi tanári működésnek. A 70-es évek óta ténylegesen a doktori fokozat lett a legmagasabb akadémiai rang.

## 1. Hagyományvonalak

### a) Újtomizmus

Az UCL-en (Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve-ben) és a KUL-on (Katholieke Universiteit te Leuven, Leuvenben) a legfontosabb közös, differenciáltan kidolgozott háttér a (belga) újtomizmus: szinte minden idősebb professzort Tamás és Mercier szellemében képeztek ki. Bár nyitottak a modern kor minden fontos fölfedezése felé, mégis elkötelezettjei annak a közös meggyőződésnek, hogy a keresztény, római katolikus hit nem akadály a filozófiának, s talán éppen maga e hit mutatja meg a filozófia határait. Ez a magatartás a metafizikai és ontológiai vizsgálódásokban, különösen ami a középkort illeti (Van Steenbergen, Verbeke), és a középkori filozófia kutatásában jelenik meg.

Amennyiben leuveni tanítványok működnek majd más egyetemeken, hasonló magatartás fog ott is uralkodni (de Bruyne: Gent).

## b) A fölvilágosodás filozófiája

Más hagyomány uralkodik Brüsszelben és az állami egyetemeken, mégpedig a fölvilágosodásé, s a fölvilágosodás antiklerikalizmusának és olykor vallásellenességének is elkötelezetten. Ebből a hagyományból a pozitív tudományok és a materialista filozófia tisztelete következik. A kutatás a fölvilágosodás történetének és jelentőségének valódi tanulmányozására irányul.

Ehhez az areligiózus igényhez kapcsolódik a moráltudomány néhány intézetének megalapítása is. Egy „ideológiailag” katolikusnak fölfogott országban, annak elsődlegesen éppoly katolikus módon fölfogott szexuális és határterületi etikájával (az abortusz és az eutanázia kérdése), a magatartás és viselkedés szabad, tisztán racionális vizsgálata az érintettek önértelmezése szerinti a szabadelvű intelligencia kérdése.

## c) A filozófia történései

Történelmi háttéréből fakadóan a legtöbb filozófiai stúdium történelmi irányultságú: nemcsak a nemzetközi kutatás súlypontjaira (Kant vagy Hegel, akikkel kapcsolatosan még kongresszusokat is tartanak és egyesületek is működnek), hanem kevésbé fontosnak tartott filozófusokra vonatkozóan is (Spinoza) folytak és folynak történelmi kutatások.

Nemzetközi tekintélyű centrumokként egyes csoportok az antik és a középkori filozófiával foglalkoznak (pl. a Centre De Wulf-Mansion): *Aristoteles latinus*, az arab filozófia középkori recepciója és a hajdani Németalföld (Észak-Franciaország, Hollandia, Belgium) középkori filozófiája.

## 2. A leuveni Husserl-archívum

A leuveni Husserl-archívum fölállításával, a *Husserliana* és a *Phaenomenologica* kiadásával a leuveni filozófia egyszerre a legmodernebb viták gyűjtőpontjába került. Nemcsak hogy egy csapásra megjelent ott egy csomó külföldi kutató, hanem a valóban legújabb filozófia importja impulzusokat is adott a fiatalabb filozófusok egész generációjának. A fenomenológia igazi fogalmával foglalkozván, a Husserl, Heidegger és Hegel körüli vitában részt vett a XX. század talán legjelentősebb belga filozófusa, A. De Waelhens is. Merleau-Ponty barátjaként, R. Boehmmel együtt a *Sein und Zeit* fordítójaként ő határozta meg néhány évig a tónust. Vele csatlakozott a belga filozófia a modern áramlatokhoz. Saját munkái ugyan nem jelentettek szakítást a keresztény magatartással, ám a szabadulás a korábbi sémáktól, ha nem is vele valósult meg, de általa vált megragadhatóvá a külvilág számára.

J. Taminaux, Heidegger tanítványa és Hegel fordítója, lényegileg a modernnek lét-elfeledettségre (*Seinsvergessenheit*) és értelmi egységre (*Verstandeseinheit*) vonatkozó, politikailag átalakított tételeinek képviselője. R. Boehm ellenben, amellet hogy Husserl kutatója, elkötelezett marxista és öko-filozófus.

A pontosabb pozicionális körülírásoknál világosabban van jelen bizonyos formáiban az egzisztencializmus, amelyet tomizáló vagy szisztematizáló formában képviselnek az egyes filozófusok. Divat volt egzisztenciáról és történetiségről beszélni: szükséges volt az igazság történetiségének és az erkölcsiség normativitásának megfontolása is.

Ennek a fejlődésnek további indítéka is volt: a *Phaenomenologica* val az újabb fenomenológiai filozófia legfontosabb kiadványa jelent meg: a fölfedezést tovább terjesztették a leuveni folyóiratokban (*Totalité et Infini*: Lévinas). A fenomenológia etikai fordulata utólag termékeny módon tette lehetővé annak a kritikai elméletnek recepcióját is, amely kiszabadult marxista és neomarxista kontextusából. Ezt a kritikai elméletet (Habermas) ráadásul a Bloch-féle alakjában recipiálták, úgyhogy az katolikus körökben a fölszabadítási teológia előtörténetének számít.

### 3. Párizs befolyása

Igen befolyásosak a párizsi filozófiai áramlatok. Mindenekelőtt a pszichoanalízis a 60-as évek óta (Lacan) és ennek filozófiai földolgozása P. Ricoeur révén. Vallásfilozófiai modifikációkkal szalonképessé tették, és A. Vergote teológiája számára is használhatóvá.

A fenomenológia párizsi variánsával Derrida és Foucault, majd utóbb Lyotard is jelentőssé vált, a hatalom, az írás, valamint a hangok és jelek pluralitásának, megszüntethetetlen differenciájának megfontolásával. Ők, filozófiai körökbeli jelentőségükön túlmenően, az általános képzésben is jelen vannak filozófusokként.

Innen indult ki Nietzsche megújult tanulmányozása. Marxnál fontosabbként, Freuddal együtt, ő a *par excellence* gyanakvás mestere. És a párizsi befolyás nyomán lehet megfigyelni ugyanazokkal a filozófusokkal (Kant vagy Fichte [A. Renaud]) és ugyanazokkal a filozófémákkal történő eleven foglalkozást, ill. azoknak új földolgozását. Egyúttal a filozófiatörténet új megfogalmazása is zajlik: egy diffúz idő-, jel- és nyelvfilozófia képviselőiként és „filozófiai kisebbségként” a romantikusok állítólag fontosabbak, mint a racionalizmus-gyanús és hatalombefolyásolta spekulatív idealizmus.

De Franciaországban nem csupán párizsi filozófusok élnek; Bruaire-nek mint metafizikusnak és Blondelnek is lettek Louvain-la-Neuve-ben (és Namurban) követői.

## 4. Logikai pozitivizmus és nyelvanalízis

Főképpen Gentben és Brüsszelben volt érdeklődés a pozitivisták és a nyelvanalitikai filozófia iránt.

Az új retorikáról írt könyvével Ch. Perelman új utakon jár a praktikus érvelés megértését illetően. Egyidejűleg léteznek, L. Apostel körül, befolyásos csoportok, amelyek mind az ismeretelméleti, mind a tudományelméleti diszkussziót új élettellel töltik meg. Más érdeklődés vezet a Ladrière-t és De Patert, nevezetesen a metafizikai és vallási nyelv és tapasztalat megújítása iránti érdeklődés.

Most újból ezekből a tudományelméleti diszkussziókból kiindulva érvelnek. Léteznek a logika és a szemantika újabb megformálásának kísérletei (pl. Gochet). Fontosak még a szemiotikával kapcsolatos és nem csupán az analitikus világba tartozó diszkussziók.

A tudományok (matematika, gazdaság) filozófiája nyomán szintén megújul egy meglehetősen utilitarista inspiráltságú etika, amely bioetikát is magában foglal.

Talán kevésbé szakmaiak, de a befolyásos, intellektuális és művészi körökben keresettek a posztanalitikus filozófia földolgozásai (Rorty és Rawls).

## 5. Rövid összefoglalás

Összességében minden belgiumi filozófia eklektikus, a konszekrált generáció névvel nevezett képviselői is. Döntő befolyásuk sem politikailag (Kruithof kivételével), sem szcientifikusan nincsen, már csak azért sem, mert a nyilvánosság inkább teológiai veretű.

De legalább a leuven/louvain-la-neuve-i, mint a legrégebbi katolikus egyetem rendelkezik még nemzetközi befolyással; az innen származó morálfilozófiai pozíciókat legalábbis katolikus körökben még mindig figyelembe veszik. És még mindig úznak metafizikát: talán itt a legvilágosabb a folyamat-teológia alapkategóriáinak filozófiai kimerítése.

Belgiumban gyakran intellektuelek fecsegéseként fogják föl a filozófiát, amely úgy jelenik meg, mint az ún. nyilvánosságtól eltérő, de szaktudományosság nélküli vélemény; igazi filozófiaként többnyire csak fizikusok, biológusok, gazdaságtudományi szakemberek, teológusok extrapolatív elméleteit ismerik el. Kérdéses (a professzorok korlátozott száma miatt is), hogy az akadémiai filozófiával valóban részt veszünk-e a nemzetközi diszkussziókban. Vannak, akik elmúlt filozófiákról (Tamás, Arisztotelész, Szókratész, Spinoza, Marx) írt fontos könyvekkel valóban megpróbálnak részt venni a történelmi diszkusszióban.

A mostani filozófiákban inkább regisztrátorok és zszurnaliszták vagyunk, vagy okos és intelligens széljegyzeteket írunk. A diszkusszió jelenlegi témái: az értelem – értelmetlenség, a differencia, a pluri-nacionalitás, a posztmodernizmus.

De tárgyilag talán nem sokat tudunk kínálni. Ennek oka részben a szociális-nyelvi hendikep. A francia nyelvűek nem Párizsban dolgoznak. A flamandul

beszélőknek egy második vagy harmadik nyelvre van szükségük, hogy egyáltalán részt vehessenek a nemzetközi diszkusszióban. A másik ok a publikációs nyomás; mivel minden professzornak sok hallgatója van és különböző előadásokat kell tartaniuk, ezért sok könyv sajnos csak előadás-kézirat, bevezetés és áttekintés.

A kisebb népek számára talán mégis a latin középkor (Siger van Brabant és Willem van Moerbeke) és a latin újkor (a Brüsszelben és Leuvenben dolgozó Erasmus) volt a kedvezőbb kor az intelligencia kifejlesztésére.

(A német nyelvű kéziratból fordította: *Gromon András*)

**„FORDULÓPONTON AZ EMBERISÉG”**  
(XIX. Filozófiai Világkongresszus, Moszkva 1993)

G. HAVAS KATALIN

Az első Filozófiai Világkongresszus 1900-ban Párizsban került megrendezésre. A háborús évek kivételével ötévenként rendszeresen megrendezett találkozók szervezője a FISP (Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie). A szervezet jelenleg 118 (nemzeti és nemzetközi) filozófiai társaság szövetsége. Az ötévenként megtartott, a FISP munkájáról beszámoló közgyűlésen a tagszervezetek szavazati joggal fölruházott egy-egy képviselője megválasztja az új vezetőséget és meghatározza a következő kongresszus helyét.

A Brightonban 1988-ban megrendezett XVIII. Filozófiai Világkongresszus alkalmával tartott FISP közgyűlés elfogadta az akkori szovjet kormány meghívását, s a következő kongresszus színhelyéül Moszkvát jelölte ki. A FISP tagsága számára ez alkalmat kínált arra, hogy megismerkedhessen a „peresztrojka” légkörével és közvetlen kontaktusba kerüljön olyan filozófus kollégák százaival, akikkel – az évtizedekig tartó szellemi és politikai izoláltság következtében – jóformán semmi kapcsolat nem volt. Három évvel később, amikor a kongresszus előkészítése már folyamatban volt, a helyzet gyökeresen megváltozott. A szovjet állam széthullott, politikai krízis következett be, a jövő teljesen elbizonytalanodott. Egyesek ebben a helyzetben, a „józan ész”-re hivatkozva, azt igényelték, hogy változtassák meg a kongresszus színhelyét. De ez egyben azt is jelentette volna, hogy a FISP lemond arról, hogy – az alapokiratában vállalt föladatainak megfelelően – kihasználjon egy nagy lehetőséget a különböző kulturális közösségekből származó filozófusok közötti megértés és kapcsolat elősegítésére. A FISP vezetői – mint ezt Evandro Agazzi elnök megfogalmazta<sup>1</sup> – megértették, hogy a meghívás lemondása azt jelentené, hogy magukra hagyják azokat a kollégákat, akiknek most nyílt igazán lehetőségük a szellemi elzárkózás föloldására. Azt jelentené, hogy a FISP nem kíván osztozni a nehézségeikben, inkább a „kedvezőbb időpontra” vár. E fölismerések jegyében került sor végül 1993. augusztus 22–28. között Moszkvában a XIX. Filozófiai Világkongresszus megrendezésére.

---

<sup>1</sup> Lásd erről részletesen E. Agazzi: „Message from the president”, in *FISP News-letter*, Summer 1993, 4–6. o.

