

Balon Ruff Zsolt

A képi világról

A szellem „berekasztése” belsejének határaiba
 – a józan ész makacs reflexe – a legelső lépés
 „valóságának” felfüggesztése felé.

A képi világ – s vele együtt az angyalok világa
 is – hozzásegít, hogy újra felfedezzük a szellem
 „külsőjét”, azt, hogy önálló világ, külön létfok,
 és nem álmatag árny, amely erőtlenül tengődik
 a test pincéiben.

(Andrei Pleșu)

Melyik az a *reális* és *konkrét* tér, amelyben az ember *minden* szellemi alkotása érvényes? E kognitív és ontológiai kérdéssel zárul Horia-Roman Patapievici utószava, melyet Ioan Petru Culianu *A Nyugat dualista gnózijsai* című könyvének román kiadásához írt.¹ Inkább utalás, mint válasz gyanánt pedig lábjegyzetben hívja fel a figyelmet az ún. *mundus imaginálisra*, illetve a témában szakavatott Henry Corbin-re. Patapievici jelzése értelmében a „kései” Culianu szakmai és egyúttal személyes tétje nem más, mint saját kivitelezésű *kognitív metabsziszé*vél, ún. morfordinamikájával hozzáférni ama „tér-időhöz”. Hozzáfűzöm, hogy a premodern világokat ismeretelméletileg felidéző szemléletmódot – főként Giorgio Agambenre hivatkozva – Culianu korábban *fantazmologikusnak* vagy *pneumofantazmologikusnak* nevezte.²

Ám – a címkézéstől függetlenül – az ígéretes elvárásnak ellenszégül ugyancsak Patapievici generikus megállapítása, amit másutt, egy másik culianui alaptézisre reflektálva tett. A *mundus imaginális* kognitív elérésének lehetőségét megghiúsítaná egy történeti lehetetlenség: újkori keltezéssel az európai ember számára hozzáférhetetlen lett a szóban forgó világ. A reformáció és ellenreformáció képpromboló cenzúrájának betudhatóan ugyanis az ember metafizikai hajlamát jelentő szellemi-erotikus képesség, az ún. alkotó képzelelőerő (*imaginatio vera*) elsorvadt. A puritanista hitbuzgalom elképtelenítette a

¹ Horia-Roman Patapievici: Metoda universală a „ultimului Culianu”. In Ioan Petru Culianu: *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*. Trad. Tereza Culianu-Petrescu. Polirom, Iași, 2002, 337–370.: „care este spațiul real și concret în care toate creațiile spirituale umane sînt validate?”

² Lásd Ioan Petru Culianu: *Iocari serio. Știință și artă în gîndirea Renașterii*. Trad. de Maria-Magdalena Anghelescu și Dan Petrescu. Polirom, Iași, 2003, 18–25.

reneszánsz embertípust, aminek következtében az analitikus ész kirekesztette a vizionárius eszt.³

Ebben az ellentmondásos helyzetben Andrei Pleșu a maga során az angyalok hajdani világának „feltérképezése” érdekében fordul a corbin-i *mundus imaginalis* tematikájához.⁴

Az efféle, jelentős mentális akadályokba ütköző próbálkozások eredményessége elsősorban azon múlik, hogy mennyiben sikerül korszerű rálátást biztosítani a premodern lét- és világértelmekre, illetve eszmetörténeti előzményekként releváns módon kezelni ezeket. A jelzett mellett azonban a másik akadály az, hogy végső soron túlmagyarázhatatlan, miért is kényszerítő követelmény ez a korszerűsített régieskedés.

Hagyományos dichotomikus fogalmakban akár elgondolhatatlannak minősíthető az a hajdan köztesnek, közvetítőnek tartott dimenzió, az értelmi (láthatatlan, testetlen) és az érzéki (látható, testi) között elhelyezkedő „metafizikai” világ, amelynek szerve a közönséges fantáziával nem összetévesztendő *aktív* vagy *alkotó képzelőerő*. Ez a világ a látomások, epifániák, „szellemtestben” megjelenített *egyedi* eszmék és személyek régiója, vagyis a „konkrét általános” Képeké.

Maga a *mundus imaginalis* kifejezés Henry Corbin, az iráni szellemiség szakértőjének leleménye, miáltal „alapvető különbséget állít fel a »képzeletbeli« [*imaginar*] és a »képi« [*imaginal*], azaz a »kitalált« és a »képben megismert« között. Filológiai szemszögből a tükörszó messzemenően elfogadható. Mint ahogy az eredendő [*originar*] és az eredeti [*original*] szavak az *origóból* származnak, ugyanúgy képezzük az *imagóból* is az imént említett szópárt”.⁵

Corbin tehát az *imaginális/„képi”* kifejezéssel határolta el a szóban forgó világot mindattól, ami merő ábránd, fantasztikum, fikció, irrealitás, vagyis a „*képzeletbelitől*”. Továbbá ugyancsak az ő eredménye, hogy komparatistikai eszközökkel rámutatott a téma meglétére – számolva nyilván ennek modulációival is – több közel-keleti és nyugati szellemi áramlatban. A „Világlélek”, „Szophia”, *spissitudo spiritualis*, „negyedik dimenzió”, „ötödik elem” (*quinta essentia*) – megannyi szoros értelmi megfelelője a *mundus imaginalis*-nak, de csak néhány hangzatosabb, esetleg ismertebb fogalom a Corbin által is hozott analóg példák tömkelegéből. Jelzésérvénnyel kiemelném a nyugati újkori vonalból az ún. cambridge-i platonistákat (Henry More, Ralph Cudworth) és Newtont,

³ Vö. H.-R. Patapievic: *Renașterea și imaginalul*. In uő: *Cerul văzut prin lentilă*. Polirom, Iași, 2005, 279–284.; valamint uő: *Lumea modernă*. I. m. 287–299.

⁴ Andrei Pleșu: *Angyalok*. Ford. Székely Melinda. Koinónia, Kolozsvár, 2006.

⁵ Pleșu: i.m. 55. Számvetését kiegészítendő, vö. Henry Corbin: *Towards a Chart of the Imaginal*. In uő: *Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdaean Iran to Shi'ite Iran*. Translated from French by Nancy Pearson. Princeton University Press (*Bollingen Series*, XCI:2), Princeton, 1989, vii–xix.; valamint Henry Corbin: *Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal*. http://www.hermetic.com/bey/mundus_imaginalis.htm

akik korszakalkotó tudományos vitákat folytattak a Descartes, Mersenne, Malebranche és mások által képviselt „másik” vonallal;⁶ illetve Jakob Böhmét, aki nemcsak olyan figurákat ihletett, mint Oetinger vagy Swedenborg, hanem a klasszikus német filozófusokra is (főleg Schellingre) erőteljes – de a filozófiatörténetben, úgy tűnik, csak mostanság számításba vett – hatást gyakorolt.⁷ Lennebb kiderül, hogy Dante is ennek a platonista-keresztény, sőt, bizonyos értelemben „gnosztikus” vonalnak az egyik korábbi képviselője. A jelzett vonulat nem feltétlenül történelmi filáció eredménye. Ezt nemcsak Corbin vagy a hozzá világnézetileg és tudományképzetük szerint közel állók (lásd a Jung, Eliade, Scholem és Corbin nevével fémjelzett *Eranos-kört*⁸) „spirituális” megfontolásai hangsúlyozzák minduntalan, hanem Culiuanu úgyszólván világpolgári kognitív felfogása is rétegzettebb diakroniában gondolkodik. A *mundus imaginalis* kapcsán tehát többről lenne szó, nagyobb szabású eszmetörténeti (inkluzív tudománytörténeti) fejleményekről és tétéről, mintsem vallástörténeti egzotikumról, vagy netalán a metafizikai-traditionalista vallásosság szektáns őriztetéséről.

Tudománytörténeti vonatkozásban bizvást állítható, hogy a képi világ újkori vonzata nem egyéb, mint az ún. *nullibizmus* problémája, ami viszont a középkori univerzália-vita avagy a dominikánus vs. franciskánus küzdelmek eredményének mutatkozik. Isten létezésének hagyományos kérdése ugyanis átfogalmazható Isten „helyét”, sőt „testét” illető kérdésként.⁹ Ezeket a problémákat egyfelől Henry More vagy Newton nem tartották elképzelhetetlennek, másfelől Descartes-nak vagy Leibniznek nem igazán férhetett a fejükbe. Jelesül, ha a látható világ avagy a Természet autonóm, és ily módon végtelensége ellenére is elszigetelt, akkor Istennek egyszerűen nincs helye benne, tehát nem is létezhet. *Sehol* nem lenni (*nullibi esse*) eszerint éppen azt jelenti, nem lenni (*non esse*). Ha viszont valamilyen szokatlan, de nem természetfeletti módon fizikailag is jelen lehet a világban – anélkül persze, hogy ezzel attribútumainak egésze sérülne – akkor létezésének újkori ügye is más fényben mutatkozik meg. Az újabb korban pedig, úgy tűnik, a képi világ problémája

⁶ Lásd Alexandre Koyré: *De la lunea închisă la universal infinit*. Trad. Vasile Tonoiu. Humanitas, București, 1997; valamint Frances Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Routledge Classics, London – New York, 1962.

⁷ Alexandre Koyré: *Filozofia lui Jakob Böhm*. Trad. Roxana Băiașu și Sorin Băiașu. Humanitas, București, 2000.

⁸ Lásd Steven M. Wasserstrom: *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*. Princeton University Press, Princeton, 1999.

⁹ Vö. Horia-Roman Patapievic: *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?”* Humanitas, București, 2008, 77–82.; bővebb kifejtés érdekében pedig Amos Funkenstein: *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*. Humanitas, București, 1998, 27–108. (II. fejezet: Omniprezența lui Dumnezeu, corpul lui Dumnezeu și patru idealuri ale științei.)

megfeleltethető a háromnál több dimenziós téridővel való számvetéseknek, illetve a fraktálelmélet fejleményeinek.

A képi tehát az a világ, ahol megvalósul a látható és a láthatatlan létidimenziók együttállása avagy *szinoptikája*. Pleșu bizarr analógiával világít rá a képi megtapasztalásának szinte lehetetlen *lehetőségére*, minthogy az „épp annyira valóságos és nem valóságos, mint a látható világ egy vak számára. A vak szemének fel kell nyílnia ahhoz, hogy a virtuális hatalmas tartaléka, amelyben világtalanként élt, valóságos tartalmat nyerjen”.¹⁰

A *mundus imaginális* kutatói szerint a láthatatlan megpillantása – mint a virtuálisan látható realizálása – irányulás (orientáció) függvénye: „A képi világ nem is érzékelhető, nem is »jelenik meg«, csak akkor, ha valaki a maga készséges, tevékeny, *odaforduló* jelenlétével alkalmassá teszi magát arra, hogy észlelje.”¹¹

Mielőtt még az irányulás/odafordulás ontológiai és kozmológiai problémáját elemeznénk, lássuk, hogyan vet számot az egyénfeletti képi világgal Jean-Jacques Wunenburger *képfilozófiai* leltárja: „Csak úgy érthetjük ennek a köztes világnak a képeit, ha fenomenológiailag megkülönböztetjük a képek két típusát: azokat, amelyek az alany alkatától elválaszthatatlan – valótlan fikciókat létrehozó – pszichofiziológiai képzeletből származnak, illetve azokat, amelyeket az alanytól elválasztható, autonóm és önmagában fennálló valódi alkotó képzelőerő állít elő, mely megengedi, hogy immár nem képzeletbeli, hanem képi reprezentációk adódjanak a szemlélő tudat számára. [...] A látomások fenomenológiai leírása egy autentikus képi valóságot hoz tehát felszínre a valós–valótlan kettősségén kívül, egy sajátos világot, ahol a szellem testet ölt és a testek átszellemülnek (*»mundus imaginális«*).”¹²

Pleșu a német nyelv kifejezőerejére hagyatkozik, hallgatólagosan heideggerizálva, mégis Wunenburger megkülönböztetésével – a *képzeletbeli* pszichofiziológiai szubjektivitása és a *képi* ontológiai transzszubjektivitása közötti különbséggel – teljesen egyenértékű megállapításra jut: „Két szó is van németül a »képzelet«-re: *Einbildung* és *Vorstellung*. Az elsőben a folyamat

¹⁰ Pleșu: i. m. 65.

¹¹ I. m. 55.

¹² Jean-Jacques Wunenburger: *Filozofia imaginilor*. Polirom, Iași, 2004, 124–125.: „Nu putem înțelege imaginile acestei lumi intermediare decât distingând, fenomenologic vorbind, două tipuri de imagini: cele provenind dintr-o imaginație psihofiziológică, inseparabilă de constituția subiectului și care creează ficțiuni ireale, și cele produse de o imaginație creatoare adevărată, separabilă de subiect, autonomă și subzistând în sine, care permite să i se ofere conștiinței intuitive reprezentări ce nu mai sunt imaginare, ci imaginale. [...] Descrierea fenomenologică a viziunilor aduce așadar la lumină, în afara dualității real-ireal, o realitate imaginală autentică, o lume proprie unde spiritul se corporalizează și unde corpurile se spiritualizează (*»mundus imaginális«*).”

szigorúan szubjektív összetevőjére esik a hangsúly. Saját belső keretei között az ember létrehoz egy külső megfelelő nélküli *formát*. *Sich etwas einbilden*: »elképzel magának valamit«. [A román »inchipuire« szó pontosan megfelel az *einbilden*-nek. – B. R. Zs.] A *Vorstellen* esetén más a helyzet: van a *vor-* igekötő, amely kifelé mutat, meg a »helyez«, »tesz« jelentésű *stellen* ige. Következésképp a hangsúly egy aktív, »tárgyasító« műveletre esik, egy *elő-állításra* [pro-punere]. [...] A képi megközelítése pedig ebből a szempontból teremtő aktus, a láthatón túli »láthatóvá tételének« módja, a képekben, nem fogalmakban, átváltásokban, nem stabil formákban való gondolkodás erőfeszítése. (*Intelligere est phantasmata speculari* – mondta Giordano Bruno.)¹³

Röviden, a *gondolkodás* és a *lét* paradigmátikus egyenértékűsége mérvadó, ha a képi világ lehetőségéről beszélünk.

A további utalásokat a heideggeri gondolkodásmódra mindenekelőtt az ún. *köztes* [interval] teszi elfogadhatóvá. Ez képezi egyébként az *angelológia* korszerű „alapját” is, mintegy illeszkedve ahhoz a metafizikafelfogáshoz, amely megfosztotta a maga tudását az elvont-dologi végérvényességtől, valamint decentralta az emberi tudatot – alaptalanná, kérdésessé vált, akárcsak művelője. Vagyis a *köztes* éppenséggel nem fogalom és nem alap, hanem „készséges, tevékeny” válaszkíséret a *mi az ember?* talányára. E „metafizikai” szembesítésre, akárcsak az angyalról való gondolkodásra, újabban a dichotomikus fogalmak szükségessége, sivársága készletne, illetve az a belátás, hogy az emberi lény *idői* alkata, azaz *önmaga* vonatkozásában érvénytelenek a logikai identitás és ellentmondásmentesség elvei. „Egy ember »A« azonossága olyan változó, olyan grafikon, amely időben teljesedik ki. [...] Életem minden időbeli mozzanata új az előzőhöz képest, megannyi »non-A«, amely mégis »azonos«, *formális*an azonos »A«-val. Az ember nagy esélye a »non-A« hatalmas tartaléka, amely »A« azonosságának a rendelkezésére áll. Az »A« és »non-A« közötti egyenértékűség lehetősége nélkül nincsen szabadság, nincsen megújulás, nincsen élet. Mi más is az angyal, ha nem a mi *azonos máságunk*, rejtett megnyílásunk egy kiterjedt »saját« felé, minden felé, ami, anélkül hogy idegen lenne, »másvalami« bennünk, a *magunk* másvalamije.”¹⁴

Egyszóval az ember – *átmenet* (*passaj*). Kifejezésként ez egyenértékű a *köztes*ssel, s a létezés időiségét, eseményjellegét hangsúlyozza, hogy kiküszöbölje az eredendő alaptalanság bárminemű elfedését, vagy legalábbis azt a bizonyos eldologiasítást, amely szakadatlanul fenyegetné a létezés elevenítő kérdésességét. Az átmenet elvétele nem más, mint – Pleșu szavaival élve – „a közelség válsága”, illetve „beledermedés a dichotómiákba”.

¹³ Pleșu: i. m. 72–73.

¹⁴ I. m. 17–18.

A képi világ téridői eresztékei meglehetősen képlékenyek, túl/innen földrajzi vagy csillagászati elhelyezkedésen és történelmi időszámításon. Más szóval csakis a *hol?* és *mikor?* kérdések nyomatékosabb hangsúlyozása engedheti meg a képi-re irányuló tájékozódást. Mit fejez ki ez a – némelyeket túlzottan is irritáló – eredendőség? Azt, hogy a képihez való „odafordulás” sajátos készletet feltételez, olyan állásfoglalást, amely a tapasztalatot mintegy előzetesen irányító világértelme: „[...] *interpretatio mundi* – a felfogás módja, egy alapvető és kezdeti értelmezés, amely túlhalad és megelőz minden külső észlelést. Tulajdonképpen ez a kezdeti értelmezés az, ami lehetővé tesz és elő-irányoz minden észlelést, mivel az értelmezőt már eleve elhelyezi egy világban, abban a világban, amelyet ő saját magának értelmez; ez az értelmezés az, amely előzetesen megszabja tapasztalatát a kozmikus térről.”¹⁵

Tehát mindenekelőtt egy sajátos világértelmezés motiválná és tenné lehetővé a *mundus imaginális*ra eszmélést. Ez az irányulás mintegy eleve impregnálja a faktikusan adott világképet. Heidegger kifejezéseinek becítálásával úgy is fogalmazhatunk, hogy az *interpretatio mundi* „hermeneutikus logosza” már előzetesen tagolja az *imago mundi* „apofantikus logoszat”.

Nos, a szóban forgó világértelme az a radikális, kortalannak tetsző emberi állásfoglalás, amely eszmetörténetileg sajátosan a *gnózis* mundanizációs attitűdje és létparadigmája. Nevezetesen az, hogy az ember *számszötként* „lakozik” az evilágban. Ő az Idegen,¹⁶ akinek tűrhetetlen a „kozmosz kriptá”, melyben belevettként létezik: „a »világra-jövetel« *értelme* – a kozmosz kriptá mélységeibe belevetve lenni”.¹⁷ Az *interpretatio mundi* otthontalansága valóságosabb az Idegen számára, mint az őt körülvevő kozmosz rend (*imago mundi*) otthonos valósága.

A *gnózis* alanya tehát *nemleges* választ ad, illetve *negatív* magatartást gyakorol az ún. emberi elvvel (*principiul antropic*) szemben.¹⁸ Úgy tagadja meg ezt,

¹⁵ Henry Corbin: *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated from French by Willard R. Trask. Princeton University Press (*Bollingen Series*, LXVI.), Princeton, 1990, 17.: „[...] *interpretatio mundi* – a mode of comprehension, a fundamental and initial interpretation that goes beyond and precedes all external perceptions. Rather, this initial interpretation is what makes possible and *orients* all these perceptions, because it begins by *situating* the interpreter in a world, in *the world* that he interprets to himself; it is this interpretation that initially determines his experience of cosmic space.”

¹⁶ Megjegyzem, Corbin Idegen-felfogását Hans Jonas híres *gnózis*értelmezése ihleti, ami viszont veretes heideggeri gondolkodásmódban fogant. Hans Jonas vonatkozásában lásd Ioan Petru Culianu: *Gnosticism și gândire modernă; Hans Jonas*. Trad. Maria-Magdalena Angheliescu, Șerban Angheliescu. Polirom, Iași, 2006, 37–59. (I. fejezet: Interpretarea existențialistă a gnozei.)

¹⁷ Corbin: *Avicenna and the Visionary Recital*. Id. kiad. 27.: „[...] *the meaning of* »coming into this world« – being cast into the depths of the cosmic crypt.”

¹⁸ Culianu kulcsfontosságú *generatív-operacionális* elveinek egyikéről van szó. A másikkal, az „ökoszisztémikus értelmesség elvével” (*principiul inteligenței ecosistemice*) párban alkalmazza egyrészt a *gnózis* minél átfogóbb meghatározása, másrészt a *modernitás* kritériumának felál-

hogy a tapasztalt világhoz való viszonyában felülértékeli saját emberi lényét. Úgy tartja, a látható világ nem méltó hozzá, minthogy lénye nem innen és nem ide való. Az Idegen megveti a kozmoszt, elfordul tőle, és minden további erőfeszítése másfelé irányul. „Odafordul” a képi világhoz, mivel létezésének tétje világba hanyatlásának kiküszöbölése, szabadulása és eltávozása az evilágból. Ez lenne a prekozmius eredethez való visszatérés értelme.

A leírt kognitív és ontológiai helyzetben érvényesek a platonista *episztróphé* avagy *conversio* kifejezések; ám ennek a platonista helyzetnek – Culiánu kifejezésével – a *metafizikai nihilizmus* nyújtja sajátos „gnosztikus” árnyalatát. Megjegyzem, a metafizikai nihilizmus a késő újkor antimetafizikai nihilizmusának tükörfordítottja, az ember alulértékelésével egyetemben.

Az Idegen visszatérése korántsem akadálytalan, a végső otthon sem feltétlenül biztosított. Mindenesetre szüksége van személyes kísérőre, aki nem más, mint égi társa – angyala. Látomásszerű találkozása önnön Képével, képi Alakjával úgyszólván létezésének tulajdonképpeni eseménye. Kutatói eljárásunknak persze kevesebbel is be kell érnie.

Az alkotó képzelőerő „befelé fordított” szemléletében valósul meg az alany evilági és másvilági státusának együttállása. Az Esemény a lélek felemelkedése, elragadtatása, melynek végső foka maga a halál élménye. A befelé fordított tekintet persze nem a szokványos szubjektív bensőségre való reflektálás, hanem az *imago mundi* gyanánt exteriorizált világértelmezés (*interpretatio mundi*) interiorizáló elsajátítása, vagyis a kivetített kozmikus rend visszavonása – *semmitése*. Ami azt jelenti, hogy az angyali Kép látomása egyszersmind a kozmosz elhagyása, illetve visszaemlése prekozmius eredetéhez. Ez a „szimbolikus transzmutáció” (Corbin) értelme: „[...] az Esemény a világ végső határához vezet; itt a kozmosz enged a léleknek, s immár elkerülhetetlen, hogy a lélekben interiorizálódjék, vele *integrálódjék*.”¹⁹

Culiánu fennebb már hivatkozott Jonas-monográfiáját hasznosítva Corbin és Jonas gnózis-értelmezéseinek sémáit szembesítem, ezek egyöntetűségét megállapítandó: Jonas fogalomkészletéből a *mítosz* (azaz „a valóság objektív megjelenítése”) szerepelhet a corbin-i *imago mundi* helyén; a *misztikum* („a létezés fokainak szubjektív megvalósítása”) állhat a képi látomás (*mundus imaginális*) helyén; az „egzisztenciális gyökér” avagy „a világban-lét módja” pedig az *interpretatio mundi* helyén. S így működik a jonasi felfogás ún. hermeneutikai köre: „[...] a *mitológiában* van – objektíválás révén – szim-

lítása végett. Lásd például uő: *Gnozele dualiste ale Occidentului*. Id. kiad. 73., 171.; uő: *Principiul antropic*. In uő: *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*. Trad. Mona Antohi et al. Polirom, Iași, 2002, 185–190.; uő: *Nașterea infinitului. Revoluția nominalistă, 1300–1450*. In uő: *Jocurile minții*. Id. kiad. 349–354.

19 Corbin: *Avicenna and the Visionary Recital*. Id. kiad. 32.: „[...] the Event carries to the utmost limit of the world; at this limit, the cosmos yields before the soul, it can no longer escape being interiorized into the soul, being *integrated* with it.”

bolikusan kifejezve »a generatív (*originativa*) szubjektivitás«; az utóbbi pedig a *misztikum*ban van »szubjektivizálva«, amivel zárul a kör, minthogy a misztikum képezné a teljes folyamat »elsődleges tendenciájának megvalósítását«. Ilyen értelemben mondható, hogy a misztikum jelenti a generatív (*originativa*) szubjektivitáshoz, vagyis az »egzisztenciális gyökérhez« való dialektikus visszatérést.»²⁰

Más szavakkal, a dichotómiák feloldásának jegyében: a mítosz/*imago mundi* nem más, mint az elméleti-spekulatív mozzanat, a misztikum/*mundus imaginalis* pedig a gyakorlati-empirikus; s a mítosz *eredője* nem más, mint az Idegen létezésbeli állásfoglalása, vagyis az egzisztenciális gyökér/*interpretatio mundi*. Az elméleti mozzanat tehát egyrészt az „elsődleges” lét- és világértelem objektíváló kivételése, másrészt a gyakorlati mozzanat számára ún. elváráshorizont is. Ezúttal közvetlenül Jonas (Culianu idézte) szavaival: „[...] projekciónak tartom a spekulatív rendszert: de nem aktuálisan megvalósult tapasztalatok, hanem inkább a létezéshez való egyfajta teljes hozzáállás projekciójának, amelynek elméleti kifejtése a maga során sürgető. Tehát az explicit elmélet valójában egzisztenciális instanciából származik; ezt nevezem elsődleges »objektíválásnak«, pontosabban olyasminek, aminek transzcendentális értéke van. Horizontot szolgáltat az aktuális tapasztalatoknak, és előzetesen megszabja ezeket. [...] előzetes dogmatika híján nem lenne érvényes misztikum.»²¹

A kozmosz rendjét interiorizáló/integráló Esemény kognitív lehetőségének kevésbé elvont leírása érdekében vegyük alapul a tipikus középkori világképet. Ismeretes, hogy ontológiai és temporális szintek minőségi, vertikális rangsoráról, azaz tökélyelvű, egységes világképről van szó:

1. Az érzéki *kozmosz*, vagyis az *evilág*: a Földtől mint középponttól a további hét bolygó (Hold, Merkúr, Vénusz, Nap, Mars, Jupiter, Szaturnusz) szféráin/egein, illetve az állócsillagok nyolcadik egén át a kilencedik „kristály” éggel, más megnevezése szerint *Primum Mobile*-val bezárólag. Utóbbi a szfé-

²⁰ Culianu: *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*. Id. kiad. 44–45.: „subiectivitatea generativă (*originativa*)« este exprimată – prin intermediul obiectivării – simbolic în mitologie; iar aceasta din urmă este »subiectivizată« în misticism, cu care cercul se închide, deoarece misticismul ar reprezenta »realizarea tendinței primare« a întregului proces. În acest sens se poate spune că misticismul înseamnă o întoarcere dialectică la subiectivitatea generativă (*originativa*), deci la »rădăcina existențială.« [Kiemelések – B. R. Zs.]

²¹ I. m. 44.: „[...] consider sistemul speculativ ca pe o proiecție: dar nu ca pe o proiecție de experiențe actualmente realizate, ci mai curînd ca pe aceea a unei atitudini totale față de existență, a cărei explicație teoretică are propria ei urgență (*urgent concern*). Teoria explicită, deci, provine în realitate dintr-o instanță existențială; numesc acest fapt »obiectivare« primară, mai exact ceva care are valoare transcendentă. Ea furnizează orizontul pentru experiențele actuale (*evidential experiences*) și le specifică anticipat. [...] fără o dogmatică antecedentă, nu ar exista mistică validă.»

rák Szférájaként foglalja magába az evilágot, amelyen belül pedig a szub- és szupralunáris közötti cezúra van tétélezve.

2. Az értelmi *pléroma*, vagyis a *másvilág*: a tiszta Intelligenciák vagy Arkangyalok (*Angeli intellectuales*), illetve a kozmikus szférákat – ezen Intelligenciákra vágva-törekedve – mozgató égi Lelkek avagy Angyalok (*Animae/Angeli coelestes*) tartománya.

3. A két világ cezúráját kitöltő, köztes *képi világ*.

E világgéppel analóg módon az ember képességei is háromszatúak: ér-zékek, értelem, közepén a képzelőerő, avagy test, szellem, s közepén a lélek.²² A képzelőerő pedig nem más, mint a lélek „közepe”, az ember „lénye”, ami azonban inkább a testen kívül elhelyezett, mint belül.

Minden egyes alsóbb létfokozat analogikus-mimetikus viszonyban van a felsőbbel, az alsóbb szint a tükrözés módján hasonul a felsőbbhöz. Ahogy az égi Lelkek vágnak az őket kiárasztó Intelligenciákra, úgy vágyhat a földi ember saját égi angyalára avagy a *pléromában* betöltött helyére. Angyala ama alsó (tizedik) Intelligencia individuációja, melyből az emberi lelkek is származnak. Az angyal tehát nem más, mint az egyedi emberi lélek és a tizedik Intelligencia együttműködésének Alakja. A lélek önmaga Képének egyaránt alanya és tárgya. A lélek látása, illetve látványa kölcsönösen alakítja egymást az alkotó képzelőerőben. Az andalúziai Ibn Arabi szúfi tanításának Nője ennek az erotikus dialektikának a szimbolikus hiposztazációja. Röviden, Szophia a lét női alkata.²³

Az angelológia végső soron a *mi az ember?* kérdésre adott *ateoretikus* válasz. Az egyén Képe, vagyis az angyal nem az emberi faj elvont általánosságát valósítja meg, hanem felszabadítja az egyént a fajnak való elvi-logikai alárendeltségéből. Ez hajdan azt a *nem* peripatetikus eredetű elgondolást jelentette, hogy nem az anyag specifikálja, nem a test individualizálja a lelket, hanem az angyal, aki olyan „lélek, amely saját magának faja”.²⁴

Egyfelől a tükör analógiája a legalkalmasabb a képi/angyali világ létének szemléltetésére. „A tükör befogad és visszatükröz, de nem kebelezt be. Amit látunk benne, az nem saját anyagisága része, de nem is volna látható anyagának áttetszősége nélkül. A tükörben látott kép más térben van, mint mi ma-

²² Corbin felosztásait követem. Számvetésemet nem érintik a többé-kevésbé különböző premodern hagyományok felosztásainak nominális eltérései, mert itt a funkcionális szempontok egyöntetűségén van a hangsúly.

²³ Lásd Henry Corbin: *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*. Translated from French by Ralph Mannheim. Princeton University Press (*Bollingen Series*, XCI.), Princeton, 1998; valamint William C. Chittick: *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity*. State University of New York Press, Albany, 1994.

²⁴ Corbin: *Avicenna and the Visionary Recital*. Id. kiad. 90.: „a soul that is itself its own species”.

gunk, de mozgásba csak úgy jön, hogy átveszi saját mozgásunkat: közeledik, ha közeledünk hozzá, és megszűnik létezni, ha már nem nézzük. Minden függőben van a tiszta vizualitás *elérhetetlen közelségében*. Aki önmagát szemléli a tükörben – mondja Ibn Arabi –, az tudja, hogy amit lát, az nem éppen saját képe, ám nem tagadhatja, hogy mégis az ő képe. Tudja továbbá, hogy a kép nem a tükörben van, sem közte és a tükör között.”²⁵ Illetve hasonló megfogalmazásban, utalással az „odafordulás” követelményére: „Ami a tükörben »megjelenik«, nem azonos konkrét személyünkkel, ám lényegénél fogva a mi »megjelenésünkötől« függ: *csak* akkor következik be, ha a tükör elé állunk és belenézünk.”²⁶

A tükör nemcsak a megjelenítés „anyagi”, hanem „szellemi” közege is, mivel a tükrözött értelmét is *megfordítja*: fent és lent, belső és külső, szokatlan és szokványos, tudás és tudatlanság, régi és új stb., s egyáltalán a lét és a semmi kölcsönösen invertálható: „Következésképpen a paradoxonok világában mozgunk, amelyben váratlan jelenségek történnek: míg a »megszokott« világban az edény, ha tartalmát kitöltjük, kiürül, a lélek (a lelkek) »felfordított« világában az edény, amelyből töltünk, egyre csak telik. Aki e világhoz közel kíván férkőzni, annak a nyilvánvaló dolgok állandó aláaknázását kell magára vállalnia. Az élet tükröződés. Újabb tükörrre van szükség ahhoz, hogy az első Valót megpillantsuk.”²⁷

Másfelől a képi világot az analógia korrespondenciatorvénye szerint működő *szimbolikus gondolkodás* közelítheti meg. Megjegyzem, egy másik, ugyancsak „metafizikai” érdekeltségű kötetben Pleșu kimondottan is tételezi azt az egyenértékűséget, amelyre az *Angyalok*ban inkább csak utal: az analógia és a tükrözés egy és ugyanaz – a megfordítás művelete.²⁸ Ez azt jelenti, hogy a tükrözés nemcsak a képi világ analógiája, hanem az analogikus lét- és világtapasztalat maga. Ha tehát szimbolikus gondolkodást gyakorolnánk, a világot katoptrikai jelenségnek, a fényvisszaverődés hatalmas tükörjátékának kellene tapasztalnunk, és fordítva.²⁹ Azaz eredendő értelmében a világ képi. „A világ megértése nem más, mint fogékonynak lenni a részei közötti megfelelésekre, az összetevői közötti viszonyok végtelenül bonyolult hálózatára. [...] a megfelelések iránti fogékonyosság épp azért az értelem anyagi kiterjedése, mivel érzékeli a világ összefüggését, nem mindig nyilvánvaló rendjét. Az anyagi típusú értelem összeilleszti (*szjimballein*) azt, ami első ránézésre *membra disjecta*, összetapadt különmemű töredékek, elszórt

²⁵ Pleșu: i. m. 261.

²⁶ I. m. 58.

²⁷ I. m. 175.

²⁸ Vö. Anca Manolescu – Andrei Pleșu – Horia-Roman Patapievicu – Gabriel Liiceanu: *Sensuri metafizice ale crucii* (Extrase din seminarul în jurul cărții lui René Guénon *Simbolismul crucii*. Colegiul „Noua Europă”, ianuarie–mai 2002). Humanitas, București, 2007, 97–99.

²⁹ Vö. Pleșu: i. m. 59–60.

elemek értelmetlen egésze. A szimbolikus gondolkodás az angyali gondolkodás *imitatio*ja. Ezzel szemben az ördögi típusú értelem a meg-nem-feleléseket gyűjti össze: a tiszta sokféleségre fogékony, az egyedi létezők rendszertelen végtelenségére. Szétválasztó (*dia-ballein*), bomlasztó, felbontó gondolkodás. Az ördög (a *diavol* a *diaballein* igéből származik) nem érzékeli a világ rendjét, vagy ha igen, igyekszik azt *elemzéssel* álcázni vagy feloszlatni.”³⁰

Érdekes argumentációs fejleményhez jutottunk: ha összevetjük Plešu, illetve Patapievicí (Culianu ihlette) generikus tételeit, akkor éppen a szimbolikus és a diabolikus gondolkodástípusok ellentétében találjuk meg annak a „mutációnak” a premisszáját és kritériumát, amely a régeből az újkorba való átmenetet jelenti. Patapievicí röviden úgy fogalmaz, hogy az analitikus ész kiiktatta a vizionárius észet. A helyzet persze árnyaltabb: a hivatkozott szerzők korántsem következtetnek minden további nélkül arra, hogy a premodernitás valami angyali, míg ezzel szemben a modernitás valami ördögi volna. Hiszen láthattuk, éppen a Plešu szorgalmazta analogikus/tükröző gondolkodás *megfordítás-elve* az, amely kiküszöbölné a „beledermesztést” a dichotómiákba, illetve antinómiákba. Ám azt is látnunk kell, hogy az angelológus éppen a szimbolikus *vs.* diabolikus ellentétére nem alkalmazza kifejezetten és következetesen a megfordítás elvét. Ami nyíltan szólva azt jelenti – és meggyőződésem, hogy az őt jellemző jovialitással Plešu ezt készséggel elfogadná –, hogy az angyal arra is hivatott, hogy nem éppen ördögi, de legalábbis ördöngös „elemzéssel álcázza a világ rendjét”... *Mutatis mutandis*, ennek a megfontolásnak érvényesnek kell lennie a régi- *vs.* újkor problémájára is.

Heidegger „metafizikai” alapkérdése – *miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi* – bizonyára nem vertikális kozmikus irányulást, illetve nem a lélek elragadtatását szorgalmazza, mint ahogy a „tulajdonképpeniség” sem szolgálhat az angyali Alak látomásával. Másfelől azonban elfogadható, hogy a premodern, vertikálisan rétegzett világ(kép) faktikus érvénnyel fungált haldanán, s az Idegen ennek rendjébe vettetett bele, létezésének értelmét pedig e méltatlannak tapasztalt világ(kép) semmitésében lelta meg. Következésképp Heidegger kérdése nemcsak az újabb kori, hanem a *mindenkori* Idegenre érvényes. Annál is inkább, mivel a képi világ bizonyos értelemben „semmi”: perzsa és arab megnevezése szerint *nem-hol-földje*, ami betű szerint is azt fejezné ki, hogy a szokványos *hol?* kérdés vagy értelmetlen, vagy sehol/mindenhol volna rá a válasz; a földrajzi és csillagászati koordináták érvénytelenek. A képi *más-hol* van, *más-világ*. S ez nemcsak a premodern *nihilizmus* problémája, hanem a modern *nullibizmusé* is.

A *nem-hol-földjének* nincs helye, nem szituált, hanem inkább ez szituálja a létezést. „Eltávozni a *hol*-ból, az *ubi* kategóriájából azt jelenti: elhagyni a

³⁰ I. m. 177–178.

külső vagy természetes látszatokat, amelyek úgy zárják körül a rejtett belső dolgokat, ahogyan a héj alatt mandulamag rejlik. Az Idegen, a gnosztikus, hazatérése végett teszi meg ezt a lépést – vagy legalábbis azért, hogy arra vegye útját. Ám valami szokatlan történik: amint az átlépés megesik, kiderül, hogy ettől kezdve a korábban belső és rejtett valóság beburkolja, körülfogja, tartalmazza mindazt, ami előbb külső és látható volt, mivel *interiorizálás* révén *eltávozott* abból a *külső* valóságból. Ezentúl a szellemi valóság burkolja, veszi körül, tartalmazza az anyagnak nevezett valóságot.”³¹

Megjegyzem, ez a „látvány” – amely a szokványos tapasztalathoz képest fordított, mert tükrözött/analogikus viszonyokat szemléltet – már eleve feltételezett a fenti elvontabb, fogalmi kivitelezésű Corbin–Jonas összevetésben is: a „szellemi belső” nem az a bizonyos testbe zárt szubjektivitás, hanem a létezés „külsője”, „héja”, vagyis a kivetített világértelem, amely mintegy körülveszi a testet. A külsőnek mutatkozó test pedig a létezés „anyagi belseje”, a „mandulamag”. Látható, hogy ez a sajátos szemlélet strukturálisan megfelel Heidegger térképzetének, a *Dasein* ugyanis „ek-sztatikus”, lét- és világértelmét tekintve „eleve kívül-lét”. Persze a *Dasein* nem elragadtatott, s térképzete sem látomásos.

A látomásos térképzet vonatkozásában, Corbin-t követve, Plešu szolgál adalékokkal: „Az ember így »más dimenzióba« kerül, amelyben már nem különbözik attól, amit észlel, mint az anyagi világban, hanem *eggyé olvadva vele észleli* tapasztalata tárgyát. Az iráni szövegek nagyon erős metaforákkal fejezik ki e tapasztalat lefolyását. Olyan ez, mondják, mint amikor valaki tesz a tenyerébe egy csepp balzsamot, amely lassacskán eljut a kézfej felszínére, miközben »átmegy« a tenyéren egyre mélyebbre hatolva, annyira mélyre, hogy végül a belső »külsőjére« kerül. Más szóval, minél kitartóbban halad valaki befelé, annál közelebb kerül egy *másféle* külsőhöz. [...] Kilép a közvetlen valóságból, de nem azért, hogy belevessen a tagolatlanba és a látomásokba, hanem hogy egy másik valóságot ismerjen meg, más koordinátákkal és más ontológiai státussal. A »hol« világából átmegy egy olyan világba, amely – hogy úgy mondjam – a »hol« eredete. A tér minőségivé lesz, a lélekállapotok lefolyásának függvényében gyorsabban vagy lassabban hagy magán átkelni, az

³¹ Corbin: *Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal*. „To depart from the where, the category of *ubi*, is to leave the external or natural appearances that enclose the hidden internal realities, as the almond is hidden beneath the shell. This step is made in order for the Stranger, the gnostic, to return *home* – or at least to lead to that return. But an odd thing happens: once this transition is accomplished, it turns out that henceforth this reality, previously internal and hidden, is revealed to be enveloping, surrounding, containing what was first of all external and visible, since by means of *interiorization*, one has *departed* from that *external* reality. Henceforth, it is spiritual reality that envelops, surrounds, contains the reality called material.” http://www.hermetic.com/bey/mundus_imaginalis.htm

idő is minőségivé lesz, ami egyebek között azt is jelenti, hogy visszafordíthatóvá válik.”³²

A középkori világgépek típusának megfelelően a legkülső, kilencedik szféra domború felületén, váratlan tájékozódásvesztéssel kezdődik a *mundus imaginalis*. Vagyis ott, „ahol” az evilág elhagyható, illetve a látható kozmosz váratlanul mintegy *kijordul* magából: ami külső, interiorizálódik, a belső pedig exteriorizálódik.

Nos, éppen ilyennek mutatkozik Dante látomásos világegyeteme, illetve ez Patapievici – *Beatrice szemei* című, *Hogyan nézett ki valójában Dante világa?* alcímű – könyvének³³ tézise, melyet az *Isteni színjáték* korszerű kozmológiai szempontú értelmezése szolgáltat. A tézis maga kreatív redukciója annak az inverziós eseménynek, amikor is megesis a kilépés a kilencedik szférából és a belépés az *Empireum* tizedik szférájába. Megjegyzem, Patapievici remekül példázza az ún. szimbolikus gondolkodást.

A Poklot és a Purgatóriumot megjárva Dante a fennebb ismertetett kognitív-kozmosz út vonal emelkedő pályáját követi.³⁴ A többé vagy kevésbé számottevő különbség azonban az, hogy esetében a képi világ referenciája a keresztény Teremtő; Beatrice angyali irányításának dacára a teremtés és a Teremtő cezúrája Dante számára is áthághatatlanak bizonyul.

A *Primum Mobile* „áttetsző” szférájában veszíti el szokványos térképzetét és tájékozódási képességét, de még nem pillanthatta meg az *Empireum*ot. Itt csupán ama *mindenhol/sehol* dimenzióról van halvány tudomása. „A kilencedik égben Dante egyszer csak rájön, hogy egyetlen olyan térbeli támpontja sincs, amely szerint tájékozódhatna: körülötte minden annyira egyforma és áttetsző, hogy az a benyomása, bárhol lehet. De bárhol tartózkodni azt jelenti, mindenhol tartózkodni. Valójában egy olyan helyre hatol be, amely mindenütt van, mivel, mint Beatrice felvilágosítja, ahol éppen tartózkodnak, tulajdonképpen már nem egy térbeli hely, hanem »Isten elméjében«, *la mente divina* található.”³⁵

³² Pleșu: i. m. 67–68.

³³ Horia-Roman Patapievici: *Ochii Beatricei. Cum arăta cu adevărat lumea lui Dante?* Humanitas, București, 2004.

³⁴ Patapievici másutt is vázolja röviden a problémát, de adalékokkal is szolgál: Anca Manolescu – Andrei Pleșu – Horia-Roman Patapievici – Gabriel Liiceanu: *Sensuri metafizice ale crucii*. Id. kiad. 99–103.

³⁵ Patapievici: *Ochii Beatricei*. Id. kiad. 81.: „Ajungând în Cerul al nouălea, Dante își dă deodată seama că nu mai are nici un reper spațial după care să se orienteze: totul este în jur atât de uniform și de transparent, încât are impresia că s-ar putea afla oriunde. Or, a te afla oriunde înseamnă a te afla pretutindeni. De fapt, el pătrunde într-un loc care se află deja pretutindeni, deoarece, așa cum îl lămură Beatrice, locul în care se află ei acum nu mai este propriu-zis un loc din spațiu, ci unul aflat în »mintea lui Dumnezeu«, *la mente divina*.”

Hogyan foglalja magába az Empireum az utolsó, kilencedik eget, s egyben a látható világot? Ha a Teremtő az Empireum centruma, hogyan lehetséges, hogy nemcsak a Földre centrált kozmoszt, hanem a teljes teremtést is átfogja, illetve áthatja jelenlétével (lásd *nullibizmus*)?

„Beatrice szemének” tükrében pillantja meg Dante az Empireumot. Ő maga csak akkor tehetné meg ezt – mondja Patapievici –, ha *kijordítaná* testét. Elemzését a képiről mondottak felől kiegészítendő, állítható, hogy Beatrice nem más, mint Dante angyali társa, „égi pólusa”, Szophiája. „Beatrice szemei” pedig ama „befelé fordított” tekintet, vagyis a képi világra irányulás metaforája.

A láthatatlan Empireum angyali karainak kilenc koncentrikus szférája és a látható kozmosz azonos módon strukturált szférája egymás tükörfordítottjai. Az előbbi középpontja a Teremtő, az utóbbié a Föld. Az előbbiben a szférák forgási sebessége kívülről befelé, a középpont irányába növekszik, az utóbbiban pedig fordítva, a középponttól kifelé. Továbbá minden egyes láthatatlan angyali rend *contactus virtutis* módján „jelkesíti” a saját irányítása alá tartozó látható szférát; a Teremtőhöz közelebbi angyal a megfelelő, Földtől távolabbi eget.

Ha azonban egyszerre áll fenn, hogy a láthatatlan világ tartalmazza a láthatót, illetve a láthatatlan világ centruma a Teremtő, akkor a Teremtő a teljes teremtésnek egyaránt centruma és periferiája. Tehát az a felettébb nehezen belátható (vagy inkább beláthatatlan) helyzet, hogy az érzéki világ szférájának felülete teljesen fedi az értelmi szférájának felületét. Egyszóval, a dantei univerzum *hiperszféra*. Ebben pedig nemcsak a Föld, hanem minden egyes angyali gócpont is középponti.

Nos, Dante képtelen lett volna euklidészi geometriával megjeleníteni és elfogadtatni azt a szemléletet, amit saját alkotó képzelőereje nyújtott a középkori világ „valódi” alkatáról és kinézetéről. Az újabb geometriák, topológiák vagy az általános relativitáselmélet immár Teremtő- és angyalmentesen is elvezettek ahhoz a kognitív fejleményhez, mely szerint a világegyetem egy (legalább) négy dimenziós hiperszféra, melynek felülete a szokványos háromdimenziós tér.

Zárnám az ismertető körét: megfontolásom szerint a kiindulópontként szolgáló ellentmondás (újkori hozzáférhetetlensége dacára újabb hozzáférést biztosítani a *mundus imaginális*hoz) Patapievici-féle megfejtése – „legalább két képi világ létezik”³⁶ – képezi a *Beatrice szemei* tézisének hallgatólagos előfeltevését is. Más szavakkal, a puritanista képrombolás „mutációs” következménye, az újkori tudomány nem játszhatta ki „a numinózus közelségét”. A „numinózus”-nak nem kellene megbotránkozást keltenie azokban, akik erre

³⁶ Patapievici: *Lumea modernă*. Id. kiad. 292.

hajlamosak, hiszen nem jelentene sem többet, sem kevesebbet, mint azt, hogy egy újabb, „más típusú” képi világgal kell számolnunk: „[...] a modern tudomány mint tisztán nyugati találmány által véletlenül *máshová lyukadtunk ki* (és így kultúránk »decentráltsága« annak tudható be, hogy a régi mentális állapotoktól akadályoztatva még éppen csak elkezdtek feltárni azt az új *mundus imaginalis*, ahol most vagyunk).”³⁷ Így „[...] a képek körüli új vita tétje a saját történelmével és így a maga ontológiájának teljes tartalmával is kibékített megismerő szubjektum helyreállítása. Újra azt tapasztaljuk tehát az európai embernél, hogy a képi akkor jelenik meg nála lappangva, amikor a képzelet iránti szükséglet egyre sürgetőbb.”³⁸

³⁷ I. m. 293.

³⁸ I. m. 292.