Hatvan országból mintegy ezer filozófus (több mint a fele nem a volt Szovjetunió területéről) vett részt a kongresszuson, melynek fő szervezője a nálunk is ismert Ivan Frolov volt. Ami a magyar részvételt illeti, többet is tehettünk volna annak érdekében, hogy közvetítő szerepet töltsünk be a „keleti” és a „nyugati” filozófusok között. Szemben a brightoni, jelentős létszámú delegációval, Moszkvába még a közgyűlésre sem érkezett hivatalos, szavazati joggal fölruházott küldött. A két hivatalos magyar résztvevő (G. Havas Katalin, a FISP igazgatótanácsának Brightonban megválasztott tagja és Lendvai L. Ferenc, a Magyar Filozófiai Szemle főszerkesztője) egy szekció elnöki föladatainak ellátásával ill. előadás tartásával járult hozzá a kongresszus munkájához.

Mennyiben tudott a kongresszus az elvárásoknak eleget tenni?

Amint M. Gorbacsov – a kongresszus egyik mentora és a nyitóülés díszelnökségének tagja – fölszólalásában hangsúlyozta, hazájában szellemi téren a legnagyobb változás a szabad véleménynyilvánítás létrejötte. Ezt valóban tapasztalhatták a résztvevők. Mint a *Die Zeit* beszámolója megjegyzi: „Oroszországban minden lehetséges: neo-marxisták és misztikusok, apokaliptikusok és kozmosz-hívők.”<sup>2</sup> Azonban azt is meg kellett a külföldi résztvevőknek érteniük, hogy az igen különböző filozófiai nézetek oroszországi jelenlétét nem lehet csak az utóbbi évek változásainak következményeként elkönyvelni. Akik – naivan – azt hitték, hogy a Szovjetunió filozófusainak véleményét jól reprezentálták azok az előadások, amelyeket az előző kongresszusokra kiküldött előadóktól hallottak, azok most meggyőződhetnek ennek az ellenkezőjéről. Habár a régi filozófiai elit nem tűnt el, most lehetőség nyílt a rendező ország filozófusainak jóval szélesebb körével való megismerkedésre. Erre főleg az előadásokon kívüli találkozókon nyílt lehetőség. Nyelvi nehézségek és szervezési hibák folytán a volt Szovjetunió területéről jelenlévő filozófusok előadásai döntő többségében olyan szekcióüléseken hangzottak el, amelyeken szinte kizárólag orosz nyelvű előadások voltak. Többnyire itt adtak elő sajnos azok a fiatalabb korosztályokhoz tartozó filozófusok is, akik nehézség nélkül meg tudták volna tartani az előadásukat a kongresszus valamelyik más, a külföldi vendégek nagyobb köre által beszélt hivatalos nyelvén.

A világtalálkozó központi előadásai rendszerint valamely előre meghatározott téma körül összpontosulnak. E kongresszus fő témájának megnevezése, „Fordulóponton az emberiség: filozófiai perspektívák” – viták eredményeként született, és még további vitákat váltott ki. Az eredetileg tervezett cím („Az emberiség az ezredfordulón”) ellen tiltakoztak azok, akiknél az időszámítás nem a Gergely-naptár szerint történik. Az új cím viszont a filozófusnők nemzetközi társulatának (International Association of Women Philosophers) ellenérzését váltotta ki: ugyanis szerintük a kongresszus témájának angol nyelvű megfogalmazása (Mankind at a turning point: philosophical perspectives), habár látszólag neutrális módon

---

<sup>2</sup> Jutta Scherrer: „Tote Seelen. Der 19. Weltkongress für Philosophie in Moskau”, *Die Zeit* 1993, Nr. 39., 24. September



használja a „mankind” kifejezést, valójában mégis (ugyanúgy, mint a „man”, „chairman” stb. szavak használata esetén) azt a nyelvi gyakorlatot folytatja, amely ignorálja vagy alábecsüli a nők szerepét.<sup>3</sup>

A fő téma kifejtésével négy plenáris ülés és két szimpózium foglalkozott. A két kollokvium, a kerekasztal-konferenciák és a 34 szekció ülései, mint ez már a kongresszusok több évtizedes gyakorlatában megszokottá vált, a legkülönbözőbb filozófiai problémák megvitatására szerveződtek és – mint ahogy ez már szintén megszokott – a sok előadótól túlterhelve kevés tényleges lehetőséget adtak a vitákhoz, inkább csak a „menü” megízlelésére szolgálhattak.

A fő téma kifejtésére szervezett négy plenáris ülés és a két szimpózium a következő témaköröket taglalta:

1. „Filozófia és jövő-kép”; előadók: R. Rorty (USA), V.S. Sztioopin (Oroszország), Takeichi (Japán).
2. „A technológiai civilizáció sorsa: a haladás ára”; előadók: M. Bunge (Kanada), H. Lenk (Németország), M.A. Quintanilla (Spanyolország).
3. „A jelenkor humanizmusa: ideálok és realitás”; előadók: L. Villoro (Mexikó), V. Lektorszkij (Oroszország), J. Ladrière (Belgium).
4. „A gondolkodás új útjai: tradíciók és innovációk”; előadók: A. Ndiaye (Szenegál), Hao Wang (USA), E. Berty (Olaszország).

Szimpózium 1: „Az erőszakmentesség filozófiája”; előadók: K. S. Murty (India), A. Guszeinov (Oroszország), D. Sobrevilla (Peru), S. Cavell (USA). J.M. Koller (USA).

Szimpózium 2: „Mit jelent a filozófia »univerzalitása«?”; előadók: W. Kluxen (Németország), Y. Kim (Korea), F. Jacques (Franciaország), N. Motrosilova (Oroszország), P. Huntondiji (Kína).

A kerekasztal-beszélgetéseknek olyan résztvevői voltak, mint K.-O. Apel és P. Ricoeur, akik a kongresszus keretében ülésező *Institut International de Philosophie* munkájában – J. Hintikka, D. Pears és mások mellett – szintén részt vettek.

Nem törekedhetünk itt arra, hogy a kongresszuson elhangzottak tartalmi vonatkozásait vázoljuk. De talán már az elmondottak is alkalmasak annak érzékeltetésére, hogy a kongresszus résztvevői számos új ismeretet szerezhettek. Új kapcsolatok, kollegiális barátságok születtek, oldódtak az előítéletek, és lépések történtek a kölcsönös megértés felé. Ha nem is teljes mértékig, de mindenesetre nagymértékben megvalósult az, amit az egyik beszámoló így fogalmaz meg: „[...] eltérően az előző évektől, a vitákat nem a különböző ideológiák szembeállításának alapján, hanem a különböző tudományos iskolák és irányzatok dialógusain keresztül folytatták.”<sup>4</sup> Reméljük, hogy mindezt még tovább fogják erősíteni az eljövendő kongresszusok, így a következő, XX. is, amely 1998-ban Bostonban lesz.

---

<sup>3</sup> Lásd *FISP News-letter*, winter 1993, 15. o.

<sup>4</sup> *Voproszy Filozofii* 1994/6. sz., 3. o.



# HOLOTECHNODEMOKRÁCIA: A KAPITALIZMUS ÉS SZOCIALIZMUS EGY ALTERNATÍVÁJA

MARIO BUNGE

Téves az a népszerű álláspont, amely szerint a kapitalizmus legyőzte a szocializmust. Az úgynevezett „létező szocializmus” valójában nem volt szocializmus, mert sem a kollektív tulajdont, sem az öngazgatást nem foglalta magában. Ami a kapitalizmust illeti, ennek olyan elkerülhetetlen technikai hibái vannak, mint a piacok kiegyensúlyozatlansága, az externalitások, a gazdasági ciklusok. Továbbá olyan erkölcsi defektusok sokasága jellemzi, amelyek indokolatlan szociális (gazdasági, politikai és kulturális) egyenlőtlenségekhez vezetnek. Éppen ezért úgy a „létező szocializmus”, mint a kapitalizmus viszonylatában alternatívára van szükség. Fölvetünk egy olyan lehetséges harmadik utat, amely kombinálja a közösségi tulajdont a piaccal, s a demokráciát a technológiai szakértelemmel. Az individualizmus, a kollektívizmus és a szisztematizmus társadalmi vonatkozásainak filozófiai megalapozását körvonalazzuk.

## 1. Bevezetés

A média szerint a szocializmus halott és a kapitalizmus győzedelmeskedett. Szerintem mindkét állítás hamis. A szocializmus nem halt meg, mivel csak papíron létezett és a kapitalizmus messze van attól, hogy gazdaságilag vagy morálisan egészséges legyen: egyik krízistől a másikig botladozik és a kizsákmányoláson virul. Mint Lord Keynes már régen (1926, 53. o.) megírta: „Az a problémánk, hogy kidolgozzunk egy olyan társadalmi rendet, amely a lehető leghatékonyabb, anélkül hogy sértené a megfelelő életmódról alkotott fogalmunkat.”

Amit „létező szocializmus”-nak neveztek, az valójában nem volt szocialista, mert diktatórikus volt, ahelyett hogy önkormányzati lett volna, s a kollektív tulajdon helyett az állami tulajdont tartalmazta. Ami a kapitalizmust illeti, az a piacok elkerülhetetlen kiegyensúlyozatlanságának, a destruktív gazdasági ciklusoknak van alávetve, s a kizsákmányoláson keresztül, különösen a Harmadik Világ kirablása útján prosperál. Továbbá mind a kapitalizmus, mind a „létező szocializmus” rombolta a környezetet, s hogy tovább virágozhassanak, növeked-

niük és terjeszkedniük kell. A gazdasági növekedés pedig tovább szegényíti a környezetet, s a terjeszkedés háborúhoz vezet. Ezen okok folytán e társadalmi rendszerek egyike sem működőképes, fenntartható, vagy erkölcsileg igazolható.

Mivel sem a korporatív kapitalizmus, sem a „létező szocializmus” nem működik megfelelően és erkölcsileg sem igazolható, ezért egy jobb társadalmi rendet kell megkísérelnünk fölvázolni és megszerkeszteni. Ez az alternatív társadalmi rend erkölcsileg racionális kell hogy legyen, vagyis mindenki számára lehetővé kell, hogy tegye az élet élvezetét, úgyhogy erkölcsileg kötelezzen mások életének segítésére. Az a javaslatom, hogy ez az új társadalmi rend képezze a politikai demokrácia kiszélesítését (népi képviselőlet és részvétel), s foglalja magába a biológiai (nemi és etnikai) demokráciát, a gazdasági demokráciát (közösségi tulajdon és öngazgatás) és a kulturális demokráciát (kulturális autonómia és élethossziglan tartó, univerzális hozzáférhetőség a kultúrához és a művelődéshez). A modern társadalom adott komplexitása folytán ezek a célok technikai hozzáértést és nem csak nemzeti, de univerzális ellenőrzést és együttműködést kívánnak meg.

Röviden szólva, javaslatom szerint az új társadalmi rend – melyre szükségünk van a jólét, a szociális igazság, a béke, a működőképes gazdaság megvalósításához – egy integrált demokrácia, amelyet fölvilágosít, de nem ural a tudományon alapuló szociotechnológia. Nevezhetjük ezt *holotechnodemokráciának*.

## 2. Klasszikus (vad) és jóléti kapitalizmus

A klasszikus vagy vad kapitalizmus gazdaságilag nem bizonyult stabilnak, politikailag pedig túlságosan sebezhető. Ezért az utóbbi száz évben számos állami kontrollt és enyhítő intézkedést alkalmaztak. Azonban még a megreformált kapitalizmusban és az ezt kísérő jóléti államokban is notóriusan jelentkeznek olyan hibák, mint az ökológiai tarthatatlanság és az egyenlőtlen esélyek a jólét, a politikai hatalom és a kulturális eszközök eléréséhez. Ezen túlmenően, úgy tűnik, hogy a jóléti kapitalizmus a határáig érkezett: nem lehet javítani további szociális programok bevezetésével, ez csak további jóléti függőséget, bürokráciát, adóterheket, költségvetési deficitet idézhet elő. Mégis, a jóléti kapitalizmus a legjobb társadalmi rend, amit eddig kitaláltak. Ezért jó kiindulópontot képezhet egy szociálisan igazságos és a környezet szempontjából elfogadható társadalmi rendhez.

Mivel a kapitalizmus technikailag és morálisan hibás, ezért meg kell kérdőjeleznünk az alapjait, különösen filozófiai alátámasztását. A kapitalizmust magasztalja az ideológiai háttérben álló filozófia, az individualizmus – ontológiai és morális formájában egyaránt. Eszerint a társadalom autonóm individuumok konglomerátuma, amelyek mindegyike szabad vagy annak kell lennie a saját érdekeinek megvalósításához. Ez a nézet ellentmond a tényeknek. Valójában a társadalom egy szuper-rendszer, amelyet szociális hálózatok alkotnak, s mint ilyennek olyan

tulajdonságai vannak, amelyek az egyes egyénnél hiányoznak. Továbbá, a morális individualizmus, vagyis az egoizmus erkölcsileg rossz, mivel figyelmen kívül hagyja a mások iránti kötelezettségeinket, s így gyöngíti azt a szociális hálózatot, amely támogatja és ellenőrzi az egyéni tevékenységet.