Horia-Roman Patapievici

A modern világ*

Egyik esszémben (*A kereszténység és a tudomány*¹) azt sugalltam, hogy a modern tudomány nem a kereszténység ellenében született a 17. században, amint azt a teljes egyházellenes hagyomány egészen a legutóbbi időkig hangoztatta, hanem ennek pontosan az ellenkezője igaz: a galilei-i–newtoni tudomány alapfogalmai és fő képzetei körüli *bábáskodásban* éppen a keresztény metafizika² által lehetővé tett szellemi közeg játszott döntő szerepet. Azt hiszem, az elavult voltaire-i álláspont további fenntartása Pierre Duhem (*Le Système du Monde* I–X., 1913–1959) és Amos Funkenstein (*Theology and the Scientific Imagination*, 1986) döntő jelentőségű művei után műveletlenségről vagy fanatizmusról árulkodik.

A filiáció módja lényegében mégiscsak homályos marad. Elvileg két álláspont lehetséges, melyek a gyenge filiáció elméleteként és az erős filiáció elméleteként jellemezhetőek. Az utóbbi szerint elsődleges adottság, hogy az egyedüli szellemi hagyomány, melyből a modern tudomány származhatott, a latin kereszténység szellemi hagyománya. A minimális állítás ekkor a következő: genetikus összetartozás áll fenn a keresztény szellemi közeg és a tudomány születéséhez szükséges első ösztönzések között. Ezzel szemben a gyenge filiáció elmélete az oldottan internalista és eklektikus–szociológiai tárgyalás mellett dönt: ezen belül rangsorolás nélkül szednek össze minden olyan adatot és előfeltételt, amelynek a tudomány születésére bármilyen távoli hatása lehetett; s mivel az akkori európai társadalom még alapvetően keresztény volt, a gyenge állítást majdnem bármilyen tény megerősíti. Csakhogy az erős filiáció elmélete szerint azt az állítást kell igazolni, mely szerint a keresztény metafizika sokkal bensőségesebb viszonyban áll a tudománnyal (a feltételek érintkezéséhez képest); olyanszerűben, amilyen a *mátrix*

* H.-R. Patapievici: Lumea modernă. In uő: *Cerul văzut prin lentilă*. Ötödik, javított kiadás. Polirom, Iași, 2005, 287–299.

¹ H.-R. Patapievici: Creștinismul și știința. In i. m. 269–274.

² „Keresztény metafizika” alatt nem egy sajátos filozófiát értek a keresztény szellemi hagyományon belül, sem nem utalok valamely felekezeti teológiai ágra. Arra gondolok, amit Claude Tresmontant „metafizikai infrastruktúrának” nevezett, és amit a mind a kereszténység teológiája, mind dogmatikája alatt meghúzódó, jól meghatározott metafizikai tézisek alkotnak (lásd *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*. 1962, 11. sk. és 19.). Más szóval, keresztény metafizika alatt a kereszténység számára inherens metafizikai téziseket értek. (Ez a kereszténység persze alapjában véve a zsidó-keresztény hagyományt jelenti.)

és a *megyalsult* között van. Az erős filiació elmélete megköveteli a keresztény metafizika képzetállományától a modern tudomány képzetállományához vezető átmenet belső mechanizmusának kimutatását (persze tekintettel maradván minden célbeli, nyelvi és módszertani különbségre). Míg a gyenge filiació esetében elegendő a szerencsés érintkezést kimutatni, a ritka előnyös alkalmat, az erős filiació esetében meg kell találni a belső mechanizmust. Egy ilyen mechanizmust javasolt Lucian Blaga *A dogmatikus éomban* [*Eonul dogmatic*] (1931). Szerinte a dogma olyan fogalmi szerkezettel bír, amely gondolkodásunkra heurisztikus, képzeink belső formáit spontánul rangsorolni képes alakzatként hat. Hogyan is? Nyilván a dogmában föltételezett viszonyok erővonalai mentén. Blaga számára a dogmának módszertanilag meghatározó értelme van, amely által a benne rejlő paradigmával meg tudja fertőzni gondolkodásunkat.

A *Fraktálok, homotétiák és vallások* című esszében³ megpróbáltam átfogalmazni Blaga belátását, mégpedig a következő két gondolatból kiindulva: a) a kereszténység metafizikai előfeltevései (köztük a dogmák formális struktúrái is) paradigmák gerjesztői gyanánt működnek; b) a kereszténység mértani alakzata a fraktál, világbeli megnyilvánulási mechanizmusa pedig nem más, mint formák létrehozása fraktális sokszorozással.

Annak vitathatóságán túl, hogy szemléletes analógiákat faragjunk a szellemi tényekre, szándékomban állt rávilágítani arra, amit a keresztény kultúra legmeghökkenőbb jegyének tartok; mely kultúra dinamikus és kiszámíthatatlan, amennyire csak a nem-determinista rendszerek dinamikusak és kiszámíthatatlanok: *az önhasonlók* (matematikai nyelven: a belső homotétiák) *mélyégi, különbségek általi reprodukálására* utaltam. Azt hiszem, a fraktális alakzatok szédítő sokszorozódásában van valami civilizációnk termékeny bujaságából, amellyel nem-azonos formákat és tartalmakat hoz létre önazonosságának elvesztése nélkül. A hagyományos kultúrák és civilizációk többségének azonossági képlete az azonos reprodukálásában rejlett, míg a keresztény civilizáció azonossági képlete maga után vonja mind a kiszámíthatatlant, mind a felfokozás-elkülönböződés általi növekedést, nem utolsósorban pedig a különböző létrehozását a hasonló mélyégi reprodukálásával.⁴ Ebből a nézőpontból a kereszténység nem helyezhető szembe a tudománnyal, és persze a tudomány sem a kereszténységgel. Mi több, a tudomány történelmi sorsa, s ez alatt filozófiai értékét értem, szorosan kötődni látszik a keresztény metafizika alapvető ontológiai előfeltevéseinek erejéhez és életképességéhez. Ha fennáll az erős filiació elméletében feltételezett viszony a mátrix és a megva-

³ Fractali, omotetii și religii. In H.-R. Patapievic: i. m. 275–278.

⁴ Ez utóbbi vonást nagyszerűen illusztrálja a Mandelbrot-halmaz vizsgálata, amint azt Roger Penrose javasolja az *Emperor's New Mind*-ban, a *Mathematics and Reality* című fejezetben. (Oxford University Press, 1990, 98–150., 120–123.)

lósult között, akkor a keresztény metafizikai képzetállomány kiürülésével minden bizonnyal a tudománynak az a képessége is kimerül, hogy újabb, hatékony kognitív formákat alakítson ki. Lényegében az egész annak a megértésén múlik, hogy a modern tudomány sorsa a kereszténység sorsának a része.

De vajon tényleg így áll-e a dolog? Van ugyanis egy szempont, amelyet *A reneszánsz és a képi* című esszéiben⁵ tárgyalok, mely szerint a modern tudomány születése inkább a képzelet drámai csonkolásának eredménye: a tudomány a reneszánsz kori elme mutáns fajaként jött létre mint egyedüli, ami képes volt túlélni a reneszánsz képzelet ellen indított 16. századi támadást. A tudomány nem csupán azért jelent meg, mert meghiusultak a mágia hatékonyságához kapcsolódó elvárások, hanem különösen és főként azért, mert elvesztett a *víziók* tudatos kialakításának és összekapcsolásának képessége. Az analitikus ész visszafordíthatatlanul átvette a vizionárius ész helyét. Eszerint a tudomány 16. századi megjelenése magának a kereszténységnek az alapvető kudarcát jelenti: a képi világhoz való hozzáférés elvesztését.

A képi kisiklás tézise nyilván élesen ellentmond a filiació tézisének. Abból az előfeltevésekből kiindulva, hogy a múlt megoldatlanságaiból bontakozik ki a jövő, a továbbiakban megpróbálom kideríteni, miféle jövőt vetít előre a jelzett ellentmondás. Meggyőződésem, hogy az ellentmondások fogalmi elemzése a jövő legtermékenyebb forrása. Az, amivé válunk, kivehetően bele van írva az antinómiák eltorzult lenyomatába.

Az ellentmondást némileg átfogalmazó kérdésből indulok ki: miben áll a képrombolás és a képi közötti *európai* kapcsolat? Mint látni fogjuk, a válasz sorozatos elágazásokat von maga után, amelyek megoldatlanságukban is sugallják a kezdeti ellentét megoldását.

A kép és a képi

A javasolt kérdésben szerepel a *képi* fogalma, amelyet a kiváló iszlámkutató, Henry Corbin vezetett be 1964-ben azért, hogy megjelölje a helyet, ahol a vallásos szimbólumok és archetipusok tényleges és hathatós valósággal bírnak, más szóval ahol a valóság az eszmeivel egyesül: a *mundus imaginális*. A képi az embert a transzcendenciaviszony jelenlétébe állító képzetek ontológiájához tartozik. Ám ezek a képzetek nem elvont gondolatok, hanem képek, abban az értelemben, ahogyan azt Dantéra utalva Robert Klein ragyogóan kifejtette.⁶ Képek, amelyek persze nem fényképek, hanem az értelem számára éppen

⁵ Renașterea și imaginalul. In H.-R. Patapievici: i. m. 279–284.

⁶ Lásd 1965-ös *Spirito peregrino* című tanulmányát. Újra kiadva in uő: *Form and Meaning. Essays on the Renaissance and Modern Art*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980.

olyanok, mint a szemnek a tárgyak képei: érzéki anyag. Ha, mint Arisztotelész mondja, a szemet közvetlenül a fizikai képek táplálják, a lélek nem érthet meg semmit sem mindaddig, amíg az érzetadatok nincsenek átalakítva az egyedüli, számára közvetlenül hozzáférhető anyaggá, belső képpé (ezeket nevezik „fantazmáknak” – a görög *phantaszia*ból, ami *belső érzéket* jelent; Arisztotelész szerint a külső képeket belső képekre váltó szerv). Ennek az episztemológiának az archeológiáját I. P. Culianu vázolta fel 1981-ben az *Erosz és mágia a reneszánszban. 1484* [*Eros și magie în Renașterea. 1484*] című kötete első fejezetében. Könyvében a döntő összefüggés az, amelyet a fantazmák (belső képek) episztemológiája és a középkor emlékezetművészei között létesít. Távól attól, hogy egyszerű mnemotechnikai gyakorlat lett volna, az emlékezetművészet már Raymundus Lullus óta (akinek 1247-ben tárult fel) az abszolút megismerés mágikus technikája, mely Giordano Brunónál a tömeg fantazmák általi manipulálásának technikájává lesz (i. m. IV. fejezet); a saját képzeletünk maradéktalan ellenőrzése által gyakorolt technikává, amely ellenőrzés megfosztja a képzeletet szokványos önkényétől, és amely rendelkezik az aszketikus szellemi technikák lényegében minden tulajdonságával. De mivel minden vallás szellemi technikákat használ a numinózus tapasztalat elérésére, belátható, hogy bizonyos finom összefüggés áll fenn a következő fogalmak között: kép, képzelet (= képzetállomány), fantazma (a culianui értelmezésben), fantázia, képi. Ami meghökkentő, hogy úgy tűnik, mintha entitások folytonos hierarchiájával lenne dolgunk: mintha a kép és a képi között, vagyis az érzékelhető világ és a vallásos képzetek és aktusok érvényesítésének világa között szilárd, de nem kevésbé titokzatos összefüggés állna fenn.

A képrombolás és a képi

Ha létezik egy ilyenfajta szolidaritás a kép és a képi (lényegében tehát az érzékelhető és a numinózus) között, annál provokatívabb a körülmény, hogy az iszlám, amely szigorúan ragaszkodott az ószövetségi hagyomány képrombolási programjához, megőrizhette a képihez való hozzáférést, amit az európaiak elveszítettek. Ne feledjük, hogy Henry Corbin mind a képi fogalmát, mind annak szerepét a maguk legtisztább szellemében megértett muszlim példákából kiindulva dolgozta ki. Így elmondható, hogy Európában a muszlim vallásos génusz tette lehetővé a képihez fűződő kérdéskör újrafelfedezését. Következésképpen egy olyan helyzettel állunk szemben, amelyben az érzékelhető kép elutasítása tökéletesen társult a szellemi képhez való hozzáférés lehetőségével mint a képhez való eljutás képességével.

Ugyanakkor Nyugat-Európa átment egy olyan drámai képromboló perióduson, amely a reformációnak és az ellenreformációnak a reneszánsz szellem elleni együttes reakcióját fejezi ki. Ez a sajátos képrombolás teljesen

szabadjára engedte az érzéki képeket, de kegyetlenül elfojtotta a képzeletbeli szinten kidolgozott képek kultúráját. Felszámolásának idején a reneszánsz képzetállomány több, igen eleven hagyományt foglalt magába, platonizmust, hermetizmust és keresztény kabbalát, melyek egy izgalmasnak ígérkező szintézis küszöbén álltak. Megélésüket tekintve ezek a hagyományok többféle technikán alapultak, emlékezetművészetben, asztrológián, numerológián és mágián, amelyektől elvárták a szintézis gyakorlati, tényleges és hathatós megvalósítását. Mármost az említett szellemi hagyományok elleni támadás irányát azoknak a technikáknak a bűnössé minősítése és démonizálása szabta meg, amelyek által a reneszánsz emberek azt hitték, hogy ismerettartalmaikat valóssá tehetik. A mágiához sorolták mindahányat, és a mágiát ideologikusan azonosították a népi boszorkánysággal (ne feledjük, a nyugati falvak kereszténységre térítése csak a 17. században fejeződik be); márpedig a varázslást 1682-ig következetesen üldözte az igazságszolgáltatás. Így lett teljes a képrombolók győzelme a reneszánsz képzelet felett. A győzelem váratlan eredménye a modern tudomány születése a 17. században (voltaképpen ez Culianu tézise, amelyet tudományosan gazdagon alátámaszt idézett könyvének VIII., IX. és X. fejezeteiben). Másfelől viszont ez a győzelem mind a külső világ deszakralizálását (ami a tudomány kialakulásának előfeltétele), mind az ember belső világának erőteljes és visszafordíthatatlan deszakralizálását maga után vonta. A víziókkal telített képzelet elfojtása a képihez vezető út lezárulását eredményezte, amely képiben a reneszánsz képzelet üldözésének elvi oka gyökerezett mint a vallásos hit tisztaságának igénye. Ezt az utat az európai ember túlbuzgóságból tévesztette el.

Az algebrai gondolkodás és a geometria

Ha a muszlim vallásos génusz vizsgálata lehetővé tette, hogy Európa, egyelőre fogalmilag, újra rátaláljon a képi valóságra, az ehhez fűzött reményekhez hozzájárulhat egy új típusú geometria feltalálása is. Ez nem más, mint a fraktális geometria, mellyel elsőként Benoît Mandelbrot matematikus állt elő 1975-ben megjelent *Les objets fractals* című könyvében. Az 1989-es harmadik kiadást Mandelbrot a *Surviv du langage fractal* című érdekesítő esszéjével egészítette ki, melyben a következőket jegyzi meg: a modern tudományos paradigmát teljességgel megerősítette a kvantummechanika szelleme, amelynek minden várakozáson felüli előrejelzési képességei ezt a paradigmát az egyetemesség szintjére emelték; a kvantumelmélet algebrai és analitikus, tehát nonfigurális és absztrakt gondolkodást feltételez; azt, amit a 17. század óta tudomány alatt értünk, az analízist és az algebrát előnyben részesítő gondolkodás jellemzi a geometriával szemben, azaz lényegében a képpel szemben az absztrakciót részesíti előnyben. Sőt, Mandelbrot úgy tartja, hogy az

emberiség most egy újfajta tudomány polémikus születése előtt áll, amely éppen a képre alapoz a nonfigurális absztrakció ellenében. Elgondolása szerint a szintézis magva az elvont gondolkodás és a látás intelligenciájának egyesülése. Ez az új tudomány összehangolhatná a számítógép teljesítményeit, amelyben Mandelbrot a világ megtapasztalásának közvetlen eszközét látja, az emberi szellemnek azzal a képességével, hogy tudatosan kapcsoljon össze víziókat, vagyis hogy képekben gondolkodjék.⁷

Ismerősen hangzanak ezek az állítások. Hasonló módon írta le Culianu az emlékezetművészet használatát a reneszánsz kori mágusok által. Azok a remények, amelyekre Mandelbrot hivatkozik, hasonlóan magas tétellel szembeállítanak, mint amelyet a más típusú képzelet irányába megvalósított átmenet vont maga után a reneszánszot követően. Ha a fraktális geometria Mandelbrot elképzeléseivel összhangban a kép reakciója az algebrai gondolkodás képromboló aszkézise ellen, akkor az új tudományhoz fűzött remény voltaképpen nem több, mint a régi típusú képzelet helyreállításának nosztalgijája, mely képzeletnek éppen az elfojtására alapozta magát a modern tudomány. Ha azonban a kép és a képi hierarchiája értelmében nem csak a szellem szomjazása ez a képzeletre, akkor lehetséges, hogy ennek a képek körüli új vitának a tétje a saját történelmével és így a maga ontológiájának teljes tartalmával is kibékített megismerő szubjektum helyreállítása. Újra azt tapasztaljuk tehát az európai embernél, hogy a képi akkor jelenik meg nála lappangva, amikor a képzelet iránti szükséglet egyre sürgetőbb.

A megismerés kalandja

Adott tehát a következő ellentmondásos helyzet, azzal az ellentmondással összhangban, amelyből kiindultunk: az iszlámban a kép elutasítása támogatta a képit, míg Nyugat-Európában a képit egyre inkább elhalványította annak elfojtása. Ez az antinómia a következő alternatívák mentén fejthető ki, ha elfogadjuk, hogy a *képrombolás* „műveleti jel” formális értelemben egyaránt érvényes az arab világban és az európaiban. A képzelet elfojtásának eredménye (a modern tudomány) vagy elbitorolta a képzelet helyét, csonkolva az európai embernél a teljes emberi lét egyik alapvető dimenzióját (a vallási eleven érzéke, alternatív világok észlelése stb.), mely esetben – Heidegger szavaival élve – a tudomány a létfelejtés történetének szerves része, mi pedig a sivatag mértéktelen terjedését kutatva tévelygünk, szüntelenül gyarapítva azt. Ez esetben ontológiai szempontból lezárult a megismerés európai kalandja: automatákként éltük túl kultúránk éltető lelkének halálát. Vagy pedig, és ez a fenti antinómia másik ága, a modern tudomány megjelenése csupán eszközo-

⁷ Benoît Mandelbrot: *Les objets fractals*. Paris, 1989, 196–201.

ket és utat készített elő egy más típusú képihez, amely feltérképezhető volna például a végtelen dimenziós Hilbert-tér kvantikus tárgyainak fizikai valóságot tulajdonító képzelet segítségével. Ha minden eddigi kultúra egyetlen *mundus imaginalis*ban vállalt közösséget, a 17. század utáni Európa fogalmi fejlődésének kihívása éppen az lehetne, hogy legalább két képi világ létezik. Az új *mundus* döbbenetes sajátossága nem az, hogy képtelen a numinózus közelhozására, hanem ennek a képességnek a megőrzése egy olyan mentális helyzetben, amely inkább Borgesnek *Az Alef*beli spekulációira vagy némely matematikusnak a negyedik dimenzióval kapcsolatos megszállottságára emlékeztet, mintsem a hagyományos teológiák által leírt útvonalakra.⁸

Összegezve, ha a *képrombolás* „műveleti jel” azonosan alkalmazható, akkor vagy elvesztettük a régi világ egyik lényegi funkcióját (a transzcendenciaviszony közvetlenségét), vagy gyökeresen átalakította ezt a funkciót, hogy a modern tudomány mint tisztán nyugati találmány által véletlenül *másbova lyukadtunk ki* (és így kultúránk „decentráltsága” annak tudható be, hogy a régi mentális állapotoktól akadályoztatva még éppen csak elkezdjük feltárni azt az új *mundus imaginalist*, ahol most vagyunk).

A kultúra morfológiája

Ám annak is megvan a lehetősége, hogy a *képrombolás* „műveleti jel” nem alkalmazható azonosan a kétféle helyzetben. Ez esetben a műveleti különbségek az alkalmazott tartalom eltéréseiből származnak, és az analitikus (algebrai) képrombolás lényegileg különbözik a vallásostól. Ha a formális kritérium nem elégséges, akkor a képrombolás esetében egy olyan nagyszabású kulturális funkcióval van dolgunk, amelynek nincs (Sir Richard Owen-i értelemben vett) archetípusa. A kultúrmorfológia egyik legtermékenyebb feltétele így érvénytelen lenne, ami óvatosságra intene más, hasonló módszerekkel (analógiák, homológiák és funkcionális áttételek révén) elért eredmények kapcsán. A leírás génuszán túl a kultúrmorfológia hatékonysága a funkcionális áttételek platonikus realizmusára alapoz. Ezért ha elfogadjuk ezt a lehetőséget, vizsgálódásainkban valamiféle módszertani nominalizmusra kellene szorítkoznunk, ami gyakorlatilag kulturális szolipszizmusra (vagy homogenitásra) ítélné. Ez esetben a kultúrák kölcsönösen összemérhetetlenek lennének egymással (vagy egyetlen kultúra létezne), módszereink pedig csak a tárgyi homogenitáson belül működnének. Más tárgy más módszert igényelne. Nem volna közös nevező.

⁸ Lásd ehhez Rudolf Rucker *The Fourth Dimension* című könyvét (Houghton Mifflin, Boston, 1984), amelyet Culianu lelkesen idézett: *A Historian's Kit to the Fourth Dimension. Incognita*, 1990, I. 2.

Másrészt, ha számít a képromboló akarat működési szintje, az, hogy az iszlám az érzékelhető képet vette célba, míg a reformáció és az ellenreformáció a képzetben kidolgozott képeket, magyarázatul szolgálhatna a jelentős eredménybeli különbségre (a képi megőrzése az iszlámban és elvesztése a mi civilizációnk esetében). Ha azonban így van, nem beszélhetünk az entitások semmiféle olyan folyamatos hierarchiájáról, mint például amely az érzékelhető képből indul ki és a képihez jut el. Ne feledjük, ez a hierarchia csak annyiban folyamatos, amennyiben közösséget vállalt az érzéki és a numinózus egységével.

Ami engem illet, azt hiszem, mindig létezik legalább valamilyen alagút az összeegyeztethetetlen világok között, vagyis ha egységesnek gondoljuk el a világot, arra kényszerülünk, hogy lemondjunk a kölcsönös összemérhetetlenség elegáns kényelméről. Hogy a világ egy, pontosan ezt jelenti: van mérték. El kell fogadnunk tehát mind az érzéki és a numinózus szolidaritását (megőrizve a transzcendenciaviszonyt is), mind a módszertani nominalizmus használhatatlanságát. Más szóval (és egy teljesen más szinten) a kultúra morfológiája lehetséges.

A kártyajáték

Kijátszva maradék kártyáinkat az olvasóval folytatott játékban, a következők állapíthatók meg: ha a kultúra morfológiája lehetséges (vagyis a kulturális „műveleti jelek” formálisak, tartalmi szempontból változatlanok), akkor a reneszánsz képzet megcsonkításával kialakított tudomány nem zsákutca, és elvileg általa nyílhatott meg az út egy új típusú képihez, amely egyetlen másik, hagyományos kultúrával sem közös. Ám amint elfogadjuk ezt az eredményt, arra kényszerülünk, hogy elismerjünk néhány váratlan következményt. Mindenekelőtt azt, hogy civilizációnk az ismeretlenbe tart. Nyomban a szememre is vethetnék, hogy minden civilizáció az ismeretlenbe tart. Ám ez nem igaz. Minden előző kultúra a maga valamilyen módon előre adott belső mintája felé tartott. Innen a klasszicitás, az örökben meghúzódás és a statikus időtlenség érzései, irigységünkre és hamis igyekezetünkre, hogy leértékeljük magunkat hozzájuk viszonyítva. Az európai civilizáció ezzel szemben egyetlen megnyilvánulásában sem klasszikus: egyrészt még nem vált stagnáló civilizációvá, mert nem érte el nyugalmi állapotát, másrészt kultúránk nem rendelkezik előre megállapított belső mintával: nemcsak az üzenet nem adott egyelőre, hanem a minta gondolatát is a jövőhöz rendeljük, nem egy *illud tempus*hoz. Számunkra a lényeg már nem a teremtés *in illo tempore* aktusában adott szubsztancia, hanem funkcionális viszonyunk az aktusban léttel itt és most. A létrehozás kontextusa számunkra esetleges, az érvényesítés kontextusa viszont lényegessé vált. A lényeg már nem a történelmi eredetre vonat-

kozik, hanem arra az időtlen módra, ahogyan egyáltalán lehetséges bármilyen teremtés.

Másodsorban az ember európai lényét magát is gyökeresen átalakítják egy minden előzmény nélküli történelmi tapasztalat követelményei. Hagyományos és mindeddig egyetlen valódi szubsztanciájának ingatagsága okán az európai ember egyre inkább levetkőzi a hajdani teljes humanitás tulajdonságait. Így aztán, Nietzsche szavaival élve, mindinkább egy ember *váza* és egy *híd lehetősége*. Nem arra szeretnék utalni ezzel, hogy a modern világ „szétszóródásának” tapasztalata után készen várna ránk az *Übermensch*. Csak azt akarom mondani, hogy ha a képi átalakulása komoly, akkor a szubjektum átalakulása is küszöbön áll (lásd ehhez *A hajnal kudarcai* című esszét).⁹ Ami személyes meggyőződéseimet illeti, azt hiszem, Isten szereti az európai civilizációt, és biztos vagyok benne, hogy a modern világ „eltévelyedése” nem a halál előszobája, hanem egy rendkívül izgalmas beavatási tapasztalat, amelyet összehasonlíthatatlanul gazdagabb, csalfintább és kifinomultabb apparátussal teljesítünk ki, mint a Grál keresésének nagyszerű középkori regényeiben. Úgyhogy ami engem illet, bízom az általunk megélt idő értékében, ráadásul olyan (középkori értelemben vett) kaland résztvevőjének érzem magam, amely egyaránt kockázatos és jótékony.

Az antinómia átlényegülései

Az, amire jutottunk, rendkívül ígéretesnek látszik, és mert hízeleg kognitív ösztöneimnek, szívesen fejezném be esszémet a gondolat felfüggesztésével ebben a kijelentésben. De nem tehetem. Ha az égnek az a szeglete, amit kifürkészttem, valóban így is néz ki, a lencse, amelyen át látom, tovább bontja. Jelen esetben nem tekinthetek el attól, hogy olyan jeles emberek, mint Pierre Duhem, Alistair Cameron Crombie, Amos Funkenstein és sokan mások azt vallották, hogy a modern tudomány ontológiai előfeltevései nominalisták. Culianu befejezetlenül maradt *The Nominalist Revolution: 1300–1450* című könyvének tézise: „Mi a nominalista forradalom szellemi eredményei vagyunk.” Márpedig ha ez így van, akkor annak a mondatnak a logikai tartalma, amelyre eljutottunk (ha a morfológia lehetséges, a modern tudomány nem zsákutca), így is megfogalmazható: ha a módszertani nominalizmus hamis, a nominalizmus ontológiai előfeltevései termékenyek.

Furcsa, de nem aggasztó, hogy valami egyszerre lehet hamis és termékeny: James Clerk Maxwell teljesen igaz és esztétikai szempontból is remek egyenleteket vezetett le hamis mechanikai modellekből, Nietzsche pedig attól a tudományos pozitívizmustól fuldokolva, amelyet gyűlölt, mert nem tudott

⁹ Eşcurile aurorei. In H.-R. Patapievic: i. m. 53–56.

neki ellenszegülni, azt feltételezte, hogy a (tudományos) igazság a legfőbb akadály az egyszerű és tiszta élet féktelen növekedésének útjában. Ami engem meghökkent az ilyen értelmcsúszásokban a gondolkodás lejtőin, az az eredmények tisztázatlansága és bizonytalansága. Mivel a gondolkodás nem algoritmus vagy számítási szabályok egymásutánja, gondolkodni nyilván annyit tesz, mint gondolkodni *akarni*. Valamilyen jelentés, összefüggés, értelem felfedésének akarata az, ami a gondolkodás aktusában gondolkodik, a gondolkodás hajtóereje. Hogy termékenyen gondolkodj, lazítanod kell a fogalmakon: alá kell merítened őket a többértelműség kapcsolatgazdag képzeletbelijébe; hogy szabatos légy, minél szorosabban rögzítened kell a fogalmakat: egyébként kisiklanak ellenőrzésed alól az előfeltevések, ami olyan, mintha a jégen próbálnál szaladni. A gondolkodási folyamatok esetében a termékenység és a szabatosság kölcsönösen összeegyeztethetetlen követelmények. Hogyan lehet egyszerre megzabolázni és futtatni a gondolkodást? (A választ, mint azt a kérdés formája sugallja, valamilyen fizikai *tevékenység* formájában kellene megadni: lovagolni, táncolni, játszani – ezek a gondolkodás aktusai.)

A gondolkodásnak két eszköze van a kisiklás ellen (valójában több is, de az érvelés gördülékenysége érdekében javasolom, maradjunk a hagyomány elbűvölő kettős felosztásainál): a logikai ellenőrzés és a kísérleti. Csak utóbbit fogom érinteni, mert, amint látni fogjuk, ennek van közvetlen köze esszém témájához (a képi átalakulásának értelme a modern világban). Nyilvánvaló, hogy a gondolkodásnak kell hogy legyen tárgya, különben ábrándozunk (Kantnál *schwärmen*: elveszni az illúzióban). Általában ahol nincs lét tételezve, nem lehet szó igazságról sem.¹⁰ Ha ellenben létezik a tárgy, akkor meg is kell ragadni. Mert gondolkodni nem más, mint tárgyakba kapaszkodni. Köztudott, miként fogja fel a tárgyat a modern tudomány: az úgynevezett kísérleti módszerről van szó. Nem részletezem. A gondolkodás azonban belsőleg is megtapasztalhatja tartalmait. Oly módon, ahogyan mi időben élve tapasztaljuk meg örökkévalóságunkat (Spinoza), a gondolkodásban a gondolkodás is elkerülhetetlenül megtapasztalja tárgyát. De hogyan akadályozható meg a csapongás mint a tárgyon gyakorolt közvetlen fogás elvesztése, ha a tárgy nem fizikailag megragadható? Mi szavatolja, hogy van valamilyen tárgyad (és nem csak egy megtévesztő illúzióról van szó), amikor a *mundus imaginalis*ről beszélsz?

¹⁰ Vö. Arisztotelész: *Metafizika*, 993b30.

Az univerzália-vita, avagy mit is jelent a tapasztalat

A modern tudomány a szellem visszahúzódásából született. Tudniillik kultúránkban bekövetkezett egy olyan pillanat, amikor a bizonyosság igénye már nem tudott megelégedni az isteni szavahihetőséggel, amiben Descartes az igazság lehetőségének szavatolóját látta. Tapasztalatban adott valós tárgyról van szó, és nem ábrándokról: ez lett a bizonyosság bármely kritériumának a paradigmája. Mit jelent, hogy valami tényleg van? E szerint a paradigma szerint azt, hogy létének állításával együtt adva van legalább valamilyen utasítás megtapasztalásának lehetőségére. Civilizációnk, minthogy a megtestesülés eredménye, megszállottja valamilyen test jelenlétének vagy feltalálásának. (Valószínűleg ez a technológia eredete is.) A modern világ persze elképesztően kifinomította a tárgyi (fizikai) meghatározást megengedő tárgyak kísérleti igazolásának technikáit. Az összes többi kapcsán a logikai ellenőrzést léptette érvénybe: az ellentmondásmentesség lett a képzeletet ellátó tárgyak valóságának a szavatolója. Ez szerintem csalás volt. Én azt hiszem, nem lehet logikailag ellenőrizni a képzelet *összes* tárgyát. Mi több, a javához csupán művileg, mesterkéltén van hozzáférésünk: a gondolkodás „anyagával” való ismételt „fizikai” érintkezéssel szerzett készségek által. Platón ezért kapcsolta mindig az elme megtisztításának lelki gyakorlataihoz a filozófiát: jusson eszünkbe, hogy ezek a gyakorlatok egyszerre voltak vallásosak és matematikaiak. A 17. századot követően azonban nálunk a matematikai gyakorlatokra szorítkoztak a bizonyosság kánonjai. Világos, hogy így a gondolkodás másféle tapasztalati formáiba épülő hallgatólagos tudásnak egyfajta száműzetés, törvényen kívüli megtűrttség lett az osztályrésze. És így, mivel a játszi szabadság és a pajkos kezdeményezés a *másik fajta* gondolkodáshoz tartozik, amit már nem vesznek komolyan, arra ébredtünk, hogy egy (a „tudományos” tapasztalat mintájára) egyre elvontabb és egyre ellenszenvesebben merev hétköznapi tapasztalat ragadott magával, és ezzel egyidejűleg a mindinkább erőszakos elidegenedés *összes* alkotó képzetünk forrásától, ami a gondolkodás belső tartalmainak szabad, tudatosan nem igazgatott tapasztalata által felhalmozott hallgatólagos tudás.

Azt hiszem, el kell fogadnunk a hallgatólagos elsőbbségét a kimondottal szemben; vagyis hogy létezik belső tárgyakra irányuló gondolkodás, amely élő mindaddig, amíg tapasztalata nincs formálisan átváltva külső képzetekre. Mielőtt a tárgyak megtapasztalásává vált volna, a mi világunk a belső állapotok tapasztalata volt. A tárgyi állapot megelőzte a tárgyat. Alighanem ez a leghatározottabb megfogalmazása annak, hogy a képi előbbi a képzelethez, a képzelőerő pedig a képzelődéshez viszonyítva. Fontos megértenünk, hogy az előzetességnek ezt a rendszerét a belső tapasztalás lehetősége alapozza meg.

Némileg váratlanul úgy találjuk, hogy a képi valósága szorosan kapcsolódik az olyan tárgyak megtapasztalásának képességéhez, amelyek a fizikai

tapasztalatban legitim módon nem tárgyasíthatóak. A 17. századtól (a képzelet nagyszabású cenzúrájának évszázadától) kezdődően mi az eszmék tapasztalatának egy pusztán másodlagos értelméhez szoktunk, amely értelemben az eszmét egy külső tárgyjal azonosítjuk, és a tárgyat tapasztaljuk az eszme helyett. A kísérleti módszer éppen ebben áll: az eszméknek az érzéki tapasztalat tárgyivá tételében (a hallgatólagos tudást a receptszerűtől elválasztó maradék elvesztésével) és ez utóbbiak tapasztalásában – a maguk jogán. Két dologra kell itt figyelni: a tapasztalat, illetve a helyettesítés vélelmezetségére és a hallgatólagos tudást a receptszerűtől elválasztó maradék elvesztésére. Idővel csak egyetlen világba lettünk bejáratosak – a képzeleti világnak abba a fajtájába, amelyben az eszmék csak úgy „ragadhatók meg”, ha tárgyakként, tárgyak által gondolják el őket. Azaz hogy a képile otrombán belépett a köznapi tapasztalat világa, és a képi elkerülhetetlenül a tárgyak „megragadásával” járó észlelésre korlátozódott. Abszolút bizonyossággal akartuk megfogni a világot, és a közvetlen tapasztalatra csökkentettük képzelőerőnket, a tapasztalhatóság fogalmát pedig mindössze a fizikai tárgyak általi tapasztalatra. A képi átalakulása lényegében azt jelentette, hogy beszűkült az ember viszonya a gondolkodás tapasztalatával. Most talán itt az ideje, hogy belássuk, a tárgyak között bóklászás nem maradhat a hozzáférés egyetlen módja azokhoz az eszmékhez, amelyekben gondolkodunk. A képit újra megtalálni bizonyos értelemben annak a képességnek az újrafelfedezéséhez köthető, hogy az eszméket eszmékként éljük meg, nem a fizikai valósághoz tartozó tárgyakként. A *mundus imaginalis* kapuja a *tárgyiség* feladása: a képileben a gondolatok, akárcsak a képek, a világra vonatkozó konkrét víziók, ráadásul az eszmék eszmékként és nem tárgyakként kerülnek megismerésre. Persze a maga bensőségét megtapasztaló gondolkodás egyfajta szellemi gyakorlatba bocsátkozik bele, mely a maga során valamilyen szellemi technikát feltételez. Nem hiszem, hogy túlzás lenne azt állítanom: a gondolkodás aktusa teljes értelmében az ima egyik formája. A gondolkodás alighanem csupán a képile tapasztalata révén vállalhatja egyszerre két, sajátosan történetiségéből eredő feladatát: a kulturálisat, amennyiben a fizikai tárgyak világára irányul, és a szellemi, amennyiben olyan tárgyak világára irányul, amelyek nem foghatók fel legitim módon, ha tárgynak tekintik őket. Lehet, hogy a képile való megfelelő hozzáférés visszaszerezésével civilizációnk centrifugalitását, önmagát kitesztő és a centralitást megháborító hajlamát jótékonyan kiegyensúlyozza majd a képzeletünk mélyebb forrása fölé hajlás, amelynél, mint mindig, az önmagát gondoló gondolkodást találjuk, Hérakleitossal összhangban, aki szerint a logosz a léleknek sajátja, mely a gondolkodás aktusában gyarapszik. Persze a tudomány újabb fejleményeinek legmeghökkenőbb vonása éppen a tapasztalatnak az olyan tárgyak világa felé fordulása, melyek létezése már sokkal inkább a gondolkodás idealitásához tartozik, mintsem a köznapi tapasztalat kézzelfoghatóságához. Úgy tűnik, ahhoz, hogy a számítógép által lehetővé tett újfajta mentális tapasztalatban elgondolható legyen, a tudomány új tárgyának

előbb le kell mondania tárgyiságáról, vagyis azokról a mindeddig kötelező előfeltevésekről, melyek értelmében az eszmét tárgyak halmazával, a kísérletezést pedig ezeknek a manipulálásával azonosították. Ami engem illet, nagyon határozottan az az érzésem, hogy egy olyan váratlanul és gyökeresen új világba kerültünk, amely egyszerre igényel „fizikai” és „szellemi” kutatást. Meglehet persze, hogy tévedek.

Visszatérve a gondolatmenet elejére, megállapítható, hogy a gondolkodás homályos és bizonytalan mindaddig, amíg saját tartalmi feletti ellenőrzése gyenge. Márpedig a bizonyosság, mint láttuk, a gondolkodásnak azon a képességén múlik, hogy a maga eszmei tárgyait ugyanolyan valóságosnak tapasztalja, mint a fizikai világ tárgyait. Más szóval: a gondolkodást *mint* gondolkodást kell tapasztalni, mert, ha realisták akarunk lenni, a gondolkodás is *egy világ*, amelyben hozzá kell szoknunk éppen olyan valóságosan élni, ahogyan a fizikai tárgyak világában. Ha a modern ember bizonyos hiányosságot mutat más kulturális fajtákhoz viszonyítva, ez abban áll, hogy recesszív, hiányos és elvont fogalma van az eszmék világáról, melyet a látható testek által benépesített világ epifenoméniájának tekint. Ha ellenben áthat a valósága annak, hogy a gondolkodás világa *egy világ*, akkor jóval elfogadhatóbbnak fog tűnni, hogy nyugodtan kísérletezhetünk benne objektíven. Tudniillik ahhoz, hogy a modern tudomány világa ne bizonyuljon zsákutcának, a platonista realizmusnak igaznak kellene lennie. Ez a mondat így is kifejezhető: ahhoz, hogy a módszertani nominalizmus termékeny legyen (lásd a modern tudományt), a nominalista ontológiai előfeltevések hamissága szükséges. Ami éppen annak az állításnak a tükörfordítottja, amelyben a legalább két képi világ létét újrafogalmaztuk. Ezzel egy szédítően szerteágazó vitába léptünk be, amelyben megkerülhetetlen a létfogalom Duns Scotus-i egyértelműsége és Aquinói Tamás-i többértelműsége közötti viszony kiértékelése. Ideiglenesen annyit jegyeznénk meg, hogy a képit illetően nem juthatunk előre anélkül, hogy a lehető leghatározottabban ne viszonyulnánk az univerzália-vitához, ami kétségtelenül civilizációnk kemény magva. Alapjában véve mit is jelent egy egyetemes értelem számára, hogy teste van?

Fordította Balon Ruff Zsolt

Ioan Petru Culianu

A gnózis fája*

1916-ban Albert Einstein megjelenteti ama ritka könyvek egyikét, amelyek igazán számítanak az emberiség történetében, *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie, gemeinverständlich* [A speciális és az általános relativitáselmélet közérthetően] címmel. A német szó: *gemeinverständlich*. Barátok között Einstein viccből úgy mondta, *gemeinverständlich* – „közérthetetlen”.¹

Einsteinnak, a magánembernek volt inkább igaza, mint Einsteinnak, a közéleti személyiségnek. Ha megpróbálja felfogni Einstein elméletének következményeit, a laikus elméje megretten az abból eredő világképtől. Annyira távol van tapasztalatunktól, hogy legalább némi magyarázat híján nem tudjuk elképzelni. A magyarázatot pedig Einstein maga adta meg más-hol, titokzatosan arra utalva, hogy jóllehet a tudósok elítélik a képzelőerőt, az álmot és a látomást, a tudományos elméletekben ezek mégiscsak fontosabb szerepet játszanak a pusztán ésszerű megközelítésnél.²

Valamelyes történelmi előismeretek birtokában felfejthetjük Einstein néhány utalását. Ahhoz, hogy megmagyarázza, miért nem érthetjük meg a világot belülről kifelé, egy meglehetősen ismert mesére hivatkozik, *Síksídföld* (*Flatland*) meséjére, melyet Edwin Abbott Abbott lelkész, Shakespeare tudós magyarázója ötlött ki az 1880-as évek elején.³

Tegyük fel, hogy van egy kétdimenziós világ, kétdimenziós lakosokkal. Ők egyáltalán nem fognak tudomást venni a harmadik dimenzió létezéséről, azok a jelenségek pedig, amelyeknek a magyarázata kézenfekvő egy három dimenziós világban, valóságos rejtvények lesznek számukra, melyeket csakis

* Ioan Petru Culianu: *Arborele Gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*. Ford. Corina Popescu. Második kiadás. Polirom, Iași, 2005, 19–46., 329–340.

¹ Lásd Abraham Pais: „*Subtle is the Lord...*”. *The Science and the Life of Albert Einstein*. Oxford University Press, New York, 1982, 266. sk.

² I. m. 319.

³ A *Síksídföld* első kiadását feltehetőleg 1883-ban nyomtatták; ez nem maradt fenn. A következő kiadások utánnomásai hozzáférhetőek (lásd E. Abbott Abbott: *Flatland*. With a Preface by Isaac Asimov. Harper & Row, New York, 1983.). A történet főhőse A. Square („A. Négyzet”), ahogyan Abbottot is szólították az iskolában; lásd Rudy Rucker: *Geometry, Relativity and the Fourth Dimension*. Dover, New York, 1977; uő: *The Fourth Dimension. A Guided Tour of the Higher Universes*. Houghton and Mifflin, Boston, 1984. Lásd még cikket: A Historian Kit for the Fourth Dimension. *Incognita*, 1990/2., 113–129. és könyvemet: *Out of This World. A History of Otherworldly Journeys and Out-of-Body Experiences, from Gilgamesh to Albert Einstein*. Shambhala, Boston, 1991.

a síkföldi zsenik érthetnek meg. Ebből az analógiából kiindulva jutott el Einstein ahhoz a nézetéhez, mely szerint az univerzum egy hiperszféra hiperfelülete.⁴ Míg neki elegendő lehetett öt dimenzió azoknak a fizikai erőknél a megértéséhez, amelyekről tudomása volt, addig manapság az univerzum Nagy Egyesített Elméletét (*Grand Unified Theory*; GUT) kereső fizikusok tízre vagy tizenegyre növelik a dimenziók számát, melyek közül hét bizonyos parányi részecskébe van zárva.⁵ Egyetlen sokatmondó példát szolgáltatva ezen elmélet hasznosságára, megjegyezhetjük, hogy az elektromosság a négydimenziós gravitációnak háromdimenziós világunkbeli következményeként vagy inkább vételeként magyarázható.⁶

Einstein felfogása a világegyetemről, amint azt ő maga is előrelátta, valóban „közérthetetlennek” bizonyult. Mégis olyan kutatási módszerek burjánzását idézte elő, amelyek alapvetően befolyásolták a humán tudományokat. Néhány kivételtől eltekintve – a legismertebb ezek közül D’Arcy Wentworth Thompson biológus – a tudósok, mondhatni, általában nem ismerték fel a filiaciót saját elméleteik és az einsteini univerzum között. Történeti összefüggéseikben helyesen értelmezve mindezek az elméletek ennek ellenére szembeszökő hasonlóságokat mutatnak. Manapság kognitívnek nevezzük őket;⁷ azok az orosz tudósok, írók és művészek, akik a ’20-as évek elején a nyelvészet és az irodalomelmélet terén gyümölcsöző mozgalmat kezdeményeztek, formalizmusnak hívták; francia változatban „strukturális” néven a legismertebbek.

Bármennyire is eltérőek látszólag premisszáik, mindezen kognitív módszerekben van valami közös: felismerik bármely történeti jelenség szinkronikus vagy rendszerszerű dimenzióját, és a legtöbb esetben mint értelmetlent utasítják el szokványos történelemszemléletünket. (Valójában a *történelem* szó értelmetlen; olyasmi, amit Gregory Bateson *magyarázó elvnek* nevez, vagyis olyan elvnek, amely határt szab ismereteinknek, anélkül hogy bármit is magyarázna.) A továbbiakban néhány ilyen módszer lényegét írom le. De már az elején leszögezem, hogy ezek nagy része nemigen használ a történetészek mindaddig, amíg nem sikerül összhangba vonnia rendszert és történelmet, szinkroniát és diakroniát.

Az eszmetörténész számára az einsteini tér-idő kontinuum legrendkívülbb következménye az „ideális tárgyak” létezése, amelyek csakis akkor

⁴ A *hiper* (görög), illetve a *super* (latin) előjárószóak háromnál több dimenziós tárgyra utalnak; Einstein számára az idő ez a dimenzió.

⁵ Lásd idézett cikkemet.

⁶ Ez nem feltételezi egy másik világ létezését a szupertérben, amint azt századunk elején P. D. Uszpenszkij újságíró hitte.

⁷ Lásd Howard Gardner: *The Mind’s New Science. A History of the Cognitive Revolution*. Basic Books, New York, 1985.

válnak érthetővé, ha mint ilyeneket felismerik őket *saját dimenziójukban*. Meglehet, hogy ez még érthetlenebbnek tűnik, mint Einstein univerzuma. Hogy felfoghatóvá legyen, térjünk vissza Síkföldre, és tegyük fel, hogy ez a folyadék felülete egy tányér levesen. Tegyük fel, a zsírfoltok az illető felületen Síkföld értelmes lakói. Kétdimenziósak lévén persze csak két irányba mozoghatnak: jobbra-balra és előre-hátra. A fel-le irány ugyanolyan értelmetlen számukra, mint amilyen nekünk lenne egy új irány a negyedik dimenzióba (Rudy Rucker matematikus ezt ana-kata iránynak nevezi).⁸ Vonalaknak látják egymást, és számukra bármely tér, legyen az egy ház vagy egy bank, egyetlen vonalra korlátozódik. A tér harmadik irányából szemlélve őket mi mégis láthatjuk zsigereiket, a házak belsejét, és a legjobban őrzött széfőből is lophatunk. (Bármilyen furcsának tűnik, egy feltételezett negyedik dimenzióbeli lény ugyanezeket az előnyöket élvezné velünk szemben.)

Most tegyük fel, hogy a tányér levesből kanalazni kezdve felkavarom ezt a sík felületet. Milyen volna Levestáj lakója számára a kanál tapasztalata?

Elborzadna a furcsa jelenségtől. Először egy rövidebb vonal tűnik fel Levestájon, a kanál csúcsa; a vonal nő, miközben a kanál a tányér aljára ér, aztán újra zsugorodik, ahogy felszínre jut. Hirtelen megrendül minden, és a levesvilág egy részét elnyeli a semmi. A kataklizma még eltart egy ideig, míg cseppek csordogálnak a kanálról és áthatolnak a folyadék felszínén, majd visszaáll a rend.