Az individualizmus elvetése nem egyenlő a holizmus (vagy kollektivizmus) támogatásával. A holizmus téves, mert aláértékeli az egyéni cselekvést. Morálisan rossz, mert úgy kezeli az egyént, mint valamely úgynevezett magasabb egység: faj, nemzet vagy párt bábját. Nem meglepő, hogy a holizmus volt a filozófiai háttere mind a tradicionális jobboldalnak (különösen a fasizmusnak), mind a kommunizmusnak. (Az új jobboldal szélsőségesen individualista, annyira, hogy magukat libertariánusoknak nevezik.)

A szisztematizmus egyaránt alternatívája az individualizmusnak és a kollektivizmusnak. Fölismerve azt, hogy minden társadalmi rendszer egymásra kölcsönösen ható egyének totalitása, elismeri az egészben megjelenő tulajdonságokat, anélkül hogy az egyén elmosódna. A szisztematizmus egyesíti mindazt, ami értékes egyrésze az individualizmusban, másrésze a kollektivizmusban. Sőt mi több, bátorítja a verseny és a kooperáció kombinálását, éppen úgy, mint a jogok és a kötelességek egyensúlyát. A legfőbb etikai elve: „élvezd az életet és segíts élni”. (Bunge 1985, 1989)

### 3. Szocializmus: hamis és autentikus

Amit a már halott marxista–leninista táborban szocializmusnak ismertek, az sohasem volt szocializmus. A marxizmus–leninizmus az államosítást összetéveszti a szocializálással és a pártidiktatúrát a népuralommal: etatista és antidemokratikus. Jól illik rá a bürokratikus kapitalizmus jelző. Maga Engels sem fogadná el, mivel az *Anti-Dünringben* a gazdasági vállalatok állami birtoklását „hamis szocializmus”-nak nevezte.

Úgy vélem, hogy az autentikus szocializmus két tartópillére a kooperatív tulajdon és az öngazgatás. Pontosabban, a tényleges szocializmus az én meghatározásom szerint olyan, osztályok nélküli társadalmi rend, amelynek jellemzői: (a) a termelőeszközök kooperatív birtoklása, (b) az összes gazdasági vállalat öngazgatása, vagyis demokrácia a munkahelyeken. Röviden: szocializmus = kooperativizmus.

Ez a fajta szocializmus inkább megtalálható a fiatal Stuart Millnél, mint Marxnál vagy Leninnél. Mill *Principles of Political Economy* (1871, 755. o.) c. munkájában a következőket olvashatjuk: „Az a társulási forma, amelynek a predominanciája, ha az emberi nem továbbfejlődik, nem az, amely a kapitalista főnök és az irányításban nem részesedő munkások között létezhet, hanem az egyenlőség alapján történő egyesülése a dolgozóknak, amelyben közösen birtokolják a tevékenységükben fölhasznált tőkét, s a maguk által választott és visszahívható

vezetők irányításával dolgoznak.” (Bővebben a gazdasági demokráciáról és a piac-szocializmusról lásd: Miller 1977 és Dahl 1985.)

A kooperativista szocializmus elvben kielégítőbb és ezért életbentarthatóbb, mint más társadalmi rendek, mégpedig a következők miatt. Először is, véget vet az osztálytagozódásnak és így az osztálykonfliktusoknak. Másodszor azért, mert kölcsönösségre támaszkodik, ami jóval erősebb társadalmi kötelék, mint akár az alárendeltségi, akár a személytelen piaci viszony. (Lásd Kropotkin 1914.) Harmadszor, a vezetőknek való vak engedelmesség helyébe a személyi kezdeményezést, a felelősségérzést és a nyílt vitát helyezi. Végül negyedszer, mivel megköveteli a decentralizációt, ezzel nemcsak hogy lehetővé teszi a társadalom mélyéből kiinduló részvételt, hanem biztosítja a vállalatoknak a rugalmasságot, ami szükséges a gyorsan változó környezetben. Továbbá megszünteti a bürokratikus pazarlást és a túlzott fizetéseket, amit a legfelső szinten álló igazgatók kapnak, bár nem mindig érdemlik meg.

A Baszkföld kb. 100 különböző kooperatíváját magába foglaló Mondragon-hálózat látványos sikerei azt mutatják, hogy a kooperativizmus még a kapitalista környezetben is jól működhet. (Lásd Whyte és Whyte 1988.)

A kooperativizmus erkölcsileg is korrekt, mert igazságos a kooperálókhöz és beleszólási lehetőséget ad a saját életvitelükbe, különösen a munkahelyi életükbe. Amíg az alternatív társadalmi rendekben csak kevesen rendelkeznek tulajdonnal (vagy mindent kontrollálnak, még akkor is, ha nincs semmijük), a kooperatív szocializmusban mindenki birtokol és kontrollálja a javak egy részét vagy – paradoxikus módon kifejezve – mindenki kapitalistává válik és beleszólhat a vezetésbe. Ez nem csak erkölcsileg kívánatos, de pszichológiailag is hatékony, mert senki sem vgyáz jobban a tulajdonra, mint annak tulajdonosa.

Kívánatos és életképes-e a kooperatív szocializmus? Úgy gondolom, hogy egyik sem. Nem azért, mert túlzott, hanem azért, mert nem elégséges. Valójában a kooperatív szocializmus (a) inkább szektorális, mint rendszeres, mert csak a termelőeszközök birtoklására és irányítására vonatkozik, semmit sem mond a politikáról, a kultúráról és a környezetről; (b) nem veszi figyelembe a kooperáció közötti verseny elkerülhetetlenségét, sőt kívánatosságát, aláértékeli a személyi érdekeltséget, törekvéseket, kezdeményezéseket, mindazt ami rivalizálást és konfliktusokat eredményez; (c) nem birkózik meg a helyi, a nemzeti és a globális kooperatívák koordinálásának problémájával, nem veti föl a különböző – mint például a bányászattal és a filozófiai könyvkiadással foglalkozó – kooperatívák egyenlőtlen bevételeinek problémáját; és (d) hallgat az olyan javak kezeléséről és társadalmi kontrolljáról, mint például amelyek a biztonságot szolgálják vagy az egészséget, a művelődést, a tudományt, a művészetet – azaz hallgat az államról. Röviden szólva, a kooperatív tulajdon és az öngazgatás – egy szűk skálát kivéve – nem célravezető.

Összegezve: a kooperatív szocializmus nem kívánatos és nem is életképes, mert túlságosan közzgazdaság-orientált. Olyan társadalmi rendre van szükségünk, amely a társadalomnak egy átfogóbb nézetén alapul, olyanon amelyet a társadalomnak

a rendszer szemlélete sugall. Az ismert társadalmi rendszereknek ez az alternatívája kerül fölvázolásra a továbbiakban.

#### 4. Egy harmadik út: integrált technodemokrácia

Egy igazságos és kielégítő társadalom fölépítéséhez politikai és gazdasági demokráciára van szükség. De úgy vélem, hogy ez nem elégséges, mivel az első csak a politikára vonatkozik, s a második csak a gazdaságra. Szerintem, mivel a társadalom három, kölcsönösen kapcsolatban álló mesterséges rendszerből tevődik össze – nevezetesen a gazdaságból, a kultúrából és a politikából –, ezért törekednünk kell integrálni a demokráciát a technikai jártassággal és ugyanakkor figyelembe kell venni a környezetet. Más szóval, a demokráciát ki kell terjeszteni úgy, hogy egybe legyen kapcsolva a szervezés tudományával és a szociotechnika más ágaival. Engedjék meg, hogy körvonalazzam a javaslatomat.

*Holotechnodemokrácia* (vagy *szerves technodemokrácia*) az a társadalmi rend, amely megengedi, sőt elősegíti az egyenlő esélyeket a gazdagsághoz, a kultúrához és a politikai hatalomhoz. Ez a cél. Az eszköz, Lincoln szavait átfogalmazva: az összes társadalmi dologban – vagyis a gazdaság, a kultúra, a politika és a környezet területén – a nép fölvilágosult uralma a nép által a szakemberek tanácsait fölhasználva, a nép érdekében. Rövidebben fogalmazva: a holotechnodemokrácia a közösségi tulajdonon, az önigazgatáson, a politikai demokrácián és a technikai jártasságon alapuló egyenlőség. Az utóbbi befolyásolja a tervek és politikák értékelését és megtervezését, ami szükséges minden szinten a kooperatívák, a föderáció és az állam hatékony működéséhez. Ez az elgondolás némi további magyarázatra szorul.

Először, az integrált technodemokrácia nem jelenti a szó szerinti egalitarianizmust, az erőltetett egyenlősítést *à la* Pol Pot: csak az – így nevezhető – minősített egyenlőséget foglalja magában, az egalitarizmus és a meritokrácia kombinációját. Ez három elv kombinálását eredményezi: (a) a szocialista maximát: „mindenkinek szükségletei szerint, mindenkitől képességei szerint”; (b) Locke elvét; a munka gyümölcsének jogos birtoklását a munkavégző által; (c) Rawls elve szerint a termékek és a szolgáltatások elosztásában az egyedüli indokolt egyenlőtlenség az, amiből mindenkinek előnye származik, nevezetesen: az érdemek jutalmazása és a károkozás korrigálása.

Másodszor, a holotechnodemokrácia magába foglalja a kooperáció és a verseny kombinálását. Kiváltképp a kooperatív tulajdont köti össze a piaccal. Az elsőre a szolidaritás kiszélesítése, a kizsákmányolás és a privilégiumok megakadályozása érdekében van szükség. A versenyre viszont a vetélkedés, a kezdeményezés, a kreativitás, a kiemelkedés, a szelektálás, a fejlődés ösztönzése végett, továbbá azért van szükség, hogy a költségeket leszorítsuk és minimalizáljuk a veszteséget. De a versenynek a közösségi érdeket ugyanúgy szolgálnia kell, mint a személyek érdekét. Ezt a fajta versenyt *koordinált* vagy *menedzseri verseny* nek nevezhetjük,

szemben az individualista vagy vére menő versennyel, amely tipikus a vad kapitalizmusban. A koordinált verseny megkövetel bizonyos mértékű tervezést, szabályozást, üzleti alkut és stratégiai szövetséget. Röviden, jóval inkább van szükségünk a szociális vagy kontrollált piacra, mint a szabad piacra. (A versenyző kooperatívák, vagy a szabályozott verseny matematikai modelljét lásd Bunge 1976.)

Harmadszor, a nagyméretű rendszerek eredményes igazgatásához az alkotórészek központi koordinációjára van szükség. Ez megköveteli szövetségek és államok létesítését és végeredményben egy világkormány létrehozását. Mindezeknek a makrorendszereknek demokratikusan kell határozatokat hozniuk, szakértők tanácsai segítségével, a tagok érdekeinek megfelelően. Az államnak semleges döntőbírónak és technikai tanácsadónak kell lennie, amely mindenkinek a szolgálatában áll. Inkább a koordinálást kell előmozdítania, mint bürokratikusan vagy katonailag fölé emelkednie. Közvetítenie kell a konfliktusok esetében, és néha katalizátorként kell viselkednie, máskor pedig mint ütköző felületnek.

Negyedszer, az integrált demokrácia jóval kisebb és gyengébb államot követel meg, mint bármely más társadalmi rend az ipari civilizáció megszületése óta. Valójában a jó társadalomnak nincs szüksége nagy kormányra, mert (a) egy teljes foglalkoztatású gazdaságnak nincs szüksége segélyező programokra; (b) a méltányosság, a kölcsönösség, a szolidaritás, az intelligens alkudozás, a közös tulajdon és a nép részvétele a politikában visszaszorítja és fölöslegessé teszi a törvények betartására hivatott erős szervezetek létét; (c) a jó nevelésben részesült és erkölcsileg becsületos polgárok hozzáértően és becsületesen részt tudnak venni a közös érdekek adminisztrálásában; (d) egy békés társadalomnak nincs szüksége hivatásos hadseregre.

Ötödször, a szabadság, amely az osztálytársadalmakban nagyon korlátozott, s a szerződés, ami ezekben nagyjában és egészében csak fikció, az integrált demokráciákban virágozhat. Valójában a szabadság – és különösen a szabad belépés lehetősége szimmetrikus szerződésekbe – csak egyenlő felek között virágozhat. Illuzórikus ott, ahol a hatalom az állam, a kooperációk, a pártok, vagy az egyház kezében koncentrálódik.

## 5. Következtetések

Csupán egy újabb utópia lenne a holotechnodemokrácia? Talán az. De szükségünk van utópiákra ahhoz, hogy megtervezzünk egy jobb jövőt. Különösen a mai időkben, amikor az emberiség túlélését a túlnépesedés, a készletek fölélése, a környezeti károsodások, új járványok, nukleáris és hagyományos háborúk és fanatizmus fenyegetik. Mivel a kapitalizmus és a hamis szocializmus is – elavult filozófiák által támogatva – egy globális szerencsétlenség partjára sodort bennünket, ezért találnunk kell egy harmadik utat.