A kanál nem szilárd, függőleges tárgyként jelenik meg Levestáj lakóinak, ahogyan mi látjuk. *Levestáj lakói nem vehetnek másként tudomást a kanálról, mint időbeli jelenségsorozatról.* Nem kellene meglepjen, hogy Levestájon elég alacsonyak az életelvárások. Leveslakó-nemzedékek millióira lesz szükség, hogy a kanál jelensége érthetővé legyen, és egy valódi zsenire, hogy számításokkal kimutassa: az értelmezés egyetlen lehetséges módja egy felsőbb – harmadik – dimenzió tételezése, melyben ismeretlen fajtájú tárgyak léteznek. (Mivelhogy minket nem láthatnak, talán még a legértelmesebb leveslakók is azt fogják képzelni, hogy a harmadik dimenzió csupán heurisztikus eszközként szolgáló matematikai fikció.)

Mi hasonlóképpen nem tudjuk felfogni, milyen jelenségek létezhetnek egy tér-idő kontinuumban (és valójában mit is jelent a „történelem”), különösen ha a kutatott tárgyak nem kézzelfoghatóak. Sokan azt sem hiszik, hogy „eszmetörténet” lehetséges, nem beszélve egy olyan történelemről, amely nem pusztá felhalmozás lenne, hanem a „tér-idővel” állna összefüggésben! A kognitív megközelítés változatos módszerei mégis azt mutatják, hogy az eszmék egyidejűek; más szóval „ideális tárgyként” vizsgálható rendszereket alkotnak. Ezek az ideális tárgyak hatolnak át a történelmi időnek nevezett

⁸ Lásd Rudy Rucker: *The Fourth Dimension*. Id. kiad. Más utalások idézett cikkemben és könyvemben.

felületen, úgy, ahogyan a kanál átszeli Levestáját, idői események látszólag előreláthatatlan egymásutánjában.

Ahogyan az imént rámutattam, bármennyire is gazdagította a múltra vonatkozó megértésünket a történeti jelenségeket (az ideális tárgyakat beleértve) szinkronikusan tárgyaló *összes* módszer, jogosan különítjük el azokat, amelyeknek nem sikerült összhangba hozniuk a szinkroniát a diakroniával azoktól, amelyek vállalták tudományágunk ezen legfőbb próbatételét.

Az archetípusok és az ismétlődés, a formalizmus, a strukturalizmus és a mindenféle „morfológiák” századunkra gyakorolt vonzerejét nem szükséges itt igazolni vagy bővebben ecsetelni. A kognitív megközelítés népszerűsítői közül mégis keveseknek sikerült megérteni (és sokuk ugyanúgy meglepődik majd ezen, mint kritikusaik), hogy ami a hagyományos módszerekkel szembeni elégedetlenségüket kiváltotta, az valójában az Einstein általános relativitáselméletből adódó új időfelfogás volt.

Melyek a szinkronikus vagy „morfológiai” megközelítés alátámasztására leggyakrabban idézett elméletek? Néhányan arra vetemedtek, hogy *A növények alakváltozását* idézzék Goethétől, vagy azért, hogy tisztelettel adózzanak a jámbor elődnek, vagy mert nem gondolkodtak eleget a dolgon. *A növények alakváltozása* (kb. 1790) második értekezésében Goethe a következőképpen írja le a morfológiát: „A morfológiának magában kellene foglalnia a szerves természetű dolgok alakjának, kialakulásának és átalakulásának elméletét.”⁹ Goethe morfológiájának alap gondolata (amit már Caspar Friedrich Wolff megfogalmazott 1759-ben) az, hogy a növény minden része leveleinek metamorfózisa. Emellett élete utolsó éveiben Goethe „feltételezte a spirálban való fejlődés általános irányvonalát, mely benne van a növény egész alkatában, és a szár függőleges irányultságával áll kölcsönviszonyban”.¹⁰

Olaszországi utazásai során (1786–1788) Goethe az ősnövényt (*die Urpflanze*) kereste, „mely alkatában a lehető legegyszerűbb növény – annyira elemi, hogy belőle kiindulva minden más növekedési forma követhető lehessen”.¹¹ Goethe nem tudta, hogy amit keres, az nem egy természeti tárgy, hanem ennek eszmei „programja”. Sértve érezte magát, amikor Schiller figyelmeztette a különbségre. Később ő is belátta, hogy az *Urpflanze* egy „típus” (*Typus*), mentális konstrukció, de még ekkor sem tudta megérteni – ahogyan a következő másfél évszázad pozitívizmusa sem –, hogy ez az alapvető átalakulás bizonyos értelemben valóságosabb magánál a növénynél. Goethe elméletében jelen van a homológiák valamiféle általános felismerése, de az átalakulás módja lényegében magyarázat nélkül marad.

⁹ *Goethe's Botanical Writings*. Ford. B. Mueller. University of Hawaii Press, Honolulu, 1952, 88.

¹⁰ Lásd Rudolf Magnus: *Goethe as a Scientist*. Ford. H. Norden. Schuman, New York, 1949, 79.

¹¹ I. m. 44–45.

Goethén túltéve a nyelvész Ferdinand de Saussure (1857–1913) volt a strukturalisták igazi kútfeje, és ők szakadatlanul hivatkoztak is a nyelvi „szinkronia” és „diakronia” közötti különbségtételére, valamint a nyelv szinkronikus tanulmányozásának tulajdonított jelentőségre.¹² A Nyikolaj Szergejevics Trubeckoj herceg (*Grundzüge der Phonologie*, 1939), majd Roman Jakobson által bevezetett finomításokkal a fonológia vált a mítosz- és narrációelemzés fő modelljévé.

Az irányzat mögött Claude Lévi-Strauss antropológus állt, aki újra felhívta az egész világ figyelmét arra, a narráció állandó szerkezetére vonatkozó tudásra, mely Vlagyimir Proppnál *A mese morfológiájában* (1928) és sok más orosz formalista tanulmányaiban fogalmazódott meg. Gyakran hangsúlyozták, hogy Lévi-Strauss első felfogása a mítoszlól mint (a nyelvészeti fonémához hasonló) „invariánsról” tévesnek bizonyult, s a szerző hallgatólagosan lemondott róla, a későbbiekben az „alakváltozás” kifinomultabb fogalmára hagyatkozva. Elméletek megfogalmazásával szembeni óvatossága ellenére Lévi-Strauss az emberi elme helyfüggetlenül végzett műveleteinek alapvető szerkezeti azonosságával magyarázta a különböző földrajzi térségekhez tartozó mítoszok közötti gazdag analógiákat. Másként fogalmazva, hasonló dolgokkal szembeülve az emberi elme mindig hasonló eredményeket hoz létre.

A mítoszlól szóló első esszéitől a dél-amerikai mitológiákról írt *Mythologiques* (1964–1971) című négykötetes, rendkívüli tanulmányáig vezető úton Lévi-Strauss korszakalkotó felfedezést tett: felfedezte az *időt*. De „alakváltozás”-fogalmának dacára sem sikerült soha megmagyaráznia, hogyan illeszkedik a képbe az idő. A történelem elméleti integrálásának kudarca okán Lévi-Strauss a kognitív eljárás legkiválóbb, szó szerint „történelem előtti” őse.

A vallás és a mítosz tanulmányozásának sok más szakértője használt rendszerelvű eszközöket. A legfontosabbak Émile Durkheim, Georges Dumézil és Mircea Eliade. Lévi-Strauss-szal és Eliadéval szemben Durkheim és Dumézil úgy vélték, a vallás heteronóm, vagyis társadalmi viszonyokat kodifikál. Eliade a vallás autonómiáját és irreduktibilitását emelte ki, és arra törekedett, hogy a mélystruktúrákat körvonalazza. Ennek érdekében újra forgalomba hozta a vallásfenomenológiát, melyet holland és német protestáns tudósok találtak fel 1850 körül, és egy különös mester tökéletesített: a holland Gerardus van der Leeuw, a Groningeni Egyetem teológiaprofesszora. A fenomenológia sajnos osztozik Goethe morfológiájával a történeti változások magyarázatának képtelenségében. A pszichoanalízis Carl Gustav Jung-i változatához meglehetősen hasonlóan azt az előfeltevést működteti, hogy létezik bizonyos számú megmagyarázhatatlan (vagy egyelőre nem magyarázható), az emberi „pszichikumban” holmi rejtélyes genetikai kód gyanánt elraktározott

¹² Ferdinand de Saussure *Cours de linguistique générale*-ja 1916-ban, három évvel a tudós halála után jelent meg a tanítványok előadásjegyzetei alapján.

„archetípus”. Még ha el is fogadnánk efféle filogenetikai üledékek lehetőségét az egyéni pszichikumban, csak kénytelenek vagyunk vitatni Jung elméletének furcsaságait. Életének utolsó szakaszában Eliade megpróbálta vaskos vallástörténeti értekezésében összefonni a fenomenológiát és a történelmet.¹³

A 20. század egyik legsokoldalúbb tudósa D’Arcy Wentworth Thompson biológus (1860–1948), a skóciai St. Andrews-i Egyetem professzora, egyszersmind kiváló matematikus és klasszika-filológus, aki képes volt ugyanazzal a könnyedséggel írni a görög matematikáról, az ókori görög gyermekjátékokról, Arisztotelészről, Platónról, a növények és az állatok morfológiájáról és sok más tárgyról. Fő műve, az *On Growth and Form* (1917) a 20. század egyik legeredetibb (s ennél fogva legvitatottabb) írása.¹⁴ A kötet elfogyott, és 1952 óta nincs újabb kiadása, csak rövidített változatban hozzáférhető.¹⁵ Meggyőződésem szerint Thompson az új morfológiai irányzat egyik legjelentősebb tényezőjévé válhat, mely olyan matematikusok munkáiban jelentkezik, mint Rudy Rucker.¹⁶

D’Arcy Thompson túl jó matematikus volt ahhoz, hogy elfogadja a neodarwinizmus bevett álláspontját, mely szerint elegendő idő alatt száz majom száz írógépbbe végül beüthetné az *Isteni színjátékot*. Világegyetemünk idői nagyságrendjénél fogva gyakorlatilag nulla a valószínűsége, hogy ilyesmi történjék. Thompson könyörtelen volt az evolúciót a morfológia segítségével bizonyító darwinista kísérletekkel szemben is, ezért az a tudományos közösség, amely azt hitte, hogy a genetika haladása bosszút állt Darwinért, ki is rekesztette. Thompson mégsem tagadta az átöröklést. Mint írja, ez „az egyik legjelentősebb tényező a biológiában”, „éppoly fontos dolog, amilyen rejtélyes is”,¹⁷ amivel arra céloz, hogy az átöröklés neodarwinista felfogása esetleg nagy mértékben téves. Határozottan elutasította viszont a természetes kiválasztódást, amit egyenesen „misztikus idealizmusnak” minősített.¹⁸ Távol attól, hogy valamely homályos pszichologizmus alapállásából bírálja Darwint, Thompson a német morfológus, W. His mondását emlegette: „Tudománytalan miszticizmus azt gondolni, hogy az átöröklés szerves létezőket alkotna mechanikus eszközök nélkül.”¹⁹

¹³ Mircea Eliade: *A History of Religious Ideas* I–III. Ford. W. R. Trask és mások. University of Chicago Press, Chicago, 1978–1985.

¹⁴ Lásd *Essays on Growth and Form Presented to D’Arcy Wentworth Thompson*. Szerk. W. E. Le Gros Clark – P. B. Medawar. Clarendon Press, Oxford, 1945.

¹⁵ A teljes munka második kiadását két kötetben jelentette meg 1942-ben a Cambridge University Press, és 1952-ben nyomták újra.

¹⁶ Lásd Rudy Rucker: *Mind Tools*. Houghton and Mifflin, Boston, 1987.

¹⁷ *On Growth and Form*, 1942, II. 1023.

¹⁸ I. m. 933.

¹⁹ I. m. I. 85. jegyzet.

Thompson a felsőfokú matematika alapján – ideértve Riemann topológiáját is – néhány döntő jelentőségű dolgot bizonyított. Az egyik ezek közül, hogy az élőlények alakját a sejtektől a szövetekig és a csontvázig nagy mértékben a természetben működő mechanikus erők határozzák meg. (Az egyszerű életformák, például a protozoák, a folyadékok mechanikai törvényeinek engedelmeskednek.) Thompson szerint az evolúciót elsősorban a növényi és állati fajok nagysága, növekedési ritmusa, sejtalkata, sejtkohéziója, csontváza stb. által megszabott, szigorú fizikai korlátok határozzák meg. Következésképpen hamisként utasítható el a népszerű elmélet, mely alapján az egyedfejlődés megismétli a törzsfjlődést.²⁰ Másik döntő felfedezése, mely a koordináták módszerére alapozott alakváltozás-elméletének része, a „torzulásra” vonatkozik. Thompson képes volt meggyőzően kimutatni, hogy számos természeti alakzat nem egyéb, mint más alakzatok átalakulása: az ökor metacarpus-csontja mértani alakváltozata a zsiráf vagy a birka metacarpus-csontjának; a lándzsás, ovális és szíves falevelek egymás sugár irányú átalakulásai, melyek során a levelek erezte gyönyörű izogonális koordinátarendszerként működik; a tengeri pillangók egyenes és kúp alakú héja egyszerű matematikai műveletekkel átalakítható „a nautilusok logaritmus spiráljává”. Az emlősök koponyáinak többsége pedig, az emberit is beleértve, egymás matematikai torzulásai.²¹

Az egyszerű morfológia mégsem teljesíthette Thompson igényeit. Ez a rendkívüli elme tudatában volt annak, hogy a szerves test nem csupán térbeli alakzat, hanem „tér-időbeli esemény”.²² Következésképpen az a tudományág, amely tanulmányozza, csakis „morfodinamika” gyanánt határozható meg.²³ Ha a legújabb kutatások rámutattak arra, hogy az új topológiák és a fraktálmélet lehetővé teszik a természet morfodinamikai megközelítését, vajon reménykedhetünk-e abban, hogy az ideális tárgyak (mint a vallás, a filozófia, maga a tudomány) kapcsán is hasonló módszertant lehet kidolgozni?

Az alakzatok tanulmányozása nem korlátozódik a biológiára. Agnes Brooks Young, a divattörténet szakértője 1973-ban fontos felfedezést tett. Mindaddig azt feltételezték, hogy a divat szeszélyes és változékony jelenség, amely valamiféle titokzatos korszellemtől függ. Ezzel az egybehangzó vélekedéssel szemben Brooks Young megfigyelte, hogy a divat rekurrens; formális ciklusokban fejlődik. A ruhák voltaképpen csak a csóalak és a lötyögő bőség között változhatnak. Amikor eléri a tágulás maximumát, csakis a csó-

²⁰ I. m. 285.

²¹ Lásd uő: *Morphology and Mathematics. Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 1916, L 4. 27., 857–895.

²² *On Growth and Form* I., 283.

²³ I. m. 286. A szót A. Giard alkotta meg 1876-ban.

alakhöz térhetnek vissza a „közbeeső méret” szakaszán át.²⁴ A strukturalizmus sajnos beárnyékolta Brooks Young termékeny belátását, szűkítette a szinkronia jelentését, és pusztá morfológiára korlátozta a divat morfordinamikáját. Roland Barthes felelős ezért a módszertani veszteségért, aki szerint „a divat rendszere” nem több, mint a kiegészítők merev összefüggése. Mintha csak Síkföldön élt volna, Barthes két dimenzióra korlátozta a divatot, és kizárta az időt ebből a folyamatból. Ezzel szemben Agnes Brooks Young a szinkroniát kereste a diakróniában; ő sokkal inkább rekonstruálta a leves felszínén áthatoló kanalat mint a világunkon áthaladó logikai tárgyat.

A fizikai kényszerrel párhuzamban, mely arra bírja a sejtet, hogy gömb alakot öltjön, a szervezeteket pedig, hogy ne lépjenek túl a gravitáció szabta kiterjedésen, és a ruhához hasonlóan, mely nem tágítható a végtelenségig anélkül, hogy teljesen alkalmatlanná ne legyen, se nem szűkíthető túlzottan az emberi test fizikai körvonalainál alább, az ideális tárgyak olyan rendszerek, amelyek logikai dimenzióban működnek, és nem mehetnek (általában egyszerű) premisszáik alá. A rendszerek fraktáltermészetűek, vagyis arra törek-szenek, hogy bizonyos (egyszerű) generatív szabályoknak megfelelően *ad infinitum* termeljenek megoldásokat. Ezek pedig a lehető legfurcsább módo-kon kerülnek kölcsönhatásba más rendszerekkel alkotva, melyek felkavaróan összetett általános lenyomata történelemnek nevezhető. A kutatásnak ebben a szakaszában aligha léphetünk túl a rendszerek logikai dimenzióbeli pusztá felismerésén, a Levestájon áthaladó kanál analógiáját követve. Más szóval, elgondolhatjuk a kanalat, ám azon világ felsőbb dimenziója, ahonnan a kanál származik, egyelőre rejtély marad számunkra, mint az a mód is, ahogyan a kanál más logikai dimenziókból kölcsönhatásba kerül számtalan rendszerrel, megalkotva azt az összetett alakzatot, amit történelemnek nevezünk.

A továbbiakban túl kívánunk lépni az általánosságokon az ilyen ideális tárgyak tanulmányozásában. Ezért a választott példa igen összetett, és gyakorlati okokból meglehetősen számos időbeli előfordulásra oszlik a késő ókortól egészen mostanáig. (Korábban is felfigyeltek az előfordulások közötti analó-giákra, de eddig nem tanulmányozták őket egymás összefüggésében.) Mielőtt körvonaloznánk annak a rendszernek az összetett működését, amelyet a Nyugat dualista gnózisai alkotnak, egy valamivel egyszerűbb példához kellene folyamodnunk, hogy rámutassunk, mik is az ideális tárgyak és hányfélék ezek, illetve hogy felkészüljünk a gnózis megjelenésének és szerkezetének megérté-sére. A német vallástörténeti iskola (*religionsgeschichtliche Schule*) a gnoszticizmus korai, kereszténység előtti eredetét feltételezte. Manapság nagyrészt lemond-tak erről az elgondolásról. Valójában a gnoszticizmus és a korai kereszténység összetett kölcsönhatási modelljének vagyunk tanúi. A korai kereszténység

²⁴ Agnes Brooks Young: *Recurring Cycles of Fashion*. Harper & Row, New York, 1973. Lásd ehhez cikkemet: *A Corpus for the Body. Journal of Modern History*, march 1991.

krisztológiai és trinitológiai vitái megvilágító jelentőségűek a gnoszticizmus megértésében. Rámutatva, hogy e viták a saját szinkronikus és logikai dimenziójában létező ideális tárgy tipikus példáját képezik, egyúttal az egyik szükséges kulcsot szolgáltatjuk a gnoszticizmus megértéséhez.

Az egyházatyák négy évszázadon át vitatták Krisztus és a Szentháromság természetét. Ezek a viták távolról sem voltak kezdetlegesek, sőt a kor legragyóbb elméit foglalkoztatták. Mint látni fogjuk, lehetséges ezeket egyetlen olyan rendszer által létrehozott megoldásokként tanulmányozni, amely néhány tekintélyes szerző rögzítette premisszáknak megfelelően működik, és előrelátható logikai irányok mentén fejlődik. És mégis, amit ismerünk, az csupán viták hosszú sora. Így az egyetlen jogos eljárás, hogy először felvázoljuk a krisztológiai és trinitológiai viták időrendjét, majd kitérünk a rendszerelvű logikai adatok újrendezési lehetőségére.

Nem hiába mondta Szent Jeromos: „A *hüposztázisz* a hit mérge” (*Epistola XV ad Damasum*). A szó homályos értelme (természet, szubsztancia vagy személy) nem sokban különbözött más, gyakori görög szavak értelmétől, mint amilyen az *ouszia*, a *phüszisz* vagy a *proszópon*. A latin Biblia *substantiának* fordította a *hüposztázisz*t. Tertullianus *origónak* vagy *geniturának*. A 4. században Marius Victorinus és Aquileiai Rufinus a *subsistentia* szót részesítették előnyben. A *hüposztázisz* megkülönböztetés nélküli használata a sokféle jelentésszűfűgésben, amelyekben működhet, hosszú és ádáz teológiai vitákhoz vezetett.

Two Ancient Christologies című klasszikus munkájában (1940) R. V. Sellers a terminológiai zűrzavar számlájára írta a 4–5. század számos hitvitáját. Mivel a *hüposztázisz* egyaránt jelenthet „szubsztanciát”-t, „természet”-et (*ouszia*, *phüszisz*) és „személy”-t (*proszópon*), az alexandriai zsinat (362) előírása – amely mindenkinek megengedte, hogy szabadon mondhassa, Istenben egy vagy három *hüposztázisz* van – csak ronthatott a dolgok állásán.²⁵

Végül a *hüposztázisz* jelentése *proszóponra* (*persona*) szűkül, és azzal nagyjából rokon értelmű lett. A konstantinápolyi zsinat (381) kijelentette, hogy a Szentháromságot „egy szubsztancia és három hiposztázis” („személy”) alkotja – *mia ouszia, treisz hüposztázisz*; a khalkédóni zsinat (451) pedig, hogy Jézus Krisztus „egyetlen (entitás) két természetben (*en duo phüszisz*), egyetlen személyben és hiposztázisban egyesítve (*eisz hen proszópon kai mian hüposztáziszin*)”.

Melyek lesznek a Krisztussal azonosított hiposztázisok? Függetlenül a János evangéliumát nyitó, a Logoszhoz intézett himnusz pontos státusától,

²⁵ Az ariánusok állíthatták: három hiposztázis létezik Istenben, három szubsztanciát értve ez alatt; a szabellianusok mondhatták: egyetlen hiposztázis, egyetlen egy személyt értve ez alatt; a monofizitáknak pedig jogukban állt azt állítani: egyetlen hiposztázis létezik Krisztusban, egyetlen egy szubsztanciát értve ez alatt.

ez a krisztológia egyik igen korai vagy egyenesen a legelső olyan pillanata, amelyben Krisztust a Logosz isteni hiposztázisával azonosítják. A Logosz, ami görögül több dolgot, köztük „szót” és „észt” is jelent, a görög filozófiában és a kor tudományában az isteni észnek, a világegyetem alkotó és szervező erejének fedőneve. Jóllehet egyes korai keresztény írásokban, mint amilyen Hermasz *A Pásztor*, Krisztus a Szentlélek, és angyali hiposztázisban jelenik meg (IX. 12. 6–8.), a Logosz krisztológiája, mely „magas” krisztológiaként is ismeretes, a 2. század elején befolyásosabbá válik összes alternatívájánál. Nem is minden alternatíva volt hiposztatikus. Létezett kezdetben egy „alacsony” zsidókeresztény krisztológia is, mely embernek és prófétának tartotta Krisztust. Lyoni Iréneusz „ebionitizmus” megnevezés alatt írja le és utasítja el ezt az opciót.²⁶ Ebből alakult ki az „adopcionista” megoldás, mely szerint Jézus emberi lénynek született, és Isten fiává fogadta a keresztelésekor.

A dokétizmusra hajló „magas” krisztológiát inkább az alexandriai teológiai iskolán belül támogatják, míg az „alacsony” krisztológia, noha a Logosz teljes jogú krisztológiájaként tartják számon, Antiokhiában bontakozik ki. A 4–5. századi ádáz hitviták folyamán az alexandriai iskola apránként győzelmet arat az antiokhiai iskola felett, és egyes mestereit eretnekeknek nyilvánítja.

A apostolok utáni egyházatyák közül Antiokhiai Ignatiosz (kb. Kr. u. 110.) az első, aki Krisztus Logosz-természetét hangoztatja,²⁷ mely nem zárja ki emberi természetét.²⁸ Amint előrelátható volt, a 2. század közepéig Jusztinosz mártír révén a krisztológia egy zsidó platonista, Alexandriai Philón (kb. Kr. e. 20. – Kr. u. 40) által kijelölt irányokban fejlődik: a Logosz Isten Elméje, melybe a világegyetem terve íródott bele, Jézus Krisztus pedig a testet öltött Logosz. A 3. század kezdetére már minden nagy teológus a Logosz valamely krisztológiájához csatlakozott; köztük Lyoni Iréneusz,²⁹ Karthágói Tertullianus³⁰ és Alexandriai Kelemen.³¹

Alexandriai Philón előzőleg már megállapította a Logosz és a bibliai Bölcsesség (Szophia/Hokmah) egyenértékűségét. Ezen az irányvonalon nemcsak egy, hanem számos befolyásos krisztológia is kialakul. A Logosz/Szophia alapú krisztológia legkorábbi képviselője Antiokhiai Teophilosz görög keresztény apológéta, aki valószínűleg 169-ben lett Antiokhia püspöke. Teophilosz megtartja Philón és a sztoikusok különbségtételét a Sophiának is nevezett (vö. Péld 8,22) Istenen belüli Logosz³² és az Ige gyanánt „kimon-

²⁶ *Adv. haer.* III. 19. sk.

²⁷ *Ad Magn.* 8. 2.

²⁸ *Ad Trall.* 9. 1–2.

²⁹ *Adv. haer.* III. 18.

³⁰ *Adversus Praxean* 27.

³¹ *Paed.* I. 8; *Protrept.* XI.

³² *Endiatbetos. Ad Autolyicum* II. 10. (Antiokhiai Theophilosz: *Ad Autolyicum*. Szövegkiad. és ford. R. M. Grant. Clarendon Press, Oxford, 1970, 39.)

dott” Logosz között.³³ Bibliai imagisztikát használva Teophilosz naturalisztikus krisztológiát fejt ki:

Belsejében szült önnön Logoszával rendelkezve tehát, Szophiával együtt nemzette Isten és mindeneget megelőzően kiárasztotta (*exereuxamenosz*: II. 10; vö. Zsolt 44,2). A megtett dolgokhoz saját szolgáljaként használta ezt a Logoszt és mindent általa tett (Ján 1,3). Kezdetnek mondják, mivel ő vezeti és uralja mindazt, ami általa megszá-bott. Ő, Isten Lelke, a Kezdet, Szophia és a Magasságos Ereje, aláereszkedett a prófétákba, és az ő hangjukon beszélt a világ teremtéséről és minden másról. Mert próféták nem voltak, mielőtt a világ nem lett volna; nem volt más, csak Isten Szophiája, ami benne van, és szent Logosza, ami mindig vele van.³⁴

Órigenész, a legkiválóbb 3. századi egyházhatya krisztológiája szintén Logosz/Szophián alapul. Akárcsak Teophilosz, Órigenész is hajlamos Szophiának nevezni az Istennel együtt előzetesen létező Logoszt.³⁵

A 4. század vitáinak hevében az efféle kijelentések eretnekgyanússá váltak. Arius hiteles origeniánus is lehetett, amikor ádáz ellenfele, Athanasziosz szerint azt állította, „kétféle »Bölcsesség« (*szophia*) létezik: az egyik Isten sajátja, és együtt van vele, a másik a Fiú, aki ebben a Bölcsességben fogant; csakis ebből a Bölcseségből részesülve neveztetik Bölcsességnek és Igének”.³⁶

Antiochiai Ignatioossal kezdődően a hivatalos egyház elutasítja mind az „alacsony” krisztológiát, mely Jézus Krisztust egyszerű emberi lényként kezeli, mind a túlzottan platonizálót, mely a dokétizmus (a görög *dokészisz*-ből; „látszat”) megnevezés alatt ismeretes, és arra hajlik, hogy testét az álmok állagából való pusztá *phantaszmának* tartsa (szélsőséges formájában ez az ún. fantaziazmus). A középutat számos keresztény hitformula kijelöli, melyek egyaránt hangsúlyozzák Krisztus istenségét és emberi mivoltát. Ha áttekintjük például Órigenész krisztológiai kijelentéseit, máris megítélhetjük, hogy az ő homályos sejtései mennyiben válnak a 4. századi viták próbaköveivé.³⁷

³³ *Prophorikos*.

³⁴ *Ad Autolycum* II. 10. Grant fordítása nyomán.

³⁵ „Qui antem initium dat Verbo Dei vel Sapientiae Dei, intueri ne magis in ipsum ingenitum patrem impietatem suam iactet, cum eum neget semper patrem fuisse et genuisse Verbum et habuisse Sapientiam in omnibus anterioribus vel temporibus vel saeculis, vel si quid illud est quod nominari potest.” *De principiis* I. 3. 31. 1–4. Görgemanns – Karpp [Origenes/Origenis *Vier Bücher von den Prinzipien/De Principiis libri IV*. Szövegkiad., ford. és jegyz. Herwig Görgemanns – Heinrich Karpp. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.], 126.

³⁶ Athanasziosz: *Contra Arianos*. Vö. R. Williams: *Arius. Heresy and Tradition*. Darton, Longman & Todd, London, 1987.

³⁷ „Tum deinde quia Christus Iesus, ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex patre est. Qui cum in omnium conditione patri ministrasset (per ipsum« namque »omnia facta

Említsük meg röviden az inkarnacionista teológia ellenfeleit Órigenész idejéből, akiknek hitformulája közvetve válaszol. Az egyik áramlat az adopcionizmus vagy a pszilantropizmus, mely szerint Krisztus is csak olyan ember volt, mint a többi (*ψυχιλοςz ανθρωποςz*). Az adopcionizmus az első egyházatyák által elutasított zsidókeresztény ebionitizmusból alakult ki.³⁸ Hippolütosz szerint (*Ref.* VII. 35) az adopcionizmus atya bizonyos Theodosz konstantinápolyi bőrkereskedő, aki 190 körül Rómába ment. Ő úgy tartotta, hogy megkereszteléséig Jézus Krisztus egyszerű – noha feletébb erényes – ember volt, amikor is alászállt rá a Lélek-Krisztus. Soha nem is lett istenivé; mások tartották annak, feltámadása után.

A bőrkereskedő Theodoszt a bankár Theodosz, Aszklepiodotosz és Artemón (vagy Artemasz) követték.³⁹ Az irányzat későbbi képviselője lehetett Szamoszati Pál, akit az antiokhiai zsinat elítélt 268-ban. Tanítása kevésbé ismert számunkra.⁴⁰

A modalisták (vagy a modalista monarchiánusok) is elutasították a Logosz krisztológiáját, mivel binitarizmust, kétistenhitet látszott maga után vonni. Meglehet, ezt a benyomást erősítette az „Isten” és a „Másodlagos Isten” kifejezések Philón általi, Krisztus-Logoszra való használata is, amint azt Órigenésznél találjuk. Az első modalista bizonyos szmirnai Noétosz volt.⁴¹ Tanítványa, Epigonosz Rómába ment, és Kleomenészre talált, aki felkarolta eszméit.

Órigenész zsenijére vall, hogy a krisztológia minél több kérdését próbálta megoldani. A Logosz és az emberi lélek egyesülésének kitartó állításával megelőlegezte a 4. század vitáit.⁴² Alexandriai Athanasziosz, az origeniánus Arius fő ellenfele bizonyíthatóan nem hitte, hogy a Logosz emberi lelket vett át.⁴³ Laodikeai Apollinarisz ezt a tételt mindenesetre úgy értelmezte, hogy Jézus Krisztus „megtestesült Isten” (*θεοςz ενσωρκοςz*), arra utalva, hogy a Logosz átvette Krisztus emberi elméjének helyét. Ez a feltevés a platonikus test–lélek–elme (*nousz*) trichotómia fényében értelmezhető, mely alapján a Logosz

sunt), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus est, incarnatus est, cum deus esset, et homo factus mansit quod erat, deus. Corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spirito sancto est. Et quoniam hic Iesus Christus natus et passus est in veritate et non per phantasiam, comunem hanc mortem vere mortuus; vere enim et a mortuis resurrexit et post resurrectionem conversatus cum discipulis suis assumtus est.” I. m. I. Praef. 4. Görgemanns – Karpp, 88–90.

³⁸ Jusztinosz: *Dial. cum Trypho* 47.; Iréneusz I. 26. 1.; III. 11. 7.; III. 21. 1.

³⁹ Vö. Euszebiosz: *Hist. eccles.* V. 28–29.

⁴⁰ Vö. J. N. D. Kelly: *Early Christian Doctrines*. Harper & Row, San Francisco, 1978, 115. sk.

⁴¹ A 2–3. században. Vö. Hippolütosz: *Ref.* IX; Epiphanosz: *Pan.* 57. 1. 8.

⁴² *De princ.* II. 6. 3.

⁴³ Frances Young: *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and Its Background*. Fortress Press, Philadelphia, 1983, 74.

könnyen helyettesítheti egy emberi lény eszes lelkét. Ezt belátva Apollinarisz főleg annak szentelte magát, hogy az antiokhiai teológiai iskola adopcionista törekvéseivel szemben kimutassa: a „megtestesült Isten” teljesen más, mint a „megistenült ember”.⁴⁴ Ennek érdekében kidolgozta az arról a Krisztusról szóló tanítását, aki az Isten és az ember közötti *tertium genus*, amelynek hústeste megistenült, és „szubsztanciájában egyesült” Istennel (*szjünouszjimenon*).⁴⁵ Csakis ezzel a feltétellel válthat meg Krisztus teste. Apollinarisz nyilván Jézus testi mennybemenetelének problémájára kísérelt választ adni, ami a keresztes tény dogma része. Próbálkozásáért elítélték, a kérdés viszont továbbra is megoldatlan maradt.

Az antiokhiai iskola – nevezetesen Tarszoszi Diodórosz és Mopszuesztiai Theodórosz (†428) – válaszolt Apollinarisznak, de őket is ugyanígy elutasították. Az antiokhiaiak Krisztus két természetének (*phüszxeisz*) Isten és ember egyesülése után is fennmaradó elválasztását hirdették. Sőt, az iskolára továbbra is jellemző maradt bizonyos adopcionista árnyalat, hiszen Isten és ember egyesülésére nem úgy tekintettek, mint két természet egyesülésére: Diodórosz szerint az egyesülés Isten kegyelmének köszönhető, míg Theodórosz számára *kat'eudokian*, Isten jóakaratóból vagy „tetszéséből” következett be. Csak ezen keveredésmentes egyesülés értelmében beszélhetünk a Fiúról mint két különálló hiposztázisú⁴⁶ „személyről”.⁴⁷

Az alexandriai teológia nem tűrhette az utóbbi magyarázatot. Az Arius és Athanasziosz közötti összecsapásnál nem kevésbé nevezetes az, amelynek szereplői Alexandriai Kürillosz és Konstantinápoly pátriárkája, Nesztoriosz voltak. Ez a konfliktus vezetett az epheszoszi zsinathoz (431), ahol Kürillosz ármánykodásai eredményeképpen Nesztorioszt elítélték. Melyek voltak a vitatott kérdések? Vajon tényleg egyszerű verbális félreértésen alapult volna a vita (mint ezt R. V. Sellers állította)? Vagy csak újabb epizódja az alexandriai és az antiokhiai iskola közötti háborúnak, melyek végső soron a „magas” és az „alacsony” krisztológiát, a platonikus irányt és az adopcionista törekvéseket képviselték (mint azt újabban R. M. Grant megerősítette)?⁴⁸

Az legújabb kutatások szerint Kürillosz és Nesztoriosz közül az előbbi volt az eretnek. Apokrif szerzők által (akiket az ókor hamisítóinak tart a tudomány) hagyta magát becsapni, és Laodikeai Apollinarisz három, hamis

⁴⁴ *Antbríposz entheosz*: i. m. 185–186.

⁴⁵ I. m. 188–189.

⁴⁶ Mopszuesztiai Theodórosz: *De incarnatione* VII. 4. In R. A. Norris: *The Christological Controversy*. Fortress Press, Philadelphia, 1980, 118.

⁴⁷ *Prosópon*. F. Young: i. m. 191–210.

⁴⁸ R. M. Grant: *Gods and the One God*. Westminster Press, Philadelphia, 1986. Lásd recenziómat: *History of Religions*, 1987/27., 97–98.

név alatt fennmaradt írására alapozott.⁴⁹ Apollinarisztól vette át a monofizita tételt, hogy elhárítsa Nesztoriosz diofizita álláspontját.⁵⁰ Az antiokhiai iskola és különösen Nesztoriosz fő célkitűzése az Apollinarisz teológiája elleni harc volt. Következésképpen Nesztoriosz nem fogadhatta el Kürillosz hitformuláját, miszerint Isten és ember egyesülése „hiposztatikus” volt. Nesztoriosz (és Mopszuesztiai Theodórosz) szerint Isten és ember két *ouszjai* és keveretlen hiposztázis Krisztusban, ám egyetlen *proszópon* vagy személy. Bármely más álláspont apollinarizmust jelentett volna. Végül is Kürillosz kifogása kerekedett felül, és a két természet egyetlen *phüszisz* és egyetlen *hiposztázisz* lett. Kürillosz csak e feloldhatatlan egyesülés állításával magyarázhatta meg, hogy miért emelték Jézus testét a mennybe. Valóban ez a legerősebb érve a Nesztoriosznak írt *Második levélben*:⁵¹ „[...] a Logosz teste nem idegen tőle, hanem még akkor is elkíséri, amikor az Atyához emelik a trónra. És nem két Fiú emeltetik együtt trónra, hanem egy, mert a Logosz egyesült a hússal.” Noha nem volt mennyei,⁵² Krisztus teste a mennybe ment. Csak a kitartó apollinarizmus oldhatta meg a rejtélyt, Kürilloszt pedig burkolt dokétista hajlamokkal vádolták.

Konstantinápolyi Eutükhésszel a kérdés újra felmerül, s a khalkédóni zsinathoz vezet (451). Eutükhész krisztológiája átlépi az apollinarizmus és az ortodoxia közötti képlékeny határt, amit Alexandriai Kürillosz nem törölt el teljesen. A megtestesült Logosz egyetlen természetét (*phüszisz*, innen az irányzat neve – „monofizitizmus”) meghirdetve (447-ben) Eutükhész implicite kijelenti, hogy Jézus nem olyan ember, mint mi, hanem egy nem emberi testben élő *tertium genus*. Az epheszoszi zsinat (449) ortodoxnak nyilvánítja tanítását, mely „az egyesülés előtt két természetet, az egyesülés után egyetlen természetet” tételez, de I. Leó pápa megtámadja, és – a keleti püspökök ellenállásának dacára – a khalkédóni zsinat (451) elítéli.⁵³ Krisztus „emberi természete tekintetében” a khalkédóni hitvallás kijelenti, hogy ez Szűz Máriától, az Istenszülőtől (*Theotokosz*) született; „keveretlen, változatlan, osztatlan, elkülönült két természetben (*endiio phüszsein*) mutatkozott meg számunkra”:⁵⁴ röviden egyetlen személy, egyetlen hiposztázis és két természet, ami mind Kürillosz tanítása elleni döntés az „egyetlen természet, egyetlen hiposztázis” vonatkozásában, mind Nesztoriosz tanítása elleni, mely két *ouszjaít*, két hiposztázist és egyetlen *proszópon* állít.

⁴⁹ F. Young: i. m. 259.

⁵⁰ I. m. 262.

⁵¹ Lásd Norris: i. m. 143.

⁵² *Levél Antiokhiai Ióánnészhez*. Lásd uo.

⁵³ W. H. C. Frend: *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge University Press, Cambridge, 1972, 29–30.

⁵⁴ I. m. 2–3.

Megpróbáltunk leírást adni az időszak legjelentősebb krisztológiai vitáiról, túlzott egyszerűsítések nélkül, de csupán a szükséges részletekkel. Ezek az anyagok bizvást eleget tesznek a rendszerszerű értelmezés legalábbis egyik követelményének, az összetettségének. Valójában csakis az összetettség feltételei közepette sejenek fel a rendszer körvonalai; mégis éppen a komplexitás álcázhatja és ködösítheti el a rendszer nyomait, míg felismerhetlenné nem válnak.

Az előbb kifejtett egyszerű krisztológiai vázlatra alapozva⁵⁵ most már megállapíthatjuk, az alapvető különbség az „alacsony” és a „magas” krisztológia között áll fenn: az egyik emberi dimenziókra szállítaná le Krisztust, a másik egészében isteníténé. Minden más krisztológia e kettő között helyezkedik el.

Foglaljuk össze rendszeresen a krisztológiai vitában fellelt dichotómiákat. A legfontosabb az emberi–isteni ellentét. Ennek szélsőségei a *kizárólag* ember – *kizárólag* isten pontosítások alapján a pszilantropizmus és a fantaziasztikus dokétizmus. A többi vitapont azon a területen helyezkedik el, amelyen nem tagadják sem Krisztus emberi, sem isteni mivoltát (nem tekintik *csak* embernek vagy *csak* isteninek). Ezek a következőképpen fejezhetők ki:

1. Krisztus inkább emberi, mint isteni.
2. Egyazon mértékben emberi és isteni.
3. Inkább isteni, mint emberi.

1. Míg az ebionitizmus és a korai adopcionizmus által vallott pszilantropikus álláspont értelmében Krisztus csak átmenetileg volt kapcsolatban az istenséggel, a kapcsolat állandó volt a kései adopcionizmus és minden bizonnyal Szamoszatai Pál szerint is.

2. Mind az ortodox kereszténység, mely közelebb áll az alexandriai „magas” krisztológiához, mind az antiokhiai iskola a „teandrikus” álláspontot szemlélteti (Krisztus teljes és egyenlő mértékben Isten és ember). Mindamellet az antiokhiai iskola mindig is osztozott az adopcionizmus elgondolásában, mely alapján Krisztus nem volt természetében egy az Atya Istennel. Az ortodox kereszténység ellenben azt állította, hogy Isten és Krisztus egyazon természet (*phüszisz, ouszia*). „Közvetítő” hajlama révén az ortodox kereszténység elfogadja Órigenész szempontját is, melynek megfelelően Krisztus egészében ember, vagyis emberi lelke volt.

3. Ezt vitatta a „magas” krisztológia, méghozzá az alexandriai iskola éppen ama képviselői, akik az ortodoxia bajnokaiként vonultak be a történelembe, mint például Athanasziosz. A legszélsőségesebb alexandriai irányzat, a monofizitizmus (melyet Laodikeai Apollinarisz és később Konstantinápolyi Eutükhész képviselt) nemcsak azt állítja Krisztusról, hogy nem volt emberi lelke, hanem azt is, hogy nem volt sem ember, sem isten: *tertium genus* volt, mivel benne az istenség és az emberség kétféle lényege (*hüposztaszeisz*) keveredik.

⁵⁵ Lásd Mircea Eliade – I. P. Couliano: *Dictionnaire des religions*. Plon, Paris, 1990, 127–129.

Noha igen közel állt Apollinariszhoz, Alexandriai Kürillosznak, aki egy ideig az ortodoxia védelmezője volt, gondja volt rá, hogy cáfolja az emberi és az isteni közötti *tertium genus* tételét, azt állítván, hogy a hiposztázisok egyesültek, de nem keveredtek. Az irányok, amelyek mentén a rendszer csálhatatlanul kibontakozik, a következők:

isteni (1) *vs.* emberi (2)

csak isteni (dokétizmus) (1.1) *vs.* nem csak isteni (1.2)

nem csak emberi (2.1) *vs.* csak emberi (pszilantropizmus) (2.2)

inkább isteni, mint emberi (1.2.1) *vs.* egyenlő módon isteni és emberi (1/2)
vs. inkább emberi, mint isteni (2.1.1)

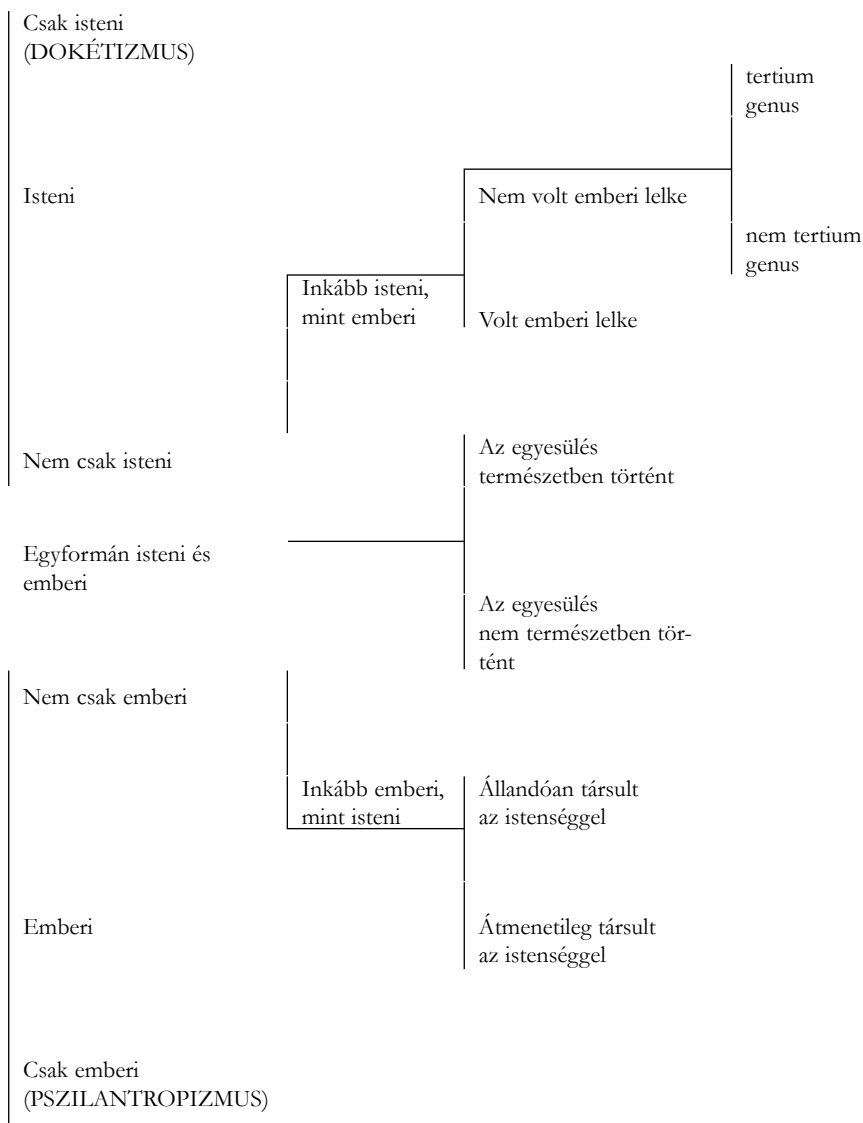
nem volt emberi lelke (Athanasziosz) (1.2.1.1) *vs.* volt emberi lelke
(Órigenész) (1.2.1.2 vagy 1/2.1)

tertium genus (monofizitizmus) (1.2.1.2.1) *vs.* nem *tertium genus* (ortodox kereszténység) (1.2.1.2.2 vagy 1/2.1.1)

állandóan társult az istenséggel (antiokhiai iskola) (2.1.1.1) *vs.* nem állandóan társult az istenséggel (adopcionizmus) (2.1.1.2, de a 2.2.1 is)

Isten és ember egyesülése természetben történt (Alexandriai Kürillosz) (1/2.1.1) *vs.* az egyesülés nem természetben történt (1/2.1.2, de mások szerint 2.1.1.1.2)

Íme néhány releváns dichotómia, mely alapján a rendszer működik. Táblázatban könnyebb megjelölni a bináris oppozíciókat:



Itt már levonhatunk egy következtetést: változó egészként értelmezve a krisztológia nem anarchikus, kapcsolat nélküli időbeli események egymásutánja, hanem bináris permutációk alkotta rendszer, mely a levesbeli kanálhoz hasonlóan szekvenciák előreláthatatlan egymásutánjában szeli át az időt.