További probléma annak a politikai folyamatnak a megtervezése, amely a régi társadalmi rendből egy kívánatosba való átmenetnek lehetséges és legkevésbé destruktív módja. Az átmenetnek fokozatosnak kell lennie, mert a forradalmak túl sok szenvedést és megosztottságot eredményeznek és mert időre van szükség az intézmények megreformálásához és az új viselkedési módok megtanulásához. A politikának és az átvezetési terveknek rendszeralkotónak kell lennie, s nem tisztán gazdasági jellegűnek, mivel a gazdaság nem működhet politikai, kulturális és környezeti vákuumban.

A kapitalista demokráciákban az új rend kifejlődhet a megakorporációk széttöréséből, amelyek már különben is működésképtelenné váltak. A létrejött töredékeket kooperatívakként újra lehet szervezni, talán a haladó kormányok gazdasági és technikai támogatásával. A békés átmenetnek a fő akadályai az intellektuális tunyaság, a politikai apátia és a gazdasági hatalom mögött álló katonai hatalom.

Az exkommunista nemzeteknél az átmenet könnyebb lenne, mert náluk nincs tőke, csak emberi erőforrásaik és termelészközeik vannak, fő problémájuk pedig a túlélés, és nem a rövid távú profit-maximalizálás. Itt a fő akadály a demokratikus hagyományok hiánya és a Nyugat gazdasági tanácsadóinak a „sokkterápiára” vonatkozó tanácsa, amely ártalmas a biztonsági hálóra, a szolidaritásra és más jó szokásokra és intézményekre, amelyek megmaradhatnak.

De ezek politikai spekulációk. Filozófiai vonatkozásban a holotechnodemokráciát egy rendszerben-gyökerező társadalomontológia támasztja alá, amely realistább mind az individualizmusnál, mind a holizmusnál, és egy önmagát művelő erkölcs, amely az „élvezd az életet és segíts élni” elv körül forog, s a munkát az élvezettel és a jogokat a kötelességekkel kombinálja.

A pszeudoszocializmus halott: éljen az autentikus szocializmus, a politikai, a kulturális és a biológiai demokráciával, valamint a szociotechnológiával és a környezettel való törődéssel gazdagítva.

## Irodalom

- M. Bunge (1976): „A model for processes combining competition with cooperation”, *Applied Mathematical Modelling* 1: 21–23. o.
- M. Bunge (1985): *Treatise on Basic Philosophy, Vol. 7, Part II: Life Science, Social Science and Technology*, Dordrecht–Boston: Reidel
- M. Bunge (1989): *Treatise on Basic Philosophy, Vol. 8: The Good and the Right*, Dordrecht–Boston: Reidel
- R. Dahl (1985): *A Preface to Economic Democracy*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press
- F. Engels (1876–78): *Anti-Dühring*, Kossuth, Bp. 1963.
- J. M. Keynes (1926): *The End of Laissez-faire*, London: Hogarth Press
- P. Kropotkin (1914): *Mutual Aid*, Boston: Porter Sargent Publishers

- J. S. Mill (1871): *Principles of Political Economy*, 7th ed., in *Collected Works*, Vol. III., Toronto: Toronto University Press; London: Routledge & Kegan Paul (1965)
- D. Miller (1977): „Socialism and the market”, *Political Theory* 5: 473–489. o.
- J. Rawls (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge MA: Belknap Press
- W. F. Whyte & K. K. Whyte (1988): *Making Modragon*, Ithaca NY: ILR Press, Cornell University

(Fordította: Horváth Vera)

## FILOZÓFIA ÉS JÖVŐ

RICHARD RORTY

Jövőképek csak azután kötötték le a filozófusok figyelmét, miután föladták a reményt, hogy megismerjék az örökkévalót. A filozófia kezdete: menekülési kísérlet egy olyan világba, amelyben soha semmi sem változik. Az első filozófusok feltételezték, hogy a múlt és a jövő folyása között elhanyagolható a különbség. Az evilág jövőjére vonatkozó reményeik csak úgy váltották föl fokozatosan a másvilág ismeretének vágyát, ahogyan elkezdték komolyan venni az időt.

Hans Blumenberg szerint a filozófusok a középkor vége felé kezdték elveszíteni érdeklődésüket az örökkévaló iránt, s a XVI. század, Bruno és Bacon százada volt az az időszak, amelyben először próbálták meg komolyan venni az időt. Blumenbergnek alighanem igaza van, de ez az érdektelenné válás csak a XIX. században vált teljesen tudatossá. A nyugati filozófia, Hegel jegyében, ekkor fejlesztette ki alapos és határozott kételyeit, nemcsak az időtől menekülő platonista kísérletekkel, de az időbeli jelenségek időtlen lehetőségi föltételeinek föltárására törekvő kantianus tervekkel szemben is. Darwinnak köszönhetően ebben az időszakban nyílt lehetősége az embernek arra, hogy a természet részeként lássa önmagát, mint tetőtől talpig mulandót és esetlegest, de ettől még semmivel sem kisebbet. Hegel és Darwin együttes hatása a „Mik vagyunk?” kérdésétől a „Mivé válhatunk?” kérdése felé mozdította el a filozófiát.

Ez az eltolódás következményekkel járt a filozófusok önarcképére vonatkozóan is. Amíg Platón, sőt Kant is, azt remélték, hogy külső álláspontból vizsgálhatják a társadalmat és kultúrát, amelyben éltek; a szükségyszerű és változatlan igazság szempontjából, a későbbi filozófusok fokozatosan fölhagytak az effajta reményekkel. Nekünk filozófusoknak, amilyen mértékben komolyan vesszük az időt, éppen annyira föl kell adnunk a szemlélődés elsődlegességét a cselekvéssel szemben. Egyet kell értenünk Marxszal abban, hogy inkább föladatunk a múlttól különböző jövő megteremtését elősegíteni, mint arra a tudásra törekedni, hogy a jövőnek miben kell szükségképpen azonosnak lennie a múlttal. Arról a funkcióról, amelyet a filozófusok a papokkal és bölcsekkel osztottak meg, olyan társadalmi föladatra kell váltanunk, amelynek több köze van a mérnök és az ügyvéd szerepéhez. Amíg a papok és bölcsek előírhatják a saját rituáléikat, a kortárs filozófusoknak, hasonlóan a mérnökhöz és az ügyvédhez, ki kell találniuk, mit kívánnak a megbízóik.

Mivel Platón pontosan azért találta föl a filozófiát, hogy elmenekülhessen a mulandó igények elől, és fölülemelkedhessen a politikán, az időt komolyan vevő

Hegelt és Darwint gyakran úgy írják le, mint akik „föladták” vagy „befejezték” a filozófiát. De Platóntól és Kanttól megválni, ez nem ugyanaz, mint a filozófiát föladni. Mi jobb leírást adhatunk arról, amit Platón és Kant csinált, mint e férfiak saját magukról. Úgy írhatjuk le őket, mint akik a társadalmi és kulturális változások nyomán elavult emberi önarckép kiváltásának igényére válaszoltak, olyan emberképre cserélve azt, amely jobban alkalmazkodott eme változások eredményeihez. Hozzátehetjük, hogy a filozófia semmiképpen sem érhet véget, amíg vannak társadalmi és kulturális változások. Mert ezek a változások fokozatosan elavulttá teszik saját magunk és helyzetünk átfogó leírását, s igényt keltenek egy új nyelvre, amelyben az új leírások megfogalmazhatók. Csak egy politikamentes társadalomnak – mondjuk, a társadalmi és kulturális változások föllépését megghiúsító zsarnokok által irányított társadalomnak – nem lenne többé szüksége filozófusokra. Az olyan társadalmakban, amelyekben nincs politika, a filozófusok csak az államvallást szolgáló papok lehetnek. A szabad társadalmakban mindig szükség lesz a filozófusok szolgálataira, mert ezek a társadalmak folytonosan változnak, s így a régi szótárakat újra és újra elavulttá teszik.

John Dewey – egy filozófus, aki Marxhoz hasonlóan egyaránt nagyra becsülte Hegelt és Darwint – azt képviselte, hogy miközben elejtjük Platón és Kant közös önarcképét, a föltétlen és időtlen szükségszerűségek tudójának képét, látni fogjuk, hogy a filozófia „az örökölt intézmények és a velük összeférhetetlen kortárs irányzatok konfliktusából” forrasozik. „Ez a fölfogás, amely lehet nagyképűen alaptalan, ha metafizikai megkülönböztetésekben fejezzük ki” – mondja Dewey –, „módfelett jelentőssé válik, amikor társadalmi hitek és eszmék küzdelmével kapcsolatos.”<sup>1</sup>

Dewey komolyan vette Hegel híres megjegyzését a filozófiáról, amely csak akkor fest, szürkére szürkével, amikor egy életforma előregedett. Dewey számára ez azt jelentette, hogy a filozófia mindig a társadalomban és kultúrában máshol végbemenő fejlődésen élösködik és mindig arra reflektál. Úgy értelmezte Hegel ragaszkodását a történeti valósághoz, mint annak követelését, hogy a filozófusok ne próbáljanak a társadalom és kultúra élcsapata lenni, hanem elégedjenek meg a múlt és a jövő közötti híd szerepével. A filozófusok föladata a régi és új hitek összeszövése, úgy, hogy ezek a hitek inkább együttműködjenek, mint akadályozzák egymást. Hasonlóan a mérnökhöz vagy az ügyvédhez, a filozófus is a különös problémák megoldásában hasznos, amelyek különleges helyzetekben merülnek föl – helyzetekben, amelyekben a múlt nyelve ellentétben áll a jövő igényeivel.

Hadd említsek három példát erre a szembenállásra. Az első a keresztény teológia nyelvébe öltöztetett erkölcsi szemlélet kibékítésének igénye az új tudományos világgéppel, amely a tizenhetedik században merült föl. Abban a

---

<sup>1</sup> *Reconstruction in Philosophy*, The Middle Works of John Dewey: 1899–1924, ed. Jo Ann Boydston et al., Carbondale: Southern Illinois University Press, 1976–1983, 12 k., 94. o.

században és a következőben a filozófusok megpróbálták módot találni rá, hogy az erkölcsi szemléletet valami másnak lássák, mint egy időtlen, mégis emberformájú istenség parancsainak – amely istenség létezését nehezen lehetett összhangba hozni a Galilei és Newton által fölvázolt gépi mintájú világképpel. Ebből a szempontból nézve, Leibniz, Kant és Hegel rendszere mind megannyi javaslat a keresztény etika és a Kopernikusz és Galilei nevével fémjelzett tudomány összebékítésére – e két jó dolog összeütközésének elhárítására.

Második példám az a darwini ötlet, hogy az emberi lényre mint összetett állatra gondoljunk, inkább mint olyan állatra, amelynek külön hozzáadott tartozéka az „értelem” avagy az „értelmes lélek”. Ez a javaslat nemcsak az időből-menekülés reményét vonja kétségbe, hanem a valósághoz-alkalmazkodás és a valóság megismerése közötti megkülönböztetést is. Darwin ráébresztette a filozófusokat arra, hogy újra le kell írniuk az emberi tevékenységeket, olyan módon, amely nem kíván hirtelen szakadásokat az evolúció menetében. Ez a biológiai és kulturális evolúció kapcsolatának olyan új leírását jelentette, amely elmosza a Természet és a Szellem közötti megkülönböztetést – azt a megkülönböztetést, amelyet Platónról kezdve Hegelen át mindenki elfogadott, kivéve az olyan alkalmi különcöket, mint Hobbes és Hume.

Az emberiség eredetének sikeres darwini magyarázata következtében a filozófusokra irányuló új igények összekeveredtek a harmadik példám filozófiánkívüli újdonsága, a tömegdemokrácia megjelenése által keltett igényekkel. Ellentétben az első kettővel, ez a harmadik újdonság inkább a politikai tapasztalat terméke, mint a tudományos találékonyoságé. A tömegdemokrácia – annak a gondolatnak a sikeres gyakorlati kidolgozása, amely szerint a politikai döntések által érintetteknek hatalommal kell rendelkezniük e döntések befolyásolására – veszélyezteti a bölcsek ésszerű igazságkeresése és a tömegre jellemző indulat-özön közti platonikus megkülönböztetést. Ha hozzávesszük az emberi és állati különségének darwini elmosását, a tömegdemokrácia gyakorlata egész sor további megkülönböztetést von kétségbe: megértő és nem-megértő, értelem és szenvedély, logika és retorika, igazság és hasznosság, filozófia és szofisztika között. Azon megbízások egyike, amelyeket a tömegdemokrácia sikere adott a filozófusoknak, ezen megkülönböztetések újrafogalmazása volt, inkább a szabad és erőszakos egyetértés közötti politikai különbség szempontjából, mint a föltétlen és föltételes közötti metafizikai megkülönböztetés szempontjából.

Dewey, Bergson és Whitehead rendszerei megkísérelték az alkalmazkodást Darwinhoz, megpróbálták megtartani azt, ami hasznos volt a régi dualizmusokban, miközben, hogy úgy mondjuk, kíméletlenül elvilágiasított nyelven újrafogalmazták őket. Russell és Husserl kísérletei a kultúra fölosztására, határvonalat húzva *a priori* filozófiai és *a posteriori* tapasztalati kérdések közé, egy másik hasonló próbálkozás volt: a demokratikus kultúrát megkísérelték biztonságossá tenni a transzcendentális filozófia számára, úgy, hogy megosztották, így téve illetté Kant számára Darwint.