Ha a trinitológiai vitákra ugyanazt a szabályt alkalmazzuk, a dolog gyakorlatilag bizonyítást nyer: az „ideális tárgyak” a maguk logikai terében léteznek, morfordinamikájuk pedig a helyes megközelítést jelenti a történelem átfogó megértéséhez.⁵⁶

A trinitológiai viták az istenség három hiposztázisának, az Atya Isten, a Fiú és a Szentlélek összefüggéseire vonatkoznak. Az utóbbi még a Logosznál is megfoghatatlanabb: a korai zsidókereszténységben olykor magával Krisztussal azonosítják, máskor egy angyallal, néha egy női hiposztázissal mint a Logosz Anyjával (a *rûah* a sémi nyelvekben nőnemű).⁵⁷ A Szentháromság hierarchikus szerkezete tulajdonképpen nem került megállapításra Órigenész előtt, aki Szent Jeromos szerint szubordinacionista volt.⁵⁸ Órigenész, mint Philón is, *ho theosz*-nak nevezi Istent, a Fiút pedig csak *theosz*-nak vagy egyenesen „második Istennek”,⁵⁹ és azt mondja, a három *hüposztáziszisz* különálló. H. A. Wolfson szerint⁶⁰ Órigenész, akárcsak Plótinosz, Ammoniosz Szakkasztól tudta, hogy a Logosz öröktől fogva keletkezett. Más keresztény teológusok inkább Plótinosztól vették át ezt az elvet, mintsem Órigenész írásaiból.⁶¹

Tertullianus szerint a modalista Szmírnai Noétosz monarchiánus volt, aki csak egyetlen Istent ismert el. A következmény az, hogy Isten meghalt a kereszten – amit Tertullianus „patripasszianizmusnak” nevez (szenvedő Atya Isten).⁶² Ezt a meglehetősen naiv modalizmust az a Szabelliosz alakította rendszerré,⁶³ aki 215 körül Rómába ment, és akit Kallsziosz pápa (217–222)

⁵⁶ Mint látni fogjuk, a történelem valóban meghatározható „ideális tárgyak integrált morfordinamikájaként”.

⁵⁷ James M. Robinson: *Very Goddess and Very Man. Jesus' Better Self*. In Karen L. King (ed.): *Images of the Feminine in Gnosticism*. Fortress Press, Philadelphia, 1988, 113–127.

⁵⁸ *Ed. ad Avitum*, 124. 2: „Filius quoque minorem a patre eo quod secundus ab illo sit, et spiritum sanctum inferiorem a filio in sanctis quibusque versari, atque hoc ordine maiorem patris fortitudinem esse quam filii et spiritus sancti, et rursum maiorem filii fortitudinem esse quam spiritus sancti, et consequentur ipsius sancti spiritus maiorem esse virtutem ceteris, quae sancta dicuntur.”

⁵⁹ W. G. Rusch: *The Trinitarian Controversy*. Fortress Press, Philadelphia, 1980, 14. Vö. C. *Cels.* V. 39.

⁶⁰ Harry Austryn Wolfson: *The Philosophy of the Church Fathers*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1976, 219–222.

⁶¹ Alexandriaiai Alexandrosz (Theodorétosz: *Eccl. hist.* 3–4.; Epiphanosz: *Pan.*, 69. 9.), Marius Victorinus (*Adv. Arium* I. 34.) és Ágoston, aki Victorinus fordításában ismerte az *Enneászok* egy részét (*Enar. in Ps.* 2. 6.; *Epist.* 238. 24.; *De Din. Quaest.* 37.; *De Trinit.* V. 5. 6.).

⁶² Tertullianus így foglalja össze a modalista Epigonosz és Kleomenész álláspontját: „duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur” (*Adversus Praxean*, Kr. u. 213 körül). Szerintük az Ige (*Verbum*) csak *vox et sonus oris*, létezése csupán névleges. Amikor a Fiú szenved (*patitur*), az Atya vele együtt szenved (*copatitur*).

⁶³ Hippolütosz: *Ref.* IX. 11. sk.

kitagadott, miután korábban támogatta. Szabelliosz monásznak tekintette Istent, és Atya-Fiúnak (*hüiopotar*) nevezte. A Naphoz hasonlóan az *Atya-Fiú osztatlanul sugároz meleget és fényt*. Ily módon Isten egyetlen, de három „modalitása” van: a teremtés és a világrend alapján ő az Atya, a megváltás értelmében Fiú, és irgalma szerint Szentlélek. Elítélve a szabellianizmust, az ortodox kereszténység elutasította Órigenész szubordinacionizmusát, s egyenlőséget állapított meg a mennyei hiposztázisok között. Az antiokhiai teológia, melynek állandó adopcionista irányultságot tulajdonítottak, amely tagadja az isteni Logosz és az emberi Krisztus személyének bármiféle keveredését, lehet, hogy közelebb állt e tekintetben az origeniánus megkülönböztetésekhez. Szamoszatai Pál trinitológiai tanítását nem ismerjük pontosan. Lehet, hogy az unitarianizmus valamilyen kifinomult formája volt, mely a trinitárius megoldás formális elfogadását vonta maga után. Lehet, hogy az Ige vonatkozásában azt hirdette, hogy nem szubsztancia (*ouszija*), hanem az Atya szóbeli kijelentése, és így az Atyától elkülönületlen.

Ariust, a 313-ban felszentelt és 336-ban elhunyt alexandriai papot Alexandrosz püspök 318-ban kiközösítette. A Nikaiában (325-ben) rögzített hitformula, benne a vitás kijelentéssel, mely szerint Atya és Fiú „egylényegűek” (*homoousziosz*), főként az arianizmushoz fűződő vitát tükrözi. Csupán három szöveg tulajdonítható bizonyosan Ariusnak: egy Alexandrosz püspöknek bemutatott hitvallás, egy levél támogatójához, Nikomédiai Euszebioszhoz, és egy vallomás, amit (325-ben vagy 327-ben) Konstantin császárnak címzett. *Thalia* című (322 körüli) költeményéből néhány részletet adáz ellenlábasa, Athanasziosz ismertet. Az Alexandroszhoz szóló levél azt állítja, a Fiú valóságosan létezik, de *agenetosz* (nem született). A Nikomédiai Euszebioszhoz intézett levél szerint Isten és Fia nem együtt léteznek, mivel Isten létezésben megelőzi Fiát. Így aztán a Fiú vagy Isten része, vagy emanációja kellene hogy legyen – másodlagos Isten. Ariusnak csak Isten *anarkhosz*, a Fiúnak van *arkhéja*.

Ha Athanasziosz nem téved, Arius azt hiszi, Isten és Fia nem egyazon *ouszija*. Azt is mondja, az Atya oszthatatlan és a Fiú számára megismerhetetlen. Mi több, a Fiú képtelen felfogni saját *ousziáját*. Egy idézet a *Thaliából* ezt megerősíti.⁶⁴ A Fiú egyértelműen alárendelt az Atyának. Így állnak a dolgok Órigenésznél is. Szerinte Krisztus *hüposztaszisz* és *ouszija* – valóságos egyedi élőlény, nem valamiféle fogalmi létező. A hit három különböző *ousziájú hüposztaszisz*t feltételez (*In Iohann.* II. 10). A Szentháromság személyei kapcsán Órigenész nem értett volna egyet a *homoousziosz* szó használatával, egyszerűen azért, mert számára a *hüposztaszisz* csaknem rokon értelmű volt az *ousziával*. Ebben Arius nem tesz mást, mint Órigenészt követi.⁶⁵

⁶⁴ Athanasziosz: *De synodis* 15.

⁶⁵ Vö. Williams: i. m. 132–143.

A 362-es alexandriai zsinat alkalmával a jelenlévő püspökök egy része a *homoiousziosz* („hasznó lényegű”) mellett döntött a *homoousziosz* helyett. A kappadókiai egyházatyák – Kaiszareiai Vazul (†372), barátja, Nazianzoszi Gergely és annak öccse, Nüsszai Gergely – teológiájának nyomása alatt a 381-es konstantinápolyi zsinat visszahelyezte jogaiba a *homoousziosz* szót. Nazianzoszi Gergely magyarázatai szerint, kijelentve, hogy a Szentháromság összetevői egyetlen *ouszúa* és három *hüposztaszisz*.

Ágoston tárgyalásában a trinitológiai képlet („egyetlen lényeg, három személy”) egyetlen alapvetően új elemet tartalmaz, amit utólag foglaltak bele a Nyugaton elfogadott pszeudo-athanaszioszi hitvallásba: a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik.⁶⁶

Első látásra a trinitológiai viták rendszere egyszerű, és úgy tűnik, három fő dichotómia mentén szerveződik: egyetlen „személy” Isten Elméjében *vs.* több „személy”, egyenlő *vs.* alárendelt és különálló *vs.* elkülönületlen. E dichotómiák bármely eleme virtuálisan bármely kombináció alkatrészeként működhet (a krisztológiai rendszer hierarchikus dichotómiáival szemben). Ily módon lehetséges olyan monarchiánus és szubordinacionista teológia, amely nem különíti el az Atyát és a Fiút (a modalizmus mint a patriszianizmus változata); olyan trinitárius teológia, mely szubordinacionista, de különbséget tesz Atya és Fiú között (Órigenész, Arius); szubordinacionista trinitárius teológia, mely nem tesz különbséget (Szamoszati Pál?); és olyan trinitárius teológia is, mely nem szubordinacionista, és különbséget tesz Atya és Fiú között („ortodoxia”). Ugyanez a rendszer leírható az egyházatyák saját terminológiai megkülönböztetései szerint is (*hüposztaszisz* *vs.* *ouszúa* *vs.* *proszópon*). A terminusok zűrzavara azonban eltántorít egy ilyen vállalkozástól.

Rövid elemzésünk befejezéseként állítható, hogy a trinitárius teológia bizonyosan egy „rendszer”, azaz ideális tárgy, mely a saját logikai terében létezik. Jóllehet mind a krisztológiai, mind a trinitárius viták ilyen dichotómiákra alapozott rendszereket alkotnak, a két rendszer eltérő, amennyiben az egyik bináris oppozíciók hierarchiáján alapul, a másik pedig olyan egységekből áll, amelyekben belül elszigetelt elemek virtuálisan bármely lehetséges kombinációba beilleszkedhetnek.

És mégis, amint vizsgálódásunk során látni fogjuk, egy hierarchikus rendszer szerkezetéhez tartozó bináris oppozíciók könnyen leválhatnak, és – elszigetelt egységekként vagy építőelemekként – egy másik rendszer összetételébe kerülhetnek, legyen az hierarchikus vagy hasonló „tégglákból” álló. Ez nemcsak a hierarchiák rugalmasságát mutatja, hanem azt is, hogy létezik egy interaktív hatásminta a rendszerek között, melyekről mi döntöttünk úgy, hogy önállóakként osztályozzuk, mint például a kereszténység és a gnoszticizmus. Valójában a két rendszernek sok tekintetben közös az alaprendszere,

⁶⁶ Wolfson: i. m. 350–359.

de ezen belül eltérő opciókat működtetnek. Ennek önmagában is bizonyítania kell eme címkézés haszталanságát, mely ellentmond a gondolkodási rendszerek folytonosságának. Morfordinamikai kifejezésekkel élve a kereszténység és a gnoszticizmus számos okból kifolyólag egymás átalakulásai (vagy torzulásai), ugyanarra a rendszerre vonatkozó (és ugyanazon rendszeren belüli) perspektívák.

Ha bárkinek halvány fogalma van a korai kereszténységről, tudja, mennyire hevesek lehettek a teológiai viták, főleg a keresztények megtűrésének Nagy Konstantin-i rendelete (313) után, és mennyire elképzelhetetlenül aljasok voltak sokan azok közül, akiket az egyház kanonizált. Úgy tűnik, a tét hatalmas volt, hiszen – egy 4. századi egyházatya elmondása szerint – még a piacon összeverődött emberek is megfélemedtek mindennapi teendőikről, hogy *hiiposztaszisz*-en és *proszopán* veszekedjenek. Azt is tudjuk, hogy némelyek diadalért sokakat megaláztak, száműztek, megköveztek, erkölcsileg vagy éppen fizikailag elintéztek. Mi végre mindez, ha a teológusok foglalatossága nem volt egyéb elméletéknél (ami alig különbözik a saktól, bár aránylag egyszerűbb)? Kemény játék volt, melynek szabályai évszázadokon át foglalkoztatták a legragyogóbb elméket, és foglalkoztatják továbbra is a mienket. Nem éréktelen megállapítani, hogy ehhez a hatalomnak olyan mértékben köze volt, hogy a rendszer minden lehetséges megoldása közül (melyek egyformán igazak vagy egyformán hamisak) egy közepes diadalmaskodik, és számít „igaz hitnek”. Midőn az egyház eldöntötte, hogy a Szentlélek a zsinati nyilatkozaton keresztül szól, valószínűleg igaza volt, amennyiben a rendszer szabályai közepén látszanak megállapodni.

D’Arcy Thompson jegyzi meg, hogy a fajok osztályozásának modern megalapítója, Linnaeus (1707–1778) a növények és az állatok csoportosítására alkalmas egyszerű, leíró kifejezéseket használt a kristályok szín és alak szerinti osztályozására. Amikor felfedezték, hogy a kristályok megkülönböztető alakját és minőségeit képező szerkezeti kapcsolatok szigorúan matematikai jellegűek, a kristályokat képletekkel határozták meg. A tárgy természete és tanulmányozása végképp megváltozott.

Azt kívánjuk bizonyítani, hogy a vallás hasonlóképpen elemezhető. Nézetünk szerint – noha a történelem szétszórja időben – a vallás „ideális tárgyak” kombinációja, mely nem sokban különbözik a filozófiától, sőt a tudománytól. Jelen munkánkban más dolgok is kiderülnek: nemcsak az, hogy – a gnoszticizmustól a katarizmusig – mindezen vallási áramlatok szerkezete ugyanattól a rendszertől függ, hanem az is, hogy a vallás, a filozófia és a tudomány ugyanúgy alkotják meg „ideális tárgyaikat”. Vagyis rendszerszerű szempontból ugyanazokról a dolgokról beszélnek heurisztikus értelemben, első hallásra különböző módokon vagy egyenesen ellenkezően.

Egy hírhedt chicagói gengszter a harmincas évekből rendkívül egyszerű módszerrel élt, valahányszor (a maga és mások számára is valóban fontos) döntéseket kellett hoznia: pénzérmét dobott fel. A fej igent jelentett, az írás nemet. Egyetlen alkalommal bizonyult tévesnek az információ, a következmények pedig végzetesek voltak.

Az „arisztotelészi négyzet” – két pénzfeldobás – négyszeres választási lehetőséget nyújtott volna: +/–, –/+ , +/+ , –/–. Két eset (és két „logikai négyzet”) kombinálása tizenhat választási lehetőséget nyújt. Még több, bináris szekvenciákba kombinált eset opciók száza, sőt talán ezrei elé állította volna, arra kényszerítve őt, hogy egész nap pénzt dobáljon a döntéskvóta teljesítéséért.

Az élet azonban, már szinte meghatározása szerint is, olyan típusú művelet, amit analógnak nevezünk: folytonos áramlás benyomását kelti, mivel általa igényelt döntéseink túl gyorsak ahhoz, hogy „digitálisan”, vagyis bináris kapcsolások egymásutánjaként észleljük őket. Az „analógról” a „digitálisra” való átmenet meghatározott, egy a héthez arány alapján lehetséges – egy binárisra felfogott esemény annyiban észlelhető folytonosnak, amennyiben hétszer nagyobb sebességen történik.

A sakkjátékos elméje arra van kiképezve, hogy több száz bináris döntést elemezzen egy összetett szituáció keretében. Az a bűvölet, amit a sakk és más logikai játékok sokunkra gyakorolnak, az elme számítási lehetőségeit próbára tevő képességükből fakad, amely elme, tehetnénk hozzá, bizonyos szinten tekintve nem is rendelkezik mással.

A vallás bűvölete – noha sokkal váratlanabb módon – ugyanebből ered, hiszen a vallás, akárcsak a filozófia, a tudomány vagy éppen az irodalom, komputacionális folyamat.

A pénzdobó gengszter esete mutatja, hogy az élet többszörös választásokon alapuló mechanizmus, akárcsak a mítosz. Amint az életben, egy téves választás a mítoszon belül is végzetes lehet. És valóban annak bizonyult számtalan markionita, manicheus, pauliciánus és katar számára, akiket – mivel különféle hatóságokkal kerültek összeütközésbe – üldöztek, vadásztak és irtottak. Eredeti és alapvető opciójuk azonban közelebb állt a gengszter alkalmazta módszerhez, mint hinnénk. Egyszerű bináris alternatívából állt: egyetlen elv vagy két elv. A Rossz vagy a Jóból származik, s akkor a Jó nem annyira jó, és a Rossz nem annyira rossz, vagy a Rossz és a Jó el vannak választva, s a Rossz valóban rossz, és a Jó valóban jó. Bizonyos szempontból meglepő, hogy emiatt annyi vér folyt. S hogy hozzánk hasonlóan a hajdani eretnekek olyan igazságért éltek és haltak, ami csak egyik opció volt több lehetséges közül.

Vajon azt kellene hinnünk, hogy választásuk valamiféle homályos „egzisztenciális gyökérből” eredt, vagy egyszerűen abból, amit a világról gon-

doltak egy gazdasági, politikai és vallási, nagybetűs „Válság” közepette? Vajon nem voltak ők betegek, sőt éppenséggel neurotikusak, amennyiben a világot a Rossz hatáskörébe utalták, vagy legalábbis zűrzavaros áldásnak vélték?

Egyetlen gondolatrendszer sem ártatlan, és minden egyes bináris opciójáért számtalan csatát vívnak. Lármasabb testvéreik annyi jó keresztényt zártak ki egy jótáért, hogy nem nehéz megérteni, miért is üldözték a dualistákat olyan állhatatosan és kitartóan, amíg minden jel szerint teljesen ki nem küszöbölték őket a nyugati társadalomból. A rendszer azonban nem szűnt meg, ők pedig váratlanul visszavágtak, amint kimutatjuk e könyv 11. fejezetében és epilógusában. Nem csupán erkölcsileg felháborító, hanem egyszerűen elképzelhetetlen, hogy azok, akik a történelem folyamán elvesztették a játszmat, valamiféle „Válság” kifejeződését képviselték, „betegek” vagy „pessimisták” lettek volna. Elég időt töltöttünk közöttük, hogy megérthessük, egyedüli vétkük a *gondolkodás* volt, és olykor kétségtelenül sokkal jobban gondolkodtak, mint ellenfeleik. A játszma, amit a történelem folyamán elvesztettek, nem az elme játéka volt, hanem a hatalomé.

A dualista rendszer morfordinamikája nehezen követhetőnek bizonyulhat, különösen ha eljutunk a számos alsó szintű alakváltozáshoz, ám a csúcs felől nagyon egyszerű szabályokból indul ki. Egy sor kérdésnek már előzetesen megoldást kellett nyernie, s rendkívüli szellemi erőfeszítésre volt szükség ahhoz, hogy a „világ” a dolgok összességeként legyen felfogható, a „világtalan” pedig mint olyan, amiből a világ származik. Valamivel kisebb erőfeszítés lehetett szükséges ahhoz, hogy a tapasztalat alapján felállítható legyen a „jó”–„rossz” örök bináris szekvenciája, ami már bármely csecsemő korai létezését is kíséri az elégedettséggel és a sírással kezdve.

Ezek voltak a probléma tényezői: egyfelől a világ, amelyet egy (nem feltétlenül *egyetlen*) ok teremtett, másfelől a „jó”–„rossz” párosa. Ezen az alapvető szinten a pénzdobásnak mindig is fontos következményei vannak. Hiszen itt dől el, hogy a világot a „jó” vagy a „rossz” teremtette, vagy a „jó–és–rossz”, és hogy milyen arányban. Úgy tűnik, egy korai szakaszban ezek voltak a probléma feltételei, ami aztán emberi elmék milliárdjain „futott”. Nem is csoda, hogy napjainkban annyira összetettnek és homályosnak tűnik, hogy nem vagyunk képesek a dualizmus jelentőségét megérteni, s a történelem furcsaságai között tartjuk számon. A dualizmus valójában olyan volt – ha kitarunk az analógia mellett –, mint egy befejezetlen sakkjátzsma. Nem játszották rosszul, hanem egyszerűen erővel meg lett szakítva. A tét jelentős volt, ám ez a jelentőség nem a játék szintjén helyezkedett el.

Ha tehát azt állítjuk, hogy a világ *teremtett*, akkor a világot vagy a Jó, vagy a Rossz, vagy mindkettő, vagy egyik sem teremtette. A teremtéselv kevés híve – a kortársakat is beleértve – merészelte azt állítani, hogy a világ kizárólag és valóban jó, ha pedig megtették, mindig akadt egy-egy Voltaire úr, aki ellentmondjon nekik. A világot ideiglenesség, szenvedés és szorongás hatja át; ha

a Jó teremtette, az azt jelenti, menet közben romlott meg. *Az ördög már a világtapasztalatunkkal való első számvetéseink alkalmával szükségességként jelenik meg.* Mindamelllett a dualisták egyetlen lehetséges hipotézist sem zárnak ki a priori módon: a manicheusok szerint a Jó teremtette a világot, hogy kiűzhesse a rosszat; a bogumilok és a monarchiánus katarok szerint a Jó teremtette és a Rossz szervezte meg, ám a Rossz a Jótól függ; a gnosztikusok és a markioniták többsége szerint egy közvetítő teremtette, aki se nem jó, se nem rossz. A gnoszticizmusban ez a közvetítő kapcsolatban van mind a Jóval, mind a Rosszsal, és olykor paradox módon belőle származik a Rossz, noha ez természetesen magánál a közvetítőnél magasabb rendű. Markión szerint a Rossz a közvetítőből származik ugyan, de viszonyuk feszült. A Rossz nem is éppen a Jó, hanem a közvetítő Ellenfele, amelyből származik.

Unde malum? Ha két Elvet posztulálunk, akkor a Rossz ezek közül az egyik: nincs eredete, se kezdete. Ha *ex hypothesi* egyetlen Elyben állapodunk meg (itt pedig minden az elme döntése szerint történik, minthogy a transzcendencia rejtélyes műveleteiről semmiféle „tapasztalat” nem tájékoztathat minket), akkor a Rossz a Jóból kell hogy származzék. Megjelenésének magyarázatához mítoszra van szükség, a bukott Lucifer, Iblisz vagy Samael mítoszára. Morfodinamikai tekintetben a gnosztikusok két dualista mítoszt találtak fel újra (a nőnemű és a hímnemű Tricksterét), melyeket egymással szoros összefüggésben használtak azzal a céllal, hogy rámutassanak a transzcendenciát az evilágtól elválasztó roppant távolságra. A katolikus egyház híveivel szemben a gnosztikusok nem rendelkeztek semmiféle olyan tekintéllyel sem, amely utat mutathatott volna számukra az elme dzsungelében. Így létezésük néhány évszázada folyamán minden lehetőséget kihasználtak, amit az elme képes volt előállítani. Még akkor is, amikor kevesen voltak, és mindenki őket üldözte, a gnosztikusok mentálisan kreatívabbnak bizonyultak, mint keresztény ellenfeleik, akik végül, amikor már elegendő hatalommal bírtak, elhatározták, hogy kanonizálják saját hitük megoldatlan paradoxonait. A legbátrabb döntés az volt, amely megengedte, hogy Krisztus fizikai teste a mennybe menjen. Ám mindez ama hatalmas kockázat árán valósulhatott meg, amit a katolikus kereszténység egészen – Gianpaolo Romanato olasz katolikus történész kifejezésével élve – a „gettósodásig” menően vállalt, hogy a világon bármely gondolkodó nem-katolikus egészen biztosan másként gondolkodik. Végző soron a véletlen hozta úgy, hogy a gnosztikusok a történelem folyamán elvesztették a játszmat; ha nem így lett volna, saját utat választottak volna ők is, amelyen mindmáig járnának. Minthogy nem volt lehetőségük ezt tenni, megilleti őket „a szabad gondolkodás bajnokai a Nyugat történetében” vonzó címke – mely itt egy logikai probléma kapcsán nemcsak egy, hanem az összes lehetséges opcióban való gondolkodás szabadságát jelenti.

Sok dualistának nem is volt saját mítosza, mely a kereszténység többi részétől megkülönböztette volna. Markión, a bogumilok és a katarok Lucifer

mítoszát használták: az ortodox hitformulának megfelelően Markión csak a Démiurgosz alsó világára alkalmazza, míg a bogumilok és a katarok megváltoztatják az ortodox formulát.

Látjuk, hogy a Gnózis hogyan alakul magból fává, és kezd terebélyesedni: egyes ágai virtuálisak maradnak, másak ténylegesen kihajtanak. A gnosztikus rendszerek generatív modellje voltaképpen egy fa, a Gnózis Fája. A hagyomány szilárd tiszteletéből kifolyólag a tudósok ritkán ízlelik a tudás e fájának gyümölcseit, de mihelyst megtették, kénytelenek elismerni az emberi hitek és elméletek, illetve az emberi játékok közötti szoros összefüggést.

Ebben a helyzetben az összes nyugati dualista kivétel nélkül kötelességének érzi, hogy leszámoljon a Teremtés Könyvével. Itt azonban megváltozik a játék, és szekvenciális lesz, mint egy olyan játék, amelyben kockavetéssel lépnek előre a sakkasztalon, és bármely mező többszörös választás elé állít (amitől további választások függhetnek). Minden olyan gnosztikus csoportosulás, amely szövegeket hozott létre, mintha újrakezdené a játékot, és így az eredményeik is különbözőek lesznek – egymás változatai.

A művelet értelmezhető a morfológia egyszerű alkalmazásával, nem szükséges a morfordinamika bevetése. Viszont az alapvető opció, amely az esetek többségében fenntartja, hogy az Ótestamentum a Démiurgosz alkotása, csakis morfordinamikai perspektívából érthető. Mint láttuk, Markión a világ kétféle, *sub lege* és *sub fide*, Törvény alatti és Hit általi létrendjének Szent Pál-i megkülönböztetésére alapozta az Ótestamentum elvetését. Azt is láthatuk azonban, hogy az a mentális művelet motiválta ezt az elutasítást, amely a Bibliában Isten mindenhatóságának és mindentudásának igazolását kereste, de nem találta meg. Szintén kiderült, hogy az egyetlen csoport, amely eléggé közel állt a judaizmushoz, hogy továbbra is használja ennek iratait, és eléggé elkülönült, hogy a zsidó értelmezési hagyományon kívül használja, beindítva ezzel a gyanakvós ésszerű hermeneutikáját, mely végül a bibliai Isten ellen fordult, éppen a keresztények voltak. A német és a svéd vallástörténeti iskolák olyan kiváló tagjai által megfogalmazott hipotézisből kiindulva, mint Geo Widengren és Hans Jonas, a kutatók a gnoszticizmus lehetséges szamaritánus gyökereit vizsgálták. Az eredmények végül kiábrándítóak voltak. Simon mágus többnyire valóban magyarázható volt a szamaritánus hitek alapján. Viszont a protognoszticizmusból az érett gnoszticizmusba való átmenet csupán a perspektíva olyan kitágításával történhetett, ami szamaritánus keretben nem valósulhatott meg. Meglehet, hogy az első gnosztikus keresztények Simon követői nyomán jelentek meg, de az is, hogy a gnoszticizmus morfordinamikájának egyáltalán nem volt szüksége Simonra.

Elemezzük még egyszer a probléma tényezőit. Van két Elv, és van az Ótestamentum. Elméletileg az Ótestamentum tartozhat a Jóhoz, a Rosszhoz, mindkettőhöz vagy egyikhez sem. Az ortodox keresztények a Jónak tulajdonítják, egyes dualisták a Rossznak, a dualisták többsége egy olyan közvetítő-

nek, aki jó és rossz is, némelyek közülük egy párhuzamos univerzumnak, amely se nem egészen jó, se nem egészen rossz (de inkább jó, mint rossz). Néhány esetben pedig ez az a szempont, ami végső soron elválasztja a bogumilok vagy a mérsékelt katarok szektáit az ortodox kereszténységtől; és ugyanebben rejlik egy olyan militáns lutheránus, mint Adolf von Harnack Markión iránti érdeklődésének magyarázata, akiben ő az *avant la lettre* lutheranizmus bajnokát látja. Harnack úgy vélte, Luthernek ifjonti indíttatásait és Pál apostol iránti előszeretetét kellett volna követnie, kiiktatván az Ótestamentumot a kanonikus keresztény írások közül. S vajon nem a Biblia körüli küzdelem volt-e Ágoston Mílevumi Faustusszal, az ügyes manicheussal folytatott vitájának fő tárgya, akinek lenyűgöző szellemi teljesítménye még sok évvel halála után is bénítóan hatott a hippói püspökre?

Miután eldőlt, hogy az Ótestamentum egy alacsonyabb rendű isten alkotása, könnyen követhető a Teremtés Könyvének témája mentén kibontakozó, *teljes egészében és kizárólag* logikai játék. Olykor azt a benyomást kelti, mintha „kölcsonzésekéről” lenne szó, de csak néhány logikai „téglát” kölcsönöznek, amelyek forgalomba kerülnek, és amelyekkel folytatódik a Teremtés minden egyes újabb olvasatából adódó szekvenciális átalakulás. Minden ilyen olvasat újszerű, és „a téves értelmezés térképét” gazdagítja, amely soha nem egészül ki. Kövessük ezt a játékot kibontakozásában.

Először is íme a játéktábla: a Teremtés Könyve, amint azt különböző változatokból a hagyományörző tudósok megalkották, akik egy pillanatil sem gondoltak eközben a következő évezredek racionalizmusára.

1987-ben a Chicagói Egyetemen tartott előadásaim során a hallgatókkal együtt arra a következtetésre jutottam, hogy a Teremtés első két verse nagyjából ötven különféle értelmezést enged meg; már az első szavaitól kezdve: „Kezdetben teremté Isten az eget és a földet.” Egyes kabbalisták ezeket úgy magyarázták, hogy az ég és a föld a Kezdetnek nevezett hajnali hiposztázisban vagy ennek közvetítésével lettek teremtve. (Értelmezésük nyilván magában foglalja János evangéliumának prologusát, amely első alkalommal írja le vagy talán először is fogalmazza meg, hogy: „kezdetben vala az Ige”.)

A Genézis teremtő istene először az eget és a földet alkotja meg, majd szembetalálja magát néhány olyan dologgal, amit nem ő teremtett: a Mélységgel, Sötétséggel, Vizekkel. Mint rámutattam, a mérsékelt gnosztikusok dualista kozmogóniaként értelmezték ezt a helyzetet, és hevesen felléptek ellene, a Sötétség és az Anyag eredetét a Démiurgosznak vagy Szophiának tulajdonítva. De jó platonisták lévén még őket sem zavarta, hogy Istennel ott volt a – tiszta térként, platóni *kbórák*ént értelmezett – Mélység.

Isten Lelke azonban, *ruáh ha-'elóhím*, mely Isten egyik hiposztázisa kell hogy legyen, váratlanul belép az elbeszélésbe, és ott „lebeg” a vizek felett. Isten „megteremti” a világosságot, ami szemben áll a sötétséggel, megalkotja az ég „mennyezetét”, hogy elválassza a felső Vizeket az alsóktól (függetlenül

attól, hogy ezek mit is jelenthetnek mint állandó újraértelmezések tárgyai), aztán előtűnik a „száraz”, és Isten megparancsolja, hogy „hajtson” növényeket, megalkotja az ég „világító testeit”, majd megparancsolja a vizeknek, hogy teljenek meg élőlényekkel. Megjelennek (vagy -teremtetnek) az ég madarai, és Isten megparancsolja a földnek, hogy „hozzon” szárazföldi élőlényeket, majd *többször* számban szólva önmagához fordul (Ter 1,26), hogy saját képmására alkossa meg az embert, férfinak és nőnek, minden élőlény urává téve meg. Látva, hogy mindez jó, Isten megpihen egy napra.

A Teremtés második fejezete teljesen más forrásból ered, s a világ teremtésének egy másik, ellentmondó változatát feltételezi. Ádám a föld porából van megalkotva, és Isten lehelete eleveníti meg (2,7). Isten megalkotja a Paradicsom keleti kertjét az Élet Fájával és a Tudás Fájával (2,8–9). Ádám eljut Édenbe (2,15), és azt a parancsot kapja, hogy ne egyék a Jó és Rossz Tudásának Fájáról (2,16–17). Isten ismét megalkotja az állatokat, és Ádám elé vezeti azokat, ő pedig nevet ad nekik (2,18–20). Majd Isten „mély álmot bocsát az emberre”, kiveszi Ádám egyik oldalbordáját, és abból alkotja meg a nőt (2,21–22). A semmiből előtűnik a Kígyó, mely elmagyarázza Évának, hogy nem fog meghalni, ha eszik a Tudás Fájának gyümölcséből, hanem olyan lesz, „mint az Isten: jónak és gonosznak tudója” (3,4–5). Éva eszik a gyümölcsből, és Ádámot is megeteti (3,6). Mindketten szégyellik, hogy meztelenek, és elrejtőznek Isten tekintete elől (3,7–8). Isten nem tudja, hol vannak (3,9), sem azt, hogy mit tettek (3,11), aztán rájön, és megátkozza a Kígyót, a férfit és a nőt (3,14–19), „bőr ruhákba” öltözteti (3,21) és elűzi őket; „és oda helyezteté az Éden kertjének keleti oldala felől a Kerúbokat és a villogó pallos lángját, hogy őrizzék az élet fájának útját” (3,24), a bevett értelmezés szerint – minthogy a szöveg nem így szól – valószínűleg azért, hogy megakadályozza az emberek halhatatlanná válását.

Álljunk meg egy pillanatra, és vizsgáljunk meg az eddigiekből néhány jelentősebb epizódot, a Teremtés játéktáblájának mezőit, amelyek felett dualistánk is bizonyára elidőztek.

Kezdetől fogva szembesülvén a Mélységgel, Sötétiséggel, Vizekkel, megpróbálják ezek eredetét magyarázni. A kínálkozó megoldások, amelyek rendre feltárulnak, a következők:

1. Egyfelől Isten, másfelől – külön-külön vagy együttvéve – a Mélység, a Sötétség és a Vizek egymástól eltérő Elvek. Iréneusz ofitái számára a Vizek a második Elv; Hippolütosz széthiánusai, a manicheusok és a radikális katarok számára a Sötétség; a platonista gnosztikusok többsége számára pedig hallgatólagosan a Mélység képezi a második Elvet, anélkül hogy ők dualistáknak tekintették volna magukat (sőt meglepődtek volna, ha annak tekintik őket).
2. Minden – beleértve a Mélységet, a Sötétséget és a Vizeket (elsődleges Anyagot) – Isten műve.

2a. A Teremtés azonban elmulasztja ezt kimondani. Ráadásul semmi rossz nincs abban, hogy Isten teremtette a Mélységet és a többit, hiszen az egész teremtés jó (ortodox keresztények, bogumilok, monarchiánus katarok).

3. Nem Isten, hanem másvalaki teremtett mindent, és a Teremtés beszélője helyes. Valami csakugyan nincs rendben, ha Isten olyasmit teremtett, mint az elsődleges Anyag; ám a Teremtés Istene nem az igazi Isten (ez az összes nyugati dualista és pszeudodualista álláspontja, kivéve Johannes de Lugiót); következésképpen egyáltalán nem téves neki tulajdonítani a Sötétség és az elsődleges Anyag eredetét (gnosztikusok).

Némi meglepetéssel tapasztaljuk ismét, hogy az ortodox keresztények és a látszólag spekulatív gnosztikusok közül az előbbiek kevésbé veszik komolyan a Teremtést, az utóbbiak pedig betűjére vannak tekintettel. Az ortodox keresztények engedékenyebbek, mivel ők átfogó allegóriaként használják az Ótestamentumot, hogy alátámasszák a tézist, mely szerint Jézus Krisztus az ótestamentumi Isten Fia. Egy allegóriával több vagy kevesebb alig számít. A gnosztikusok ezzel szemben nem vonják kétségbe a Teremtés Könyvének ellentmondásos kijelentéseiben foglalt igazságot; ők mást sem akarnak, csak megérteni azt.

A következő döntő mező a Teremtés-játék saktábláján az 1,26, mely többes számban utal Istenre. Kevés opció lehetséges:

A. A premissza az, hogy Isten valóban az ökoszisztéma magasságos és magasztalt teremtője; a judaizmus és az ortodox kereszténység közös premisszája.

1. A többes szám *plurale maiestatis*, konkrét jelentés nélküli;
2. A többes szám azt jelenti, Isten más entitásokkal működött közre az ember teremtésében: Szophiával vagy egy angyallal.

B. A premissza az, hogy a Teremtés Istene nem a végső Isten.

1. A többes számot elhallgatják, mivel a Teremtés Istene – bárki is legyen – teremtette az emberiséget segítség nélkül (Markión, bogumilok, katarok – azzal a feltétellel, hogy a férfi és a nő fizikai testeit értsük „emberiségen”).
2. A többes szám azt jelenti, hogy bárki is legyen a Teremtés Istene (akár egy közvetítő, akár az Ördög), ő az Arkhónok segítségével teremtette az embereket (a gnosztikusok többsége és a manicheusok).

Lépünk a szomszédos mezőbe (2,7): Ki lehelte Ádám orrába az „életnek leheletét”? A kérdés egy másiktól függ: mi az „élet lehelete”?

Az egyedüli logikai lehetőségek a következők:

1. Ádám teremtője;
2. másvalaki, mint Ádám teremtője.

Bármely esetben az, amit Ádámba lehel:

1. saját lehelete;
2. másvalaki lehelete.

A helyzet négy választási lehetőséget nyújt:

1. Ádám teremtője saját leheletét leheli Ádámba (ortodox keresztények, Markión, manicheusok);
2. Ádám teremtője másvalaki leheletét leheli bele (számos gnosztikus, a bogumil mítoszok egyike);
3. nem Ádám teremtője, hanem másvalaki, saját leheletét leheli bele (némely gnosztikusok, egy másik bogumil mítosz);
4. nem Ádám teremtője, hanem másvalaki, nem saját leheletét leheli bele (egyes gnosztikusok).

Lépjünk tovább néhány mezővel; csak most indul be igazán a játék, és a saktáblán egyszeriben megjelenik a Kígyó (3,1). Ki a Kígyó?

A 4. fejezetben kutattuk a válaszokat. Tanulságos volna azonban még egy pillantást vetni ennek a többszörös választásnak a logikájára:

1. a Kígyó az igazi Isten képviselője (számos dualista);
2. a Kígyó nem az igazi Isten képviselője (ortodox keresztények, számos dualista, az összes pszeudodualista);
 - 2a. a Démiurgosz képviselője;
 - 2b. nem a Démiurgosz képviselője.

A második opció kettéválk, minthogy a Démiurgosz vagy maga az ördög, vagy nem az. Az ortodox keresztények csak ebben a vonatkozásban különülnek el a pszeudodualistáktól; egyébként egyetértenek abban, hogy a Kígyó az Ördögöt képviseli, de abban már nem, hogy az Ördög e világ Démiurgosza (noha a Ján 12,31 nyomán az ortodox keresztények odaítélik neki az „evilág ura [arkhón]” rejtélyes rangját). Ez a modell hozza létre az összes lehetséges megoldást.

A dualista rendszerek morfordinamikája sakkjátékhoz hasonlítható; voltaképpen az átalakulások játéktáblája. A fent említett premisszák által létrehozott rendszer ugyanis nem egyéb, mint elmejáték – nem több, de kétségkívül nem is kevesebb.

Manapság szaküzletekben kaphatók bonyolult sakkjátékok, amelyek különféle irányokba teregethetők tovább. A játéktábla elvileg határtalanul kiterjeszhető, gyakorlatilag azonban a lehetséges vásárlók elméje csak korlátozott ideig mutat érdeklődést egy bizonyos játék iránt. Meglehet, hogy a legfejlettebb elmék közülük már rájöttek, hogy *egyetlen játék egyenértékű az összes többivel*, és így nem szükséges cserélni a játékot: az emberi elmét azért nyűgözi le a játék, mert saját működési módját ismeri fel benne, ez a felismerés pedig nem függ a játék típusától.

Bármely játék logikája sokféle választáson alapuló sémát állít az elme elé. Az elme nyomban nekilát mindezen lehetőségek feltárásának. Elméletileg nem is szükséges mást is tennie, a gyakorlatban azonban állandóan olyan

helyzetekkel szembeül, amelyekben több megoldás közül csak egy vagy egyesek helyesek, a helytelenek pedig végzetesnek bizonyulhatnak. Valószínűleg ez magyarázza, miért hajlamos az elme egyetlen döntésbe kapaszkodni ahelyett, hogy többet is elfogadna, bár ott vannak persze másik indokként a szociális interakciók.

A régi dualista irányzatok egy mentális felfedezési folyamat részei voltak, melyet az indított el, hogy régebbi vallások és filozófiák révén kellett megfogalmazni a legtöbb megoldást egy új vallás megjelenésével felmerülő kérdésekre. A dualizmus morfogenezise lépésről lépésre követhető, és egy olyan logikai játék fogalmaiban értelmezhető, mely hozzávetőlegesen háromszáz esztendő folyamán bontakozott ki, mielőtt még a kereszténység államvallássá lett volna a Római Birodalomban. Ettől kezdve a hosszú távú megoldásokat elvetették, a játék szabályai pedig szigorúbbak lettek. A gnosztikusok ideje lejárt; a játéktábla immár teljes egészében a hivatalos kereszténységé, melynek meggyőző ereje nem logikai, hanem hatalmi.

Am a dualizmus rendszere ezzel még távolról sem merült ki. Kötetem a továbbiakban néhány diakronikus megnyilvánulását elemzi egészen napjainkig.

Fordította Balon Ruff Zsolt

Anca Manolescu – Andrei Pleșu – Horia-Roman Patapievici – Gabriel Liiceanu

A kereszt metafizikai jelentései*

Első találkozás: 2002. január 21.

Szimbolizmus és „nyelveken szólás”

Andrei Pleșu: Meg fogjuk próbálni a transzcendencia kérdését szigorúan metafizikai vonatkozásában vizsgálni. Kiindulópontul René Guénon munkáját, *A kereszt szimbolikáját* javasoltam, mivel úgy láttam, közel áll csoportunk *forma mentis*éhez, könnyebben emészthető olyasvalaki számára, akinek spekulatív jártassága és igényei vannak. Esetemben Guénon valamikor a szentség kérdésköréhez való legjobb kapcsolódást segítette elő. Illett hozzám inkább mértaniak mondható megközelítése egy olyan területen, mely legtöbbször homályos érzélgősségekben tetszeleg. Megvan az az érdeme, hogy szigorúan értelmi eszközökkel úgy állítja vissza az egyetemes vallásos kérdésfeltevés elvi koherenciáját, hogy egyetlen közös szemszögből lehessen tisztázni mindegyik sajátos lehetőség jellegzetes arculatát. Nem váltam úgynevezett „guénoniánussá”. Azt hiszem, akik annak tekintik magukat, végül éppen írásai szellemét árulják el. Guénon programszerűen elutasítja az önmagára utalást. Nincs tanítása. Közvetítőnek, valami áttetszőnek tekinti magát. Belőle kiindulva el lehet jutni bármelyik vallási vagy felekezeti térbe, ami egyesek számára korlátot és veszélyt jelent. De nem szeretném Guénon-szemináriummal alakítani találkozásainkat. Inkább azt kívánom elérni, hogy termékenyen szembesüljünk az általa vizsgált kérdéskörrel.

Engedjétek meg, hogy először is néhány történeti adalékkal szolgáljak az alapszöveggént használt könyvről. Megjelenésének háttere kissé egzotikus, és alkalmas arra, hogy megbotránkoztassa az „értelmes” olvasót. *A kereszt szimbolikája* (*Le Symbolisme de la Croix*) 1931-ben jelent meg. Egy „metafizikai” trilógia központi része, mely tengelyértékű annak megértésében, amit Guénon „Óshagyomány”-nak nevez. A sorozat első kötete 1925-ben jelent meg (*L’Homme et son devenir selon le Védānta*; *Az ember sorsa a Védānta szerint*), a következő pedig, *A Lét sokféle állapotának metafizikája* (*Les États multiples de*

*Gabriel Liiceanu – Anca Manolescu – Horia-Roman Patapievici – Andrei Pleșu: *Sensuri metafizice ale crucii*. Humanitas, București, 2007, 11–28, 50–78.

l'Étre) 1932-ben. A szerző ekkor már nem kezdő. Érettségének teljében van (negyvenöt éves), hat könyve látott napvilágot, tartott előadást a Sorbonne-on (1925), és 1909-től számos folyóirat szorgalmas munkatársa. 1930-tól Egyiptomban él, felvette az arab viseletet és szokásokat. Ez mintegy végső lépése volt 1912-ben kezdődő megtérésének, amikor Abd al-Wahid Yahia („János, az Egyetlen szolgálja”) néven „beavatták” egy szúfi közösségbe. Beavatóját Abdul-Hádínak hívták („a Vezető szolgálja”), akit a maga során Abder-Rahman Elis El-Kebir sejk iniciált; neki ajánlja Guénon *A kereszt szimbolikáját*. Abdul-Hádi szintén európai volt, orosz–finn származású svéd, igazi nevén John Gustaf Agelii vagy Ivan Aguéli. Kiegészítve ezt a szokatlan pályaképet tegyük még hozzá, hogy 1934-ben Guénon feleségül veszi Fatmát, egy sejk barátja lányát. El kell ismerni, nem éppen szokványos személyiségről van szó. Ellenben ezek a gyötrődések semmilyen nyomot sem hagynak közvetlenül az írásaiban, ahol megőrzi a karteziánus irányvonalat és a hideg, személytelen, „keleti” díszítés nélküli hangvételt. Nem személyes kalandját kívánja bemutatni, hanem egy „hagyományos” tant, amelyet napjaink kereső emberének beidegződéséhez igazít. Minden vallásos magyarázat egyik alapproblémája, hogy egy adott kor összefüggéseire és nyelvéhez *igazítsa* a tanítás beszédmódját, vagyis a hűség és az alkalmazkodás adagolásának mértéke. Attól tartok, teológusaink nagy része nem vesz tudomást erről a nehézségről. Hangütésük emiatt ósdi, retorikájuk képtelen felkelteni a kortársak őszinte érdeklődését.

Az ember sorsa voltaképpen antropológia. *A Lét sokféle állapota* ontológiát mutat be. *A kereszt szimbolikájában* az egyetemes szellemiség alapvető és öku-
menikus szimbólumának elemzését találjuk. A kereszt *minden* hagyományban fellelhető, ami *eredendőségét* jelzi. Az alakok változatossága mögött – mondja Guénon – lényegi egység rejtőzik. Ez az egység teszi lehetővé, hogy *magyarázóan* forduljunk a világ bármely nagy hagyományához, és előítéletek nélkül váltsunk át egyik nyelvről a másikra. Guénon előszeretettel nyúl a hindu hagyományhoz. Miért? Ezt már 1924-ben elmondja az *Orient et Occident*-ben: a nyugati olvasó számára a régi Kína és Tibet tanításai túl távoliak, túlságosan „másak”, és már kezdettől fogva félő, hogy ellentmondanak a nyugat-európai szellemi beidegződéseknek. Az iszlám hátránya épp az ellenkező; túl közeli, és vallási oldalával hajlamos sérteni az európai vallásos érzékenységet. Ezen az alapon inkább Indiára esik a „taktikai választás”. Ez persze nem zárja ki, hogy hivatkozzék az iszlámra, a kereszténységre, a judaizmusra stb. Másrészt Guénon tökéletesen tudatában van annak, hogy igen komoly kockázatokkal jár egy szövegen belül különböző hagyományokat megidézni. Kétféle „tisztasági” óvintézkedésre van szükség: 1. Állandóan figyelni kell a források „metafizikai szabályosságára” és 2. határozottan el kell kerülni a szinkretizmus minden fajtáját. Ami az elsőt illeti: nem érvényes minden, ami „hindu”. A *Vaisesika* iskola például eltér az „írásoktól”, vagyis az *Upanisádoktól* és a *Brahma-Szútrától*. Egy tanítás „igazhitősége” azon mérhető le, hogy mennyire áll közel a ki-

nyilatkoztatott szöveghez. Ami a másodikat illeti: a párhuzamos tanításokból önkényesen átvett, elűző elemek keverése nem eredményezhet mást, mint valamilyen szörnyű eklekticizmust, amely káros mind a megismerés, mind a hit számára. Guénon többször is hangsúlyozza, hogy különbség van szinkretizmus és szintézis között. A szinkretizmus formálisan és külsőlegesen rak össze egymáshoz nem illő töredékeket, *membra disjecta*. Az eredmény egység nélküli adatok egymás mellett, melyeket lehetetlen összefüggő rendszerbe illeszteni. Az így elért „egységesítés” mesterséges, nincs köze a hagyományok alapvető egységéhez. A szintézis ezzel szemben az egység *belsejéből* hat. Nem egyesít, hanem megerősíti a már létező egységet. Más szóval a szintézis az egységből *indul ki*, míg a szinkretizmus *előállítja* azt. A szintézis a középpontból halad a szélek felé. A szinkretizmus örökké a kerületen marad: profán, elemző, külsőleges. A kusza okkultizmus, a Blavatsky-féle teozófia és más hasonló hamis csinálmányok a bűnös szinkretizmushoz sorolhatók. Mulatságos, hogy Guénon számára a vallások bizonyos „tudományos” kutatása is ugyanebbe a bűnbe esik. A vizsgált valláson *kívülre* helyezkedés (az „objektivitás” követelménye), a „kölcsonzések” és a „betoldások” elmélete, a historizmus, a pszichologizmus, „a motívumok keringése”, a forráskutatás végül mind elvont, mesterkéltné, az igazi vallásos meglátástól idegen „egészeket” hoznak létre (lásd *Aperçus sur l'initiation*, VI. fejt.). Aki viszont a szintézis távlatát követi, bármilyen hiteles hagyományt megidézhet anélkül, hogy emészthetetlen kotyvalék sülne ki belőle, mint ahogyan az, aki a nyelv eredőjében van, a beszélgetőtárs függvényében bármilyen sajátos nyelvet választhat. Alapjában véve mindegyik hagyomány *ugyanannak* az igazságnak az alkalmazása a meghatározott tér- és időbeli, illetve szellemi körülményekhez. A szintézis szelleme azonos a *rokon értelműség* iránti érzékkel: tudja, hogyan fejezik ki ugyanazt az igazságot különböző nyelvjáráásokban. Ha úgy tetszik, a szinkretizmus és a szintézis között az a különbség, mint Babel tornyának őrlítő többnyelvűsége és a pünkösdi „nyelveken szólása” között. Babel megosztja a világot. A pünkösdi egyesíti, mivel az apostolok „a Szentlélek templomából” beszélnek, a Logosz eredendő, központi teréből. „Mindenkit a saját nyelvén” megszólítani – erre a képességre van szakkifejezés: *a nyelveken szólás adománya*. A kifejezés – mondja Guénon – 14. századi rózsakeresztes környezetben jelent meg, és az olyan ember rendkívüli szellemi mozgékonyását jelölte, aki a bölcsesség magas fokára jutott el: megfelelően beszél aszerint, akihez szól, felölti azoknak a vidékeknek a ruházatát és a szokásait, amerre megfordul, vagy akár a nevét is megváltoztatja egyik országról a másikra, és így különböző személyiségeket „ölt magára”. A kozmopolita szónak ez az egyik jelentése: a mindenféle térbeli („mindenütt jelenvaló”), időbeli („hosszú életű”) és alaki kötelék alól felszabadult személyiség. Olykor azon gondolkodom, napjaink kereszténysége (a mi ortodoxiánkat is beleértve) vajon nem veszítette-e már el egészen „a nyelveken szólás adományát”, a pünkösdi erényét.

De térjünk vissza a kereszttel kapcsolatos kérdéséhez. Mint mondtam, egyetemes szimbólumról van szó. Igaz, a kereszttel *szimbolikus* vonatkozását a kereszténység kiegészíti a *történelmi* dimenzióval. A kettő azonban nem zárja ki egymást. Mi több, a történelmi jelentés csupán mellékkövetkezménye a szimbolikusnak. Guénon a *Csuang-cét* idézi: „Csak az Elvből levezetett történelmi igazság állja meg a helyét.” Ezzel valami döntőt mond: a kereszttel nem az teszi szimbólummá, hogy Krisztus meghal rajta, hanem szimbolikus jelentősége miatt hal meg Krisztus egy kereszten. Ez a valóság rendje és az elvek rendje közötti viszony a szimbolikus gondolkodás szerkezetéhez tartozik, melyet a *megfelelés törvénye* kormányoz: a létezés minden szintje kifejezi vagy megjeleníti azt a létszintet, amelyből származik. Minden, ami a közvetlenség síkján történik, egy felsőbbrendű valóság szimbólumaként olvasható (de sohasem fordítva!). Az okozat az ok „szimbóluma”. Az alacsonyabb rendű a magasabb jelképe, a történelem a történelemfelettié. Állíthatom tehát, hogy egy tál víz az óceán lehetséges szimbóluma. Nevetséges viszont azt mondani, hogy az óceán a tál vizet jelképezi.

A Lét különböző szintjei közötti függőleges megfelelések az *egész jelentésteli összhangjáról* beszélnek, azon belül pedig a *jelentések hatalmas sokaságáról*. Rögtön hozzá kell fűzni, hogy a szimbolikus gondolkodás nem függeszti fel az adott eseménynek sem a betű szerinti jelentését, sem a történelmiségét. Mindkettőt magában foglalja. A *betű szerinti* és a *történelmi* szemlélet viszont felfüggeszti a szimbolikus gondolkodást, és súlyosan érinti a világ érthetőségét. Ezért azt fogjuk mondani, hogy amikor Guénon az evangéliumi szöveg metafizikájára összpontosít, nem kerül meg sem betű szerinti, sem történelmi vonatkozását: a kereszttel, mint látni fogjuk, a világ és az Egyetemes Ember szimbóluma. Ezen az alapon a megfeszítés nem más, mint az emberi test és a kozmikus test áldozati, átlényegítő, megváltó egybeesése: az a tett, mely a lét legfőbb „modelljét” megváltóan rápecsételi a teremtet világnak a bukás miatt megkopott modelljére.

Elv, Lét, Létezés; Személyiség és Egyéniség¹

Nagyjából ezeket a témákat veti fel Guénon közvetve vagy közvetlenül könyve előszavában. Térjünk rá az első fejezetre: *A létállapotok sokfélesége*. Ez a fejezet egy közhely leépítését tűzi ki célul: a „lét” összetévesztését egyéni megvalósulásaival. Mi semmilyen létezőt sem tudunk elképzelni egyéni meghatározás nélkül, ami azt mutatja, hogy szellemi beidegződéseinkből hiányzik minden metafizikai távlat. A valóságban az egyéni mindig viszonylagos és töredékes. Ha zárt rendszerként, „monásként” kezeljük, csupán a „szubjektum” logikai fogalmához jutunk. Semmi egyéni nem „létezhet” viszont önálló módon, valamilyen egyetemes érvényű instancia támasza nélkül. (Különböztetve a latin létezni ige, az *ex-sistere* [„kihelyez” – a ford.] *per definitionem* magában hordozza a valamilyen elvtől függés képzetét, amihez viszonyítva az, ami „létezik”, kívül helyezkedik el. Ha valami kívül van, akkor nincs elégséges oka önmagában: kiküldetés folytán „létezik”. Ezért, zárójelben legyen mondva, Isten „létezéséről” beszélni gyakorlatilag értelmetlen; Istennek nincs szüksége semmilyen vonatkozásra, semmilyen elvre, amely igazolná, és amin kívül lenne.)

Azt lehet tehát mondani, hogy minden létező egyéni megjelenése csupán az illető létező sajátos megnyilvánulási állapotát képviseli, vagyis azt az állapotot, melyet az „alak” határoz meg. Ezen az állapoton túl viszont minden létező, így az ember is, magában hordozza a módozatok, más „állapotok” széles halmazát, a testitől és durvától az átlényegült, alakatlan és más, megnyilvánult vagy megnyilvánulatlan állapotokig, amelyekről még beszélni fogunk. Most azt kell megjegyezni, hogy az egyéni létezés csak töredéke a Lét teljességének (ami magától értetődő), sőt még *a saját teljességének* is. A megnyilvánult világ csupán az egyetemes Lehetőség számtalan állapotának egyike, és az egyéni ember is csak egy az Egyetemes Ember sokféle állapota közül. A világegyetem a világ különböző állapotai és a Létezés különböző fokai keresztmetszetének összessége: vízszintesek és függőlegesek szövedéke, keresztszerkezet. Egyetlen állandó és feltételhez nem kötött, teljes mértékben „valóságos” állapot van: az egyetemes Lehetőség. Minden más többé-kevésbé látszólagos, *viszonylag* „valóságos” állapotok sora, valóságukat csak a feltétlenül valóságosban való *részvétel által* nyerik. A legfőbb Elv minden belőle származó állapotban jelen

¹ Guénon magyar fordítói (Baranyai Tibor Imre: *A kereszt szimbolikája*. [Az Ősbagomány könyvei IV.] Szigeti, Budapest, 1995; Darabos Pál: *A Lény sokféle állapotának metafizikája*. In René Guénon: *Metafizikai írások* I. Farkas, Budapest, 1993) nem használnak összehangolt fogalomkészletet, ezért a kulcsfogalmaknál nagyrészt eltekintettem az ő megoldásaiktól. Az *existence* (*existență*) létet, létezést jelent, az *être* (*ființă*) viszont egyaránt jelent lényt, lényegét, létet. Baranyai szerint (114.) egy szanszkrit fogalom megfelelőjéről van szó, mely létet (*esse*) és lényegét (*essentia*) is jelent. Itt az *existence*-t egységesen létezésnek („lét”), az *être*-t pedig létnek („van”) fordítom. (A ford.)

van, anélkül hogy bármelyikkel is azonosulna, ami kizárja bármely panteista kisiklás kockázatát. (Guénon a *Bhagavad-Gítát* idézi, IX., 4–5: „Minden létező Bennem van, de Én nem vagyok bennük...”)

Mielőtt befejezném az első fejezet bemutatását Guénon könyvéből, meg kell említenem még két megkülönböztetést, amely fontos lesz későbbi beszélgetéseink során. Az első a „*Soi*” és a „*Moi*”, az Ön és az Én, „Személyiség” és „Egyéniség” megkülönböztetése.² Az „Ön” a transzcendens Elv másféle megnevezése, mellyel szemben a megnyilvánult létezés, az ember például, egyszerű egyéni eset. A megnyilvánult létezés nem más, mint az Ön átmeneti és esetleges megváltozása, melyet ez a változás egyáltalán nem érint. Az Ön az az elv, amely révén a létező minden „állapota” (az egyéniek és az egyén felettiek, az alakiak és az alakatlanok, de maga a megnyilvánulás elve is) létezik – mindegyik a maga létközegében („fokán”) –, amihez hozzáadódik a megnyilvánulatlan regisztere. (A „létezés” szó persze helytelen a megnyilvánulatlan állapotok kapcsán.) Megjegyzem, amikor „Személyiségnek” nevezi az Önt, félre kell tenni mindenféle pszichologizáló társítást. Nem a felfokozott egyéniségről van szó, hanem az egyéniség *elvi forrásáról*.

A másik a Lét és a Létezés megkülönböztetése. A Lét magában foglalja a megnyilvánulás (*megnyilvánulatlan*) elvét, míg a Létezés a Létnek csupán a *megnyilvánuló* részét foglalja magában. Röviden a Létezés nem más, mint az egyetemes megnyilvánulás, vagyis a Lét összes megnyilvánulási lehetőségének megvalósulása a maga számtalan fokával és állapotával együtt. A Lét *egy*. (*Esse et unum convertuntur*, mondja a skolasztika). A Létezés *egyedi*. Az *egyediségben* benne van a sokféleség, míg az *egység* a sokféleség *elve*. Tegyük azonnal hozzá, hogy az „egység” mégiscsak körülírás, meghatározás, ennél fogva nem alkalmazható a legfőbb Elvre. Ha a Lét esetében egységről beszélünk, a Létezés esetében pedig egyediségről, akkor az Elv esetében *osztatlanságról*. A Létezés – a maga egyediségében – meghatározatlan számú fokot („világot”) tartalmaz az egyetemes megnyilvánulás összes módozatának megfelelően. A létfokok meghatározatlan sokfélesége pedig – ennek megfelelően – magában foglalja bármelyik, a maga teljességében vett létező számára a lehetséges állapotok – szintén meghatározatlan – sokféleségét, amelyek mindegyikének meg kell valósulnia a Létezés valamely meghatározott fokán.

Míndezeket figyelembe véve egy sémát kapunk, a metafizikai Minden-ség sémáját, amelyet beszélgetéseink kiindulópontjául javasolok. Van tehát az egyetemes Lehetőség, amely mindent átfog, de amit nem lehet átfogni. (Más nevein: Elv, Végtelen, Ön, Egyéniség stb.) Továbbá van a megnyilvánulat-

² Guénon az általános és a meghatározott aspektusokkal játszik. A *moi* első személyű határozott névmás, „én”, a *soi* személytelen, de minden személyre vonatkoz(tathat)ó általános névmás (melynek a magyarban s tulajdonképpen a román nyelvben sincs pontos megfelelője). Hasonló a viszony Létezés és Lét között. (*A ford.*)

lan regisztere (mely tartalmazza a megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlant, a megnyilvánulható megnyilvánulatlant és a megnyilvánulás megnyilvánulatlan elvét, a tiszta Létet, a teremtő Istent), és végül a megnyilvánulás regiszterének három foka (alulról fölfelé): a testi jellegű alaki megnyilvánulás, a szubtilis (testetlen) alaki megnyilvánulás és az alaktalan (egénfeletti) megnyilvánulás. Egy utolsó megjegyzés: az Elvet úgy kell elgondolni, mint ami *kívül* van a séma többi elemén. Az emanációtan vagy a panteizmus legcsekélyebb nyoma is félreértelmezés.

A sémával kapcsolatban: minden, ami lehetséges, valóságos, akkor is, ha nem nyilvánul meg minden. Vagy: ami megnyilvánul, az a valóságnak csupán egy része.

Gabriel Liiceanu: Engedelmeddel félbeszakítalak, mert ha van valami értelme, hogy jelen legyek ezen a szemináriumon, akkor itt ideje volna közbelépnem. Az én helyzetem fölöttébb hálátlan a szemináriumunk vonatkozásában, mert Ancával vagy Andrei-jel ellentétben én nem viszonyulhatok – hogy is mondjam csak? – „csorbák nélkül”, derűsen és minden tekintetben kedvezően egy olyan szöveghez, mint a Guénoné. Egyszerre vonz és taszít valami a vele való találkozásban, ráadásul egyaránt filozófiai indíttatásból. Vonzani az egész beszédmód spekulatív és metafizikai hangvétele vonz, az a szigor és józanság, mely ritka a vallásos témákat tárgyaló szerzőknél. Megragad az illető eszközökkel kidolgozott konstrukció is, mely a nagy szellemi építmények közül való, a középpontjában álló kozmikus szimbolizmus és a belőle származó egyetemes összefüggés gondolata pedig igazi esztétikai gyönyörrel kecsegtet. Ezen belül is: 1. az egyetemes „függeszkedés” gondolata: ezen a világon semmi sem elszigetelt, minden egy magasabb elvtől függ, amelyet tükröz is – tehát minden dolog tartalmazza létezése magasabb szintjeit, és arról árulkodik, hogy belőlük származik. 2. Amit így kapunk, az egy függőleges összhang, az összefüggő és *szimbolikus* világegyetem fensége (mindegyik rész tartalmazza a másikat, utal rá, és csupán egy előzetes egységben való közösségük által tündököl az egész). 3. Ilyen körülmények között a szimbolizmus módszerré válik, vagyis olyan megközelítéssé, amelyben lehetetlen valamiről elszigetelten beszélni.

Ki ne ájulna el a gyönyörűségtől hasonló metafizikai kifejtés láttán? Olyan ez, mintha perverz módon elutasítanánk a lehetőséget, hogy a világ természetes és látható összhangja felett érzett örömről áttérjünk a szellemi és láthatatlan összhang felett érzett örömré. Márpedig ez az összhang, ebben mind egyetértünk, nem kis dolog. Ki ne szeretne arról megbizonyosodni, hogy részt vesz benne a maga nyomorult lényével? Én legalábbis nagyon boldog volnék, ha tudnám, hogy így van. Azzal a feltétellel, hogy valóban *tudjam*. Vagy ha már nem tudhatom, legalább módszeresen áltassam magam.

És íme, filozófiai indíttatásból ered a másik reakció is. Nem az *egész* filozófia elégedett meg története során egy szépséges, épületes és egyeteme-

sen felemelő spekulatív konstrukcióval ama bizonyosság nélkül, hogy létező talajra épült, és az építmény is csak ezáltal „áll meg”. Másik részem, amely olyan gondolkodók iskolájában nevelődött, akik tisztességes gondolkodáson annak *módszeres* kivonását értették a hit, a vágy, a remény, a tiszta és megváltó szellemi építkezés iránti szükségleteink köréből, ez a részem tehát tiltakozik a Guénon szövegével való találkozáskor. Ő szemben áll mindennel, amit a modern filozófia gondolkodás elért, amikor a szellemi tisztesség előbb említett rendkívüli erőfeszítésével próbált megállni a saját lábán, és igyekezett megismerni és tiszteletben tartani saját határait.

Ezekről a határokról szeretnék beszélni már nyitóbeszélgetésünkön, különben azt hiszem, nekünk, érett embereknek rosszul állna gyermekként ámitani magunkat, aki szilárd épületnek hiszi a tengerpart fövényéből emelt kastélyt. Figyelem, én egy pillanatig sem fogom azt mondani, hogy „Guénonnak nincs igaza”, hanem ezt: „Nem tudom, hogy Guénonnak igaza van-e. Lehet, hogy igen, lehet, hogy nem. Annyi biztos, hogy a »metafizikai Mindenség sémáját« nem lehet meggyőzően alátámasztani.” Azt szeretném tehát, hogy ne csatlakozzunk azzal a *bellyel* kapcsolatban, ahonnan Guénon felépíti a maga szövegét. Mik az előfeltevései? Milyen talapzatra épít? Ezt nem nehéz megtalálni. Ő maga mondja az előszóban: a szilárd talajt az *összes* vallás kinyilatkoztatása és hagyománya szolgáltatja (vagyis a kinyilatkoztatás *egyetemessége*), jelen esetben pedig – az Andrei által kifejtett okokból – a hindu vallás kinyilatkoztatása és hagyományai, különösen az *Upanisádok* (mint közvetlen kinyilatkoztatás, melyet az isteni szószólótól fogadott be a fül) és a *Bráhma-Szútra* (aminek csak emlékértéke van) alapszövegei.

Ez a talaj, mely elégséges mind a teológiai beszédmód, mind a hívő ember számára, nem elégséges a filozófiai beszédmódnak is. Márpedig Guénon a filozófia fogalmi apparátusát és diskurzív eljárásait eredetien (de vitatható eredménnyel) keveri a kinyilatkoztatás teológiai talajával. Az eredmény szép, akár egy műalkotás (például a Lét megnyilvánulásainak – és meg nem nyilvánulásainak – tablója, a Lét és a Létezés tablója), de különös módon olyan igazságot követel magának, amelynek alapja, akárhogy is nézzük, nem a bizonyíthatóság, hanem a hit. Lehet-e a kinyilatkoztatás (még az egyetemesség feltétele mellett is) egy elméletileg szilárd építmény érvényes előfeltevése a metafizika síkján? Amikor ilyen szöveget elemzünk, eltekinthetünk-e az *emberi* gondolkodás síkján érvényes elméleti építmény valódi lehetőségeitől? Vajon ez még mindig csak az emberi gondolkodás terméke? Vagy fogadjuk el, hogy ha a kinyilatkoztatást veszi alapul, akkor olyasvalaki építményéről van szó (jellesül a Guénonéról), aki közvetve (a szent szövegek révén) az istenivel működik együtt? Ez esetben pedig már nincs miért hivatkozni a filozófiának az emberi megértés lehetőségei és határai terén elért modern eredményeire, és egyszerűen kénytelenek vagyunk készpénznek venni, amit Guénon a kinyilatkoztatás tekintélye alapján mond.

Megemlítek gyorsan két példát: Kantot és Heideggert. Ők voltak a modernitás azon számottevő gondolkodói, akik, anélkül hogy elutasították volna a hit előjogait és státusát, nem voltak hajlandók teret engedni a „visszaélésnek” a gondolkodás szintjén megalapozottan állítható kijelentések tekintetében.

Itt van *A tiszta ész kritikája. A transzcendentális dialektika* című részben³ Kant azokkal az eszmékkel foglalkozik, amelyek kapcsán nem lehetséges a megismerés, még akkor sem, ha problémaként óhatatlanul felmerülnek. Hogy van-e Isten, vagy halhatatlan-e a lelkem, nem olyan kérdés, amit az emberi ész megkerülhet, bár nem felel meg nekik valós tárgy a tapasztalatunkban. Kant szerint az ész egyszerűen nem tud megállni, amikor eltűnnek a megismerés tapasztalati előfeltevései, hanem természeténél fogva továbbhalad onnan, amit ismerünk, és amiről van tapasztalatilag alátámasztott fogalmunk, afelé, amire már nincsenek fogalmaink (mivel az összes lehetséges tapasztalat eltűnt), de aminek hajlamosak vagyunk tárgyyszerű valóságot tulajdonítani.

Az észnek ezt a természetes haladását Kant „tévokoskodásnak” nevezi, hozzátéve, hogy ezt „nem az ember teszi, hanem maga a tiszta ész”. Például ilyen tévokoskodó kérdés az is, hogy a lelkem halandó-e vagy sem, melyhez az ész szükségszerűen jut el „az empirikus szintézis folytonos menetében”, holott lehetséges tapasztalat híján azok az eszközök végképp hiányoznak, amelyekkel igenlő vagy tagadó választ adhatnánk. Amikor pedig az intuíciós támasz hiánya ellenére az ész makacsul rá akar térni ennek az eszmének a bizonyítására, antinómiába keveredik: egyformán megalapozottan igazolható a léleknek mind halandó, mind halhatatlan volta. Aki makacsul ragaszkodik egyik vagy másik állásponthoz, az vagy a tiszta ész *dogmatizmusát* választja (ha az elfogadott álláspont az ész spekulatív érdekére irányul, vagy a vágyainkra és a reményeinkre, úgyhogy „népszerű” – Guénon is ide sorolható a dogmák és az elvek tételezésével), vagy az *empirizmust*, amikor azt állítja, hogy a lélek halandó, mert nincs bizonyíték az ellenkezőjére. Egyik álláspont sem arathat végső győzelmet a másik felett, mondja Kant.

Szerinte ennek a lehetséges megoldás nélküli harcnak a lovagjai egy „dialektikai küzdőtéren” csapnak össze. Azt mondja: „Maglehet, ha már alaposan kifárasztották egymást, anélkül hogy bármelyik kárt tett volna a másikban, maguktól belátják, hogy semmiért folyt a küzdelem, és jó barátokként válnak el.” Szeretném, ha szemináriumunk folyamán nem lennének semmiért küzdő lovagok. Különben nincs is ahogy, mert ha ti „a tiszta ész dogmatizmusának” oldalára álltok, és komolyan veszitek a cikornyás guénoni épületeket olyan szükségletek kedvéért, amelyeket megérttek és tiszteltek, de a megismerés síkján nem tudok igazolni (mivel alapjuk egyszerűen a megismerés kiterjesztése

³ Magyarul az idézetek az alábbi kiadás alapján szerepelnek: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest, 2004, 298–558. (*A ford.*)

„minden lehetséges tapasztalat körén túl”), akkor nem fogok veletek ellenkezni, és nem mondom majd azt, hogy a dolgok másképp vannak, csak azt, hogy a guénoni építmények „belátással és tudománnyal páváskodnak ott, ahol tulajdonképpen véget ér a belátás és a tudomány”, illetve hogy „az ész öntelt-ségével” és hatalmas szerénytelenséggel dolgoznak.

Aldatlan filozófiai álláspontom tehát (aldatlan, hiszen megtiltja, hogy önbecsapással érjem el azt a bizonyosságot, amire szükségem volna) arra kötelez, hogy a Kant említette „szkeptikus módszert” kövessem. Tehát már az elején azt kifogásolom Guénonnál, Kant szavaival élve, hogy „a spekulatív érdeklődés támaszaként mutat be olyasmit, ami csak a gyakorlati érdeklődés szempontjából lehet érvényes”.

Ezt lehet felhozni Guénon szimbolikus előfeltevése ellen egy másik irányból is, szembesítve Heidegger gondolati törekvéseivel. Kantról már úgyszólván sokat beszéltem, most megpróbálom rövidebbre fogni. A húszas évek elején az időfogalom történetéről tartott egyik előadásában Heidegger felvetette a kérdést, hogy tulajdonképpen mire vonatkozik Husserl fenomenológiai jelszava, a „vissza a dolgokhoz”. Ismét az a kérdés merül fel, hogy vajon mit kell a filozófiának elgondolnia ahhoz, hogy ne üres szócséplés, ellenőrizhetetlen spekulatív játék legyen? Heidegger úgy értelmezte a fenomenológiának ezt a jelmondatát, hogy „harci felhívás a szilárd terep nélküli elmélkedés ellen” a filozófiában.

Minden viselkedésünk „valamire irányul”, más szóval intencionalitást hoz működésbe. Hogyan van ez az *intentum*, amelyre így vagy úgy irányul az ember? Ez a dolog nem más, mint „fenomén”; eredeti görög értelmében olyasmi, ami *önmagán mutatkozik meg*. A fenomenológia mint az intencionalitás tudománya arról szóló beszéd, ami a dolog önmagából való megmutatkozása alapján megismerhető. Amikor a dolog megnyilvánul, megmutatkozik, ezt csak kétféleképpen teheti: vagy a maga mivoltában (eredeti feltárulásában), vagy, ami gyakoribb, elrejtőzve, legtöbbször a megismerési rutin utólagos hordalékának betudhatóan, mely elfedi az eredeti feltárulást. Fontos azonban megjegyezni, hogy a feltárulás – akár az eredeti, akár annak visszanyerése – nem mást leplez le, mint magát a dolgot, amely önmagában nyilvánul meg, és semmiképpen sem olyan rejtett jelentéseket, melyek a háta mögött leselkednének. A dolog, a fenomén önmaga rejtélye. A fenomén mögött nincs semmi, legfeljebb saját elfedettsége, rejtőzködése. Amikor a fenomenológiai erőfeszítés megvilágítja a fenomént, nem olyasvalami jelenik meg, ami *mögötte* bújt volna meg, hanem csak önmaga önmagán. Például ha meg akarom érteni a kereszténység fenomenóját, akkor fenomenológiai értelemben újra fel kell fednem (ki kell emelnem elfedtségéből) azt a „dolgot”, melyet a kereszténység kétezer éve elfedett, magát a kereszténységet úgy, ahogy önmagán születése pillanatában megmutatkozott (ez az „őskereszténység”, az a magatartás, amelyet utóbb a keresztény gondolkodók Szent Ágostontól Lutherig és Kierkegaardig ki akartak emelni elfedtségéből).

Gondolhatjátok, hogy ebből a fenomenológiai szemszögből, amelyből csupán olyasminek a szerkezeti kutatásával lehet megalapozottan foglalkozni, ami önmagán mutatkozik meg (rendszerint elrejtőzve), a „megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlan” vagy a „megnyilvánulható megnyilvánulatlan” köré épített elmélet, mint a Guénoné is, botrány, metafizikai zagyvalék.

Végezetül azt szeretném mondani, hogy mindenütt – Guénonnál éppúgy, mint a modernitás legfontosabb filozófusainál – ugyanaz érvényesül: „a világ érthetőségének” keresése. Csakhogy az egyik esetben ezt az egész összhangjának megalkotásával érik el, tanokból, elvekből és „megfelelésekből” kiindulva, míg a másokban magának a világ érthetőségének mechanizmusait vizsgálva jutnak el „a világ érthetőségéhez”. Bármilyen bosszantó is legyen ez az állítás, beszélgetésünk „nehéz levegőjében” el kell hangoznia: a megismerés *gyermeki tobzódásának* öröme („gyermeki”, amennyiben metafizikai ruhát ölt magára, mikor a filozófia már rég másvalami lett) áll itt szemben az *érett önmegtartóztatás* erőfeszítésével.

Még valami. Ha ez a beszélgetés közönség előtt zajlana, biztos vagyok benne, hogy Guénon és az őt védők álláspontjának volna nyert ügye: indulásból megvan az az előnye, amit a 18. századi filozófiában „népszerűségnek” neveztek, vagyis egy elmélet képessége arra, hogy elébe menjen az emberek reményeinek és illúziók iránti szükségleteinek, tulajdonképpen a boldogság kilátásainak. A másik oldalról minden ellenszenvesnek hat, mert nem táplál illúziókat. Végül is kétféle kevélység áll szemben: egyrészt az önelégült, mert vitathatatlan, kozmikus, nagy horderejű megismerése, másrészt azé a megismerése, mely elégedett, hogy meg tudta tartani (és adni) saját „kicsiny” mértékét.

A. P.: A te nézőpontod jogos, és bizonyos értelemben köteles voltál megfogalmazni. Ha megállnánk, hogy most megvitassuk, találkozásaink más irányt vennének, és Guénon könyve elsikkadna. Lényegében a filozófia határait, illetve a filozófia és a vallás viszonyára vonatkozó kérdést veted fel. Nem remélhetek mást, mint hogy „egészséges” aggodalmaid és kételyeid találkozásaink *végén*, mintegy mellékkövetkeztetésként választ nyerjenek.

Tennék mégis egy előzetes, gyors megjegyzést arra, amit mondtál. Legfőbb ellenvetésem, hogy te átalakítod a filozófia tehetetlenségéről szóló – kantai – érvelést olyan érveléssé, mely igazolatlannak minősíti a hit kognitív „teendőit”. Vagyis azt mondod: a filozófia, ha tisztességes akar maradni, visszavonul (módszertanilag) „a hit, a vágy, a remény, illetve a szellemi építkezés iránti szükségleteink köréből”. De ezzel az állítással arra a következtetésre is feljogosítva érzed magad, hogy akik nem tudják magukat kivonni ebből a körből, azok csábító, de veszélyes szélhámosságot támogatnak: „ámítják”, átadják magukat – „hatalmas szerénytelenséggel” – a „gyermeki tobzódásnak”. Inkább az ismeretelméleti „szerénységet” választod és a boldogtalanságot, mintsem hogy a mámorító látszatokat ápdold. Innen már a vallás marxista meghatározásáig, mely szerint „ópium”, már csak egy lépés van... A magam

részéről viszont azt kérdezem tőled, miféle megismerést kínál a te módszertani szerénységed? „Szilárd terepet”, „fenomenológiai talajt”? Rendben. De vajon Husserl, Heidegger vagy Kant előfeltevései tényleg annyira szilárdak? Milyen alapon beszélünk „*a priori* szintetikus ítéletekről”, „intencionalitásról”, „magánvaló dologról”, „tisztá észről” stb.? Mi a „transzcendentális idealitás” „fenomenológiai talaja”? A kritizmus a metafizikához képest az, ami a kémia az alkímiával szemben – mondja Kant. Igen ám, de a kémia szigorú és egyetemes ismeretek készletét kínálja. Megszületett-e az a filozófia, mely az egyetemeség hasonló fokán áll? Nem olyan „becsületes” és „szerény” magatartást ajánl-e nekem, amely semmit sem nyújt? Amely magamra hagy kérdéseimmel, drámáimmal, igazságszomjammal? A filozófia – mintha ezt mondanád – nem képzelődik, hanem a megismerő szubjektum aktuális tapasztalatával, a bizonyíthatóságra és az általános emberi érvényességre való törekvéssel dolgozik. Azt mondhatnánk, minden ésszel megáldott ember képes felfogni, mi is a helyzet az „intencionalitással”. A valóság viszont egészen mást mutat: minden ember felveti a vallás kérdését, míg a szilárd „fenomenológiai talajt” csupán a filozófusok „szektája” látogatja. Összegezve: a filozófia *tárgya* más, mint a vallásé, ezért egyiknek sem szabad átvenni a másik előfeltevéseit. Kantoddal Szent Tamást állítom szembe: „A legmagasabb rendű dolgok legcsekélyebb mértékű ismerete mégis kívánatosabb, mint a legalacsonyabb rendű dolgok legbiztosabb ismerete.”⁴

Másrészt el kell ismerned, hogy minden filozófia valamely posztulátumból, egy *tovább már vissza nem vezethető* alaptól indul ki. Akárhogy is, megismerő szubjektum nélkül nincs megismerés, a megismerő én pedig távolról sem áttetsző valóság. „Bizonyítható” ez az én (másképp, mint a *cogito* előzetességével)? Lehet-e a megismerésre való törekvésnek egyszerre cselekvője és elszenvédője? (Megismerheti-e a megismerő én önmagát?) Milyen „fenomenológiai talajra” lehet hagyatkozni e kérdések illő megválaszolásához?

Végző soron mintha azt sugallnád, hogy a fenomenológia és a vallás szerkezetileg összeférhetetlen. Az első azzal foglalkozik, ami „megjelenik”, a második pedig a nem nyilvánvaló dolgokkal. Itt ismét Heideggerrel szólsz, aki szerint bármely fenomenológiának zárójelbe kell tennie a vallásos érdeklődés körét. De ez a kérdés manapság igen élesen vetődik fel Jean-Luc Marionnál, Jean-François Courtine-nál és másoknál (Heidegger valamilyen formában szinte mindegyikükre hatott). Milyen „fenoménetet” írhat le a vallásfilozófia? „Végzetes alternatívával” állunk szemben, mondja Marion: ha objektíven meghatározható fenoménekről van szó, akkor elveszítik vallásos jellegüket, ha megjellegzetesen vallásos fenoménekről, akkor nem lehet őket objektíven leírni. Így lyukadunk ki a „fenomenalitás kritériumaihoz”, ahhoz a kérdéshez,

⁴ Aquinói Szent Tamás: *A teológia foglalatata* I. Ford. Tudós-Takács János. Gede Testvérek, Budapest, 2002. (*A ford.*)

hogy hányféle „megjelenési” mód van. A vallás érvényes fenomenológiájának megalapozását tehát a *phainein* elemzésével kell kezdeni. De ha most ezen a vonalon mennénk tovább, az rettenetesen eltérítene bennünket. Azt javaslom tehát, egyelőre álljunk meg itt, és szögezzük le, hogy bizonyos mértékben mindkettőnknek igaza van. A továbbiakban meglátjuk, hol válnak szét az útjaink, vagy hol találnak okot arra, hogy összetartsanak. Addig is az én „numenális” túlzásaim jól megférnek a te fenomenológiai túlzásaiddal.

Második találkozás: 2002. január 28.

Az egyetemes Lehetőség sémája

[...]

Legfelső szint: AZ EGYETEMES LEHETŐSÉG (az Elv)

1. A „metafizikai nulla” szintje	NEM-LÉT (Lét-feletti)	A. Megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlan (a meg nem nyilvánulás lehetőségei)
	C. LÉT (a megnyilvánulás megnyilvánulatlan elve)	B. Megnyilvánulható megnyilvánulatlan (a megnyilvánulás lehetőségei)
2. A megnyilvánulás szintje	LÉT mint LÉTEZÉS	A. Alaktalan (egyén feletti) megnyilvánulás
		B. Szubtilis (testetlen) alaki megnyilvánulás
		C. Durva (nehézkés, testi) alaki megnyilvánulás

[...]

Ex nihilo

A. P.: Szeretnék most egy kitérőt tenni a semmiből teremtés témájáról, mivel úgy gondolom, segítségünkre lehet, legalábbis nekem segített tisztázni az egyetemes Lehetőség sémáját.

A három monoteista hagyomány teológiáinak köztudottan van egy közös dogmája: a *creatio ex nihilo*. Isten a világot a semmiből teremtette. Ehhez a dogmához igen ragaszkodnak. A „valamiből” teremtés azt feltételezné, hogy Isten előtt létezett egy másik entitás, tehát Isten már nem volna egyedüli és „eredendő”. A Szentírásban azonban vannak olyan szövegek, amelyek bonyolítják a helyzetet, mivel belőlük mégis az derül ki, hogy Isten nem volt egyedül a világ teremtésének pillanatában. Íme egy csodálatos részlet a *Példabeszédek könyvének* nyolcadik fejezetéből, ahol a bölcsesség így beszél: „Öröktől fogva rendelt engem [az Úr], ősidők óta, még a föld előtt. Nem voltak még tengerek, én már fogantattam, még nem törtek elő a vízben dús források, még nem álltak a hegyek súlyos tömegükben, a halmok előtt születtem. Még nem teremtette meg a földet és a folyókat és a földkerekség sarkait, amikor az eget felállította, már ott voltam, amikor biztos törvénnyel kört vont a mélység színe fölé. Amikor a fellegeket odafenn megerősítette, és kimérte a vízforrásokat. Amikor a tengert körülvette határával, és törvényt szabott a vizeknek, hogy át ne hájgák határaikat. Amikor a föld alapjait megvetette, ott voltam mellette, mindent elrendeztem, és gyönyörködtem nap nap után, színe előtt játszadoztam mindenkor. Játszadoztam a földje kerekésgén, és gyönyörűség volt nekem az emberek fiai között lenni.”

Egy másik nehézség: a „semmi” görög megfelelője *ouden*. Ezt a szót az anyagra (*hülé*) is használják, tehát nem az ürességet jelenti, hanem csupán valami bizonytalant, feltétel nélkülit (persze görög értelemben), vagyis meghatározatlant. A Szentírásban tulajdonképpen sehol sem találunk az *ex nihilo* e jelentésének megfelelő kifejezést vagy utalást. A teológusokat gyakran zavarba hozzák a Szentírás azon passzusai, amelyek mintha cáfolnák ezt a tanítást, és ilyenkor megoldásokat keresnek. Az egyik az volna, hogy a semmi ebben az összefüggésben nem az anyagra vonatkozik, hanem arra, hogy Isten olyan indíttatásból teremtette a világot, mely nem kívülről jött, hanem saját akaratából. Nem lett a világ „semmilyen kényszerből”, hanem „öngyulladásból”, Isten szabadságából. A legkifinomultabb eredményre viszont a témában szerintem Eckhart mester jutott Európában. Márpedig Eckhart tanításában az egyetemes Lehetőség sémája egészében megtalálható, méghozzá olyan mérész formákban, hogy, mint jól tudjátok, ezért szigorú ellenvetésekkel kellett szembesülnie...

Ezzel pedig a te témádhoz érkeztünk, Gabriel. Kell valamit mondanunk Istenről. Bármit is mondunk Róla, az már meghatározás, vagyis ellentmondás, mert Rá nem érvényes semmiféle meghatározás. Ha Létnek mondod, az

is csak önkényes. Hát akkor mit lehet mondani? Nem-Lét? Ugyancsak önkényes meghatározás. Talán Lét-feletti? Nem tudjuk Őt meghatározni, nem tudunk semmi teljesen helyénvalót mondani Istenről. A nyugati teológia apofatizmussal, negatív teológiával oldotta meg az ügyet. A negatív teológia a valóságnak azt a területét fedi le, melyet te, Gabriel, a modern filozófiai hagyomány szellemében úgy minősítesz, mint azt a területet, amelyhez *nem* nyúlunk, amelyre *nem* hivatkozunk. Ám a negatív teológia is épp azzal kezd, hogy ahhoz a területhez nem lehet nyúlni, nem lehet a bevett eszközökkel foglalkozni vele. Nem lehet vele ugyanúgy foglalkozni, mint a többi valós dologgal. Mégis megkerülhetetlen, mert az ember világának része. Akkor tehát negatív változatban foglalkozik vele. Az egész apofatizmus Dionüsziosz Areopagitésztől Bonaventuráig arra törekszik, hogy az ember ne állítóan viszonyuljon a kifejezhetetlenhez, hanem *másként*. Mert valóban semmit sem lehet állítani ezen a síkon. És ekkor folyamodik megoldás gyanánt a tagadáshoz.

Hogy ne azt mondja, Isten „van”, és ezzel ne határolja be rettenetesen és elfogadhatatlanul Őt, Eckhart mester megkockáztatja azt az állítást, hogy Ő *das Nichts*, ami teológiai szemszögből botrányosnak tűnik. Maga Eckhart mester is elrémül saját szavai hallatán, hogy Isten *das Nichts*, és így indokolja: azért mondom ezt, mert semmit sem szeretnék állítani Róla. De ha pontosabb akarnék lenni, azt mondanám, hogy *das Nein eines Neines*. Még ha azt is mondom, *das Nichts*, azt jelentené, hogy meghatározottnak tekintem. Még ezt a negatív meghatározást is fel kell függeszteni. A meghatározások felfüggesztésének folyamata tulajdonképpen *ad infinitum* kellene tartson. De mindenesetre már ebben a játékban is megjelenik a gondolat, hogy Isten állítása nem más, mint a Rá vonatkozó összes tagadás együttvéve. Azzal, hogy „egy nem nemje”, az ember végül is „igen” mond. De ez nem nyílt kijelentés, amely meghatározná és korlátozná Őt, hanem egy „nemekre”, a nyílt kijelentés meghaladására épített kijelentés. Olyan „igen”, mely a „nemek” halmozásából ered, hogy a kifejezést minél közelebb vigye Isten kifejezhetetlenségéhez. A *Nein eines Neines*t Eckhart mester *die Gottheit*nek, Istenségnek nevezi. A *Gottheit*, mondja, nem oksági és nem cselekvő. Az isteni olyan aspektusa ez, amely nem teremt. Azt mondani, hogy Isten teremtő, ismét meghatározás. Holott meg kell őrizni Istennek egy meghatározás nélküli arculatát, egy teljesen feltétlen, minden hivatkozás, tettbe torkollás nélküli arculatot, amely *nem* oksági, *nem* tevékeny, *nem* cselekvő: ez az arculat, ez az aspektus a *Gottheit*. A második szinten jelenik meg a tulajdonképeni *Gott*, mely „okszági”, három személyű, cselekvő, teremtő.

Ezt pedig Eckhart gyönyörűen fogalmazza meg: Isten és Istenség, *Gott* és *Gottheit* olyan távol van egymástól, mint föld és ég.

Ugyanilyen megközelítést találunk a védánta metafizikájában, az iszlám ezoterikában, a keleti és nyugati kereszténység apofatikus vonulatában. Lenyűgözően koherens gondolkodásmód ez. Az iszlámban, ha Istenségről beszélnek, azt mondják, három vonatkozása van: a *dzat*, mely európai fogalmak-

kal a *lényeg*; az *udum*, mely a Nem-Lét, a Lét-feletti; a harmadik pedig a *rudzsúd*, a Lét. Pont ugyanaz a séma. A kínai taoizmus beszél a világok Teremtőjéről, de egy olyan instanciáról is, amely „tétlenül tesz” (*vu-vej*). Nemcselekvőként cselekedni, tett nélkül tenni (lásd Arisztotelésznél az eredetponton, amely mindent mozgat, ő maga azonban mozdulatlan): ez olyan motívum, amely egyesíti magában az egybehangzó hagyományokat, ami engem lenyűgöz. A kereszt szimbolikája, mely épp az egyetemes Lehetőség sémáját érvényesíti, az összes általam említett térben jelen van. Mivel magyarázható ez a mindenütt jelenvalóság? Nem lehet figyelmen kívül hagyni a megdöbbentő egyöntetűséget a legkifinomultabb kérdésekben. Nem kölcsönzésekről van szó, nem keringő alaki hasonlóságokról: kulcsfontosságú metafizikai kérdéssel állunk szemben, amelynek megoldása különös módon ökümenikus.

Mivel folyton igyekszem szemléletessé tenni ezeket a felfogásokat, meg fogom említeni Guénon kifejtését *Az ember sorsa a Védánta szerint* (129–164.)⁵ című könyvéből, amelyet szigorúan az *Upanisádokból* vesz át, és ugyanezt a sémát az emberre alkalmazza. A védántában a „tudat” négy szintjéről beszélnek, melyeknek a makrokozmoszban megvan a maguk megfelelője. Alulról fölfelé van először is az *éber állapot*, a nappali tudat, mely a makrokozmosz szintjén megfelel az érzéki megnyilvánulásnak. Ezt követi az álom állapota. Az *álmódó alvásállapot* ugyanaz, mint a makrokozmosz szintjén a testetlen, szubtilis megnyilvánulás. Ez a megnyilvánulásnak az a szintje, melyben az alak még megmarad, de a testiség már nem. Következik az *álomtalan, mély alvás*, mely elragadtatott alvás. Megfelelője a makrokozmoszban az egyén feletti, alakfeletti világ, az alaktalan megnyilvánulás. A mély alvásban az ember kilép alaki és egyéni korlátaiból. Más térben helyezkedik el. Végül pedig van egy negyedik állapot, mely *túl van az álomtalan alváson*, és a megnyilvánulatlan szintjének felel meg. Íme még egy példa arra, mit is jelent a megnyilvánulatlan. Úgy tudjuk elképzelni, hogy ez az, ami akkor történik, amikor túllépünk még az álomtalan alváson is. A harmadik és negyedik állapot, az álomtalan, mély alvás és az azon túl lévő közötti különbség annak a különbségnek felel meg, amely a Lét és az őt meghaladó egész – Lét-feletti – regiszter között van.

Egy lábjegyzetben Guénon (i. m. 150.) pontosítja e küszöb mibenlétét. Azt mondja, a harmadik szinten kell elképzelniünk a „dicsőséges test”, a *corps glorieux* lehetőségét. Jézus dicsőséges testben emelkedett az égbe, mely egyén feletti és alaktalan, alak feletti. Olyan test, amely „az állandó és megingathatatlan lehetőség »megvalósulása« – mondja Guénon –, szemben a tulajdonképeni testtel, amely mulékony kifejeződés a megnyilvánulás regiszterében”.

A feltétel nélküli, a megnyilvánulatlan már túl van a Léten, túl az álomtalan alvásállapoton: ez a negyedik állapot, aminek a neve *turíja*. Az első három szint és a negyedik különbsége pedig rendkívüli. A *Maitri-upanisad* szerint Brah-

⁵ *L'homme et son devenir selon le Védánta*. Éditions traditionnelles, Paris, 1941.

mának (aki a legfőbb Elv) négy állapota vagy „lába” van (a *páda* szanszkritül egyaránt jelent lábat és negyedet). Egyik lábát a megnyilvánulás három állapotában veti meg (az érzeki, a szubtilis és az alaktalan, melyek az éberségnek, az álomnak és a mély alvásnak felelnek meg). A többi hárommal viszont a megnyilvánulatlanban áll. A megnyilvánult világ és a megnyilvánulatlan birodalma között ez a pontos arány. A megnyilvánult és a megnyilvánulatlan aránya egy a háromhoz. Ha az Abszolútum részekre oszlana – ami nem így van, de analógia útján megengedhetjük magunknak ezt a megközelítést –, akkor csupán Brahma negyede azonos a Lénnel, vagyis az Abszolútum hatalmas Lehetőségének egynegyed részét tölti be a Lét mint Létezés vagy megnyilvánulás. Egynegyed rész teszi ki továbbá a megnyilvánulatlan megnyilvánulás lehetőségeit, egynegyed a megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlan lehetőségeit, és egynegyed a legfőbb Elvet. Másfelől ugyanilyen fordított arányosság szerint a Lét egy negyede, mely a megnyilvánulást tölti be, így oszlik meg: egyharmad az éber állapot és az álom, kétharmad az álomtalan, mély alvás.

Miért hoztam szóba ezeket az analógiákat? Hogy rámutassak: az a regiszter, melyről (a modern filozófia követelményei szerint) beszélhetünk, tulajdonképpen minimális, a világegyetem legkisebb része. A negyedik állapotról csak apofatikusan lehet beszélni. Ez a beszédmód azonban nem csak egy sor tagadást jelent, amelyek mögött valami tagolatlan homály sejlene; sőt, igen pontos adagolást igényel. Guénonnál az említett metafizikai tanok alapján ez az adagolás így jelenik meg: amikor Létezésről beszél, annak meghatározó minősége az *egyediség*, abban az értelemben, hogy a Lét vagy a megnyilvánulás meghatározhatatlanul sokféle ugyan, de a sokféleségen túl koherens, ez pedig annak a Létnek a kifejeződése, melytől a Lét függ, és amelyből származik. Amikor Létről beszél, meghatározó minősége az *egység*. Amikor pedig a végső Elvről van szó, akkor az *osztatlanság* a meghatározó minőség.

Zárójelben említeném meg Guénon egyik metafizikai szempontból sokatmondó megjegyzését. Ha azt mondjuk: „mindenható Isten”, ezzel nemcsak hatalmának a határtalanságára gondolunk, hanem az Általa képviselt Lehetőség végtelen mivoltára is. A „mindenható” az egyetemes Lehetőség. *Le tout puissant est Celui pour qui tout est possible, Celui qui est „la toute possibilité”*. [„A mindenható Az, aki számára minden lehetséges, Az, aki a »minden lehetőség«.”]