Ha így nézzük, a Dewey és Russell vagy a Bergson és Husserl közötti ellentét nem időtlen természetünk és helyzetünk pontos bemutatásának, hanem inkább a történelmi korszakok közti közvetítésnek, a régi és új igazság kibékítésének két kísérlete közötti különbség. Dewey és Russell egyaránt Newton mechanikájának, Darwin biológiájának és a tömegdemokráciának a híve volt. Továbbá egyikük sem gondolta, hogy a filozófia alapot nyújthatna e három bármelyikének is. Mindketten azt gondolták, hogy a probléma az ismerős beszédmódok megváltoztatása úgy, hogy ne tételezzenek föl olyan metafizikát vagy metafizikai pszichológiát, amely szembekerült e három kulturális fejleménnyel. Inkább az eszközökben, mint a célokban különböztek – abban, hogy mennyire gyökeresen kell megváltoztatni Platón és Kant önmagáról adott leírását, annak érdekében, hogy megőrizték munkáik hasznos elemeit, miközben kiselejtezik azt, ami elavult.

Ha elfogadjuk Dewey elképzelését a filozófus föladatáról, akkor le kell tennünk mind a marxista megkülönböztetésről tudomány és ideológia, mind a Russell és Husserl által elmélyített megkülönböztetésről *a priori* és *a posteriori* között. Általánosabban, le kell mondanunk minden kísérletről, amely a filozófiát olyan önálló tevékenységgé tenné, mint amilyenek gondolták, mielőtt a filozófusok elkezdték komolyan venni az időt. Csak Dewey és nem Russell fogadhatja el Locke gondolatát a filozófus mint segédmunkás szerepéről, aki eltakarítja a múlt szemetét, hogy helyet készítsen a jövő építményeinek. De azt hiszem, Deweynek el kellett volna ismernie, hogy a filozófus alkalmasint képes ezt a házmester szerepet a próféta szerepével összekapcsolni. Ilyen egyesítést látunk Baconnál és Descartes-nál. Mindketten összekapcsolták az arisztotelészi szemét eltakarításának kísérletét egy utópikus jövő látomásaival. Ehhez hasonlóan, Dewey próbálkozása, hogy kihúzza a filozófiát Kant alól, Habermas kísérlete, hogy megszabadítsa attól, amit „a tudatosság filozófiája”-nak nevez, és Derrida kísérlete, hogy fölszabadítsa az alól, amit „a jelenlét metafizikája”-nak hív, egybefonódnak ama teljesen demokratikus társadalom jóslataival, amelynek eljövételét e fölszabadító tettek siettetni fogják.

A filozófia öntörvényűsége miatti aggodás megszűnte többek között azt jelenti, hogy nem akarunk többé szép, tiszta vonalakat húzni filozófiai kérdések és politikai, vallási, esztétikai vagy gazdasági problémák között. A filozófia nem fogja azt a szerény, de fontos szerepet játszani, amelyet Dewey szánt neki, s így nem tudja majd komolyan venni az időt, ha mi filozófusok nem vagyunk készek rá, hogy elfogadjunk egy bizonyos deprofesszionalizálást, s nem teszünk szert egy bizonyos közönyösségre azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy mikor művelünk filozófiát és mikor nem. Abba kell hagynunk az aggodást tárgyunk tisztasága miatt, s abba kell hagynunk a pózolás, nemcsak abban a lenyűgöző értelemben, ahogyan Hegel és Marx megjátszotta magát, hanem abban a kevésbé látványos értelemben is, ahogyan Russell és Husserl pózoltak.

Ha abbahagyjuk a tetszélgetést a tudományok rangsorának csúcsán lévő helyzetünkről, ha abbahagyjuk szakmai gyakorlatunk azonosítását az „ésszerű gondolkodás”-sal vagy a „tiszta gondolkodás”-sal, jobb helyzetben leszünk ahhoz,

hogy elfogadjuk Dewey nézetét, miszerint tárgyunk többé nem képes saját programját jobban kijelölni, mint a műszaki- vagy a jogtudomány. Egy ilyen beismerés segíthetne minket abban, hogy megéljünk amaz eszme nélkül, amely szerint a tudományos vagy politikai fejlődés „filozófiai megalapozás”-t kíván, vagyis a kulturális újdonságok jogfolytonosságára vonatkozó megítélésnek mindaddig függőben kell maradnia, amíg mi filozófusok hitelt érdemlően ésszerűnek nem nyilvánítjuk őket.

De azok a filozófusok, akik antifundamentalizmusra szakosodnak, gyakran inkább forradalmároknak látják magukat, mint akár személtakarítónak akár látnoknak. Így aztán, sajnálatosan, élgárdistákká válnak. Azzal kezdik, hogy nyelvünk és kultúránk *gyökeres* változásra szorul, mielőtt utópista álmainkat megvalósíthatnánk, s éppen a filozófusok az ilyen változások kezdeményezésére alkalmas emberek. Ez a ragaszkodás a radikalitáshoz nem más, mint a feje tetejére állított fundamentalizmus. Ez az a ragaszkodás, amelyet semmi sem tud megváltoztatni, hacsak filozófiai meggyőződésünk meg nem változik. A filozófiai avantgardizmus, amely közös Marxban, Nietzscheben és Heideggerben – a vágy, hogy minden egyszerre változzon meg, a ragaszkodás ahhoz, hogy semmi sem változhat, hacsak minden meg nem változik – a filozófián belüli két kortárs irányzat egyikének látszik számomra, amelyet vissza kellene fogni.

A másik irányzat, amint már említettem, készítés a professzionizálódásra: ösztönzés tárgyunk érintetlenségének és öntörvényűségének megtartására a terület leszűkítésével. Ez a védekező hadmozdulat nyilvánvaló, amikor egy filozófus azt mondja, hogy „a filozófia problémái”-ra szándékozik korlátozni magát, mintha lenne az ilyen problémáknak egy jól ismert fősorolása, egy lista, amelyet az Ég küldött le, s amely nemzedékről nemzedékre érintetlen marad. Egy ilyen kísérlet, elmenekülni az időből és a változásból, elfelejteni Hegelt és Kanthoz csatlakozni, jelenleg széles körben elterjedt az angol nyelvű filozófiai közösségben, abban a közösségben, amely az „analitikus” filozófia művelőjeként írja le önmagát.

Úgy látom, Hilary Putnamnek igaza van, amikor azt mondja, hogy az analitikus filozófia nagyrésze különféle professzorok különböző „megérzései” közötti veszedéssé fajult – olyan problémákról szóló megérzések ezek, amelyek, mint Putnam mondja, „messze vannak attól, hogy akár gyakorlati, akár szellemi jelentőségük legyen.”<sup>2</sup> A préexisztens megérzések összehangolásának vagy a főváltotta a kérdés fóladatát; hogy vajon azok a szótárak amelyekben ezek a megérzések megfogalmazódnak, hasznosak-e. Ez a visszalépés megerősíti azt a meggyőződést, hogy a filozófia problémái örökkévalók, s ezért tanulmányozásukhoz olyan tudomány illik, amely a társadalmi és kulturális változásoktól függetlenül dolgozik. Ilyen visszalépés és ilyen meggyőződés jellemezték a filozófiatörténet azon időszakát, amelyet ma „hanyatló skolasztiká”-nak nevezünk.

---

<sup>2</sup> Putnam, op. cit., p. 139.

Amikor a filozófusok tárgyak öntörvényűségével kezdenek hivatkozni, ismét jelentkezik a hanyatló skolasztika veszélye.

Amennyire túl hivatásossá vált az angol nyelvű filozófia, éppen annyira becsavágyó és avantgardista a nem-angol nyelvű filozófia. Azt a gyökeres bírálatot kísérli meg, amelyet Marx nyújtott a tizenkilencedik század úgynevezett „burzsoá” kultúrájáról – e kritikát a főnnhéjazó megvetés ugyanazon hangján adják elő, amelyet a marxisták olyan ismerőssé tettek. Az analitikus filozófia skolasztikus jellegét és a nem-analitikus avantgardista filozófia lehetetlenül magas célkitűzéseit egyaránt megutálva, egy harmadik veszély leselkedik ránk, a sovinizmusé. Alkalomadtán találunk filozófusokat, akik azt mondják, hogy saját országuk vagy saját régiójuk megkülönböztetett filozófiát kíván: minden nemzetnek saját filozófiára van szüksége, hogy kifejezze saját egyedi tapasztalatát, ugyanúgy, ahogyan saját nemzeti himnuszt és zászlót igényel. De amíg a regényírók és a költők létrehozhatják a nemzeti irodalmat, amelyben a fiatalok bennfoglaltan megtalálják azon nemzet eredetének és kifejlődésének elbeszélését, amelynek polgárai, kétlem, hogy bármilyen hasonló föladat létezne a filozófusok számára. Mi filozófusok értünk a nemzetek közötti hídépítéshez, a világpolgári kezdeményezésekhez, de nem értünk a mesemondáshoz. Amikor mégis meséket mondunk, többnyire balul sikerülnek, mint azok, amelyeket Hegel és Heidegger mondott a germánoknak önmagukról – meséket arról a felsőbbrendű kapcsolatról, amelyben egy ország valamely természetfölötti hatalommal áll.

Remélem, hogy mi, filozófiatanárok, megtaláljuk a módját, hogy elkerüljük mindhárom kísértést: a forradalmi vágyét, hogy a filozófiát inkább a változás, mint a kibékítés ügynökének lássuk, a skolasztikus ösztönzését, hogy visszahátráljunk a tudományos határok közé, és a sovinizta sürgetését is. Úgy tűnik föl számomra, elkerülhetjük e kísértéseket, ha elfogadjuk Dewey megjegyzését a munkánkról, a régi és új kibékítésének munkájáról, s hivatásunk föladatáról, ami nem más, mint becsületesen közvetíteni a nemzedékek, a kulturális tevékenységek területei és a hagyományok között. Ez a fajta békeltető tevékenység mégsem folytatható azon a módon, amelyet Levi-Strauss egyszer megvetően „UNESCO világpolgáriság”-nak nevezett, a világpolgáriság ama fajtájának, amelyet a *status quo* behatárol, s amely a kulturális sokféleség nevében védi a főnnállót. Ilyen világpolgáriság volt az, amely az 1940-es években, a UNESCO alapításakor, bölcsen és tiszteletteljesen hallgatott a sztalinizmusról; manapság bölcsen és tiszteletteljesen hallgat a vallási fundamentalizmusról és a véreskezű diktátorokról, akik még mindig a világ nagy részein uralkodnak. Ennek a világpolgáriságnak a legaljasabb formája az a fajta, amely megmagyarázza, hogy az „emberi jogok” mind nagyon jók az Európa-központú kultúrák számára, de más kultúrák szükségleteihez sokkal inkább illik a hatékony titkosrendőrség, amelynek a kínzókamrák börtönőrei mellett szolgálalkú bírák, egyetemi tanárok és újságírók állnak rendelkezésére.

E hamis és önáltató világpolgáriság alternatívája tiszta képpel rendelkezik a világpolgári emberi jövő egy különös fajtájáról: egy bolygószélességű demokrácia képével, egy olyan társadalom képével, amelyben a kínzás, egy újság vagy egy



egyetem bezárása a világ másik felén ugyanolyan gyalázat, mintha otthon történne. Nem politikai ügyekben ez a világváros olyan többkultúrájú és heterogén lehet, mint bármikor a történelem során. De ebben az utópikus jövőben megszűnik a kulturális hagyományok befolyása a politikai döntésekre. A politikában csak egyetlen hagyomány lesz: az állandó ébersége a gazdagok és erősek várható kísérleteivel szemben, hogy hasznot húzzanak a szegényekből és gyöngékből. A kulturális hagyománynak soha nem engedik meg, hogy kiszorítsa Rawls különbség-alapelvét, soha nem lesz bocsánat a lehetőségek egyenlőtlenségére.

Ha egy ilyen utópia valaha is létrejön, nekünk filozófusoknak valószínűleg mellékes, kicsiny, de hasznos szerepünk lesz a létrehozásában. Mert éppen ahogyan az Aquinóinak közvetítenie kellett az Ószövetség és Arisztotelész között, ahogyan Kantnak közvetítenie kellett az Újszövetség és Newton között, ahogyan Bergsonnak és Deweynek közvetítenie kellett Platón és Darwin között, ahogyan Gandhinak és Nehrunak közvetítenie kellett Locke és Mill nyelve és a *Bhagavadgita* nyelve között, valakinek közvetítenie kell majd az effajta politika egyenlőségre törekvő nyelve és a sokféle kulturális hagyomány egyáltalán nem egyenlőségre törekvő nyelve között. Valakinek szelíden és türelmesen bele kell majd szőnie az egyenlőségre-törekvő politikát a hagyományok nyelvébe, amelyek ragaszkodnak az ésszerű vagy ihletett bölcs, és a rendetlen, zavaros tömeg közötti megkülönböztetéshez. Valakinek rá kell majd beszélnie minket arra, hogy módosítsuk azt a szokásunkat, miszerint a politikai döntéseket hozzánk hasonló emberek közötti különbségekre alapozzuk, az emberi lények mintapéldányai és az emberiség olyan kétes esetei közötti különbségekre, mint az idegenek, pogányok, érinthetetlenek, nők, homoszexuálisok, félvérek, formátlan és rokkant emberek. Az ilyen megkülönböztetések beépültek kulturális hagyományainkba, ennél fogva erkölcsi megfontolásaink szótáraiba is, de az utópia nem jön el, amíg a világ népeit meg nem győzi valaki arról, hogy ezek a megkülönböztetések nem sokat számítanak.