Az apofatikus beszédmód is felkavaró összhangot mutat. A *Bribád-áranjaka upanisad* szerint Brahmát nem ismerik azok, akik ismerik, és ismerik azok, akik nem ismerik. Más szóval aki azt hiszi, hogy ismeri, tudatlan felőle. Aki elismeri, hogy tudatlan, az megértett valamit az ő végső valóságából. A kereszténységben számtalan hasonló állítás található. Dionüsziosz Areopagitész: *Misztikus teológia*, V.: „[Az Istenség] Nem a nemlétező dolgok közül való, nem is a létezők közül, és sem a létezők nem ismerik meg Őt úgy, amint van, sem Ő nem ismeri meg a létezőket úgy, amint vannak. Sem értelme nincs, sem neve, sem megismerése. Nem sötétség és nem is fény. Nem tévedés és nem igazság.

Nincs rá vonatkozó állítás, sem tagadás; [...] mert minden állításon felül áll mint minden dolog tökéletes és egyetlen oka, s minden tagadáson fölül áll mint a mindentől teljesen függetlennek a meghaladása és mindenén túli.⁶ A taoizmusban a *Csuang-cse*, XXII. feje: „Az Elv nem hallható; amit hallunk, az nem Ó. Az Elv nem látható; amit látunk, az nem Ó. Az Elvet nem lehet kimondani; amit kimondunk, az nem Ó. Az Elvet nem lehet sem elképzelni, sem leírni. Aki kérdéseket tesz fel az Elvről, és aki válaszol rájuk, egyaránt azt bizonyítja, hogy nem tudja, mi az Elv. Az Elvet illetően nem lehet kérdéseket feltenni, és nem lehet válaszokat adni.”

Ezek a megállapítások, amelyek olyannyira különböző hagyományokból származnak, és mégis olyan összefüggőek, nagyon régiek, és az emberek sokáig dolgoztak velük és éltek a távlatukban. Úgy látom, olyan típusú kijelentések előtt állunk, amelyekről – igényes szemléletmódom határain belül – mégiscsak tudomást kell vened, Gabriel. Összetartásuk, egybehangzásuk tény; olyan szellemi tény, amelyről nem lehet eltekinteni.

G. L.: Mindazonáltal az efféle szövegekben kérdeznek és válaszolnak.

Anca Manolescu: Persze, de abban a tudatban kérdeznek és válaszolnak, hogy a kérdések és a válaszok nem kimeríteni hivatottak a témát, hanem csak megrajzolják az irányt, amely egyre erőteljesebben tart felé. A folyton újrakezdett párbeszéd célja irányítani a megértést és megnyitni azt a megnyilvánulatlanra és kifejezhetetlenre.

Horia-Roman Patapievici: A te ellenvetésedet, Gabriel, a következőképpen fogalmazhatnánk újra. Honnan ismerjük az egyetemes Lehetőség sémáját? Hiszen mi csak a megnyilvánulás regiszteréről tudunk beszélni. Emelkedő sorrendben a durva, a szubtilis és az alaktalan megnyilvánulásról, végül a Lét megnyilvánulási köréről tudományok szólnak. Az érzéki megnyilvánulás köréről a legbővebben, de ahogy felfelé haladunk, bőségük egyre apad.

G. L.: Andrei az ökumenizmussal érvel, pontosabban a meglepő egybeesésekkel.

H.-R. P.: Az általad említett ökumenizmus nem annak a módja, ahogyan egy tárgy pozitív ismeretét megfogalmazzuk, hanem csupán jelzi valaminek a sémáját, az irányulás lépcsőfokait valami felé, aminek itt Elv a neve. Te azt kérded, ha megengeded, hogy átfogalmazzam: honnan tudjuk, hogy a séma érvényes? Andreinek volt egy válaszjavaslata, az egymástól igen eltérő kultúrákban előforduló elemek ökumenizmusa: már kezdettől fogva ki kell tehát zárni az egyedüli forrás lehetőségét, illetve az olyan hatásokat, amelyeket a diffuzionista elmélet⁷ vallott.

⁶ Erdő Péter fordítása. In Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: *Az isteni és az emberi természetéről*. Szerk. Vidrányi Katalin. Atlantisz, Budapest, 1994. (*A ford.*)

⁷ A múlt századforduló antropológiai irányzata, mely a darwinizmussal szemben a kultúra térbeli szétszóródását, történetiségét és földrajzi meghatározottságát vallotta. (*A ford.*)

G. L.: Itt rendkívüli az ellentmondás a „sem kérdezni, sem válaszolni nem tudunk”-féle kijelentések hivalkodó szerénysége és ama szándék között, hogy megragadjuk a teljesség, az egyetemes Lehetőség sémáját. Egyfelől az iránymutató tudás szerénysége, mely nem tart igényt a pozitív tudományok szigorára. Másfelől olyan határozott beszéd és pontos megfogalmazás, hogy beleborzong az ember. Egyik oldalon az elvként vallott bizonytalanság; a másikon a sémáig menő nagyszabású állítások. Itt a homályos, a megfogalmazhatatlan tere – ahol a lényeg van, ott van Brahma három lába is a négy közül –, amiről elismerik, hogy igen nehéz a hozzáférés. Ott a hozzáférés bizonyossága, egészen a monumentális séma kibontakoztatásáig. Nem így van?

A. P.: Nem. Az én válaszom a következő: amikor megnyitom ezt a kérdéskört, nem áltatom magam azzal, hogy ugyanúgy hozzáférhetek, mint a köznapi ismeretekhez. Ellenben úgy látom, ez az egyetlen kérdéskör, amely emberi gondolkodásom határait ostromolva, hogy úgy mondjam, a gondolkodó lény méltóságára emel, és éppen az elgondolható határaival szembesít. Továbbá: az az érzésem, hogy *ettől* a kérdéskörtől függenek életem legfontosabb dolgai. Amikor viszonyulok vagy nem viszonyulok ezekhez a kérdésekhez és regiszterekhez, így vagy úgy behelyeződöm saját életembe. Az a benyomásom, hogy valahányszor súlyos egzisztenciális nehézségeim vannak, inkább *erre* a területre tekintek, és miközben igyekszem elképzelni vagy kapcsolatba lépni vele, jobban igénybe veszem a képességeimet, mint ha félresöpörném az egészet, megmaradva holmi kognitív kombinatorikának a síkján.

G. L.: Félretenni az egészet nem ugyanaz, mint szembenézni vele, hogy képtelen vagy megismerni?

A. P.: Persze. De te azt mondd: „ezen a területen nem érhetek el olyan világosságot, mint amikor a termodinamika törvényeiről beszélek, ezért nem is foglalkozom vele”, míg én ragaszkodom ahhoz, hogy foglalkozzam, és késznek tartom magam nevetségesnek látszani, ha továbbra is ezt teszem, mert úgy érzem, ez a kérdéskör az, ami meghatároz engem, ami szüntelenül foglalkoztat, és súlyos válság esetén megszabadít. Másrészt a te ellenvetésed, nagyon jól tudod, nem éppen új. Íme egy idézet Duns Scotustól (*De primo rerum omnium principio*), mely valószínűleg nagyon fog neked tetszeni: „Urunk, Istenünk, amikor Mózes Tőled mint igaz mesterétől kérdezte, milyen névvel illessen Izrael fiai előtt, tudván, mit foghat fel Rólad a halandó értelem, Te felfedted előtte áldott nevedet, és azt mondtad: *Ego sum qui sum*. Az igazi Lét vagy hát, a teljes Lét, én pedig hiszem ezt. De ha lehet, tudni is szeretném. Segíts, Uram, hogy megtudjam, miféle ismeretet szerezhet természetes értelmem arról az igazi Létről, aki vagy, kezdve azon a Léten, amit Te magad tulajdonítottál magadnak.”

G. L.: Gyönyörű!

A. P.: Valóban gyönyörű. Azzal a megjegyzéssel, hogy miután azt mondja, „tudni is szeretném”, Istenhez fohászkodik, hogy segítsen neki megtudni. Vagyis az imában tételezi azt, amit ki szeretne fürkészn.

G. L.: A skolasztikát viszont nem ezzel a csodálatos imával idézed meg. A skolasztika minden kételyen felüli tudománynak tekinti magát. Hát ez a gond! Amikor a most vitatott tárgyban Petru Creția-féle⁸ vagy skolasztikus beszédmódot alkalmazunk, és a rájuk jellemző következtetésekbe és gondolatmenetekbe bocsátkozunk, olyan talajra jutunk, ahol bekövetkezik a robbanás. Egyfelől Duns Scotus kifinomult szemlélete, amely előtt meghajolsz. Másfelől a gőg, hogy megállapítsuk a kifejezhetetlen, a megnyilvánulatlan sémáját és terminológiáját, hogy meggrajzoljuk a transzcendencia teljes térképét. Van lehetséges, virtuális, potenciális: vége, megnyugodtunk.

A. P.: Nem, ez egyáltalán nem a nyugalom formája, hanem a kétségbeesésé. De nem végtelenül épületesebb-e, mint azon esni kétségbe, hogy nem értek meg például Hegelből egy oldalt? A kétségbeesés itt serkentő...

Visszatérek a sémához. Miután megpróbáltuk valamelyest elképzelni a szintjeit, jobban meg tudjuk érteni *A kereszt szimbolikája* első fejezetének témáját, hogy az ember egyénisége csupán a Lét elenyésző része. *Az ember sorsa a Védánta szerint* ezt még világosabban fogalmazza meg. Az ember egyénisége a maga egészében a lehetőségek bizonyos együttesét foglalja magában, amely az ő testi vagy durva módozatát adja, illetve számtalan más lehetőséget is, melyek különböző irányokban haladják meg ezt az érzéki módozatot, és átlényegült módozatait alkotják. Ebből az következik, hogy az Egyéniség egyszerre sokkal több és sokkal kevesebb, mint azt rendszerint Nyugaton hiszik. *Sokkal több*: mert amit alighogy ismernek a nyugatiak, mondja Guénon, az mindössze a testi módozat (köztünk szólva ez nem igaz; a kereszténység nem csupán ebből a megismerésből áll), az egyénnek ez a módozata pedig lehetőségei tárházának parányi darabja. *Sokkal kevesebb* is: mert az emberi egyén, mely a Lét egyik állapota, igazából távolról sem a teljes Lét, csupán egy a számtalan más állapot közül, és ezek együttvéve szintén eltörpülnek a (guénoni értelemben vett) Személyiséghez képest, mely egyedül az igazi Lét, az egyetlen, igazán valósnak tekinthető „állapot”. Minden más kétségtelenül szintén valóságos, de viszonylagos értelemben az, úgy, mint a kép a tükörben, mely csak a tükröződés által van, különben látszólagos. A feltételes, megnyilvánult lét a legfőbb Valósághoz képest látszólagos. Ugyanakkor *részesevés által* valóságos. Ez *A kereszt szimbolikája* első fejezetének alapgondolata.

Hozzátennék még valamit, amit Guénon az előszóban és az első fejezetben említ. Valamely dolog nemcsak archetípusának, elvi modelljének a kifejeződése, hanem az illető archetípus összes tükröződésének is a közbeeső szinteken. Minden állapotban megtalálható – virtuálisan, ténylegesen vagy lehetőség szerint – a fölötté lévő összes fok. Így születik a *szimbólum*: egy olyan nyelv, amely egyesíti ezt a sokrétű, szintezett valóságot. A szimbólum függőlegesen áthalad a vízszintes szinteken, és egyetlen jelentésben fogja össze azokat. Ho-

⁸ Román klasszika-filológus, Platón-kiadások szerkesztője, műfordító. (*A ford.*)

gyan? A *megfelelések* útján. Mindezen síkok között megfelelések vannak. Az ember maga is különösen szimbolikus eszközként működik. Olyan függőlegesség ugyanis, amely az összes síkon áthalad, és leképezi az összes síkot, az összes világot. Ebből kifolyólag minden metafizikai tan olyan létezőként kezeli, mely a világegyüttes *központi* létezője. Kiváltságos státusú létező, mert leképezi az összes, általa aktualizált síkot. Egy értelmező „lépcsőzetes ontológiának” nevezi ezt a felfogást, mert előfeltételezi a Lét fokozatait. A síkok folytonosságát a függőleges fejezi ki. Az emberben megvalósulhat a Lét sokféle rétegének folytonossága. A vízszintes a folytonosság hiányát emeli ki, a Lét szintjeit a maguk sajátosságában és kiterjedésében, mindegyiket a maga jellegzetes meghatározottságával.

Jean Borella nagyon jól mondja: az ember kiváltságos helyzete abban áll, hogy a világmindenséggel szemben ő valóságos „szolgálatot” teljesít, az egyesítés tisztségét. Tömörítő tényező. Az emberben a létezés minden szintjét újra lehet gondolni, összhangba lehet hozni, folytonosságában lehet szemlélni. Az ember a sokféleség tengelye. De vigyázat: jelen állapotában az ember nincs tudatában saját létállapotai hierarchiájának. Nem tud a nem egyéni, alakfeletti állapotairól, amelyek mégiscsak teljes létezése *diszjūnjának* részei. Olyan, mint egy zenei hang, amelynek felhangjai nem hallhatóak.⁹ A szellemi beteljesedés, illetve az aszketikus törekvés célja, az ember célja tehát nem más, mint tudatosítani a Lét felsőbb állapotait, elérni, hogy meghallja teljes hangskáláját. Találónak érzem ezt a megfogalmazást. Hallani, ami az emberben nem hallható: ez a szellemi fejlődés egész tétje. Egyre többet hallani magunkból. Önmagunkból csupán halvány foszlányt, egyetlen sima szólamot hallunk. Minél erősebb a szellemi törekvés – s teszem hozzá, minél többet foglalkozik az ember a kifejezhetetlen és az elgondolhatatlan kérdésével –, annál nagyobb esélye van arra, hogy minél több belső szintnek a hangját meghallja. A szellemi törekvés olyan, mint a hangvilla, mely rendezzi belső zenédet. Megrezegetteti az embert. Másképpen és szakszerűbben kifejezve: bármely szellemi beteljesedés arra irányul, hogy *egyetemessé tegye a mikrokozmoszt*, e művelet egyenes következménye pedig az Egyetemes Ember. Szimbóluma a kereszt, mert az Egyetemes Ember arra a függőlegesre épül, mely az összes vízszintes szintet átszeli.

Azzal zárom ezt a részt, hogy Eckhart mestert nem véletlenül idéztem. Én végül is úgy értettem, hogy a *creatio ex nihilo* Istennek arra az aspektusára vonatkozik, amelyet Eckhart mester túlnyomórészt tagadással határoz meg. A *creatio ex nihilo* szerinte *creatio ex Deo*, ám egy általunk elérhető legmagasabb változatában értett Istenből való, ez pedig *das Nichts*.

G. L.: Szeretném, ha tisztáznánk találkozásaink kétféle érdeklődési irányát. Az egyik az volna, hogy megismerjünk egy olyan szöveget, mint a Guénoné: te

⁹ Vö. Jean Borella: Du symbole selon René Guénon. In *René Guénon. Cahiers de l'Herne*. Éditions de l'Herne, Paris, 1985, 214.

egy szövegfajtat mutatsz be nekünk, egy gondolkodásmódot, és persze magyarázatokat, saját tanulmányaidból levont következtetéseket fűzöl hozzá. Ez kulturális típusú megismerés, ami egy gondolkodásmód megértési igyekezetében nyilvánul meg. Én legalábbis erre törekszem. Egy másik irány vagy a szöveg másféle megközelítése az, hogy amikor szembesülünk ezzel a gondolkodással, és megpróbáljuk kulturálisan megismerni, akkor valamilyen formában azt a felkérést vagy javaslatot kapjuk, hogy el is fogadjuk. Ami egészen más! A múltkor már hangsúlyoztam, hogy szerintem szét kell választani a szöveg megismerését és elfogadását.

A. P.: Magyarán a szöveg tanulmányozása, megismerése ne keveredjen térítő szándékkal.

G. L.: Pontosan. Egyikünk, te, Andrei, a többieknél nagyobb erőfeszítést tettél, hogy megértsd Guénon tanítását, amelyet számunkra is elérhetővé teszel mint lehetséges gondolkodásmódot. Ami ez után a szakasz után következik, az egészen más. Találkozásaink során lehetetlen nem beszélni arról – és itt jön közbe a második hozzáállás –, hogy teljes mértékben el lehet-e fogadni ezt a megismerésformát, hogy egyetértünk-e vele vagy sem. Te pedig, Andrei, folyton kevered bemutatás közben a guénoni gondolatmenet elemzését a kísértéssel, hogy azt mondd: ez a beszédmód teljesen érvényes alapokon áll. Ebben az értelemben említetted egyebek mellett a Guénon által javasolt megfogalmazások ökümenizmusát.

Én a saját témámmal hozakodom elő, melynek kapcsán folyton a színpad és a kulisszák képe forog a fejemben. Ennek segítségével tudok értelmezni egy személyes kérdéskört, mely talán rokonítható az itt tárgyalttal. Így fogalmaznám meg: életem reflektorfényébe vetetten állok, és ha eltekintek az egyszerű papás-mamás utódnemzési aktustól, nem tudom, hogyan történt. Létbe hullásomat képtelen vagyok tisztázni a kő–hal–majom–ember típusú magyarázatrendszerrel. Ezt a lehetőséget könnyen félresöpörjük. Engem az a kilátás érdekel, hogy a színpadon lévén valahogyan vissza tudjam illeszteni a kulisszákat.

H.-R. P.: Az említett sémában te hol helyezkedsz el a kulisszáiddal együtt?

G. L.: A színpad az alaki, durva, testi megnyilvánulás, és egyetértünk abban, hogy itt mindannyian többé-kevésbé jól mozgunk. Tudásunk előrehaladásával, még a tudományos megismerés formájában is, utalások, nyilak hatolnak fölfelé. Apropos tudományos megismerés: megdöbbenésünkre kiderül, hogy a természet éppen hat számmal leírható (lásd a *Just Six Numbers* című, egészen szenzációs könyvet).¹⁰ Kiderül, hogy a világon bármely virág szirmainak szerkezete egyetlen szabállyal leírható, mely éppen a Fibonacci-számsor.

¹⁰ Martin Rees: *Just Six Numbers: The Deep Forces That Shape The Universe*. Basic Books, New York, 2000. (*A ford.*)

Kiderül, hogy a világegyetem elképzelhetetlen finomsággal bemért skálán van megalkotva, és benne az ember a végtelenül kicsi és a végtelenül nagy közötti távolságnak éppen a felénél található, s bár a két „véghez” nincs hozzáférése, azokhoz képest mégis középen van. Ha csak egy szám is módosulna abból az ötvenből, mellyel egy adott időpontban a világegyetem leírható, megváltozna az egész skála a zsiráfok lábától egészen a földkerekségig. Nyilvánvaló tehát, hogy ez a színpad, ahol vagyunk, sem nem a kezdete, sem nem a vége annak, amit úgy mondunk, hogy van, létezik stb.

Akkor hát próbáljunk meg behatolni a kulisszák mögé. Ekkor jelenik meg, és kezd szóhoz jutni a védánta, a skolasztika, Eckhart mester, ami kicsit más, mint a skolasztikus beszédmód, az iszlám ezoterika, a taoizmus a maga *vu-vejével*.

A megismerő törekvés kétségbeesése, melyről Andrei beszélt, önmagában a lehető legtisztéletreméltóbb dolog, amit nem lehet elfojtani. Ha a megismerő törekvést nem kíséri szüntelenül a tudat, hogy e tartomány felé haladva – az egyén feletti megnyilvánulás és a megnyilvánuláson is túli megnyilvánulatlan felé Guénon szavaival vagy a „kulisszák” felé az én szavaimmal – az elért eredmény bizonytalan, akkor megszólal egy rendkívül kellemetlen hang, és legalábbis az én lényem felzúdul. Amikor Rudolf Steiner részletesen beszámol nekem arról, hogy mit eszik és merre sétál az 53. lény a nem tudom melyik világ rendjében, akkor kezdek ideges lenni. Ellenben nagyon vonz a te kifejtésed végkicsengése az ember céljáról, mert valami valószínűt vet fel: hogy az a darabka, aki én vagyok az érzéki megnyilvánulásban, az a rész, melynek az összes többi színpadon lévőhöz képest van néhány egyedi tulajdonsága, mégis el tud vezetni helyzetetésem tengelyéhez, az emberi mivolt függőlegeséhez, és hogy ez a függőleges közlekedés bizonyára létezik, én pedig egyféle torkolat vagyok valami más felé stb. Ezek a plauzibilis előfeltevések szellemi elégtételben részesítenek, szemben mondandód azon részeivel, ahol a fogalmak egész seregével hozakodol elő, és ezt már nem viselem el: azt a szellemi-kulturális tornát, melyet a skolasztika vagy Petru is gyakorolt... Úgy gondolom, az a nyelv és azok a szellemi eszközök egyáltalán nem képesek megvilágítani a kulisszákat. Érdemes elgondolkodni, mint már mondtam, egy kicsit azon, hogy Guénon miként vesz át belőlük valamennyit, és hogyan formalizálja a buddhizmushoz foghatóan csodálatos mitológiák vagy hitek fogalomtárát.

Megdöbbenett az a természetesség, amellyel te, Andrei, a skolasztikus típusú terminológiában mozogsz. Csak úgy ontottad az erről a területről vett fogalmakat, amikor elkezdtél különbséget tenni a lehetséges, a virtuális és a potenciális között. Az az érzésem, és ezt azzal az értelmiségi őszinteséggel mondom, amit találkozásaink során elengedhetetlennek tartok, hogy a gondolat kétségbeesése nálad is felbukkan, de hiányzik belőle a kellő mennyiségű kétely. Rendkívül magabiztosan beszélsz az ember helyéről és minőségeiről a skolasztika fogalmaiban (amelyek szerintem teljesen alkalmatlanok), ami azt

a benyomást kelti, mintha beköltöztél volna ebbe a gondolkodásmódba, és a magadévá tetted volna. Márpedig kérdelem én: azt hiszed, tényleg megértetted? Továbbá: valóban azt hiszed, hogy az ilyen tanok bárhogyan is képesek tisztázni a lényegi gondolat bonyolultságát, amit éppolyan hajlamos vagyok elfogadni, amennyire hajlamos vagyok elutasítani valamilyen séma tekintélyét?

A skolasztikus terminológia volt az egyik legnagyobb zsákutca – saját belátásom és olvasmányaim alapján, melyeket visszamenőleg csatolok mai tapasztalataimhoz – egyes szellemi kérdések megfogalmazásában. Ezért sem értem, miért kevered a skolasztikus megközelítést az Eckhart mesterével, mert szerintem ezek irányai teljesen különböznek. Beszédednek van egy erős oldala, amiben jó vagy, és amivel meg tudsz engem ingatni: amikor inkább az analógiák, a metaforák, a „szép dolgok” regiszterében beszélsz. De már nem követlek, és nem győzől meg, mihelyst, hogy úgy mondjam, a teológiai filozofálás területére lépsz.

Most megfogalmazott válaszom nem kíván rendszeres lenni. Mit fogunk csinálni ezután? Visszatérek arra, amit a lelegején kérdeztem: mennyiben kötelez elfogadásra ez a tudás – a maga száraz és a maga „szép” részével –, amelybe igyekszünk behatolni? Azt mondtad: számodra azért fontosak ezek a dolgok, mert fontosabbnak tartod a saját láthatatlanod felé fordulást a láthatók pitvarában való toporgásnál. Én is így vagyok vele. Nekem a hihetőséggel van továbbra is gondom: mennyire adhatok hitelt azon eszközöknek, amelyekkel a láthatatlant próbálok elérni? Amikor „gondolkodásod határainak ostromáról” beszéltél, egyértelműen erre az útvonalra gondoltál. Mert néhány évszázad óta eléggé pontosan kijelölték a gondolkodásunk határait. Tudjuk, hogy *nagyjából ennyire* vagyunk képesek. Ami ezen túl van, a határok ostromát követeli. Az a kérdés: a határokat ostromolva elérünk-e valami tartalmasat? Az ember összetörik, szkeptikus vagy agnosztikus lesz? Vagy nyer a végén? Ami már csak azért is megfontolandó, mert ezek a kérdések szüntelenül újra és újra felmerülnek.

A. P.: Két dolgot mondanék csupán. Alighanem elhibáztunk valamit abban, ahogyan elkezdtük a beszélgetést. Először is, te már másodjára vagy harmadjára szólalsz meg úgy, mint aki attól fél, hogy valahova besorozzák. Úgy viselkedsz, mintha bekerítő hadműveletet folytatnák itt, hogy a végén feltedd a turbánt a fejedre, vagy lépten-nyomon metániákat¹¹ végezz. Nem tudom, miért érzel ilyen veszélyt. Mintha azt mondogatnád folyton: kérem szépen, remélem, nem azért gyűltünk itt össze, hogy belevonjanak valami zűrös kalandba! Ezért aztán ellenkezel. Megpróbálsz kirángatni abból, aminek nekikezdtem. Valami olyasmit mondasz: „Egyáltalán nem értem, mit keresel ezen a területen. Vajon csak azért teszed, mert számodra fontos...?” De te,

¹¹ Keleti egyházakban a meghajlás gesztusa (csak derékból vagy térdre ereszkedve földre borulással). (*A ford.*)

Gabriel, igyekszel észérvekkel kimutatni nekem, hogy valami bizonytalanba, kétségbeejtőbe vágtam bele, és jobb lenne, ha visszatérnék lábammal a földre. Dehogyan akarlak én téged besorozni, de azt sem hiszem, hogy jót tesz a beszélgetésnek, ha folyton gyanakodunk egymásra. Nem találok termékenynek. Azt hiszem, azért gyűltünk össze, hogy értelmezzünk egy szöveget, és lássuk, mond-e nekünk valamit. Márpedig te, ne haragudj, ha ezt mondom, nem a szövegről beszélsz, *még* nem róla beszélsz és arról, hogy mit tudna neked mondani. Te rólam beszélsz. Megtiszteled! Folyton azt eszeted, hogyan állok a szöveggel – itt biztosabb vagyok, ott kevésbé, néhol meggyőző, máshol nem annyira. Valóságos portrét készítesz majd rólam az összes gyengémmel és sikeremmel, de engedd meg, hogy szerényen azt mondjam, ezek a találkozások nem rólam szólnak. Csak egyetlen dolgot fogadok el, azt, hogy a találkozásokat azért is javasoltam, mert drámaibb pillanatokban szellemileg írástudatlannak bizonyulunk. Arra gondoltam tehát, hogy van az olvasmányoknak egy olyan része, melyet soha nem lapoztunk együtt, és amely talán – egyáltalán nem vagyok benne biztos – kissé írástudóbbá tehet. Ha ennek van értelme *mindannyiunk számára*, folytathatjuk. De itt nem arról van szó, hogy meggyőz-elek Isten létezéséről!

G. L.: Nem tudok harcolni a természetedd! Azt mondom, nem szabad semmilyen gúnyos hangnemet vinnünk a beszélgetésbe, és te a következő pillanatban gúnyolódva válaszolsz. Egyértelműen hülyeség lenne ítélkezni a te vállalkozásod és az én tartózkodásom felett. Egészen mást szeretnék mondani. Szeretném, ha megnéznénk, hogy az ilyen beszédmódból mi érdemel nagy hitelt, és mi az, ami közepeset vagy semennyit sem. Ennyi az egész! Nem tudom egyetértéssel nézni azt az elbizakodottságot, mellyel a skolasztikus fogalmak igazgatják a láthatatlan egy részét.

H.-R. P.: A múltkor azt javasoltam, és mintha ezt ti el is fogadtátok volna, hogy a beszélgetésünk két vonalon haladjon előre. Az egyik: igyekezzünk megérteni a szerzőt, és azt hiszem, ezt a feladatot Andrei teljesítette. A másik: próbáljuk meg *értelmezni* azt, amiről a bemutatás után úgy döntünk, hogy ezt képviseli a szerző elgondolása. Andrei vázolt néhány összefüggést, amelylyel úgy látom, értelmezést is felkínált arról, hogy mibe „avatott be” minket Guénon. Ezt pedig – és ez lenne a harmadik lépés – a guénon-i építmény *elfogadhatóságának* szemszögéből tette. Itt jött közbe, mivel már régebből ismeritek egymást, kettőtök csatározása a láthatóról és a láthatatlanról, valamint a hozzájuk fűződő viszonyulásokról. De én egy percig sem láttam semmilyen tétítési szándékot vagy próbálkozást arra, hogy rábeszéljenek Guénon építményének elfogadására.

G. L.: De én nem fogalmaztam meg ilyen vádat! Én csak azon gondolkodtam magamban, hogy vajon rögtön, ahogy belép az ember erre a területre, rákapcsolódik-e vagy sem az illető eszmékre, fogalmakra. Itt nem számszerű megismeréssel állunk szemben. Hanem a sorsomról döntő sajátos megismeré-

réssel. Arra kérdeztem rá, milyen mértékben csatlakozhatom ehhez a megismeréshez.

H.-R. P.: Gabriel, te valahogy így beszélsz: amikor bemutatják nekem a megismerésnek ezt a formáját, honnan tudhatom, hogy megyek-e vele valamire vagy sem? Márpedig ezt csak akkor tudhatod meg, ha végigcsináltad. Azt javasolnám, függeszd fel a bizalmatlanságod, hogy megközelíthessük a szerző gondolatmenetét.

Azt is mondtad, a skolasztika volt az emberi gondolkodás egyik legborzalmasabb zsákutcája, mivel nem létező megkülönböztetéseket állított fel, üres elvontságokat tenyésztett...

G. L.: Formalizálta azt, ami nem formalizálható.

H.-R. P.: Ehhez volna egy történeti ellenvetésem: amikor a skolasztikusok bírálták Arisztotelész felfogását – mely szerint nincs aktuális végtelen –, akkor ezt Isten létének dogmája és az Ő attribútumai alapján tették. Azt mondták: abból a hitigazságból indulunk ki, hogy Isten létezik, és ő aktuálisan végtelen. Hát ebből született a kérdés: hogyan lehet elgondolni az aktuális végtelent nemcsak olyasminek a viszonylatában, amihez egyáltalán nem férhetünk hozzá, hanem itt, a mi világunkban, ahol hozzáférhetnénk? A gondolkodás határainak ilyenfajta ostromától – mint Andrei fogalmazott korábban – eljutottak négyszáz évi, látszólag, de csak látszólag képtelen és burjánzó spekuláció után a kis végtelenek és a nagy végtelenek elméletének kidolgozásához, mely a matematikai analízis alapja. A gondolkodás határainak ostroma azt jelenti, ha megengeded, hogy egy másik történeti példára hivatkozzam, hogy elindul az ember Zénón aporiáitól, elemzi a tér és az idő végtelen oszthatóságának szerkezetét, és rájön, hogy az aporiák megoldása a *pillanatnyi sebesség* fogalmának bevezetése, mely úgy írható le, mint a végtelenül osztott térintervallum és a végtelenül osztott időintervallum közötti viszony határértéke, amikor az időintervallum a nullához tart. Ez is olyan példa a gondolkodás határainak ostromára, mely váratlan és ésszerűen meggondolva előreláthatatlan eredményre vezetett. A gondolkodás határait ezért kell állandóan ostromolni, hogy kiaknázzuk értelmi lehetőségeinket, és beutazzuk saját elménk „fizikai” világát.

G. L.: Vajon a gondolkodás határainak ostroma ugyanígy jelenik meg akkor is, ha a metafizikai végtelenek, aporiák és paradoxonok kérdéseivel foglalkozunk?

H.-R. P.: A válasz az, hogy az ember nem tudja, amíg végig nem viszi az ostromot. Nem tudni előre. Ha megkérdeznénk egy 13. századi skolasztikust: mit gondol, hová vezet okoskodása az aktuális végtelenről? mit gondol, mire vezet itt, a teremtett világban?, azt felelte volna: Isten jobb megismerésére. Nos, ennek az okoskodásnak a melléktermékeként született meg a 17. században a matematikai analízis. Mire is akarok kilyukadni? Arra, hogy töprengeni egy olyan tárgy felett, amelyet nem lehet ellenőrizni – sem uralni, sem megbizonyosodni arról, hogy valóságos –, mindig kétféleképpen is gyümölcsöző.

Először is serkenti a gondolkodást, másodsorban előreláthatatlan eredményekre juthat az ember, ha komolyan veszi a gyakorlatát. Tudománytörténeti tanulmányaim során jöttem rá erre a bámulatos dologra, hogy valójában a modern természettudomány tisztán teológiai spekulációkból született, melyeket az a különös szándék vezetett, hogy *in natura* és *physice* gondolják el azt, amit általában *in Deo* és *theologice* gondoltak. A mai világban igen sokan tagadják ezt a leszármazást történelmen és tudományon kívüli, sőt, azt hiszem, keresztényellenes okokból. Nem hajlandók elismerni, hogy a modern természet-tudomány keresztény teológiai környezetben jött létre, és a megszületéséhez valahogyan kellett, hogy az az Isten, akiről a teológiai-tudományos spekuláció folyt, keresztény legyen.

G. L.: De látod, hogy az a megismerés teljesen irányt váltott!

H.-R. P.: Elismerem, tényleg irányt váltott. A modern tudomány mellékhatás. Amikor a te ellenvetésed természetére gondoltam, az jutott eszembe: vajon hogyan lehet igazolni egy olyan sémát, mint amelyet Andrei javasolt az egyetemes Lehetőségre? Elő lehet venni a hagyományos kanti módszert, amivel meg kell keresni a kategóriákat. A kategóriákat pedig igen egyszerű megtalálni, ha megnézi az ember, melyek a gondolkodás logikai és úgymond grammatikai műveletei. Vitatott kérdés, hogy a grammatika a logikából van-e levezetve vagy fordítva, de tény, hogy a gondolkodás elemi műveleteiből indul ki. Márpedig ez a séma tulajdonképpen igen egyszerű: a megnyilvánult – megnyilvánulatlan binomból indul ki. Majd tételezi egy elv létezését. Az elv feltétlen, és ha az állapotokra alkalmazzuk, két típust hoz létre: a megnyilvánulatlant és a megnyilvánultat. Aztán a megnyilvánulatlan is kétféle: megnyilvánulható és megnyilvánulhatatlan. És így tovább. A kérdés az, lehet-e végtelen számú ilyen sémát létrehozni bármilyen ellentétek alapján? Honnan tudjuk, melyik a helyes? Ez nehéz kérdés. Van egy válaszcírám, amelyen még gondolkodom.

Szeretnék azonban mondani valamit a bemutatás *anyagáról*, magáról a sémáról. Nekem úgy tűnik, a Létnek nincs mit keresnie a megnyilvánulatlan harmadik fokán. Guénon szövegéből – de hátrányomra van, hogy nem ismerem jól más szövegeit, mert úgy értem, hogy amit Andrei itt bemutatott nekünk, az Guénon összes műveiből származó ismeretek összevetésének eredménye –, az első fejezetekből nekem úgy tűnt, hogy a feltétlen Elv a Lét. Kezdetben azt mondja, hogy az egyén nem teljes entitás, hanem olyan töredékes valóság, amelynek nincs igazi metafizikai valósága. A 18. oldalon pedig ad egy meghatározást: szerinte az egyén csupán egy Létező vagy egy Lét megnyilvánulásának sajátos állapota. Ezután vezeti be a megkülönböztetést az „Ön” és az „Én” között. Azt mondja, az Ön egy osztályt alkot a Személyiséggel, az Én pedig az Egyéniséggel. Andrei szavaiból azt vettem ki, hogy ezek a megnevezések az emberi személyiségből és egyéniségből indulnak ki, de nem kell őket szigorúan az emberire vonatkoztatva érteni. Guénon szerint az Ön az a megnyilvánulatlan elv, amelyből minden megnyilvánult származik,

és bevezeti a megkülönböztetést, hogy a megnyilvánulatlanról nem lehet azt állítani, hogy létezik, mivel a „Létezés” csupán a megnyilvánult predikátuma. Ezután említi az „egyetemes Létezést”, amely nem más, mint a Lét teljes értékű megnyilvánulása. Ezzel viszont furcsa dolgot mond: hogyan beszélhetünk az egyetemes Létezésről mint a Lét teljes értékű megnyilvánulásáról? Ha jól értem a szöveget, a Lét az Elv, minden megnyilvánult és megnyilvánulatlan elve, mely azonos az Önnel. Azt hiszem, ez összefüggéstelen állítás, még hozzá az ő szemszögéből az.

A. P.: Valóban, én is beleütköztem Guénon szövegében némi terminológiai zavarba, amit lehet, hogy nem vesz észre az, aki nem „szektás” guénoniánus. Én itt bevezettem egy fortélyt, a tiedhez hasonló elégedetlenségből. Először is Guénon szövegében nem egyértelmű, mikor használja a „lét” szót a Lét értelmében (mely a megnyilvánulás elve), és mikor utal csupán valamilyen egyedi létezőre, kizárólag az alaki megnyilvánulásból. Néhol egyenesen *être total*-ról beszél, így nevezi az embert, aki a séma összes szintjét betölti felülről lefelé, a legfőbb Elvtől a durva megnyilvánulásig; ez lenne az Egyetemes Ember. Márpedig hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy az *être total* csupán a megnyilvánulást tölti be és annak elvét, a Létet.

Egy másik probléma. Guénon Létnek nevezi a Lét és a megnyilvánulás egész regiszterét, amit jónak láttam „Lét mint Létezés”-nek nevezni. Te, Horia, kezdettől fogva tiltakoztál az ellen, hogy a Létet a megnyilvánulatlan lehetőségi szintjei közé számítsuk. E szintek között ugyanis szoros az összefüggés, míg a Lét státusa különbözik a lehetőségektől: az egész megnyilvánulás megnyilvánulatlan Elve, más szóval Isten. Isten nem a megnyilvánulás világának része, hanem a megnyilvánult világ Elve.

H.-R. P.: Akkor az egyik regiszterhez kell tartoznia a kettő közül: vagy a megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlanhoz vagy a megnyilvánulható megnyilvánulatlanhoz. Egy matematikus igen könnyen megértheti, hogy Guénon miért választja el a Létet ettől a két kategóriától. Ő tulajdonképpen a következőt írja le: van egy műveleti tér, amelyet bizonyos *állapot*nak nevezett teremtmények népesítenek be. Ebben a mezőben van egy műveleti jel, amit *Lét*nek nevezünk, és ezt olyan entitásokra alkalmazzák, amelyek a Lét állapotai. Mi következik ebből? A tárgyak két osztálya, a megnyilvánulatlan és a megnyilvánult, ezek végtelen sokféleségben adóttak. Szóval van egy halmazunk a Lét végtelen számban megnyilvánult állapotai szerint, meg a Lét szintén végtelen számú állapota, melyek a Lét megnyilvánulatlan állapotai.

A. M.: A Lét mint „műveleti jel” csupán a megnyilvánulatlan, de *megnyilvánulható* állapotokra hat ki, amelyeket átvisz a megnyilvánulásba. A Lét nem hat ki a lehetőségek vagy állapotok egész mezejére. Az a terület, amelyen ő *nem* működik, az éppen a megnyilvánulhatatlan. A Lét minden megnyilvánulható állapot Elve, de nem az összes állapoté, nem a legfőbb Elv.

G. L.: Amikor Andrei felvázolta az egyetemes Lehetőség sémáját, én majdnem megfeledkeztem a kijelölt fejezetről, és azt mondtam, ez a séma talán Guénon szövegeinek átfogó ismeretéből származik. Ha most visszatérek az illető oldalakra (*A létállapotok sokfélesége* című fejezetre), azt látom, hogy első olvasatkor – ami a legjobb, mert maga a szüzi és közvetlen megértés – a következőket jegyeztem fel. A szóban forgó szövegben nem több, mint két megjelenési mód van: a tiszta és megnyilvánulatlan Lét – erről még nem tudjuk pontosan, milyen helyet foglal el a táblán lévő sémában –, amelytől alapvetően függ az egyetemes Létezés, a tiszta és megnyilvánulatlan Lét megnyilvánulása vagy *megalósulása*. „Az egyetemes Létezés nem más, mint a Lét teljes értékű megnyilvánulása.” Ennyit mond a szöveg a 20. oldalon.¹² Ebből azt látom, hogy egyfelől vannak a Lét fokozatai – mint a megnyilvánulatlan fokai és ténylegesen meg nem nyilvánuló lehetőségek –, másfelől a létezés fokozatai, a megnyilvánulás fokai, ténylegesen megnyilvánuló lehetőségek. Nos, én nem tudom az ezeken az oldalakon felvázolt egyetemes sémát hozzáragasztani az egyetemes Lehetőség sémájához, amit te, Andrei, felrajzoltál a táblára. Felismerem én is, hogy a te sémádban valóban a Lét az, ami összezavar. A többi ugyanis szörnyen összefüggő. A 20. oldal sémájában a tiszta és megnyilvánulatlan Lét a legfőbb fogalom, ezért nem értem, miért jelenik meg nálad a Nem-Lét.

A. P.: Az ugyanazon az oldalon található kijelentések alapján.

H.-R. P.: A Lét mint elv csakis a legfelső szintre tehető, és azonos az Önnel.

A. P.: Nem! Ezt írja azon az oldalon: „Lorsque nous parlerons de l’Existence, nous entendrons donc par là la manifestation universelle, avec tous les états ou degrés qu’elle comporte... mais ce terme ne conviendrait plus au degré de l’Être pur, principe de toute la manifestation et lui-même non-manifesté, ni, à plus forte raison, à ce qui est au delà de l’Être même.”¹³ Egy lábjegyzetben pedig ugyanazon az oldalon Guénon hozzáteszi: a közönséges „Isten létezése” kifejezés nem vonatkoztatható a tiszta Létre [a harmadik, 1C szint, a „metafizikai nulla” szintjei közül a legalsó – A. P.], még kevésbé a legfelső szintre, vagyis az egyetemes Lehetőségre, az Elvre, mely a Léten túl van (és a Nem-Léten túl is, mivel meghalad minden kettősséget). Nem vonatkoztatható a séma 1A és 1B szintjeire sem, ahol a Léten túli összes lehetőség szerepel: a megnyilvánulatlan megnyilvánulható, de meg nem nyilvánult lehetőségei, a megnyilvánulatlan megnyilvánulhatatlan lehetőségei.

¹² Hivatkozások és idézetek az első kiadás alapján: *Le symbolisme de la croix*. Les Éditions Vége, Paris, 1931.

¹³ „Amikor tehát Létezésről beszélünk, az egyetemes megnyilvánulást értjük alatta, minden benne foglalt állapottal vagy szinttel együtt [...]. Ez a kifejezés azonban már nem vonatkoztatható a tiszta Lét szintjére, amely az egész megnyilvánulás önmagában meg nem nyilvánult elve, nem is beszélve arról, *ami magán a Léten is túl van.*” Baranyai Tibor Imre módosított fordítása. I. m. 116. (*A ford.*)

Ahová ellenben te helyezed el a Létet, Horia, ott úgy jelenik meg, mint ami gyökere, elve mind a megnyilvánulásnak, mind a megnyilvánulatlanak. A következő oldalon van egy újabb jegyzet arról, hogy „meg kell különböztetni a létezés »egyediségét«, a Lét »egységét« és a legfőbb Elv »osztatlanságát«”. Tehát három nagy regiszter van: a Létezés, mely az egyetemes megnyilvánulás; a Lét, vagyis a teológia teremtő Istene, amely maga is megnyilvánulatlan, de létrehozta a megnyilvánulást; végül e két regiszter fölött van az Elv, mely a legfőbb, és amelyről már sem azt nem lehet mondani, hogy egyediség, sem azt, hogy egység, csupán azt, hogy osztatlan.

H.-R. P.: A séma tehát a következő lenne: csúcson a legfőbb Elv, amely osztatlan. Ezt követik az elvek, a megnyilvánulás elve és a megnyilvánulatlan elve.

G. L.: A szövegben csak ez áll: a megnyilvánulatlan Lét a megnyilvánulás, a nyilvánvaló Létezés elve. Márpedig a lábjegyzetben Guénon váratlanul egy teljesen új dolgot is említ: a Létezés egyedisége és a Lét egysége mellett megjelenik a legfőbb Elv osztatlansága.

A. P.: Guénon határozottan kimondja, hogy számára az Elv az abszolút Lehetőség, nem a Lét.

G. L.: Miért tetted a Létet a Nem-Léttel egy elágazáshoz? Miért nem távolítod el a megnyilvánulatlan Létet a felső elágazásból, és nem társítod a megnyilvánult Léttel?

A. P.: Azért, mert nem lehet következetesen Létnek nevezni a megnyilvánulatlan tartományát. Nem lehet azt mondani: a megnyilvánulatlan Lét.

H.-R. P. és G. L.: De hát Guénon ezt mondja, ez a központi gondolata: a Lét a megnyilvánulás megnyilvánulatlan elve.

G. L.: Guénon azt mondja, hogy a tiszta Lét az első korlát, az eredendő korlát, mely egyben az egész megnyilvánulás eredete is. Tehát a megnyilvánulatlan kettéoszlik: a tiszta Létre és valami másra, ami meghaladja.

A. P.: Ez a „valami más” is tovább oszlik: a megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlanra és a megnyilvánulható megnyilvánulatlanra. Ez egy nagyon jó megkülönböztetés, mert kiemeli a Létet az előző kettő sorából, amellyel nem függ össze. A Lét elv (a megnyilvánulásé), a másik kettő, az 1A és 1B állapottípus.

Arról biztosíthatlak benneteket, hogy a séma, úgy, ahogy én felállítottam, mindazon dolgok összegzésének eredménye, amelyeket Guénon a Lét sokféle állapotának kérdéséről mond a kimondottan metafizikai könyveiben: *Az ember sorsa a Védánta szerint, A Lét sokféle állapotának metafizikája, A kereszt szimbolikája.*

H.-R. P.: Tehát ennek a legfőbb, osztatlan Elvnek két módozata, két állapotfajtája van: a megnyilvánulás és a megnyilvánulatlan. Utóbbiról megtudjuk, hogy két osztályból áll: a tiszta Létből és a maradékból. Azazhogy miből?

A. P.: Az összes elv a megnyilvánulatlanhoz tartozik. Nincsenek megnyilvánult, látható elvek, amelyekkel találkozni lehet. Hajlamosak vagytok a Létet

a megnyilvánulható Lehetőséggel azonosítani. Tulajdonképpen ezt mondják: a Lét a megnyilvánulás megnyilvánulatlan lehetőségei közé tartozik.

H.-R. P.: Nem! Van az oszthatatlan Elv és a megnyilvánulatlan módozata, mely a tárgyak két osztályát tartalmazza. Mert itt voltaképpen kétféle tárgyról van szó: „elvek”-ről és „állapotok”-ról. Az elvek nem megnyilvánulhatóak, az állapotok pedig megnyilvánulhatóak és megnyilvánulhatatlanok. Visszatérek a műveleti mező matematikai sémájához. Ha egy matematikus elolvassa a 20. oldalt, rögtön a műveleti jelek erőtereire gondol, ahol a műveleti jelek és az állapotok közötti megkülönböztetés érvényesül. A műveleti jelek az elveknek felelnek meg, az állapotok a megnyilvánult és megnyilvánulatlan állapotoknak Guéron szóhasználata szerint.

A. P.: Elismerem, hogy nem tökéletes az összefüggés egyfelől a megnyilvánulhatatlan megnyilvánulatlan és a megnyilvánulható megnyilvánulatlan, másfelől a Lét között. A Lét ugyanis elv, a másik kettő pedig állapotcsoport. Viszont mindháromt beírhatjuk a megnyilvánulatlan oszlopába, ahol állapotok és elvek is vannak. *Az ember sorsa a Védánta szerint* felállít egy másik osztályozást: kategóriák alapján. Guéron azt mondja, az egész tartomány a legfőbb Elvtől az alaktalan megnyilvánulásig, az alaktalan megnyilvánulás állapotait beleértve, az egyetemesnek a tartománya. Ez alatt a szint alatt van az egyéni: az átlényegült és durva megnyilvánulás állapotai egyéni jellegű állapotok. Tehát a megnyilvánulás legmagasabb foka Guéron szerint mégiscsak az egyetemeshez tartozik, mivel meghaladja az egyénit, egyénfeletti.

G. L.: Mivel példáznád az egyénfelettit? Említetted az álomtalan alvást. Van más példa is?

A. P.: Az angyalok! Guéron nagyon sok példát ad lépcsőzetes ontológiai beszédmódokra. Ami azt fejezi ki, hogy ez a séma úgymond kulturálisan termékeny volt. Az angyaltan erre a sémára van felállítva, ennek része. Aztán vannak az ima fokai, a meditáció fokai, a szerzetesi beavatás szintjei. Guéron azt mondja: minden, amit az angyalokról teológiailag mondani lehet, azt metafizikailag is el lehet mondani a Lét sokféle (alaktalan) állapotairól. Majd ott van az egek asztrológiai szimbolikája: az egek mint világok. A többszörös világok összes elmélete a preszókratikusoktól kezdve beilleszkedik ebbe a sémába. Jákob létrája. A 84. (83.) zsoltár 6. verse: *ascensiones in cordes suo disposuit*. A lelki élet és a felemelkedés fokai. Minden misztikus elragadtatás függőleges vonalú. Az alázatosság fokai Szent Benedek regulájában. Lépcsős Szent János lajtorjája. A Kármelhegy útja Keresztes Szent Jánosnál. A *Hexameron*ban és az *Itinerarium mentis in Deum*ban Szent Bonaventura kimondott párhuzamot állít fel a szemlélődő lélek szellemi szakaszai és az angyali karok között. Guéron ezekkel *A Lét sokféle állapotában* foglalkozik. Ezek a szellemi tökéletesedés fokairól szóló beszédmódok. Az araboknál meg nyilvánvaló a párhuzam. Az angyalokról sokszor úgy beszélnek, mint az értelem különböző fokain álló intelligenciákról.

G. L.: Andrei, ha te nem lennél ilyen vásott kölyök, megértetted volna, mit akarok mondani. Ez a *kulturális modell* lenyűgöző. Nem tudom elhessegetni a kérdést, hogy el tudom-e fogadni mint saját hitemet. Mondhatom-e: ez a kulturális modell a hit tárgyává lehet? Ha igen, milyen formában? Mert tartalmazza a védánta, az iszlám, a kereszténység stb. kulturális modelljét. Akkor viszont annál égetőbben merül fel a kérdés, hogy az én hitem milyen irányt vesz ezen a kulturális modellen belül.

A. P.: Elárulhatom, mit válaszolt volna Guénon erre a kérdésre. Megütkezött volna elsősorban a hit szón. Azt mondta volna: én itt nem a hitről beszélek. A hit európai találmány, amely *gyenge kulcsba* ír át erős metafizikai igazságokat.

G. L.: Tehát ez a kulturális modell erős ontológiai modellként van felvetve! Hát akkor bizonyíthatónak kell lennie.

Fordította Székely Melinda

Anca Manolescu

A világ két modellje*

„Egymás iránt érdeklődő ellenségek”

Plótinosz 243-ban csatlakozott III. Gordianus császár keleti hadjáratához, mert „tapasztalatot kívánt szerezni a perzsák és az indiaiak bölcsességéről is”.¹ Ez az eset máris sokat elárul a késő ókor szellemi stílusáról, bölcselate alkotóerejéről és terjedési módjáról.² Az ellenfél oldalán, Sábhur király mellett ugyanebben vagy egy későbbi háborúban ott találjuk Mánit, „a Fény követét” és azon egyetemes vallás prófétáját, amely egészen késői időkig közvetett befolyást gyakorol Európára. Henri-Charles Puech szerint megváltó küldetése hozta nyugatra és az a szándék, hogy kapcsolatba lépjen a görög gondolkodással, amelyet feltehetőleg be akart építeni saját tanításába és annak terjesztésébe: „Plótinosz és Máni véletlenül egyidejű jelenléte a két ellenséges hadtestben különös jelentőséggel bír: a nyugat keletre, kelet nyugatra megy mint egymás iránt érdeklődő ellenségek. A szellem (*nousz*), a görög Ész filozófusa szembeül egy misztikus Tudomány apostolával, mely szintén a *Nousz* »a Fény szellemének« emanációja.”³

Vallási szempontból ismerősnek tűnhet ez a kor: egy sokszínű, szellemi változatosságában eleven és tartalmas világ, ahol káprázatos a bölcselati utak és iskolák változatossága, a vallások terjedése, versengése, vitája, kölcsönhatása, szinkretizmusa, felbukkanása és alkalmazkodása. A hellenista *oikumené*, majd a Pax Romana egy vallásilag pluralista és kommunikatív társadalmat eredményezett. Alexandria kulcsfontosságú szerepet játszik ebben a tekintetben mint a szellemi találkozások és változások közege. A „féktelen platonizmus” éveiben, a 3. században Plótinosz itt talál mesterére Ammoniosz Szakkasz személyében, aki évekkel korábban mestere volt Órigenésznek, a

* Anca Manolescu: *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*. Polirom, Iași, 2005, 11–36.

¹ Porphüriosz: Plótinosz életéről és műveinek fosztásáról. In Plótinosz: *Az egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Európa Kiadó, Budapest, 1986, 351–386., 355.

² Akkor is sokatmondó, ha Andrei Cornea (Plotinus and the East. *Annals of the Sergiu Al-George Institute*, 1997–1999, VI–VIII., 119–136.) nyomán megengedjük, hogy Plótinoszt nem valódi filozófiai érdeklődés hajtotta, csupán kíváncsiság és tájékozódási vágy.

³ Henri-Charles Puech: *En quête de la gnose*. I. Gallimard, Paris, 1978, 60–63.

keresztény írásmagyarázat és bölcsélet meghatározó alakjának is.⁴ Mintegy két évszázaddal korábban ugyanitt magyarázta Philón az Ótestamentumot: a görög filozófia híve és a héber hagyomány örököse az Írások szimbolikus és kontemplatív olvasatát kínálta, amelyet nem annyira hittársai, mintsem a keresztény értelmezők hosszú sora vesz át.⁵ Főként a philóni kiindulópontnak köszönhetően sajátíthatta el és alkalmazhatta a görög bölcsességet saját igazsága feltárásának eszközeként a kereszténység. Néhány évtizeddel Philón után szintén a héber hagyománynak kell és sikerül is egy új helyzethez alkotó módon igazodnia: újra száműzetésben a Tórára és nem a Templomra összpontosítania szellemi logikáját. Ám a sokszínűség és a beolvasztási képesség leglátványosabb esete alighanem a gnózis: ez a változatossága ellenére annyira egyedi hangvételű szellemi irányzat keresztény, iráni, héber és görög témákból táplálkozik, illetve a nagy ókori hagyományokon és a korai kereszténységen alapul.⁶

A megváltás és a megismerés kusza útjai versengenek és futnak össze, próbálják kiszorítani egymást és folytatódnak az összhang előérzetében. Puech szerint olyan világ ez, „mely átalakulóban van, és amelyet süket áramlatok zaklatnak, hogy magyarázzák és megszállják egytől egyig”.⁷ Mindenekelőtt azonban meg akarják haladni. Hatalmas és sokszínű törekvés ez a transzcendenciára, melynek közepette a szellemi aktorok párbeszédet folytatnak, és kölcsönösen mozgósítják egymást akár kollegiális, akár polémikus indíttatásból.⁸

⁴ Órigenész „rendkívül fontos képviselője nemzedéke joggal »féktelenként« jellemzett platonizmusának”. Peter Brown: *Trupul și societatea*. Trad. Ioana Zirra. Rao, București, 2000, 189. A kifejezés használata A. H. Armstrongra megy vissza: *Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect*. *Augustinian Studies*, 1972, III. Vö. Brown: i. m. 543.

⁵ A román olvasók nyomon követhetik a philóni exegézis örökségét a Septuaginta kritikái kiadásának eddig megjelent kötetében: Polirom, Iași, 2004. Sajtó alá rendezte Cristian Bădiliță, Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu és Dan Slușanschi, Ioan-Florin Florescu atya közreműködésével. A kiadás előkészítői kiemelt figyelmet szenteltek az exegetikai jegyzetekben Philón értelmezéseinek.

⁶ Guy Stroumsa *Hidden Wisdom, Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (E. J. Brill, Leiden, 1996) című, igen szép könyvében tárja fel, hogy a korai keresztény hagyomány egészen a 3. századig milyen mértékben osztozott a (főként apokaliptikus) judaizmussal, a görög misztériumvallásokkal, Máni tanításaival és a tulajdonképpeni gnoszticizmussal egy olyan tudás iránti elkötelezettségében, amely titkossága mellett elsősorban az isteni misztérium ismerete volt: gnózis.

⁷ Puech: i. m. 60.

⁸ Hans von Campenhausen is megemlíti a korra jellemző természetes konvergenciát a filozofikus ideál és a kontemplatív keresztény ideál között: „A távolság, amely az utolsó pogány filozófusokat elválasztja az egyházatyáktól, valójában rendkívül rövid. Mindkét oldalon ugyanaz a bensőséges szellemisség és vallásos keresés uralkodik, ugyanaz a törekvés az erkölcsi tisztaságra és szentségre, ugyanaz a tiszteletteljes csodálat a kinyilatkoztatás, a kultúra és a megismerés kincsei iránt, a régi hagyományoknak ugyanaz a szent tárháza áll mindazoknak a rendelkezésére, akik megismerésre törekednek.” *Les Pères grecs*. Éditions de

Ebben az ösztönzésekkel teli légkörben fogalmazódik meg a keresztény tanítás első változata. A kinyilatkoztatott igazság hagyománnyá, teológiává és kontemplatív úttá kezd kibontakozni ebben a kozmopolita szellemi légkörben. Az első keresztény századok elképesztő alkotóereje a megtestesült Logosz gyökeres újszerűségéből táplálkozik, de a másikkal való találkozás izgalmas kihívásaiból is.⁹ Különben egészen a 4. századig, amikortól fogva a kereszténység az *oikumené* hivatalos vallása, számos keresztény gondolkodó a régi világ vallási és bölcséleti sokféleségében is felfedezni véli az isteni Logosz még nem kinyilatkoztatott, rejtőző jelenlétét: ez az emberiségben öröktől fogva jelenlévő „Logosz-magvak” tana.¹⁰

l'Orante, Paris, 1963, 169. Az 5. század elején Kürénéi Szünesziosz felvehette a kereszténységet és vállalhatta a püspökséget anélkül, hogy újplatonizmusát megtagadta volna.

Henri-Irénée Marrou a *Saint Augustin et la fin de la culture antique* 1949-es kiadásának *Retractatio* című zárófejezetében megjegyzi: „Rendkívül meglepődtem a saját elemzésem konvergenciáján Festugiére atyának az öt annyira lenyűgöző hermetikuskokról szóló párhuzamos elemzéseivel: náluk is a vallási kultúrának az ágostonihoz hasonló ideálját találjuk, amely mindent – elsősorban kíváncsiságot és tudományt – alárendel a megváltás és a lelki előrehaladás kérdésének, illetve amelyben az ima, a kegyelem és a hit fogalmai nyernek alapvető értéket.” *Sfintul Augustin și sfirșitul culturii antice*. Trad. Dragan Stoianovici – Lucia Wald. Humanitas, București, 1997, 514.

P. Brown szintén felhívja rá a figyelmet, hogy milyen magas fokú változatosság és kommunikáció uralkodott a kornak mind a keresztény, mind a nem keresztény filozófiai közegeiben: „A IV. századi Kis-Ázsiában számos, [Nüsszai] Gergelyhez hasonlóan szigorú filozófiai meggyőződéssekkel és önfegyelemmel bíró személyiség élt, akik mégsem osztották véleményét [a szüzességről – A. M.]. Szoszipatra, egy filozófus lánya, Makrina pogány megfelelője volt [...]. Mindazonáltal, amint megismerte Eusztathiosz diplomata-filozófust (ezt az igazi személyiséget, akivel talán még Nagy Vazul is váltott néhány udvarias szót, amilyen kicsi volt Kis-Ázsia értelmiségi világa), rögtön belement, hogy férjhez menjen hozzá.” I. m. 311.

⁹ Az első századok keresztény gondolkodói nem csupán az ókor profán kultúráját sajátították el, amint az természetes volt a hellenista világ bármely civilizált embere számára. Elméleti erőfeszítéseik során bőven felhasználták az antik tudáshagyomány témáit, keresztény szemszögből értékelve át azokat. Különben el is ismerték a kölcsönzést, de csak mint kisajátítást, tagadva bármiféle konvergenciát koruk többi megismerési módjával. Az egyiptomi bölcsesség Mózes általi elsajátítása (ApCsel 7,22) és az, hogy a zsidók az egyiptomi kivonuláskor magukkal viszik a helybéliektől kölcsönvett értéktárgyakat, az „egyiptomi arany” vagy „egyiptomi zsákmány” (Kiv 3,22 és 12,35–36), Órigenész, Jeromos, Nüsszai Gergely, Nagy Vazul és Ágoston szimbolikus értelmezésében az antik bölcsességnek a kereszténység általi legitím átvételére utal, amelyet mint alárendelt bölcsességet a keresztény gondolkodás „megtisztít” és kiigazít, hogy felhasználja az egyetlen tartalmas célra: a krisztusi üzenet elmélyítésére. Vö. Marrou: i. m. 321–322. és különösen Henri de Lubac: *Éxégése médiévale*. Cerf – Desclée de Brouwer, Paris, 1993, 294–295.

¹⁰ A kereszténységnek össze kell szednie és ki kell érlelnie a Logosz összes, más vallásokba elvetett magvát is (Jusztinosz 2. századi mártír és filozófus, a két *Apológiában*). Alexandriai Kelemen (*Sztrómateisz*, I. 28. 1. és I. 32. 4.) úgy véli, a filozófia ugyanazt a szerepet töltötte be a görögöknél, mint a Törvény a zsidóknál: „felkészítő tudomány” az „igazi filozófia”

De a késő ókor világa más szempontból is ismerős számunkra. Ez egy „globalizált” világ, amelyben az egyén tapasztalatai már nem a városállam kulturálisan homogén, jól körülhatárolt és emberi léptékű teréhez kötődnek elsődlegesen. A világ végtelenül kitágul: Arisztotelész „társas lényéből” (*ζῷον πολιτικόν*), a városállam emberéből Khrüszipposz „közösségi lénye” (*ζῷον κοινωνικόν*), a kozmosz polgára lesz.¹¹ Ugyanakkor a világ némileg idegenné válik és képtelenné gyökereket kínálni. Az egyén bizonyos mértékben magára marad, hogy immár szabadon választhassa meg ragaszkodása és hozzájárulása tárgyait, illetve hogy földi és szellemi identitást keressen önmaga számára. Konstantin, majd a nagy nyugati keresztény birodalmak által a kereszténység fokozatosan egy újfajta, egyetemes szerkezetet ad az európai világnak, mely szerkezet egészen a modernitás elejéig hatékony marad. Mára a keresztény gondolkodás által szolgáltatott keretek elhasználódtak, vagy csupán rejtetten, nyomaikban öröklődnek tovább. A keresztény intézmények már nem bírnak elegendő társadalmi és szellemi vonzerővel ahhoz, hogy a világot szervező pólus lehessenek.

A mi késő modern világunkban, mindenféle – a terepen is tapasztalható, ugyanakkor bőszes elméletgyártással megszilárdított és a kortárs tudatra kényszerített – pluralizmus és szétmorzsolódás „posztmodern” világában a vallás már csak egy hang a többi közt. A keresztény és a vallásos gondolkodásnak általában véve lesz azonban egy új meditációs témája vagy legalábbis egy olyan téma, amely a késő ókor óta nem merült fel ilyen sürgetően. Soha azóta nem volt a vallási sokféleség Európa ennnyire időszerű *belső problémája*, mint amennyire időszerű most.

Elsősorban terepprobléma. Mintegy a keresztény térítő fellépésre adott kései válaszként a volt gyarmati birodalmakból érkező bevándorlás számottevő más vallású, főleg muzulmán közösségeket hozott el nyugatra. Másrészt a keleti szellemiség iránti érdeklődés, főként a múlt század hatvanas évei óta, látható és az európaiak számára vonzó jelenlétté változtatta azt.¹² A jelen-

befogadására a megtestesült Logosztól. Az első keresztény apológéták hozzáállását mai vallásteológiai terminussal „inkluzivistának” nevezhetnénk: a többi vallás csak annyiban férhet ténylegesen hozzá az igazsághoz, amennyiben integrálható a keresztény horizontba. Még merészebben fogalmaz Ágoston a *Retractationes*-ben (I. 12. 3.): „A valósága annak, amit keresztény vallásnak nevezünk, megvolt a régieknél is. Nem hiányzott soha az emberiség kezdetétől Krisztus testi eljövételéig, amikor is az igaz vallást, amely már előbb is létezett, kereszténynek kezdték hívní.” Mintha egy olyan *philosophia perennis* gondolata visszhangozna ebben, amelyet időtlen lényegének módosulása nélkül neveznek át.

¹¹ Vö. Puech: i. m. 63.

¹² „A második világháború idején még nagyon is marginális buddhizmus mára a negyedik franciaországi vallás.” Jean Séguy: Navayāna ou «boudhismes d’Occident»? *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2000, 112., 49–63., 53. Nyugati változataiban a buddhizmus egy „új szekeret” vagy „új utat” (navajána) kíván nyújtani, mely, úgy tűnik, igen jól idomul a jelenlegi vallási elvárásokhoz. „Bizonyos értelemben ez az a »vallás«, amit a legkönnyebben lehet »à la carte« gyakorolni” (uo.), legalábbis ahogy új hívei értik.

legi vallási helyzet úgy írható le, mint „a hitek mozaikja” (R. Rémond).¹³ Ehhez járul még az új hitek és vallások robbanásszerű terjedése, amennyiben ezek szinkretikus hajlama végtelenül változatossá teszi a választási lehetőségeket és hitrecepteket. A *Newsweek* 1999. júliusi számának Karla Power által készített felmérése így összegzi, talán kissé túlzón is, a helyzetet: „Míg a fiatalok kedvük szerint keverik és egyeztetik hiteiket, Európa egyre inkább posztkeresztény társadalommá válik.”¹⁴

Másodsorban mentalitásproblémával van dolgunk. Fontos változás észlelhető ugyanis a vallási sokféleséggel szembeni hozzáállásban. Egyre nő azok száma, akik készek elismerni a sajátjuktól különböző vallásformák és hagyományok legitimitását és konzisztenciáját. Ez az álláspont lassan uralkodóvá válik Nyugaton. „Senki sem hunyhat szemet a más világnézetek létezése fölött. Senki sem tekintheti már csak a saját hagyományát igaznak”, nyilatkozta Tomka Miklós katolikus teológus a *Concilium* című folyóiratnak abban a lapszámában, amely a katolikus egyház helyzetét vizsgálja a szétmorzsolódott posztmodern világban.¹⁵ Értelmezhető mindez a vallási *relativizmus* olyan fokú térhódításaként, mely egyenesen uralkodóvá tette, amint azt például J.-P. Willaime szociológus magától értetődőnek tekinti?¹⁶ Eldöntendő kérdés, hogy annak elfogadása: „más vallásoknak is megvan a maguk igaza”, maga után vonja-e annak az Igazságnak a viszonylagosságát, amelyet minden vallás hirdetni és elérni kíván. Mindenesetre, mint Willaime ugyanott megjegyzi, „a vallási pluralizmus elismerése most már nemcsak intézményes szinten, hanem a kultúrák és a mentalitások szintjén is megvalósul”. Az európai államok mindeddig képesek voltak kezelni az olyan vallási közösségek együttlétezését, amelyek belül homogének tudtak maradni, és kívülré aránylag szilárd határokkal bírtak. Most azonban „a vallás kulturális pluralizálódásával” szembesülünk, mely Willaime szerint a kortárs vallási érzés fontos mutációja. Immár a vallások mindegyike kilépett annak a csoportnak a köréből, ahol gyakorolták, és – kulturális vagy szellemi értelemben – hozzáférhetővé, elfogadottá, hirdethetővé lett a tágabb társadalom közös nyilvános terében.

¹³ René Rémond – Jacques Le Goff (eds.): *Histoire de la France religieuse* IV. Seuil, Paris, 1992, 439.

¹⁴ Másrészt egyre erősebb azoknak a konfliktusoknak a nyomása, amelyek nem vallásosak ugyan, ám üzemanyagként, szlogenként vagy emblémaként használják a vallást. Ilyen a 2001. szeptember 11-i támadás, az izraeli–palesztín konfliktus, az iraki háború és az utána következő hosszas válság. Bár területileg nem érintik Európát, a médiában való jelenlétük és az általuk képviselt geopolitikai veszély tudata kemény és látványos figyelmeztetéseké avatja őket a vallási sokféleség és a különböző vallású kultúrák találkozásának sürgős újragondolására.

¹⁵ Tomka Miklós: Le morcellement du monde empirique moderne. *Concilium*, 1997, 271., 15–28., 24.

¹⁶ Jean-Paul Willaime: Les religions et l’unification européenne. In Gracie Davie – Danièle Hervieu-Léger (eds.): *Identités religieuses en Europe*. La Découverte, Paris, 1996, 294.

Egyre erősödik továbbá az érzés, hogy mindenekelőtt az egyén maga felelős vallási elkötelezettségéért, és gyengül a kötődés bármely *ekklézia* nagyobb szellemi közösségéhez. Fennmaradnak persze ezek is, de megfigyelések szerint a mai vallásos ember hajlamos a „rugalmas viselkedésre” és a vallási megoldások *à la carte* alkalmazására pusztán azon elv alapján, hogy „a boldogtalanság botrány”, amitől a vallás dolga az embert megszabadítani.¹⁷ Végül a vallás individualista felfogása mellett¹⁸ elmozdulás történik a vallási elkötelezettség irányából a vallások és a szellemi hagyományok iránti *kulturális* érdeklődés felé.¹⁹

Íme tehát, nagyjából milyen is a *mi* vallási sokféleségünk: virul, de meglehetősen felszínes valami, amit az „őslakosok” individualistán vagy kulturálisan értelmeznek, míg a nagy Európán kívüli hagyományok (különösen az iszlám) inkább fundamentalista szélsőségeikben éreztetik a hatásukat, amint durván fellebbeznek a modern laikus szellemmel, de nem így annak előnyeivel szemben. A sokféleség problémája mindenesetre túlságosan is nyilvánvaló ahhoz, hogy megkerülhető legyen. A II. Vatikáni Zsinat utáni néhány évtizedben a katolikus teológia látványos átélést lépett előre egy vallásközi teológia irányába,²⁰ az ökumenikus mozgalmak aktívak, és a vallásközi találkozáshoz kapcsolódó események és nyilatkozatok sorát valósítják meg. Ennek ellenére a kereszténység még nem heverte ki a más vallásokkal való együttélésből származó „dogmatikus sokkot”. Mi lesz a vallás *egyetemességével, abszolút igazságigényével* ekkora változatosság közepette, ha ennyi társa (és vetélytársa) veszi körül? – kérdik a teológusok. A nyitottság, a nagylelkűség és a reflexió mellett jellemző bizonyos elméleti zavar, megrökönyödés, amelyhez hozzájárul a vallás marginalizálódása a kortárs társadalmakban.²¹

¹⁷ Françoise Champion: Spirit religios difuz, ecletism și sincretism. In J. Delumeau (ed.): *Religiunile lumii*. Humanitas, București, 1996, 700–708. Eredeti kiadás: *Le fait religieux*. Arthème Fayard, Paris, 1993.

¹⁸ Tény, hogy Nyugaton a vallás egyre inkább a magánszférába tartozik. Ugyanakkor a kommunizmus erőszakkal „modernizálta” a román társadalom vallási magatartását is. A vallásgyakorlás mintegy illegálitásba szorult (mely kvázi-illegalitást a rendszer teremtett meg, a vallást gyakorlók pedig elfogadtak), mert bizonyos kockázattal járhatott a társadalmi érvényesülésre nézve. A vallási nevelést, utalásokat, vitákat kiiktatták a nyilvánosságból. Az ortodox hagyományt és még inkább az ortodoxia identitásadó szerepét övező általános (és néma) tisztelettől eltekintve a vallás Keleten is teljesen személyes üggyé vált, vagy kisebb baráti csoportokra szorítkozott, még ha teljesen más okokból is, mint Nyugaton.

¹⁹ „Az európaiak talán már nem hajolnak az Írások fölé, de mohón olvasnak a vallásról szóló írásokat. Franciaországban a kétkötetes *Világ vallásainak enciklopédiája* sikerkönyv volt 1997-ben, az írek és a németek a kelta katolicizmusról szóló könyveket vásárolnak, az olaszok pedig nemrég fedezték fel a buddhizmus iránti vonzalmukat” – állapítja meg a már idézett *Névszék*-felmérés.

²⁰ Vö. Claude Geffré: *Profession théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXI-e siècle?* Albin Michel, Paris, 1999, 286.; uő: *Croire et interpréter le tournant héménéutique de la théologie*. Cerf, Paris, 2001, IV., VI–VII. fejezetek.

²¹ Joseph Moingt beszélt a három monoteista vallás jelenlegi próbálkozásairól, hogy visszanyerjék jelenléti jogukat a nyugati nyilvános szférában. Jogkövetelésüket éppen a „nyitott”

A szellemi keresés hívei számára azonban egyetlen helyzet vagy kor sem mentes a metafizikai kifejezőerőtől. A vallásilag problémás vagy hanyatló korok sem hordozzák kevésbé magukban a végső Igazság alakzatait, mint a kezdetiek vagy a szellemileg virágzók. Hindu megfogalmazásban azt mondhatnánk, az Elv „sívai” („romboló”) megnyilvánulásai kiegészítik a „visnui” („alkotó”) megnyilvánulásokat, és csak együttes hatásuk és váltakozásuk révén lehetséges a világ megmutatkozása mint *fátyla*, de *kifejeződése* is az Elvnek. Minden egyes történeti és kulturális tájék (hagyományosan szólva: a ciklus bármely pillanata) sajátosan tükrözi a világon túli realitást, amely mindig megcélozható, akár egy hegytető, az előttünk álló adottságokból kiindulva, bármik is legyenek azok. Így a jelenlegi vallási sokféleség is fontos témája kell hogy legyen a vallásos és általában a hagyományos gondolkodásnak.²² Sőt, ha már a sokféleség ennyire nyilvánvaló lett, sürgető felelősséget ruház a vallásos gondolkodásra: hogy a saját vallása végső vonatkozási pontjából ítélje meg azt. Más vallások megvetése vagy alábecsülése valójában a végső vonatkozás *egyetemességét* veszi semmibe annak kockázatával, hogy ferdén és renyhén szituáljon a saját hitében. Egy 1985. februári előadásában André Scrima az „elégséges bizonyosságaink belsejében *kereszt* szító Lélekről” beszélt, „amely mindig is rajtahagyja nyomát Isten összes keresésén, minden megnevezésén, hogy beteljesítse azokat”.²³ A vallási sokféleség maga is „válság” mint feszültségteli, problematikus állapot, amely figyelmet és ítélőképességet követel korunk azon válságaként, amelyet a Lélek szít, és amelyet annak horizontjában kell megközelíteni.²⁴

laikusság elvére hagyatkozva próbálják érvényesíteni, mely biztosítja bármilyen, a polgári törvényeket tiszteletben tartó szellemi opció nyilvános kifejezési szabadságát: „[...] anélkül hogy az államnak ellenszegülnének, ez a három vallás készen áll többé-kevésbé hangosan követelni identitása megjelenítési jogát a nyilvános szférában és, jöllehet diszkrétén, kölcsönösen támogatni egymást ennek érdekében.” *Le Livre et l'Événement. Études*, 2004. 4. 255–264. 255. sk.

²² A „hagyományos” itt nem a hagyományos–modern ellentétpár tagjaként használom. Egy olyan gondolkodásmódra utalok, amely aktuális kontextusban vagy azon kívül a dolgokat egy általa vállalt szellemi és metafizikai hagyomány horizontjában ítéli meg. Ami a vallásilag fogyatékos vagy dekadens korok (Guénon hagyományos nyelvén szólva a „ciklusvégek”) kifejezőerejét illeti, azt mondják, hogy az ilyenek újra felmutatják a lezáruló ciklus összes lehetőségeit: ez az egész ciklus összefoglalása. A manapság tapasztalt vallási változottság is ehhez a jelenséghez társítható. Tudomást szerezhetünk olyan hagyományokról, hitekről és vallásokról, amelyek nagyban különböznek koruk, földrajzi eredetük, terjeszkedési területük és az általuk alakított kulturális világok szempontjából. A jelenlegi kort a benne élők is ciklusvéggként értelmezik, amint erre a „posztmodern” terminus rávilágít: még mindig a modernitáshoz viszonyulunk, lassan már ki is merítettük ezt a vonatkozást, de még nem rendelkezünk új identitással, és így nem találjuk a megfelelő szót egy új „ciklusra”.

²³ André Scrima: *Religiū ale mintuiriū Ńi mintuire īn Cristos*. In uő: *Teme ecumenice*. Szerk. és előszó: Anca Manolescu. Ford. Anca Manolescu – Irina Vainovski-Mihai. Humanitas, BucureŃti, 2004, 86.

²⁴ Seyyed H. Nasr (Guénon és Schuon nyomán) beszélt a felelősségről, melyet ez a téma követel: „[...] ha egy-egyén vallási kultúrájának egyneműségét megbontották a modern

Egy rendkívül változatos, de egysíkú világ

A késő ókor vizsgálata már a messiás kezdetektől fogva rámutat, hogy a valási sokféleség mennyire termékeny. Mások mellett Nyikolaj Bergyajev is felfigyelt a viszonylagos párhuzamra annak a kornak a hangulata és a miénk között (bár *Az új középkor* közel nyolcvan éve íródott, Bergyajevnek megvolt az érzékenysége rá, hogy felismerje az idők jeleit): „Ma nem egy új világ kezdetét éljük, hanem egy régi világ végét [...]. Korunk szelleme emlékeztet a görög világ egyetemességére és szinkretizmusára. Roppant nosztalgia hatja át az emberiség legnagyobb részét.”²⁵ Hasonlóképpen remélhetjük tehát, hogy a *mi* sokféleségünk sem marad terméketlen, hanem lényegi kihívásokat tartogat a vallásos gondolkodás számára.

A „roppant nosztalgia”, amelyről Bergyajev beszél, nem is annyira statisztikai léptékben nézve érdekes (mint láttuk, kortársaink nagy része megelégszik az aránylag szerény színvonalú szellemi megoldásokkal). Nagysága inkább vertikálisan mérhető: ha kulturálisan olyannyira különböző világainkban a szentség közös tapasztalata elsorvadt, éppen ez a hiány keltheti fel újra – ha eléggé élesen tudatosan – az abszolútum iránti *erős* sóvárgást. A *jól irányított* hiány és üresség szellemileg rendkívül hatékony: rálátást nyithat a transzcendencia legmagasabb szintjeire; rávehet, hogy újra felfedezzük hagyományaink és vallásaink metafizikai dimenzióját. Amikor a transzcendencia túlságosan konvencionális, ismerős vagy mesterkélt ábrázolásai már nem váltanak ki hozzájárulást, felbukkanhat az igazi transzcendencia iránti igény és a hozzá méltó feszültség, a vágy, hogy végigjárjuk szellemi utunkat. Erre utal egy hászid történet is, mely a francia forradalom ideológusai által alapított álvallást bélyegzi meg. A híres és megbecsült hászid mester, a lublini látnok, értesülvén arról, hogy Párizsban, a világ fővárosában egy „legfőbb Lénynek” nevezett istent vezettek be, „[...] kegyetlenül gúnyt űzött a Robespierre által isteni rangra emelt »nevetséges bábuból«. Azt mondta, a teljes pogányság is jobb ennél az *Ersatz*-nál, és még azáltal is közelebb van az igazsághoz, hogy megőrzi a hiány

szekuláris filozófiák, vagy a más hagyományok hiteles szellemiségével való érintkezés hatott rá, többé nem tekinthet el más vallások létezésének *metafizikai és teológiai következményeitől* [kiemelés tőlem – A. M.]. Ha így tesz, a saját vallása elvesztését kockáztatja vagy az isteni olyan felfogását, amely – és ez még a legkisebb hibája – határt szab az isteni részvétnek.” *L’Islam et la recontre des religions*. In uő: *Essais sur le soufisme*. Albin Michel, Paris, 1980, 177. A keresztény teológusok (közül egyesek) szintén felismerik ezt a kötelezettséget. Egy 20. századi teológusokról szóló kötet vallástéológiai fejezetében Gavin D’Costa megjegyzi: „[...] a modern viták eredménye az, hogy a más vallások problémája a 21. századi keresztény teológia belső problémájává lett. Ez abból a szempontból tekinthető eredménynek, hogy a kereszténység jövőbeli hitele részben attól függ majd, hogyan tud válaszolni a modern világ felkavaró sokféleségére.” *Theology of Religions*. In David F. Ford (ed.): *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 1998, 626–644., 637.

²⁵ M. Vartic és I. N. Naghiu fordítása nyomán. *Un nou Ev Mediu*. Paideia, București, 2001, 44.

helyét, mely telítődésért kiált, mint sötétség a világosságért, és a lélek pusztasága nosztalgia által vezérelve szenvedélyt is szíthat.”²⁶

Az ókori párhuzam leckével szolgál a szellem ciklikusságáról is. Első századaiban, a vallási sokféleség ösztönző jelenlétében a kereszténység rendkívül termékeny volt. Mind intellektuálisan, mind szellemileg az maradt a következő századokban is, de immár egy mentálisan és kulturálisan *egységesített* világban, ahol egyedüli szellemi vonatkozási ponttá vált, átfogóvá és vitathatatlaná: a kereszténység szervezte szilárd és rendezett, koherens egésszé a világot, és biztosította a megismerés hitelét. Hosszú időn át önmagáról elmélkedett, a világot és Istent homogén feltételek mellett gondolta el, és ezt a homogenitást dogmatikusan és intézményesen hirdette. A homogenitás annyira nyomasztó lett, hogy szinte „fegyelmivé” vált, figyelmen kívül hagyva a benne rejlő válságzónákat, előreláthatatlanságot és másságokat. A vallást „a rések tömítésére” használták, hogy a világ a maga összes (kozmosz, vallási, kulturális és politikai) lépcsőfokán és arculatában tökéletes keresztény rendszerré legyen.²⁷ A kereszt-

²⁶ Robert Weil – Jean Boesse – Arnold Mandel: *La mystique juive*. In David F. Ford (ed.): *L'encyclopédie des mystiques*. Robert Laffont, Paris, 1972, 120.

²⁷ Tomka Miklós teológus már posztmodern szemszögből jegyzi meg a premodern korról, hogy abban „[...] az empirikusan feldarabolt világot a vallásos hit és tapasztalat szilárdította meg. Magát a feldaraboltságot másodlagosnak és látszólagosnak, a világot pedig törésvonalaktól mentes egésznek nyilvánították. Hatása révén a vallás lett a kulturális, társadalmi és sok esetben a politikai rendszer legfontosabb és végső biztosítója. Ennek ára eszközszerű felhasználása volt a bizonytalan és ellentmondásos területeken, az adott rend törésvonalai mentén. Isten, a gondviselés vagy az eleve elrendeltség általában felhozott okok lettek (nem csupán végső, hanem közvetlen okok) a rendszer által megkövetelt és benne rejlő válaszokat és megoldásokat helyettesítendő. A vallás a világot igazoló, magyarázó és rendező szerepkörbe került, ami ugyan tekintélyes tiszttség, de a »rések tömítése« is. Így nélkülözhetetlen és elkülönületlen részévé lett ennek a világnak.” I. m. 17. sk.

A kereszténység önmagát ruházta fel a világ civilizációs egységesítésének szerepével attól a perctől kezdve, hogy a Római Birodalom hivatalos vallása lesz Konstantin alatt. A *Konstantin életében* kifejtett politikai teológiájában Caesareai Euszébiosz analógiát, sőt szimbiózist vél felfedezni a „pogányság” mint politeizmus és a birodalom etnikai és hatalmi megosztottsága, valamint a keresztény monoteizmus és a Konstantin által visszaállított birodalmi egység között. Vö. G. Dagron: *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. PUF, Paris, 1974, 24. sk. „Ekkor jelenik meg először a *Romania* fogalma, amely egyszerre vonatkozik a birodalom egészére, annak civilizációjára és a keresztény hitre mint egyetlen és egyre szilárdabb homogén közegre.” Michel Meslin: *Le christianisme et les religions*. In Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez, Marc Vénard (eds.): *Histoire du christianisme*. XIV. Desclée de Brouwer, Paris, 2000, 125–149., 128.

Ezzel szemben Seyyed H. Nasr (mint említettem, Guénon és Schuon által kifejtett témákat összegezve) *az egység szimbolizmusáról* beszél. „Normális korokban egy ember vallása maga a »vallás«, és voltaképpen mindegyik vallás olyan emberiséghez szól, amely számára maga az »emberiség«. Kizárólagossága isteni eredetének jelképe, azé, hogy az Abszolútumból származik, és önmagában *teljes létmód* [kiemelés tőlem – A. M.]. Normális körülmények között az embernek nem lenne szüksége arra, hogy más hagyományok metafizikai jelentéseit megismerje, mint ahogyan normális korokban elegendő saját naprendszer Napját

tény üzenet nem csak azért volt egyetemes, mert egyetemes érvényű, a megtestesült isteni Logosztól származó igazságokhoz biztosított hozzáférést. A kereszténységet olyan üzenetként gondolták el, amelyet az egész ismert világra ki kell terjeszteni. A keresztény üzenet egyetemességét tehát általában *terjesztési egyetemességként* értették: adott ponton még azt is remélni lehetett, hogy ez az üzenet a látható világ egészét áthatja.²⁸

Jelenleg a kereszténység és a keresztény bölcsélet tagadhatatlan vallási heterogenitással szembesül. Mostanra azonban, a késő ókorral szemben, már bejárt egy hosszú és tekintélyes ciklust, melynek során rendet, arculatot, egységet adott a világnak. Azt mondhatnánk, beteljesítette, „aktualizálta” világépítő, jelenségformáló, idő- és történelemalakító lehetőségeit; elérte *külső, terjesztési egyetemessége* végső határait. Immár egy új típusú, belső, befogadó és vendégszerető egyetemességet kell felfedeznie és megvalósítania, felismerve az egyetemességet úgy is, ahogyan más szellemi hagyományokban jelenik meg. Elvárható ugyanis a keresztény gondolkodástól, hogy amennyiben hozzáférése van az isteni Logosz perspektívájához, képes legyen felismerni az egyetemesség más kifejeződéseit is, a sajátjától eltérő utakat az egyetemességhez. Nem azért, hogy feladja vagy elárulja a sajátját, hanem hogy igazolja a „konkrét Egyetemesség”²⁹ megértésére képes mivoltát. A keresztény gondolkodásnak talán olyan egyetemességet kell felfedeznie és aktualizálnia, amelynek számára a felekezeti sajátosságok már nem jelentenek akadályt: bármely hiteles vallás egyetemességét. Más szóval, meg kell haladnia a terjesztési egyetemességet a *megértésbeli egyetemesség* kedvéért.

Mégis túl durva lenne szükségszerű *váltásról* beszélni, mintha az utóbbi fajta egyetemesség teljesen hiányzott volna eddig. A 20. század közepétől a keresztény bölcsélet egyre nagyobb figyelmet szentel a többi vallás saját igazságában való felkeresésének. Találékosabb úgy mondani, hogy most a megértésbeli egyetemesség hangsúlyozása kívánatos, miután a hangsúly egy teljes történeti és kulturális cikluson át a terjesztési egyetemességen volt. Vannak is olyan teológusok, akik a jelenlegi helyzetet a téma ilyen irányú átfogalmazásának alkalmaként értelmezik.³⁰

ismernie ahhoz, hogy normális földi életet éljen [...]. Azt mondhatnánk, amennyiben szükséges más vallási hagyományokat tanulmányozni, ez csak a modern világ sajátos körülményeiből fakad, ahol eltűnt minden csillagászati és vallásos határ.” I. m. 175., 177.

²⁸ Majdnem minden hagyományos világ kulturális és vallási homogenitásban létezett egészen a közelmúltig, de csak a kereszténység és az iszlám tűzte küldetesként maga elé a terjesztési egyetemességét: így számukra a jelenlegi vallási sokféleség sokkal komolyabb probléma, mint a többi hagyomány számára.

²⁹ Nicolaus Cusanus kifejezése.

³⁰ Johann Reikerstorfer osztrák teológus írja a *Concilium* idézett lapszámában: „A különbözőség és a sokféleség tudatosítása új esélynek tekinthető az egyetemesség és az általánosítás ártértelezésére – nem mint vitathatatlan egyformaság vagy nivelláló általánosság, hanem

Plótinosz és Máni ellenségeként is közeledhettek egymáshoz terjeszkedési egyetemességre törekvő hatalmak oldalán. Ám az őket egymáshoz közelítő vonatkozás egy volt: „igen magasról, a *pozitív* pólusból” az isteni Értelem vezérelte mindkettejük szellemi törekvéseit.

A késő ókorral szemben a vallási sokféleség mai elgondolásának mégis csak igen komoly hátránnyal kell megküzdnie. Az a világ, amelyben mi mozgunk és gondolkodunk, *egysíkú*. Olyan világ, amelyben felszívódott a lét és a megismerés szintjeinek, az (alacsonyabb és magasabb rendű) „láthatatlan dolgok” és a valóság *minőségi* fokainak *hierarchiája*. Megmaradt persze és kulturálisan is észlelhető az emléke, sőt egyesek hite még mindig előfeltételezi a hierarchiát, de ez többé nem szolgál közös vonatkoztatási keretként. A mi világunk modellje rég nem vertikális, számunkra nincsenek már a létnek transzcendens eredetű fokozatai. Modellünkbe nem férnek bele olyan valóságok, amelyek meghaladnak: elérendő szellemi fokozatok, a magasabb szférákban uralkodó angyali intelligenciák, a megismerés és a szemlélődés vezetői, megmászendó küszöbök. Nem sajátunk immár, Andrei Pleșu szerint, a vertikális közök ontológiája és módszere sem, „a teremtett ember értelme és a Teremtője igazsága közötti lépcsőfokok tudománya”.³¹ A mi világunk modellje nem foglalja magában a *tapasztalatnak felkínált* transzcendenciát.

Világmodellünk *egysíkú* és „felszínes”: közvetlenül a valóság felszínére, egyéni képességeinkkel felfogható vékony rétegre szorítkozik. Egyre behatóbban ismerjük, uraljuk és hasznosítjuk a világmindenség és emberi létünk egy igen szűk szeletét. A valóság fennmaradó, hatalmas részéről csak ködös sejtésünk van, ha ugyan nem vesszük egyszerűen semmibe önelégültségből vagy tehetetlenségből. Bergyajev megállapításával élve: „Századunkban az európai ember, elérvén a humanista kor tetőfokára [...], közönséges tapasztalatnak szenteli magát; két dimenzióban él, mintha csak a föld felszínén lakna, nem is sejtve, hogy mi van alatta és fölötte.”³² A transzcendencia jelenthet még számunkra valamiféle impozáns vonatkozási pontot, ám

mint a különbözőség, az egyenlőtlenség és a másság elismerése.” Le Dieu des chrétiens et le morcellement du monde postmoderne. *Concilium*, 1997, 271., 29–36., 36. Claude Geffré, a vallásközi párbeszéd katolikus teológusa, akire még fogunk utalni, jegyzi meg: „A vallásközi párbeszéd mára a legutóbbi zsinat támogatásával is a 21. század küszöbén álló egyház történelmi tapasztalatának meghatározó eleme, amely nem helyettesíti az ökumenikus párbeszédet, hanem még inkább hangsúlyozza annak sürgősségét. Mert éppen a nem keresztény vallásokkal való találkozás ösztönöz minden keresztény egyházat saját hite minden másra visszavezethetetlen identitásának jobb megértésére.” Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie. In *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*. Desclée, Paris, 2002, 211–224.

³¹ Andrei Pleșu: *Limba pășărilor*. Humanitas, București, 1994, 255–257. Magyarul: *A madarak nyelve*. Ford. Horváth Andor. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2000, 156. Lásd az *Angyaltan és módszertan: az angyalok, a világ lépcsőfokai és a megismerés lépcsőfokai* című fejezetet. I. m. 155–157.

³² I. m. 14.

ameddig ezen a felszínen mozgunk, „rend-kívülségéhez” nincs túl sok hozzáférésünk.

Az Új Kozmológia világmodellje végső soron meghatározatlanul kiterjesztette ezt és *csakis ezt a síkot*, a „közönséges tapasztalatét”, és elhitette velünk, hogy ez a sík tartalmazza a világ és a saját létünk *összes* dimenzióját. A 17. század óta a lét egyetlen síkját terjesztjük ki minden irányba, beleértve a vertikálisat is; az összes többi, semmibe vett, minőségileg más valóságsík visszavonult a homályos, nehezen hozzáférhető és végső soron elhanyagolt transzcendenciába. Alexandre Koyré kötetcíme, *A zárt világtól a végtelen világ-egyetemig* feltehetőleg melankolikus iróniáról árulkodik. A modernnek végtelen világegyeteme ugyanis hatalmas börtön is lehet: bármilyen messzire mennél bármelyik, minőségileg azonos dimenziójában, nem tudsz kilépni egy másik valóságszintre.³³ Ezen a világegyetemen belül merülnek ki létezési és megismerési képességeink. Szellemileg mintha egy alagsorban lennénk, ahol a két vertikális irány – az emelkedő és az ereszkedő – többé nem teszi lehetővé a lét tengelyirányú kiteljesedését, hanem satuba fog, belegyömöszöl a horizontalitásba – írja le drámai helyzetünket Koyré előszava kapcsán H.-R. Patapievici.³⁴ Maguk a vallások is velünk szenvednek a „laposságtól”, amelybe zsúfolódtunk.

³³ A 17. századi kozmológiai forradalom által megvalósított egyik lényegi változás, mondja A. Koyré könyve előszavában, „hogy megsemmisítette a világ mint véges és rendezett egész fogalmát, amelynek térbeli struktúrája *tökéletességi- és értékhierarchiát tükrözött* [kiemelés tőlem – A. M.] [...], és ezt egy meghatározatlan, sőt végtelen világegyetemmel helyettesítette, amely már semmiféle természetes hierarchiát nem hordoz, és amelyet csakis a minden részében és *azonos ontológiai szinten elhelyezkedő* [kiemelés tőlem – A. M.] végső összetevőiben uralkodó törvények azonossága egyesít”. *De la lumea închisă la universul infinit*. Trad. Vasile Tonoiu. Humanitas, București, 1997, 6.

³⁴ „Mintha egy sekély és nyomasztó, vég nélküli alagsorban lennénk, mely előre és oldalra is terjed szemekünk előtt. Fölöttünk végtelen betonplafon, éppen a fejünk tetejétől: a dolgok végtelen homálya, minthogy bármiféle transzcendencia híján teljesen nélkülözik a bensőséget; alattunk végtelen betonpadló, éppen a talpunktól: a dolgok végtelen bizonytalansága, híján a gyökereknek, múltnak, az idők során felhalmozott tekintélynek. Fentről a végtelen tömegű, sűrű és súlyos homály présel; lentől áthatolhatatlan tömörség gáncsolja felemelkedésünket, azé a világé, amelyhez tartozunk, és amelynek foglyai vagyunk – mindkettőhöz képest új keletű lények.” H.-R. Patapievici: *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se căștigă?”* Humanitas, București, 2001, 84. sk. A vízszintes világmodellből származó vertikális hatékony marad, de már nem a világon belül, többé nem nyújt számára tengelyt és nem nyitja meg az abszolútum irányában; *kívülről* hat mint elnyomó erő, mely csak fokozza vízszintes irányultságunkat, és arra kényszerít, hogy végigmenjünk összes konzekvenciáján.

Teológiai megoldások a vallási sokféleségre

A vallási sokféleség és a sokféle vallás Igazsághoz fűződő viszonya kapcsán kialakult újabb viták is sokszor az egysíkú világmodellben mozognak. Nem is csupán a társadalomtudományok hajlamosak világi működésére korlátozni a vallást. A vallási sokféleség tárgyalásakor számos teológusnak szokása „horizontális” fogalmakban gondolkodni. A 20. század második felétől vált fontossá ez a téma, a jelenlegi teológiai gondolkodás egyik legtermékenyebb kérdése mind katolikus, mind református körben (a keleti kereszténység még nem szentel különösebb figyelmet neki). A II. Vatikáni Zsinat idején, tisztelettel és párbeszédre való hajlandósággal véve tudomásul a vallási sokféleséget, három lehetséges megoldástípus merült fel a keresztény vallás *megváltó ereje, igazságigénye és egyetemesége* kapcsán.³⁵

a) *Inkluzívizmus*. Más vallások a megváltás latens, másodlagos vagy részleges megoldásai, melyek csakis a kereszténységben vagy a kereszténység középpontjában álló krisztusi valóságban teljesednek ki. Ezek a Karl Rahner által javasolt megoldás szerint egy nem tudatos, „anonim kereszténységhez” tartoznak. Egyedül a kereszténység tudja, hogy miben hisz, a többi vallás pusztán implicit hittel bír: úgy működik bennük Krisztus megváltó kegye, hogy nem ismerik fel isteni és megváltó Logoszként.