Ez a meggyőzés fokozatosan, szelíden és apránként indul, nem forradalmi és nem általános. De ez a szelíd és fokozatos rábeszélés lehetséges. Mert bár a tömegdemokrácia lehet sajátosan európai találmány, a demokratikus utópia eszméje mindenütt visszhangra talál. Minden kulturális hagyományon belül vannak történetek a tömegről, amely messzebb lát a bölcsnél, arról, hogy a vezetők hagyomány-szentelte kegyetlenségét az alantasok igazságtalanságként élik meg. Minden ilyen hagyományon belül vannak történetek a lenézett csoportok tagjaival kötött sikeres házasságokról, ősi gyűlölködésekről, amelyeket a türelem és előzékenység legyőzött. Minden kultúra – nem számít mennyire szűk látókörű – tartalmaz olyan anyagot, amely beleszólhat egy bolygószélességű demokratikus politikai közösség utópikus képeibe.

Önellentmondás azt hinni, hogy a demokráciát inkább erővel, mint rábeszéléssel lehet terjeszteni, hogy a férfiakat és nőket kényszeríteni lehet a szabadságra. De nem önellentmondás azt hinni, hogy rábeszélhetjük őket: legyenek szabadok. Ha nekünk filozófusoknak van még szerepünk, akkor az éppen ez a fajta rábeszélés. Valaha, amikor többet gondolkodtunk az örökkévalóságon és kevesebbet a jövőn,

mint most, az igazság szolgálóiként határoztuk meg magunkat. Manapság kevesebbet beszélünk az igazságról és többet a hitelességről, kevesebbet arról, hogy hatalomra juttassuk az igazságot, mint arról, hogyan őrizzük meg a hatalmat tisztességesnek. Azt hiszem, ez egészséges váltás. Az igazság örök és maradandó, de ki tudja biztosan, hogy mikor birtokoljuk. A hitelesség, miként a szabadság, időleges, esetleges és törékeny. De mindkettőt felismerhetjük, amikor a miénk. Valóban, a szabadság, amelyet a legtöbbre tartunk, ez: szabadság arra, hogy becsületesek legyünk egymással és ne büntessenek meg ezért. Egy alaposan elvilágiasított értelmiségi világban, amelyben a bizonyosságra és változásmentességre vonatkozó remények teljesen eltűntek, mi filozófusok úgy határozhatnánk meg magunkat, mint ennek a fajta szabadságnak a szolgálóit, mint a demokrácia szolgálóit.

Így gondolkodni magunkról azt jelentené, hogy elkerüljük a skolasztika, az avantgardizmus és a sovinizmus veszélyeit. Azt jelentené, hogy egyetértünk Deweyval abban, hogy „a filozófia csak hipotéziseket tud fölajánlani, s ezek a hipotézisek csak annyiban értékesek, amennyiben az emberek elméjét érzékenyebbé teszik a körülöttük zajló élet iránt”.<sup>3</sup> Egy teljesen elvilágiasított értelmiségi világban elősegíteni ezt a fajta érzékenységet ugyanolyan tiszteletre méltó cél lenne egy főiskolai tárgy számára, mint hozzájárulni a tudáshoz.

(Fordította: Demeczky Jenő)

---

<sup>3</sup> Dewey: *Reconstruction in Philosophy*, 91–92. o.

**NYÍRI TAMÁS**  
1920 – 1994

*A most elhunyt kiváló katolikus filozófus, a filozófiai tudomány doktora (1983) folyóiratunk szerkesztőbizottságának tagja volt 1986 óta. Emlékét most a sírjánál elhangzott egyik emlékbeszéddel idézzük föl.*

Tisztelt gyászoló közönség!

Megrendülten állok itt kedves tanárom és barátom, Nyíri Tamás hamvai előtt. Halála váratlanul ért bennünket. Hiszen nemrég még új könyve jelent meg, néhány hete még találkozhattunk vele konferenciákon, s az lehetett a benyomásunk, hogy ereje teljében van. Most hirtelen eltávozott tőlünk. Már nem kérhetjük föl előadásra; nem várhatunk tőle cikket, tanulmányt; és nem fordulhatunk hozzá tanácsért.

Be kell érünk azzal a szellemi örökséggel, amit ránk hagyott. Ez az örökség azonban oly gazdag, hogy szinte számba sem tudjuk venni. Nyíri Tamás azok közé a katolikus gondolkodók közé tartozott, akik a II. vatikáni zsinat szellemében a legtöbbet tették a katolikus gondolkodás megújulásáért. Azért, hogy végre a magyar katolikus egyház is párbeszédet kezdjen a modern világgal. S a magyar értelmiség méltányolta is párbeszédképességét. A katolikus teológusok és filozófusok közül a legtöbbször talán éppen őt kérték föl, hogy nem katolikus közönség előtt – pódiumvitákon, rádiós és televíziós kerekasztalokban – beszéljen olyan kérdésekről, mint, mondjuk, az abortusz vagy az euthanázia, a géntechnika vagy a fegyveres szolgálat megtagadása.

Nyíri Tamás szellemi örökségét azonban nemcsak könyvei, tanulmányai őrzik, hanem legalább oly mértékben azok a nemzedékek is, akik fiatalon vagy felnőtt fejjel a hallgatói és tanítványai lehettek: Budapesten és Pécsen, a Hittudományi Akadémián és a Bölcsészkaron, az általa alapított levelező teológiai fakultáson vagy a Szent Ignác Kollégiumban. Nyíri Tamás szeretett és nagyon tudott is tanítani. Mutatja ezt az a tény, hogy könyvei közül jó néhányat – filozófiatörténetét, filozófiai antropológiáját és alapvető etikáját – már régóta tankönyvként használják az egyetemeken és főiskolákon, és nem csak a katolikusokon.

De Nyíri Tamás nemcsak szaktudós és pedagógus volt, hanem a kor szavára és az idők jeleire éberem figyelő értelmiségi is, aki bátran és őszintén hozzá mert

nyúlni nagyon kényes egyházi és társadalmi kérdésekhez is. Többek között a keresztény – zsidó, illetve magyar – zsidó viszony fájdalmas kérdéséhez. Amivel kapcsolatban sürgette a magyar keresztények és a magyar keresztény egyházak önvizsgálatát: annak beismerését, hogy a keresztény egyházakban évszázadokon át művelt anti-judaista teológia és igehirdetés igenis hozzájárult századunk iszonyatának, a holocaustnak a bekövetkezéséhez. Nyíri Tamás a keresztény egyházak megtéréséért, az egyházi anti-judaizmus és antiszemitizmus gyökeres fölszámolásáért fáradozott – mégpedig az utolsó leheletéig. Hiszen utolsó nyilvános szereplése – tudomásom szerint – éppen az a beszéd volt, amelyet a magyar holocaust ötvenedik évfordulója alkalmából Kaposvárott mondott, ahol annak a reményének adott hangot, hogy „a közös gyász és megrendülés jegyében egyesüljön végre a magyarság sokat szenvedett zsidó és nem zsidó része. Egyesüljön, de úgy, hogy közben megőrizze azonosságát.”

A közös gyász és megrendülés, amelyről néhány hete Nyíri Tamás Kaposvárott beszélt, most az ő hamvai előtt hozott minket össze. Kollégánk és barátunk elvesztése miatt bánkódunk, de bennünket, akik Nyíri Tamás hitében osztozunk, vigasztalással tölt el az a remény, hogy Tamás barátunk „a jó harcot megharcolván, és a pályát végigfutván” immár hazaérkezett az atyai házba.

Kedves Tamás, köszönöm azt a számtalan jót és segítséget, amit kaptam Tőled. Isten Veled! Nyugodj békében!

Endreffy Zoltán

## SZEMLE

### A MEGKÉRDŐJELEZETT FEJLŐDÉS\*

DARAB TAMÁS

Minerva baglya korunkban sem változtatta meg szokásait: továbbra is az alkonyi félhomályt kedveli. Azonban olykor nappal is fölriasztják, s ilyenkor már napközben szárnyra kel. Egyik szárnyalása során Európa keleti területei fölött volt éppen, amikor szeme káprázni kezdett és azt hitte, hogy a közelmúlt kelet-európai változásai következtében véget ér majd a történelem. (Vö. Francis Fukuyama: *The End of History, The Free Press, New York 1992.*) Pedig tudhatta volna már, hogy nem lát jól a fényben.

Szakolczai Árpád könyvének témája, „a gazdasági fejlődés hagyományos fogalmának megkérdőjelezése” (22. o.) manapság nem számít újdonságnak: Minerva baglyának szemét már nem kápráztatják el a fejlődéstudományok nagylélegzetű ígéretei. Nem kápráztatja el szemét például már az az ígérlet sem, hogy a gazdaság fejlesztése automatikusan megoldja majd számunkra az ipari társadalom problémáit. Hiszen a környezetet fenyegető ártalmakra és a fejlődés emberi áldozataira irányuló figyelem nyomán a német neokonzervatív gondolkodók, az ipari társadalom talán legelkötelezettebb védnökei sem bíznak már ebben. (Vö. Hermann Lübke: *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Rombach Verlag, Freiburg 1971.)

A fejlődéstudományok ezen eszméi kiüresedésének ismeretében két kérdés is fölmerülhet bennünk. Egyrészt, miért kell még mindig megkérdőjeleznünk a fejlődést, ha már úgysem hiszünk mindenhatóságában? Másrészt, a fejlődés megkérdőjelezése szükségességének esetleges belátása után is elgondolkoztató, hogy miért éppen a XIX. század eleji, „viszonylag háttérbe szorult, homályos szerzők” (99. o.) – Jean-Baptiste Say, Claude-Henri de Saint-Simon és Jean-Charles-Leonard Sismondi –, és nem a klasszikus angol közgazdaságtan műveiből kiindulva kérdőjelezi meg Szakolczai a fejlődést.

Utóbbi kérdésünkre a szerzőtől választ kaphatunk. Megtudhatjuk tőle, hogy válasza azért esett éppen az említett gondolkodókra, mert ők nagyobb figyelmet fordítottak a politikai és társadalmi kérdésekre, mint a brit közgazdászok – nevük ott található a liberalizmus, a szociológia, a jóléti állam és a szocialista eszmék kiindulópontjánál. „Talán az a legizgalmasabb kérdés munkáikkal kapcsolatban: miként lehetséges, hogy ennyi, egészen különböző hagyomány közös forrásokhoz, ugyanazokhoz az emberekhez vezethető vissza?” (101. o.) Bármilyen legyen ennek az oka, Szakolczai számára az mindenesetre egyértelmű, hogy a későbbi közgazdászok az említett három elődjük több olyan gondolatát is

---

\* Szakolczai Árpád: *A fejlődés megkérdőjelezése. A gazdasági fejlődés modern mítosza és valós alapjai*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1990, 227 oldal.

átvették, melyek napjainkra a megismerés akadályává váltak. Éppen ezen gondolatok tudat alatti továbbvitele miatt kell még mindig a fejlődést megkérdőjeleznünk Szakolczai szerint – jóllehet, nem hiszünk már a mindenhatóságában.

Szakolczai a közgazdasági gondolkodás múltjának vizsgálatát jelenünk bírálatához használja föl. Mint írja: a „gondolattörténeti vizsgálódás csak akkor lehet több kuriózumok gyűjtésénél, [...] csak akkor közölhet valami fontosat a kortársakkal”, ha hozzásegít „mai bizonyosságaink megkérdőjelezéséhez” (99. o.). Jelenünknek ez a, gondolat-történeti vizsgálódásokon nyugvó, kritikai szemlélete meggyőzően mutatja, hogy a szerző a gazdasági fejlődéselméletek bírálata során Foucault műveit használta gondolati háttérként. Hiszen Foucault számára is „a jelen problémája képezi a filozófia központi problémáját” (Michel Foucault: „Das Subjekt und die Macht”, in Hubert L. Dreyfus – Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt 1987, 250. o.), amit a „gondolattrendszerek történeté”-nek – ez volt Foucault tanszékének neve a Collège de France-on – tanulmányozásán keresztül elemez. A gondolat-történeti vizsgálódásokat Foucault is jelenünk kritikájának szolgálatába állítja, miközben a kritikát a fölvilágosodást a modernizmussal összekötő közös gondolkodási habitusnak tartja. Mint írja: „a *felvilágosodás*sal nem annak bizonyos doktriner elemeihez való ragaszkodásunk köt össze minket, hanem az állandó ébrentartása annak a beállítottságnak – azaz annak a filozófiai *éthos*nak –, amely történelmi létünk szakadatlan kritikájaként jellemezhető” (Michel Foucault: „Was ist Aufklärung?”, in Eva Erdmann (Hg.): *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung*, Campus Verlag, Frankfurt–New York 1990, 16. o., kiemelések az eredetiben). Első kérdésünkhöz visszatérve, a fölvilágosodás foucault-i értelmezésének tükrében válik érthetővé, hogy Szakolczai végső

szoron azért kérdőjelezi meg még mindig a fejlődést – mindenhatóságába vetett hitünk megingása ellenére is –, mert önmagát „a történelmi létünk szakadatlan kritikáját” nyújtó felvilágosodás örökösének tartja.

Mielőtt végképp elvesznénk a két szerző gondolati párhuzamainak labirintusában, célszerű legalább főbb vonásaiban tisztáznunk, miként és mely pontokon érintkezik kettőjük gondolatvilága. A „miként”-kérdését illetően először is észre kell vennünk, hogy Szakolczai túllép Foucault-n, s műveit csupán „gondolati háttér”-ként (187. o.) használja föl saját elemzéseiben. Mármost paradox módon Szakolczai éppen akkor lép túl Foucault-n, amikor megkísérli közös nevezőre hozni Foucault különböző alkotói korszakaiból származó elgondolásait. Ez a szintetizáló törekvés azonban idegen Foucault-tól. Ő, miként Szakolczai is megjegyzi, „sohasem állt elő semmivel, ami szintézisnek vagy megoldásnak tekinthető” (187. o.). Foucault-t nem az érdekelte, amit már amúgy is tudunk, és ezért későbbi műveiben – gyakori önkritikáit leszámítva – nem tér vissza saját korábbi elgondolásaihoz, ezeket meg sem kísérli szintetizálni újabb keletű felismeréseivel. Újabb műveiben a szintézis helyett éppen hogy a korábbiaktól való elszakadás, a másként való gondolkodás lehetősége izgatja, az, hogy a történelmen gondolkodva azt kell megtudnunk, mennyire képes elszakadni a gondolkodás a hallgatólagosan elfogadott gondolatoktól és milyen mértékben teszi lehetővé a másként való gondolkodást. Ezzel persze Szakolczai is tisztában van, de Foucault interpretátoraként érthető módon nem tudta magáévá tenni a szintéziseket elkerülő foucault-i gondolkodásmódot. Foucault kritikai, az ipari társadalommal kapcsolatos eldöntéseket megkérdőjelező kérdésföltevései így azután Szakolczai kezében olyan *elméleti keretté* terebélyesednek, amelyben „elhelyezhető a modern ipari vagy gazdasági társadalom” megjelenése, ahol a „társá-

dalmi élet és a hatalom gazdasági elvek alapján szerveződik” (187. o.).

Szintézisre való törekvése során Szkolczai két olyan rövid életű fogalomhoz – a gondolatrendszer „pozitív tudatalatti”-jának illetve „történelmi a priori”-jának fogalmához – is visszatér, melyeknek Foucault, későbbi alkotói periódusában, hátat fordított. (Erről lásd Hubert L. Dreyfus – Paul Rabinow, i. m., I. rész.) Ez a két fogalom ráadásul korántsem játszik mellékes szerepet Szkolczai elemzéseiben. Elemzésében ugyanis Szkolczai „azt kísérel meg bemutatni, hogy az, amit Foucault a közgazdasági elméletek, egyáltalán a különböző gondolatrendszer »pozitív tudatalatti«-jának vagy »történelmi a priori«-jának nevez, valóban felhasználható a kor különböző közgazdasági irányainak feltérképezésére” (97. o.).

A „miként”-kérdését ezennel lezárva, vegyük röviden szemügyre Foucault és Szkolczai gondolatvilágának érintkezési pontjait. A *fejldés megkérdőjelezése* ben található elemzések Foucault-nak a hatalom modern formájával, a *biohatalom* mal kapcsolatos gondolataihoz kötődnek (a biohatalomról lásd 73–82. o.). A biohatalom – a „bio”-előtagnak megfelelően – az emberi élet folyamataiba való ösztönző célú, az egyének valamint a népesség jólétének és egészségének biztosítására hivatkozó beavatkozások rendszereként jellemezhető. A biohatalom működésképtelen lenne az emberekre vonatkozó tudás és az emberi viselkedés követendő normáinak kidolgozása nélkül. Az egészség biztosításához szükséges ismereteket és normákat az orvostudomány, a pszichológia valamint az egyéb rokontudományok bocsátják a biohatalom rendelkezésére. Ezek az ismeretek és normák teszik működőképesé a biohatalom „technikáit” (a technikák fogalmáról lásd 37–40. o.), amelyek a normáknak nem-megfelelő egyének kiközösítésének, bezárásának, „észre-térítésének” vagy éppen kezelésének gyakorlati lebonyolításá-

ról gondoskodtak a történelem folyamán. A jólét biztosításához szükséges ismereteket és a gazdasági tevékenység normáit a gazdasági növekedés elkerülhetetlenségét hirdető gazdaságelméletek biztosítják a biohatalom számára. És ezen a ponton kapcsolódik Szkolczai könyvének témája a biohatalommal kapcsolatos foucault-i elgondolásokhoz. Szkolczai a gazdasági növekedés elkerülhetetlenségét hirdető gazdaságelméleteket a jólét biztosításának ígéretével föllépő biohatalom mítoszának tartja. Ez a mítosz eleve jogosnak tünteti föl a gazdasági fejlődéssel járó és a mindennapi élet legapróbb részleteit is fölforgató társadalomátalakítási programokat. Ezeknek a programoknak a szolgálatába szegődve a fejlődés mítosza biztosítja, hogy „a fejlődés objektivitásának jelszavával elvegyék az emberektől a beleszólás lehetőségét saját életükbe, és ehelyett [...] ellenőrizhetetlen és rejtett hatalmi cselekedetek válnak felettük gyakorolhatóvá” (15–16. o.).

Szkolczai persze elsősorban azért tanulmányozza a jólét nevében föllépő biohatalmat, hogy támpontokat nyújthasson a vele szembeni ellenálláshoz. Könyvének tanúsága szerint a szerző az ellenállás egyik támpontjának a korábban említett három XIX. századi gondolkodótól származó és a későbbi közgazdászok által tudat alatt átvett előítéletek gondolati meghaladását tekinti. A közgazdasági előítéletek bírálata Szkolczainál – éppúgy, mint Foucault-nál – nem bővül társadalmi és gazdasági problémáink megoldásának kísérletévé. A *fejldés megkérdőjelezése* ben a szerző „nem vállalkozott problémák megoldására, csupán azt próbálta bemutatni, milyen problémákat vetnek fel a gazdasági fejlődéselméletek” (202–203. o.). Foucault nyomdokain haladva Szkolczai ugyanis úgy gondolja, hogy a modern társadalmakban élő értelmiség nincs abban a helyzetben, hogy meghatározza a gondtalan jövőbe vezető utat. Mint írja: az értelmiség föladata nem „az út kijelölésében” áll, nem az a dolga, hogy

„megmondja mindenkinek, hogy mit kell csinálnia” (43. o.). Az értelmiség föladata Szakolczai megítélése szerint mindössze a társadalomban élő emberek által „nyűgnek” érzett jelenségek szóvátételére, Foucault kifejezését használva, a nyűgök „problematizáció”-jára (erről és a problematizációkat szavakba foglaló diskurzusformákról lásd 31–46. o.) korlátozódik.

Kézenfekvő, hogy a „gondolati határok átlépésének” valamint a társadalmi nyűgök „problematizációjának” kiindulópontját mind Foucault-nál, mind pedig Szakolczainál a jó és rossz között határt húzó, erkölcsi indíttatású (az etikának a gondolkodásban játszott szerepéről lásd 35–36. o.) értékítéletek képezik. Foucault elsősorban azért foglalkozik a biohatalom témájával, mert azt korunk „legfőbb veszélyének” tartja. Szakolczai pedig azért elemzi a gazdasági fejlődéelméleteket olyan behatóan, hogy a fejlődés elkerülhetetlenségére való hivatkozás a jövőben már ne adhasson fölmentést az érintettek érdekeltségét, véleményét és értékeit figyelmen kívül hagyó társadalomátalakítási programok számára (vö. 204. o.).

Erkölcsi fogantatású kiindulópontjaik ismeretében az olvasóban fölmerül a kérdés, hogy elemzésük során a szerzők vajon reflektálnak-e saját kiindulópontjuk morális indíttatására, valamint egyáltalán, miként ítélik meg az erkölcs súlyát a biohatalom korában. A kritikusok legnagyobb bánatára a biohatalom természetrajzát fölvezető írásaiiban Foucault nem foglalkozik az erkölcs társadalmi szerepével (lásd erről Axel Honneth „Zur philosophisch-soziologischen Diskussion um Michel Foucault”, in Eva Erdmann, i. m., 16. o.).

Ez a bírálat magától értődően csupán azokra az írásokra vonatkoztatható, melyek Foucault erkölcsi fordulata előtt láttak napvilágot. Az erkölcs, közelebbről az antik erkölcs témája ugyanis a biohatalommal foglalkozó írásokat követően megjelenik a filozófus írásaiiban. Mármost az ókori erkölcs főként azért vonzó Foucault számára,

mert ez az erkölcs annak ellenére szilárd kontúrokkal rendelkezett, hogy nem támaszkodott kívülről megfogalmazott normákra. Az ókor embere Foucault szerint erkölcsi kérdésekben nem szorult mások tanácsára, hanem tulajdon életét a műalkotásokat létrehozó művész szemével nézte. Ismertetésünknek ezen a pontján Foucault gondolatvilágának talán egyik legnagyobb vitát kiváltó eleméhez érkezünk. A viták azon kérdés körül forognak, hogy az antik erkölcs Foucault megítélése szerint vajon kiutat jelenthet-e korunk „legfőbb veszélyének”, a biohatalomnak a szorításából. A Dreyfus–Rabinow szerzőpáros megítélése szerint az ember napjainkban az ókori erkölcsből is a hatalmi mechanizmusok hálójába szövődő szaktudássá süllyedne, ami eleve lehetetlenné tenné számára a biohatalom aláadását (i. m., 299–300. o.). Amennyiben viszont az ókori erkölcs nem ad támpontot a biohatalommal való szembeszegülés számára, akkor eleve kérdéses, milyen egyéb alapon tudnánk ellenállni a biohatalomnak. Foucault életműve a biohatalommal szembeni ellenállásra buzdít, de az ellenállás lehetőségére sem a biohatalommal, sem pedig az erkölccsel foglalkozó írásaiból nem derül fény.

A Foucault-val szemben fölhozott kifogások Szakolczai okfejtéseire is érvényesek. Tény, hogy Szakolczai részletesen elemzi azokat a gazdasági fejlődéelméletekből adódó gondolkodási korlátokat, melyek a fejlődés által érintett embereket megakadályozhatják abban, hogy saját sorsuk irányítását kivegyék a kívülálló gazdasági szakemberek kezéből. Elemzéseiből megtudhatjuk, hogy a fejlődés elkerülhetetlenségére való hivatkozás nem adhat fölmentést az olyan társadalomátalakítási programok számára, amelyek az érintettek érdekeltségét, véleményét és értékeit figyelmen kívül hagyja. Ezen a ponton azonban véget is ér Szakolczai elemzése. A szerző nem tisztázza és nem is utal rá, hogy a gazdasági fejlődéelméletekkel kapcsolatos tisztánlátás



miként is érvényesülhet a biohatalom viszonyai között. Sem Foucault-tól, sem pedig Szokolczaitól nem tudjuk meg, elképzelhető-e egyáltalán olyan tudás a biohatalom korában, amely nem válik előbb vagy utóbb a hatalmi mechanizmusok hálójába szövődő szaktudássá. Ennek hiányában viszont az önmagunkkal kapcsolatos döntések jogának hangsúlyozása csupán az egyéni döntéseknek a biohatalom sajátosságait figyelmen

kívül hagyó idealizációjának tekinthető. Ez az idealizáció viszont mintegy ellensúlyozni próbálja a minden eszmét ízekre szedő kritikai szellem parttalanságát, amelynek hatásköre már „nem terjed ki az alternatívák keresésére” (203. o.). Annak a történelmi korszaknak az idealizációja tehát, amelyben, mint Jean Baudrillard egy helyütt fogalmaz: „eltűnt a haladás eszméje, de a haladás folytatódik”.



## BEÉRKEZETT FILOZÓFIAI KIADVÁNYOK

Atanasov, Aleksandar: *Sravnitelna estetika: osnovni váprosi na estetikata v trudovete na Georgi Plehanov, Todor Pavlov, Georg Lukac i Moisej Kagan.* – Sofia: Partizdat, 1988. – 217 p.

Atherton, Margaret: *Berkeley's revolution in vision.* Ithaca: Cornell Univ. Pr., 1990. – 249 p.

Boyd, Richard-Gasper, Philip-Trout J.D.: *The philosophy of science.* – Cambridge: MIT Press, 1991. – 800 p.

Corredor, Eva L.: *Georg Lukács as critic of French literature – or The literary text as a pretext.* Ann Arbor: UMI, 1990. – 421 p.

Corredor, Eva L.: *György Lukács and the literary pretext.* – New Yor: Lang, 1987. – 225 p.

Deleuze, Gilles: *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's theory of human nature.* – New York: C.U.P., 1991. – 163 p.

Derrida, Jacques: *Die Wahrheit in der Malerei.* – Wien: Passagen, 1992. – 465 p.  
*Ethics, politics, and human nature.* Ed. by Ellen Frankel Paul et al. Oxford: Blackwell, 1991. – IX 191 p.

Gadamer, Hans-Georg: *Asthetik und Poetik II.* Tübingen: Mohr, 1993. – 481 p.

Gaudin, Claude: *Platon et l'alphabet.* Paris: PUF, 1990. – 287 p.

Gessmann, Martin: *Logik und Leben: zur praktischen Grundlegung der Hegelschen Dialektik.* Tübingen, 1991. – 264 p.

Giordano Bruno.: *Gli anni napoletani e la peregrinatio europea.* Cassino: Univ. degli stud., 1992. – 246 p.

*Great books of the western world.* 28. Bacon, Descartes, Spinoza. Ed. Mortimer J. Adler. – Chicago: Enc. Britannica, 1990. – XII, 697 p.

*Great books of the western world.* 30. Pascal. – Chicago: Enc. Britannica, 1990. – VI, 487 p.

*Great books of the western world.* 50. Marx. Ed. Mortimer J. Adler. – Chicago: Enc. Britannica, 1990. – XI, 334 p.

*Great books of the western world.* 6. Plato. – Chicago: Enc. Britannica, 1990. – VII, 814 p.

- Great books of the western world. 8. Aristotle II.* Ed. Mortimer J. Adler. — Chicago: Enc. Britannica, 1990. — 699 p.
- Habermas, Jürgen: *The new conservatism.* Cambridge: Polity Pr., 1989. — XXXI, 270 p.
- Hammond, Michael-Howarth, Jane-Keat, Russell: *Understanding phenomenology.* Oxford: Blackwell, 1991. — 318 p.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. Bd. 19. Platon: Sophistes.* Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992. —XXXI, 668 p.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. Bd. 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1990. — VI, 291 p.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. Bd. 3. Kant und das Problem der Metaphysik.* — Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991. — XVIII, 317 p.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. Bd. 58. Grundprobleme der Phänomenologie.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993. — 273 p.
- Heidegger, Martin: *Kant and the problem of metaphysics.* Bloomington: Indiana Univ. Pr., 1990. — 197 p.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik.* Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991. — 317 p.
- Heidegger, Martin: *The principle of reason.* — Bloomington: Indiana Univ. Pr., 1991. — 148 p.
- Heidegger, Martin: *The question of being.* — Albany: NCUP, 1990. — 109 p.
- International philosophical bibliography.* Ed. by. Carlos Steel, Claude Troisfontaines. — Leuven: Kath. Univ., 1992. — 226 p.
- Jeffrey, Richard: *Probability and the art of judgment.* Cambridge: C.U.P., 1992. — 224 p.
- Joós Ernô: *Intentionality – source of intelligibility: the genesis of intentionality.* New York: Lang, 1989. — 182 p.
- Lukács György: *Socialisme et démocratisation.* — Paris: Messidor, 1988. — 155 p.
- Lynch, James J.: *Ethical banking: Surviving in an age of default.* — London: Macmillan, 1991. — XIV, 220 p.
- Montaigne, Michel de: *Essais.* Paris: Libr. Générale Francaise, 1990. — 509 p.
- Neumark, David: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Bd 2/2.* Berlin: de Gruyter, 1988. XX, 371 p.
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce homo: How one becomes what one is.* — Harmondsworth: Penguin. — 140 p.
- Nyíri J. Kristóf: *Tradition and individuality.* Dordrecht: Kluwer, 1992. — 180 p.
- Öffentliche oder private Moral?* Hrsg. von Werner Krawietz, Georg Henrik von Wright. — Berlin: Duncker et Humblot, 1992. — XXI, 486 p.

- Ong, Walter J.: *Orality and literacy: the technologizing of the world*. London: Routledge, 1991. – 201 p.
- Perler, Dominik: *Der propositionale Wahrheitsbegriffe im 14. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter, 1992. – X, 387 p.
- Phillips, D.Z.: *Interventions in ethics*. New York: State Univ., 1992. – 300 p.
- Philosophy (the) of Frege. 1. General assessments and historical accounts of Frege's philosophy*. Ed. Hans Sluga. New York: Garland, 1993. – XIII, 394 p.
- Philosophy (the) of Frege. 2. Logic and foundations of mathematics in Frege's philosophy*. Ed. Hans Sluga. – New York: Garland, 1993. – XIII, 343 p.
- Philosophy (the) of Frege. 4. Sense and reference in Frege's philosophy*. – New York: Garland, 1993. – XIII, 367 p.
- Pindl-Büchel, Theodor: *Ramon Lull und die Erkenntnislehre Thomas le Myésiers*. – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1992. – 138 p.
- Ploetz, Klaus von: *Kritik und Sinnlichkeit bei Ludwig Feuerbach*. – Bayreuth, 1991. – 175 p.
- Pott, Martin: *Aufklärung und Aberglaube*. Tübingen: Niemeyer Verl., 1992. – 454 p.
- Proclus: *The elements of theology*. Oxford: Clarendon Pr., 1992. – 348 p.
- Reeve, C. D. C.: *Practices of reason: Aristotle's Nicomachean ethics*. – Oxford: Clarendon Pr., 1992. – 226 p.
- Reuber, Martin Stefan: *Vom Subject zur Person: Produktivität und Positivität als Grundlagen der Schellingschen Philosophie*. – Tübingen, 1991. – 195 p.
- Ricoeur, Paul: *Soi-meme comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. – 425 p.
- Rodi, Frithjof: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. – 341 p.
- Rorty, Richard: *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: C.U.P., 1991. – 201 p.
- Rorty, Richard: *Objectivity, relativism and truth*. – Cambridge: C. U. P., 1993. – 226 p.
- Rundle, Bede: *Wittgenstein and contemporary philosophy of language*. – Cambridge: Blackwell, 1990. – 274 p.
- Schällibaum, Urs: *Geschlechterdifferenz und Ambivalenz: Ein Vergleich zwischen Luce Irigaray und Jacques Derrida*. – Wien: Passagen, 1991. – 251 p.
- Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlass Bd. 5.: Varia I*. Bonn: Bouvier, 1993. – 471 p.
- Schneider, Edgar: *Eigennamen in der Analytischen Philosophie*. – Bayreuth, 1990. – 212 p.
- Schrimm-Heins, Andrea: *Gewissheit und Sicherheit*. – Bayreuth, 1990. – 265 p.

Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akad. Verl., 1993. – 344 p.

*Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1991. – 22 p.

(Készült az MTA Filozófiai Intézetében az OSZK KC-től érkezett bejelentések alapján.)

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Z. Karvalics László*: Műszaki Egyetem, Történeti informatika tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3 • *Szombath Attila*: 1025 Budapest, Utas u. 5 • *Kiss Endre*: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti kara, Filozófiatörténet tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1 • *Pethő Bertalan*: 1014 Budapest, Tárnok u. 3 • *Balázs Zoltán*: 1035 Budapest, Szentendrei út 14 • *Kiss Szemán Róbert*: Vigilia szerkesztősége, 1053 Budapest, Kossuth u. 1 • *G. Havas Katalin*: 1125 Budapest, Kútvolgyi út 41 • *Endreffy Zoltán*: MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10 • *Darab Tamás*: 1021 Budapest, Tároगतó u. 34

*George F. McLean*: Council for Research in Values and Philosophy, Cardinal Station P.O. Box 261, Washington, DC • *Richard Rorty*: University of Virginia, 412 Cabell Hall, Charlottesville/Virg., USA

*Aleš Erjavec*: Znanstvenoraziskovalni Center SAZU, Filozofski institut, Gospodska 13, Ljubljana, Szlovénia

*Raymond Klibansky*: Université McGill, Département de philosophie, Pavillon Leacock, 855 rue Sherbrook ouest, Montréal/Québec • *Mario Bunge*: University McGill, Foundations & Philosophy of science unit, 3479 Peel Street, Montreal/Québec, Kanada

*Paul Ricoeur*: 19 rue R. Marrou, Chatenay-Malabry, Franciaország

*Heinrich Beck, Walter Christoph Zimmerli*: Lehrstuhl für Philosophie I-II, Otto-Friedrich-Universität, Markusstrasse 6, Bamberg • *Ulrich Duchrow*: Theologisches Seminar, Universität Heidelberg, Hegenichstrasse 22 • *Herbert Schnädelbach*: Philosophisches Seminar, Humboldt-Universität, Unter den Linden 7, Berlin, Németország

*Lou De Vos*: Molenstraat 12, Duffel, Belgium

## CONTENTS

LÁSZLÓ Z. KARVALICS: The Peace of the Soul... (Harmonizing Techniques in the World-religions) .....	591
GEORGE F. MCLEAN: The Plurality of Philosophical and Religious Traditions and Principles of Freedom and Peace .....	617
ATTILA SZOMBATH: The Metaphysics of Death .....	633
ENDRE KISS: The Notion of Enlightenment in Friedrich Nietzsche's Philosophy .....	671
BERTALAN PETHŐ: On Derrida's Confrontation with Husserl .....	685
ZOLTÁN BALÁZS: The Interpretations of an Interpretation (Leo Strauss on Locke) .....	711
ALEŠ ERJAVEC: Postmodernism and the Artistic Avant-gardes .....	749

## DOCUMENT

JAN PATOČKA: Negative Platonism. On the Origin, Problematics and Ceasing of Metaphysics as well as to the Question if Philosophy Can Survive Metaphysics (Commentaries by Róbert Szemán Kiss) .....	759
---	-----

## REFLECTION

RAYMOND KLIBANSKY: Jan Patočka .....	791
PAUL RICOEUR: Homage to Jan Patočka .....	809
HEINRICH BECK: The Contribution of Ontology to the Foundation of a Rational and Peaceful System of Peoples .....	817
ULRICH DUCHROW: World Empires and the Reign of God as Biblical Framework of Recent Actions of European Churches and Groups .....	825
HERBERT SCHNÄDELBACH: <i>Morbus hermeneuticus</i> . Theses on a Philosophical Sickness .....	849
WALTER CHRISTOPH ZIMMERLI: The Bullying of an Untheoretical History of Philosophy – Eclecticism instead of Ideology .....	855
LOU DE VOS: Philosophy in Belgium .....	859
KATALIN G. HAVAS: „Mankind at a Turning-point” (XIX. World Congress of Philosophy, Moscow 1993) .....	865
MARIO BUNGE: Holotechnodemocracy: An Alternative to Capitalism and Socialism .....	869
RICHARD RORTY: Philosophy and Future .....	877

\* \* \*

<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">TAMÁS NYÍRI 1920–1994</span> (Zoltán Endreffy) .....	885
---	-----

## REVIEW

TAMÁS DARAB: The Questioned Development .....	887
Books Received .....	893
Tibor Kaján's Graphics (1.) .....	684
Tibor Kaján's Graphics (2.) .....	824



## DOKUMENTUM

JAN PATOČKA: Negatív platonizmus. A metafizika keletkezéséről, problematikájáról és pusztulásáról, valamint arról, túlélheti-e a filozófia a metafizikát (Kiss Szemán Róbert jegyzetével) . . . . .	759
---	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

RAYMOND KLIBANSKY: Jan Patočka . . . . .	791
PAUL RICOEUR: Tiszteletadás Jan Patočkának . . . . .	809
HEINRICH BECK: Az ontológia hozzájárulása a népek értelmes és békés rendjének megalapozásához . . . . .	817
ULRICH DUCHROW: A világbirodalmak és Isten Országá, mint az európai egyházak és csoportok mai cselekvésének bibliai vonatkozási kerete . . . . .	825
HERBERT SCHNÄDELBACH: Morbus hermeneuticus. Tézisek egy filozófiai betegségről . . . . .	849
WALTER CHRISTOPH ZIMMERLI: A teóriátlan filozófiatörténet garázdálkodása – ideológia helyett eklektizmus . . . . .	855
LOU DE VOS: Filozófia Belgiumban . . . . .	859
G. HAVAS KATALIN: „Fordulóponton az emberiség” (XIX. Filozófiai Világkongresszus, Moszkva 1993) . . . . .	865
MARIO BUNGE: Holotechnodemokrácia: a kapitalizmus és szocializmus egy alternatívája . . . . .	869
RICHARD RORTY: Filozófia és jövő . . . . .	877

\* \* \*

<b>NYÍRI TAMÁS 1920–1994</b> (Endreffy Zoltán) . . . . .	885
--	-----

## SZEMLE

DARAB TAMÁS: A megkérdőjelezett fejlődés (Szakolczai Árpád: A fejlődés megkérdőjelezése. A gazdasági fejlődés modern mítosza és valós alapjai) . . . . .	887
Beérkezett filozófiai kiadványok . . . . .	893
Kaján Tibor rajza (1.) . . . . .	684
Kaján Tibor rajza (2.) . . . . .	824

240– Ft

Előfizetés egy évre: 720,- Ft

ISSN 0025-0090

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltja* ban (Budapest, VII. Andrassy út 45.), a *Fókusz Könyvárúhá* zban (1072 Budapest, Rákóczi út 14–16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,- Ft

Egy szám ára: 120,- Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat

(H-1389 Budapest, Pf. 149)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.