A második világháború után ezen irány legfontosabb képviselője Jean Daniélou volt, „a beteljesülés elméletének” megalkotója.³⁶ Persze a többi vallás is Isten megismerését kínálja, de az „természetes” és emberi marad, mert csak az isteni kozmikus tükröződésére és az emberi felfogóképességre hagyatkozik. Az egyetlen természetfeletti valláshoz, a kereszténységhez képest a többi meghaladott, elavult „természetes vallás”; „a megváltás előtörténetének” részei, Krisztus útjához készített kövek; egy olyan isteni pedagógiához számítandók, amely Krisztushoz és az ő Egyházához vezet. A többi vallás emberi erőfeszítés az isteni megközelítésére, egyedül a katolicizmus nyújt helyet Isten alászállásának és az általa felajánlott élet ajándékának.

A vallások az emberiség megváltásának isteni terve szerint tartanak egyetlen gyújtópontba, a kereszténység felé,³⁷ a kereszténység felvállalja és meghaladja a többi vallásban található pozitív elemeket.³⁸ Szellemileg egyetlen középpont létezik tehát: a kereszténység. A többi vallás többé vagy kevésbé áll közel ehhez a középponthez, amelyre irányul; tartalmaz ugyan igazság-

³⁵ Főleg Jacques Dupuis (*Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Cerf, Paris, 1997, 201–224.), M. Meslin (i. m. 134–149.), R. Gibellini (*Panorama de la théologie au XX-e siècle*. Cerf, Paris, 1994, 584–598.) és G. D’Costa (i. m. 620–641.) összefoglalóira támaszkodom itt.

³⁶ Jean Daniélou: *Le mystère du salut des nations*. Seuil, Paris, 1946.

³⁷ Henri de Lubac álláspontja. Vö. Dupuis: i. m. 213.

³⁸ H. Urs von Balthasar szerint. Vö. uo.

elemet, de csak akkor teljesítheti ki felszabadító és megismerési dimenzióit, ha beolvad ebbe a középpontba vagy elfogadja tőle való függését.

A katolikus egyház tanítóhivatalának II. Vatikáni Zsinat utáni, egyre nagylelkűbb és értőbb nyitottsága számos további lazítás és görcs után a mai napig megmarad „a beteljesülés elmélete” mellett.³⁹ Az inkluzivizmus különböző formái fellelhetők a más vallásokról való protestáns és ortodox gondolkodásban is. Egy 1996-os, a *Conciliumban* megjelent írásában Paul Knitter teológus négy álláspontot különböztet meg a kereszténység és a többi vallás kérdésében.⁴⁰ Az osztályozás alapja Krisztus és a vallási hagyományok kapcsolata: a mai vallásteológia nyelvén szólva ez egy Krisztus-központú, és nem egyházközpontú vagy Isten-központú felosztás.

³⁹ A *Lumen Gentium*, a II. Vatikáni Zsinat dogmatikus határozata az Egyházzól kimondja, hogy „ami jó és igaz van náluk [a többi vallásban], azt az evangéliumra való előkészületnek értékeli az Egyház és Isten adományának tartja, aki megvilágosít minden embert, hogy végül élete legyen”. (16.) A kijelentés az Egyház missziós feladatára utal, mely által „bárhon bármi érték található meg elhíntve az emberek szívében és elméjében, vagy a népek sajátos szertartásaiban és kultúrájában, az nemcsak el nem vész, hanem rendezetté lesz, megne-mesedik és tökéletesedik Isten dicsőítésére, a sátán megszegényítésére és az ember boldogságára”. (17.) Határozott változást hoz a vallási sokféleséggel szembeni katolikus hozzáállásban az 1965-ös *Nostra aetate* nyilatkozat „az Egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról”, mely kifejezi a tiszteletet mindaz iránt, ami a többi vallásban igaz és szent, valamint ismételten felszólít a judaizmussal és az iszlámmal, vagyis a monoteista „ábrahámi” vallásokkal, de a hinduizmussal és a buddhizmussal folytatott párbeszédre is. „Ez azonban egyáltalán nem függeszti fel a keresztény misszió minden ember evangelizálására és megtérítésére irányuló követelményét. A *Nostra aetate* nyilatkozat valójában közvetlenül a beteljesülés elméletén alapul, mely a kereszténységet tekinti minden vallás betetőzésének. Az inkluzivistá modellhez tartozik.” Meslin: i. m. 139. sk.

1974-ben az *Evangélium nuntiaudi* apostoli buzdításban VI. Pál nyomatékositja az Egyház tiszteletét a nem keresztény vallások iránt, majd leszögezi: „Vallásunk tehát ténylegesen létrehozza az igazi, élettelen kapcsolatot Istennel, amire más vallások nem képesek, még akkor sem, ha – úgy mondhatni – karjukat az ég felé tárják.” Idézi Meslin: i. m. 143. – hozzátéve, hogy itt a beteljesülésemélet legdrasztikusabb formájával állunk szemben. II. János Pál, akinek más vallásokkal szembeni nyitottsága látványos formákban nyilvánult meg, hangsúlyozza az isteni Lélek tevékeny jelenlétét a nem keresztény vallási hagyományokban. *Redemptor hominis* kezdetű enciklikájában (1979) kijelenti, hogy a Szentlélek egyetemes munkája révén „a különféle vallások az egyetlen igazság képei, az Ige magvai”, amivel az első egyházatyák Logosz-tanára utal. Ugyanez a hozzáállás olvasható ki a *Redemptoris missio* kezdetű enciklikából (1990), melyben azt állítja, hogy a Szentlélek nem csupán más vallások egyéni híveiben tevékeny, hanem más népekben, társadalmakban, történelmekben, kultúrákban és vallásokban is. „Mindazonáltal megerősíti az egyetlen egyetemes érvényű, Krisztus általi közvetítést, melyből a többi vallási közvetítés értelmét és értékét nyeri. A katolikus álláspont alapja továbbra is a beteljesülés elmélete: »A megtestesült Ige tehát az emberiség minden vallásában jelenlévő vágy beteljesedése [...], ugyanakkor egyetlen és végső célja« – hirdeti a pápa 1996. november 10-i *Tertio millennio adveniente* kezdetű apostoli levelében.” Meslin: uo.

⁴⁰ *La théologie catholique des religions à la croisée des chemins* című írásában. Knitter osztályozását ismerteti Rossino Gibellini: i. m. 591.

A beteljesülés elmélete eszerint a „Krisztus a vallásokban” képletet követi: a megváltó krisztusi jelenlét és az Ő igazsága ott munkál minden vallásban, ám a kereszténységben válik a maga teljességében felismerhetővé és hozzáférhetővé. Egy másik kategória a „Krisztus a vallások fölött”, melybe a nagyvonalú inkluzívizmus és egyfajta tisztázatlanul maradó pluralizmus keresztmetszetében elhelyezkedő nézetek sorolhatóak. Ez esetben a „pólus”, amittől minden vallás függ és amelyre irányul, maga Isten, Krisztus pedig az emberiséget megszólító Isten mértékadó (de nem egyedüli) megnyilvánulása. Krisztus az isteni pólussal *egylényegű* megnyilvánulás, melyet nem követelhet magának és nem sajátíthat ki egyetlen vallás sem. Raimundo Panikkar katolikus teológus és vallástörténész *Le Christ et l'hindouïsme, une présence cachée* című kötetének második, alaposan átdolgozott kiadásában (1981) különbséget tesz Jézus és Krisztus között olyan értelemben, hogy utóbbi nem korlátozható történeti megnyilvánulásaira. A Jézus név történetileg konkrét formája a „minden név fölött való névnek” (vö. Fil 2,9). Krisztusnak mint egyetemes isteni megnyilvánulásnak és teljes – emberi, isteni és kozmikus – valóságnak más nevei is lehetnek a Jézus mellett, mint amilyen a Ráma, a Krisna vagy a Purusa. Ezek mind utat nyitnak az isteni misztérium felé, és Krisztus, a közvetítő különböző *dimenzióit* jelölik.⁴¹ A hangsúly itt a legfőbb valóságon és Közvetítőjén van, amely minden vallás közös elve, és az egység, amely mind-egyiket saját dimenziójaként foglalja magában. Mint a legtöbb keresztény vallásteológiai törekvésben, hangsúlyos emellett itt is a megváltás témája, mely összefügg az igazságkérdéssel, de fontosabb annál.⁴²

⁴¹ Vö. uo. 593. sk.; Meslin: i. m. 144. Panikkar már egy évtizeddel korábban hangoztatta a vallási utak konvergenciáját az egyetlen isteni misztériumban. Például az 1968-as, a vallás-szabadságnak szentelt Castelli-kollokviumon a vallásokról mint a végső valóság „kulcsairól” beszélt. „Mivel a buddhista kulcs is nyitja a valóság kapuját, végül is a kulcs azonos kell legyen, csak másképpen hívják. A kultúrák és a vallások párbeszéde sokáig csupán karddá vagy dialektikává kovácsolt kulcsok párbaja volt őszinte kísérlet helyett, hogy együtt hatoljanak be a valóság misztériumába.” Raymond Panikkar: *Herméneutique de la liberté religieuse*. In *L'herméneutique de la liberté religieuse*. Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, aux soins de Enrico Castelli. Aubier–Montaigne, Paris, 1968, 82. A végső valóság misztériumába való „behatolás” hangsúlyozásával Panikkar a vallások konvergenciájának egyik legtermékenyebb teológusa.

⁴² Gibellini a „pluralizmus” kategóriájába sorolja Panikkar álláspontját, az olyan koncepciók közé, amelyek elfogadják és megpróbálják vállalni a vallási pluralizmust. Meslin szerint Panikkar, akárcsak Teilhard de Chardin, sajátos Krisztus-központúságot képvisel, melyet értelmezési lehetőségeinek határáig feszít, és amely éppen ezáltal mutatja fel határait: „A keresztények szemében az Újtestamentum szövegei nem ismerik el a Logosz, az Ige Jézus személyén kívüli működését [...]. Történt itt persze egy paradigmaváltás, a szigorú egyház-központúságból a hangsúlyosabb Krisztus-központúság felé. Ez a váltás fontos, de magával hozza az inkluzívizmus tényleges veszélyét is.” Meslin: i. m. 144.

Az inkluzivizmus tehát fokozatosan árnyalta álláspontját; elismerte a többi vallás „isteni” létjogosultságát és a kereszténység történeti megnyilvánulásával szembeni önállóságát. *Hódító* szakaszából áttért *fordító* szakaszába. A más vallások kérdéskörét átültették keresztény kategóriákba, felvették a keresztény témák közé, viszonylag kevés tekintettel a „másik” sajátos látásmódja által képviselt erős újdonságra. Az inkluzivizmus nem annyira egyenlő felek közötti kapcsolódási és találkozási pontokat keres, mint inkább helyet ad a „másiknak” a továbbra is uralkodó keresztény nyelvben. Márpedig a teológiában (mely jelenlegi felfogás szerint „Istenről való beszéd”) a nyelv döntő tényező.

b) *Exkluzivizmus*. Az exkluzivista nézet képviselőjeként idézett protestáns teológus, Karl Barth úgy véli, nagy különbség van „hit” és „vallás” között (beleértve a keresztény vallást is). A vallás az ember „önigazolási” próbálkozása, „természetes” kísérlete arra, hogy az istenit uralja, de csak a hit válhat meg és vezethet Isten megismerésére Jézus Krisztusban. A vallások mind „bálványimádók”. Knitter osztályozásában ez a teológiai álláspont „Krisztus a vallások ellen” típusú, mely a vallási sokféleséget csak azért veszi számításba, hogy megfossa lényegétől. Az egyetlen valódi isteni beavatkozás és kinyilatkoztatás az, amit a keresztény *hit* magva foglal magában. Egyedül a kereszténység a „kinyilatkoztatás vallása”, ezért „a keresztény vallás az igaz vallás”.⁴³ Egyetlen szellemi középpont létezik tehát, a keresztény; ehhez képest a többi vallás *külsőleges*, fogyatékos, nem bír közvetlen és teljes hozzáféréssel az Igazsághoz.

c) *Pluralizmus*. A vallási hagyományok a maguk önálló egységében kivétel nélkül Istenhez vezető utaknak tekintendők. Ennek kapcsán azonban nem csupán a szociológusok beszélnek relativizmusról. Számos teológus is arra figyelmeztet, hogy a végső, egyetlen és egyetemes Igazság témája elhalványul, kireked a tárgyalásból, ha nem vonatkoztatjuk normatívan Krisztusra. Ha minden világvallásnak saját hozzáférése van az igazsághoz, ez a sokféleség nem egy teológus szemében máris a magánvaló Igazság épsége elleni relativista merénylet. Barth különösen szigorú állásfoglalása részben abból ered, hogy Ernst Troeltsch „vallástörténeti” típusú elméletére reagált. Troeltsch szerint egyetlen vallás sem abszolút, annak ellenére, hogy az isteni Abszolútumra irányulnak.⁴⁴ Ám egy ilyen állítás a maga módján szintén beszűkíti a „vallás” fogalmi tartalmát. Igazi értelemben a vallás működő, valódi kapcsolatot feltételez a viszonylagos és a feltétlen között, illetve egy olyan Abszolútumot, amelyben az illető vallást létesítő isteni üzenet által közvetlenül részesülni lehet.

Hans Küng tübingeni katolikus teológus rendkívül árnyalt „globális öku-
menikus teológiát” javasol.⁴⁵ Nála is felmerül az igazságprobléma a vallási

⁴³ Idézi Gibellini: i. m. 587.

⁴⁴ Ernst Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübingen, 1902.

⁴⁵ Az alábbiakban Gibellini kifejtését követem: Hans Küng: *De la théologie œcuménique à la théologie des religions*. In i. m. 573–584. Az ő kiindulópontja egy, a kereszténység külön-

sokféleség kapcsán, és ezt a kérdéskört így összegzi: „Vagy azt gondoljuk, hogy egyetlen vallás sem igaz, vagy elfogadjuk, hogy követői számára mind-egyik az, vagy pedig azt állítjuk, hogy egyedül a mi vallásunk birtokolja az igazságot, vagy elismerjük, hogy mindegyik vallás részesül az igazságból, bár különböző módon. A legutolsó állítás vezet ahhoz a felfogáshoz, hogy a többi vallás partnerünk Isten megváltó munkájában.”⁴⁶ Küng „többnyelvű” ökümenikus stratégiája szerint, mely a negyedik kijelentésen alapul, minden vallás saját igazságkritériumokkal bír, ám arra hivatott, hogy a többivel együtt *egyetemes erkölcsi kritériumokat* fogalmazzon meg, amelyek az emberiség túléléséhez és a nemzetek közötti békéhez szükségesek. Az abszolút igazság kérdése itt a humanista gyakorlatnak ad elsőbbséget, amely meg abból fakad, hogy a vallásokat elsősorban megváltó utaknak tekintjük. Alkalmassint a kortárs teológiai horizonton belül az igazságprobléma már nem az ember végső igazsághoz igazodó *átalakulásaként* merül fel. Úgy tűnik, ebből a horizontból kiszorult (vagy legalábbis másodlagossá vált benne) a kontemplatív út és a misztika. Ebben a teológiában nem a magánvaló Igazság és az ember feléje tartó végtelen haladása fontos, hanem az „igazságkritériumok”: az egyes vallások ismérvei az igazság azonosítására, „mérésére” saját maguk, a szomszéd és a szomszédal folytatott párbeszéd terepén.

Egy ökümenikus teológus, Joseph O’Leary szerint „az abszolút igazság helye nem egyetlen vallásban van, hanem a vallásközi párbeszéd terében, melyet az abszolút igazság vágya alakít ki és szervez”;⁴⁷ ami nagylelkű és józan, mégis eléggé *lapos* megközelítés. Az Igazság így nem lehetne maga az út, amelyen minden vallás halad; sajátos helye nem az Egy metafizikai fenségében lenne, melyben az utak összefutnak, hanem valahol az emberi viták közegeiben.

bőző ágaira alkalmazható ökümenikus módszertan kidolgozása. Küng úgy vélte, a kereszténységben belüli ökümenizmus elgondolásához olyan „többnyelvű teológiára” lenne szükség, amely figyelembe veszi a katolicizmus és a protestantizmus kategóriáit, szótárait és gondolkodási formáit, és mindkét nyelvet beszéli, hogy mindkettőben felfedezze az Evangéliumok eredeti, *katolikus* üzenetét. Ugyanezt a módszert terjeszti ki a kereszténység és a többi vallás kapcsolatára. *Christentum und Weltreligionen* (1984) című, az iszlámmal, a hinduizmussal és a buddhizmussal való párbeszédet előkészítő munkáját, akárcsak a *Christentum und Chinesische Religionen* (1988) az illető vallások és kultúrák szakértőivel közreműködve írja meg. A művek szándéka meghaladni a többi vallás kizárólag keresztény teológiai kategóriákban és nyelvezetben való megközelítését. Küng egy „globális ökümenikus tudat kialakulásához” igyekszik hozzájárulni, melyben az *ökümené* többé nem a kereszténység által szervezett és uralt világot jelentí, hanem a keresztény egyházak és a többi világvallás globális közösségét (vö. *Christentum und Weltreligionen*). A *Theologie im Aufbruch*ban (1987) amellett érvel, hogy a kortárs teológiának új (kuhn-i értelemben vett) *paradigmára* van szüksége, a vallás új értelmezési modelljére, melyet „kritikai ökümenikus teológiának” nevez.

⁴⁶ Idézi Meslin: i. m. 147.

⁴⁷ Uo.

Itt van tehát egyrészt a problémának ez a túlságosan is emberi megközelítése, másrészt a szentszéki dokumentumok szigora: „Habár az eltérő vallási hagyományok az igazság lehetséges helyei, nem azonosíthatók magával az igazsággal, mert a keresztény hitnek sajátos igazságszerkezete van, amely Isten Igéjének kinyilatkozásán alapul.”⁴⁸ Az „igazságszerkezet” fontosabbá válik magánál az igazságnál; az a szerkezet pedig, amelyet az isteni igazság a kereszténységben nyer, az igazság határtalan tartalmánál.⁴⁹

Így a teológusok szemszögéből egyelőre a következő lehetőségeink maradtak: relativizmussal fenyegetett vallási pluralizmus; egyetlen vallás hiánytalan és hiteles kapcsolata a végső Igazsággal; a kérdés felfüggesztése. Mintha az Igazság holmi vitás terület lenne vagy birtok, amely, amint több legitím igénylővel számolunk, megoszlik, és egyszerisége, feltétlensége, egysége odalesz. A teológiai gondolkodás sokszor ügyetlenül egyensúlyoz a vallási különbözőség tisztelete és az egyetlen Igazság tisztelete között, nehézkesen keresgélve a megoldásokat.

A kérdés felvezetése során használt összes szintézisben visszatérő megjegyzés szerint a kortárs vallásteológiában „a megváltás problémáján” van a hangsúly az „igazságproblémával” szemben.⁵⁰ Más szóval Isten és ember

⁴⁸ A Nemzetközi Teológiai Bizottság 1996 októberi tanulmánya: A kereszténység és a vallások. Lásd *Le Christianisme et les religions. La Documentation catholique*, 1997, 2157., 312–332.

⁴⁹ John Hick anglikán teológus és vallásfilozófus is paradigmaváltást szorgalmazott a Krisztus-központú nézőpontból az Isten-központúba való átmenetben. A vallások pólusa a végtelenül szerető Isten. „Ez esetben a nagy világvallások az egyetlen isteni valóságra adott eltérő emberi válaszokként is felfoghatók, melyek különböző történelmi és kulturális körülmények között kidolgozott felfogásait testesítik meg.” *God Has Many Names*. McMillan, London, 1980, 5–6. Isten a maga numenális valóságában „függetlenül és emberi felfogáson kívül létezik”, ő az Örök Egység. Egyik aspektusa a teremtő és végtelenül szerető Isten, melynek a jelenségvilágban különféle „historizálódásai” vannak az egyes emberi válaszok (a különböző vallások) szerint. Amikor Johann Reikerstorfer osztrák teológus felsorolja a három lehetséges megoldástípust, az utolsóról úgy véli, egyszerűen számúzi a vallási „igazságkérdést”, és „elmerül a relativista pluralizmusban”. „A pluralista teológiának ez a tézise már el is kezdett hátrálni a vallási igazságkérdés elől; számára bármiféle igazságigény veszélyes és fölösleges, úgyhogy már nem is kell szembenéznie ezzel a követelménnyel [...]. Olyan egyetemességi paradigmára van szükség, mely nem zárja ki a többi vallást (exkluzivizmus), sem nem használja ki azokat (inkluzivizmus), de nem is hagyja elmerülni a relativista pluralizmusban.” I. m. 34. sk. Az írás végén javasolt egyetemességi paradigma a *memoria passionis*ra összpontosít, végső soron tehát ő sem szentel különösebb figyelmet az „igazságkérdésnek”; ám azért kerüli ki, hogy a vallási sokféleség egy érzékenyebb és sürgetőbb kérdésével foglalkozzék: az emberi szenvedéssel. „Ez a paradigma a *memoria passionis*ban gyökerezik, a mások szenvedése iránti tisztelet egyik formájában, ami a nagy vallásokat és kultúrákat jellemzi. Egy ilyen egyetemesség, mely posztradicionális feltételek között foglalkozik a negativitás nyelvével, Isten nyomdokain járhat, akinek ígéretei a mások szenvedéséről való megemlékezésen alapulnak.” I. m. 36.

⁵⁰ Vö. Meslin: i. m. 125, 131, 137, 140. „A vallásteológia sajátos témája [...] az ember jelentsége és a vallások megváltó értéke” – mondja Gibellini (i. m. 585.). Ugyanehhez lásd:

viszonyában a figyelem nem az isteni, hanem az emberi pólusra terelődik; az ember (mint egyén, egyéni lehetőségekkel rendelkező lény) hasznára, nem a feltétlen, eleven és minket önmagában részesítő Igazság ragyogására.⁵¹

Metafizikai szempontból úgy tűnik, a vallások – általában véve és a modern kor által nekik fenntartott szerepkörben egyre inkább – egy történetileg ellenőrzött és az egyén függvényében elgondolt transzcendenciára összpontosítanak. Leegyszerűsítve azt mondhatnánk, ma a transzcendencia „leereszkedése” a világba egészen az egyénig, nem pedig a „felemelkedés” az, ami a vallásoknak számít; nem az egyén meghaladása az emberben és az ember hiánytalan vertikálisának visszanyerése, mely az isteni határtalanhoz fűzi, és megszabadítja korlátaiktól. Holott ez az oldal nyilván kiegészíti a másikat, és döntő bármely vallás ökonómiájában. A jelenlegi vallásfelfogásban túl nagy az előzékenység az egyénre korlátozott emberi iránt; túl sok figyelmet szentel a vallás által az egyénnek nyújtott „vigasztalásoknak” és az egyénre rótt világi kötelezettségeknek. A „menekülnünk kell innen”-t „eszképizmus”-ként, az „Istenben való megsemmisülés”-t (a legnagyobb beteljesülést és szabadulást a korlátok alól) „pesszimizmus”-ként bélyegezik meg.

Ám ha a vallásokat elsősorban „megváltó utaknak” tekintjük, fennáll a kockázata, hogy éppen az egyetemes, feltétlen Igazsággal kerülnek helytelen viszonyba, mert szem elől tévesztik metafizikai dimenziójukat, melyben az egyetemesség lakozik. Simone Weil szerint „megváltásra vágni nem azért rossz, mert önző [...], hanem mert a lélek egy pusztán egyedi és esetleges lehetőségre irányul a lét teljessége és a feltétlen jó helyett”.⁵² A megváltás az

Dupuis: i. m. 21. Meslin már fejtegetésének első soraiban jónak látja leszögezni: „Bár egyes kortárs teológiai irányzatokban az igazságkérdés másodlagosnak számít a megváltáshoz képest – vagy legalábbis valamiféle egzisztenciális felfogásra korlátozódik –, »az igazság kritériumának feláldozása nem fér össze a keresztény állásponttal« [A kereszténység és a vallások, 13.]” I. m. 125. Nyilván egyetlen vallás sem adhatja fel teljesen „az igazságkérdést”, de elhalványíthatja vagy egyéni szellemi érdekeknek rendelheti alá. Ez esetben a vallási sokféleség elgondolása egyéni szinten marad, nem tud igazán áttörni az egyetemességbe, és kibékíthetetlen individualizmushoz, metafizikailag igazolatlan nagyvonalúsághoz vagy aporiákhoz vezethet.

⁵¹ Holott Krisztus azt mondja: „Én vagyok a világ világossága” (Jn 8,12); „Az pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, az egyedül igaz Istent, és akit elküldtél, a Jézus Krisztust” (Jn 17,3).

⁵² Simone Weil: *Oeuvres*. Szerk. Florence de Lussy. Gallimard, Paris, 1999, 903. René Guénon megfogalmazásában idézem a vallásos és a metafizikai igazságfelfogás közötti különbséget: „[...] a metafizikai elmélet és a vallásos dogma közötti lényegi különbség abban áll, hogy előbbi kimondottan értelmi, míg utóbbinak alaptulajdonsága bizonyos érzelmi tényező jelenléte, amely még a tant is befolyásolja. [...] Márpedig az érzelem nem más, mint viszonylagosság és esetlegesség; így a tan, amely megszólítja, [...] sem lehet másmilyen, mint viszonylagos és esetleges. Ez főként a »vigasztalások« igényében nyilvánul meg, amit a vallás nagyrészt kielégít. De az Igazságnak önmagában véve nem feltétlenül kell vigasztalónak lennie [...]” *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Les Éditions traditionelles, Paris, 1939, 110–112.

„egyéni érdek” szempontja marad még akkor is, ha ez a legnagyobb és a legmagasabb érdek, mely az egyén sorsának egészét, mostani és a halál utáni életét is magában foglalja. Jelenlegi értelmében a megváltás mégsem tör ki az individualitás kereteiből, hanem éppen kitolja ezeket, és így nem hordozza magában a transzcendenciát.⁵³

Márpedig az igazság nem függ egyéni érdektől, legyen az akár a legnagyobb és legmagasabb. A megismerés felszabadítja az embert korlátai és kötöttségei alól, nem csupán hízeleg neki, és lazít a szorításukon. Az egyetemes igazság kérdése eleve nem vethető fel olyan nézőpontból, amely a vallásokat mindenekelőtt „megváltó utaknak” tekinti (egyéni megváltást értve ez alatt). Helyesen tehető fel viszont az olyanból, amely a vallások metafizikai dimenzióján alapul a tan kapcsán, a szellemi önmegvalósítást illetően pedig a kontemplatív dimenzión. Csakhogy mostani, egysíkú világmodellünkben a vallások metafizikai tengelye és az Isten egyesülő megismerése iránti figyelem megcsappant, és nem uralja többé a vallási sokféleségről való elmélkedést.

Végül kulturális szempontból megjegyzendő az is, hogy elsősorban „megváltó utaknak” tekintve a vallásokat a keresztény teológia saját monoteista kategóriáit alkalmazza a többi vallásra, jóllehet azok nem annyira jellemzőek rájuk, főleg nem a keletiekre.

Az elefánt példázata

1999-ben, a párizsi Sorbonne-on rendezett *Kétezer év, de mi után?* című szimpózium keretében Joseph Ratzinger bíboros a római katolikus tanítóhivatal képviselőjeként megkísérli tárgyalni a vallási sokféleség és az „igazságkérdés” viszonyát. Úgy véli, jelenleg ez a kereszténység egyik legfontosabb problémája, ezért elutasítja a felfüggesztését.⁵⁴ Ugyanakkor Ratzinger eleve relativista igazságfelfogást tulajdonít a többi hagyománynak, ami után már nem nehéz a kereszténység „igazságigényét” védeni: „Porphüriosz abból az alapgondolatból indul ki, hogy az Igazság rejtett. [...] Emlékezzünk csak az elefánt és a vakok buddhista példázatára, melyet ugyanez a buddhizmusban és az újplatonizmusban közös gondolat vezérel. Eszerint nem létezhet bizonyosság az igazságot, Istent illetően, hanem csak vélemények.” A bíboros értelmezése szerint a példázatban a többi vallás, életvezetési út és bölcsélet

⁵³ Frithjof Schuon: *Despre unitatea transcendentă a religiilor*. Ford. Anca Manolescu. André Scrima előszavával. Humanitas, București, 1994. Eredeti kiadás: *De l'unité transcendante des religions*. Gallimard, Paris, 1948, 33.

⁵⁴ Vö. Joseph Ratzinger: *Vérité du christianisme?* Részlet a november 27-i, sorbonne-i, 2000 ans après quoi? elnevezésű szimpóziumon tartott előadásból. *Le Monde*, 1999. dec. 3., 419–429.

maga ismeri be „elégtelenségét” és tehetetlenségét a végső Igazság viszonylatában. (Ami nem igaz, hiszen mindegyik hagyomány az Igazsághoz vezető teljes útnak tekinti magát, és szellemi eszközöket kínál elérésére. De, akárcsak a kereszténységben, a többi hagyományban is ott munkál a tudat, hogy az Igazság és a végső valóság túl van minden formán és kifejezésen; hogy az embernek határtalanán kell válnia, és a megismerésnek az isteni „elrejtettség”, rejtély felé kell haladnia.) A bíboros így folytatja:

Vajon a racionalitás fejlődése meghaladta volna a kereszténység azon igényét, hogy a hiteles *religio vera* legyen? Vajon arra kényszerül-e a kereszténység, hogy csökkentse igényeit, és beilleszkedjék az újplatonista, buddhista vagy hindu igazság- és szimbólumfelfogásba, vagy hogy megelégedjék – ahogy Ernst Troeltsch ajánlotta – Isten arca egyetlen (az európaiak felé fordított) profiljának a bemutatásával? [...] Íme a valódi kérdés, amellyel ma az Egyháznak és a teológiának számolnia kell.

Ha a kereszténység feladja ama meggyőződését, amely alapján ő az egyetlen „igaz vallás”, Ratzinger bíboros szerint csupán a relativizmus két változata marad: a megismerésre való emberi képtelenségből fakadó relativitás, melyet a kereszténység is elismerni kényszerülne, korlátozva saját igazságfelfogását és lemondva arról a hitéről, hogy a transzcendens Igazsághoz nyújt hozzáférést, vagy az isteni társadalmi-kulturális relativizálása: az isteni arc megtörése és a kereszténységnek egy részleges igazsághoz, Isten európaiak felé fordított arcához való hozzáférése. „Az elefánt és a vakok példázata” Ratzinger olvasatában „a vallások vitáját” szemlélteti, mely az első fajta relativizmusból fakad.

Az ilyenfajta beszédmód azt feltételezi, hogy amennyiben a végső, egyetlen és egyetemes Igazságra törekszünk, ennek az igazságnak ilyenként is kell megnyilvánulnia (tárgyasulnia) a világban, *egyetlen* hiteles és teljes vallási hagyományban. Az Igazság *teljes* kinyilatkoztatása *egyetlen* egy, őt a világban hirdető vallási hagyományt létesít. Egyetlen vallási hagyomány „igazságigénye” jogos, mert az általa befogadott, értelmezett és megfogalmazott igazság a végső és legfőbb Igazság maga. Ami ebben a felfogásban számít, az már nem is annyira a *magánvaló* Igazság egyedisége és egyetemessége, sem pedig keresésének emberi kalandja, hiszen a vallási hagyományokat nem a transzcendencia vertikálitása által uralt világmodellben gondolja el. A hangsúly az Igazságnak a mi létezésünk síkjára való *kivetülésén* van, és egyediségének, illetve egyetemességének vizsgálata is *ezen a síkon* történik. Úgy tűnik, valamilyen furcsa megfordítás eredményeképpen a viszonylagosban, a mi érzéki, emberi, történeti, sokféleség és ellentmondások uralta világunkban gondolják el, ítélik meg, ellenőrzik és igazolják az Abszolútum feltétlenségét. Valami olyasmi ez is, mint amit a „ha Isten Fia, szálljon le a keresztről...” kifejez.

Ebben az összefüggésben érdemes azonban visszatérni a Ratzinger bíboros által idézett példázathoz, egyrészt mert éppen az Igazsággal kapcsolatos sokféle nézőpontra és ebből eredően a vallási hagyományok sokféleségére vonatkozik, másrészt mert a különböző hagyományokon belüli értelmezési meglehetősen eltérnek attól, amit a bíboros ad neki a kereszténység egyedülálló, sőt szinte felsőbbrendű mivolta mellett érvelve más vallásokkal és életbölcseletekkel szemben.

A bíboros által idézett formában a példázat így szól: egy észak-indiai király összehívta a környék vak embereit, és eléjük vezetett egy elefántot, mondván: „Ez egy elefánt.” Egyeseknek hagyta, hogy megérintsék a fejét. Mások megérinthették a fülét vagy az agyarást, ormányát, lábait, hátát, farkát. A király ezután mindegyiktől megkérdezte: „Milyen az elefánt?” Aszerint, hogy mit érintettek meg, válaszoltak: „Mint egy fonott kosár... egy edény... egy ekerúd... egy tartály... egy oszlop...” Majd a példázat szerint a vakok veszekedni kezdtek, arról kiabálva, hogy az elefánt ilyen vagy olyan. Ököltek egymásnak, a király gyönyörűségére.

Az elefánt és a vakok példázata nemcsak a buddhizmusban terjedt el, hanem a hinduizmusban (hozzánk közeli időben Srí Rámakrisna magyarázta) és az iszlámban is: al-Ghazáli idézi és magyarázza *A filozófusok ellentmondásai*-ban, Dzsalál ad-Dín ar-Rúmí a *Mathnavi* III, 1259 sk. soraiban. Értelmezéseik szerint a példázat tanulsága az, hogy az Igazság, egyetemes és korlátlan lévén, nem ragadható meg részleges rálátással, kölcsönösen elszigetelt és kizárólagos nézőpontokból, kisajátító, kimerítőnek vélt formákban.⁵⁵ Így a példázat mind al-Ghazálinál, mind Srí Rámakrisnánál arra világít rá, hogy a dogmatikus „formák” elégtelenek az Igazság elérésére, nem pedig az Igazság szemlélődés, értelmi és szellemi intuíció általi elérhetlenségére.

A dogmáknak megvan a maguk létjogosultsága, hiszen az Igazság különböző aspektusait, dimenzióit, arculatait fejezik ki. Tökéletesen létjogosultak, „amennyiben egy szellemi intuíciónak adnak hangot”⁵⁶ vagy a Szentlélek általi ihletnek. Felcserélés történik ellenben, ha a dogma dogmatizmusává lesz, és azt állítja, hogy ő az Igazság egyedüli helyes kifejtési formája. A forma (vagyis a kifejezőmód) – ami természeténél fogva behatároló körvonalat jelent – fontosabbá válik a transzcendens tartalomnál. A viszonylagosság és a sokféleség szintjén álló forma uralni kezdi (vagy megpróbálja uralni) a feltétlent. Ahelyett, hogy támpontokat adnának az isteni Igazság szemléléséhez, a dogmák önelégültségbe merevednek, és takarnak, gátolják a megismerés felemelkedési kísérleteit. André Scrima szerint ahhoz, hogy a *megismerésben* találkozni lehessen a többi vallással, hogy megnyílják „a találkozások episztemológiai tere”, mindig szükséges fenntartani a feszültséget dogma és tartalom, a beha-

⁵⁵ Vö. Schuon: i. m. 30–31.

⁵⁶ Vö. i. m. 29.

tároló jelölő és a határtalan jelölt között: „vizsgáljuk egészen teológális magasságokig menően az élő, formák által nem határolt Isten és az időbeli kifejezési formák közötti távolságot; amely formákat Ő maga megerősíthet, de nem foglyuk”.⁵⁷

Porphüriosz és a példázat muzulmán, hindu vagy buddhista értelmezői egyáltalán nem állítják azt, hogy Isten nem ismerhető meg rejtőzködésében, misztériumában. Azt viszont állítják, hogy az effajta megismerés nem érhető el a viszonylagosság, a részleges formák és nézőpontok szintjén, mivel ezen a szinten csak „vélemények” és „hitek” vonatkoznak Istenre, és hiányzik a részvétel általi megismerés bizonyossága, mely átváltoztatja a létezőt azzá, amit megismer. Ratzinger bíboros csak az első, negatív tanulságot volt hajlandó átvenni a példázatból, és ezt tekintette egyetlen értelmének. Úgy is mondhatnánk, „dogmatizálta” a példázatot. A többi értelmező csak kiindulópontnak, a megismerés terepe megtisztításának tekinti a negatív tanulságot. Szerintük a példázat elsősorban azt tanítja, hogy létezik egy viszonylagos, feltételes, részleges megismerés (a vakoké), amelyet a szellem emberének meg kell haladnia ahhoz, hogy nyitottá váljék a közvetlen, szemlélődő egyesülés általi megismerésre, amely a szellemi látás felélesztésének és a „megvilágosodásnak” felel meg.

Rómi változatában a példázat olyan emberekről szól, akik egy sötét terembe lépnek, és ő így magyarázza: „Ha mindegyiknek lett volna egy-egy gyertyája, szavaik nem különböztek volna. Az érzéki szem [a szellemivel ellentétben – A. M.] éppolyan korlátolt, mint azoknak a tenyere, akik nem tapinthatták ki a teljességet. Más a tenger szeme [a Valóság szemlélésére képes tekintet – A. M.], és más a hab. Hagyd a habot, nézz a tenger szemévell!... Ő, te, ki elaludtál a test hajójában, az érzéki vizet láttad! Szemléld most a Víz vizét! A víznek van egy Vize, amelyből ered; a szellemnek van egy Szelleme, amely hívja.”⁵⁸

Rómi szerint minden, az Igazsággal kapcsolatos nézőpont és kifejtési forma hasznos, ha *elsajátítják és meghaladják*. Ezek eszközök, „járművek” vagy (Simone Weil kifejezésével élve) *metaxy*, melyek átvezetnek végességünkől az Igazságban való részesezés általi végtelenségbe. Nem „bálványozandók”, mert akkor visszafognak a cél felé haladásban. Ám erről a nagy keresztény gondolkodók sem vélekedtek másként.⁵⁹

⁵⁷ Scrima: Un pelerinaj, citeva întâlniri... sau „cum neașteptatul mai coboară încă printre oameni”. In uő: i. m. 91. A „teológális” kifejezés a „teológia” elsődleges értelmére utal: Istentől szóló beszéd helyett igazságainak és valóságainak a szemlélésére és megismerésére.

⁵⁸ Idézi E. de Vitray-Meyerovitch: *Anthologie du soufisme*. Sindbad, Paris, 1978, 21. sk.

⁵⁹ „Ő azokat a formákat veszi fel, amelyeket imádói elképzelnek”, mondják Indiában, de ez azt jelenti, hogy csak úgy van jelen az illető formákban, mint ami meghaladja őket, és rajtuk túla irányítja imádoit. Coomaraswamy szerint (The Meeting of Eyes [a], The Sea [b], Sri Rāmakrishna and Religious Tolerance [c]. In uő: *Selected Papers. Traditional Art and*

Az érzéki víz csak felszíni és átmeneti alakja az isteni, bármely alakon túli Óceánnak. Behatároló és az istenivel közös mérték nélküli mivolta dacára megjeleníti azt, és feléje irányít. Ezzel összhangban az ember megismerési erőfeszítése éppen abban áll, hogy a formákat visszavezesse végtelen forrásukhoz, és felemelkedjék általuk ehhez a forráshoz, maga mögött hagyva a formákat. A kereszténységben, akárcsak a többi hagyományban, visszatérő figyelmeztetés, hogy ne álljunk meg soha félúton, ne „zárjuk be” Istent egyetlen, rituális vagy dogmatikus forma körvonalai közé sem. Kimondja ezt például Nüsszai Gergely a 4. században: „bármilyen fogalmat alkotnánk az isteni természet felfogására és *meგრადására*, az csak egy bálvány lesz, és nem ismereti meg Istent”.⁶⁰ Isten a maga végső valójában „felfoghatatlan”, nem foglалható semmilyen kifejezési, sem megismerési formába – mondják a metafizikus szerzők mindegyik hagyományban. Az emberi értelem (vagy a *nousz*, a szemlélődés „szerve”) isteni eredetű, „teremtetlen és teremthetetlen” (mint Eckhart mester mondja), kinyílik, kitárul, és a végtelenségig fokozódik a határtalan isteni felé haladva.⁶¹ Határtalanságában, amely minden formát meghalad, és amely minden fogalmi körvonalon túlcsap, az isteni szimbóluma a *sötétség* vagy az *óceán*. A sötétség ragyogása (a „fényes sötét”) nem foglалható semmiféle tartályba; az óceán mélységét nem mérítheti ki semmilyen szomjú-ság. A szemlélődő megismerés a lét és az isteni óceán azonosítását feltételezi, amit jelképesen „elmerülésnek” neveznek ebben az óceánban.⁶² „A tenger,

Symbolism. Ed. R. Lipsey. Bollingen Series LXXXIX., Princeton University Press, Princeton, 1977, 36–37.) több száz hasonló értelmű szöveghelyet lehetne idézni keresztény, muszlim és taoista szövegekből, a Védákból vagy más hagyományokból. Ő maga többek között Pszeudo-Dionüszioszra utal („Ha valaki látván Istent megérti, amit látott, akkor nem Őt látta, hanem csak valamit az Ő dolgai közül”) és Aquinói Tamásra („a megismert dolog a megismerőben megfelel az ő megismerésmódjának”), hogy aztán levonja a következtetést: „[...] a fogalmak értéke, mint bármely nyelvi vagy látható kifejezése, *per verbum in intellectu conceptum*, a használatukban van; a fogalomnak nincs önértéke, hanem csupán mint lényegi látásra irányuló nyitásszerkezetnek, mely nem hasonlóság által működik. [...] A kizárólagos elkötelezettség bármiféle, mégoly adekvát dogma, vizuális vagy nyelvi jelképrendszer iránt bálványimádás; az Igazság maga kifejezhetetlen.”

⁶⁰ Jean Daniélou fordítása nyomán. Grégoire de Nyssse: *La vie de Moïse*. Bev., ford. és magy. J. D. Harmadik, javított kiadás. Sources Chrétiennes I. Cerf, Paris, 2000, 213.

⁶¹ „Hit által az értelem az Igéhez közelít; szeretet által egyesül vele. Minél inkább megközelíti, annál jobban növekszik erejében.” Nicolaus Cusanus: *De visione Dei*. XXIV. „A szemlélődő értelem felfokozódására” a „*Locul călătorului*”. *Symbolica spațiului în Răsăritul creștin* című kötetben (Paideia, București, 2002) utaltam.

⁶² „Ha az érzéki tenger – mely egy a maga természetében, színében és ízében – nem változik meg, amikor sok különböző ízű folyó vegyül belé, azok tulajdonságai szerint, hanem ő változtatja meg a folyókat – teljesen és magától – saját természete, színe és íze szerint, még inkább igaz az Atyaisten elgondolható, végtelen és változhatatlan tengerére, hogy amikor az elmék megtérnek hozzá a tengerbe ömlő folyókhoz hasonlóan, mindet megváltoztatja egészen a maga természete, színe és íze szerint. Ettől fogva már nem számosak,

mely vagyok, saját hullámaiba fulladt. Határtalan, különös egy tenger” – mondja Rúmi.⁶³

*

A vakok vitája a vallásformák *versengéséről* és *vitájáról* is szól. Ha bármely vallási hagyomány úgy véli, a forma, amelyben az Igazságot közvetíti, az egyetlen érvényes, vagy magasabb rendű a többinél, nem pusztán az átfoghatatlan istenivel kerül ellentmondásba, hanem a logikával is. Mivel a forma a valóság egyik oldalának elkülönítését, kiemelését, körülhatárolását jelenti, szükségképpen figyelmen kívül hagy más oldalakat, nézőpontokat, amelyeket más formák különítenek el, emelnek ki és határolnak körül. A formák – esetünkben a vallásformák – természetük szerint sokfélék, de egyazon igazság vektorai. Ha a vallásformákat önmagukban elégségeseknek és viszonylagosságukat feltétlennek tekintjük, a formában rejlő korlátozást abszolutizáljuk, és a vallások elkerülhetetlenül versenybe és vitába szállnak. Vitájuk, „a vakok vitája”, egyszerre logikai és metafizikai tévedésből ered – állítja a jelenlegi megfontolásainkat is sugalló Schuon.⁶⁴

Vektorokként elgondolva és használatba véve a vallásformák minden korlátozottságuk ellenére betölthetik az Igazság „epifanizálási” szerepét, és elvezethetnek annak kimeríthetetlen mélységeibe. A forma korlátozottsága ez esetben már nem korlátozza a megismerést, hanem a határtalan medrébe tereli. Ilyen, érzéki világunk és a végső igazság közötti síkban elhelyezkedő formák a platóniak vagy a *mundus imaginalis* formái, amelyekről Henry Corbin beszél: archetipális formák, amelyek a metafizikai megismerés útmutatóiként saját transzcendens forrásukhoz küldik a szemlélődést.

Minden hiteles vallás a maga formáival együtt (dogmatikus megfogalmazások, erkölcsi szabályok) a végső Valóság önmegnyilatkozása, és ilyenként saját létértelmét ugyanabból a forrásból nyeri, mint a többi vallás. Úgy gondolni, hogy csak az egyiknek van igazi és teljes kapcsolata az Igazsággal, a

hanem egyik az Ő végtelen és megkülönböztetés nélküli egységében, a Vele való egyesülés és keveredés által.” Evagrius Ponticus: *Epistula ad Melaniam*. Idézi J. Lemaitre: *La contemplation de Dieu chez les Orientaux chrétiens*. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Beauchesne, Paris, 1953. Col. 1827–1872., 1839. Ugyanehhez a témához a héber misztikában lásd Moshe Idel *Kabbalah. New Perspectives* című művét (Yale University Press, New Haven – London, 1988); *The Drop and the Ocean* és *The Swallowing Metaphor* fejezetek.

⁶³ Idézi Schuon: *Sā inšelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*. Trad. Anca Manolescu. Humanitas, București, 1994, 47. [Eredeti kiadás: *Comprendre l'Islam*. Seuil, Paris, 1976.]

⁶⁴ „Azt állítani, hogy valamilyen korlátozottság – például egy forma – egyedüli és pártatlan a maga nemében, mármint kizár minden más analóg modalitást, annyit tesz, mint neki tulajdonítani a Lét egyedülvalóságát; holott a forma nyilván korlátozottság, bármely hagyomány pedig forma: nem a belső, egyetemes és formák feletti Igazságé, hanem a kifejeződésé, mely csakis formális, tehát sajátos és korlátozott lehet.” Schuon: i. m. 45.

többinél pedig ez a kapcsolat hibás vagy hiányzik, annyit tesz, mint semmibe venni az isteni más megnyilvánulásait, megtagadni Istentől azt a lehetőséget, hogy a mi vallásunktól eltérő formákban is közölje magát. Márpedig ez mind logikailag, mind metafizikailag téves. Logikailag mi alapozná meg egy forma felsőbbrendűségét a többihez képest? Miért kellene a végtelen isteninek egyetlen fajta végességen keresztül kommunikálnia? Metafizikailag milyen egyenértékűség lehetséges a véges és a végtelen között, az isteni egyszerűség és egy vallásforma egyedisége között? Egy ilyen kapcsolat azt jelentené, hogy a guénon-i értelemben vett⁶⁵ formális valóságú ugyanazzal a minőséggel és szerkezettel bír, mint a legfőbb, átfogó valóságú, az egyetlen Lehetőség síkja.

Az az igény, hogy egyetlen vallásforma közvetítse a legfőbb Valóságot a maga teljességében, végső soron a kétfajta valóság azonosításába és a transzcendencia leépítésébe, Schuon szavaival élve „a formális és az egyetlen érdekvezérelt összekeverésébe” torkollik. *De l'unité transcendante des religions* című könyvében Schuon hagyományos adatok felhasználásával egy vertikális világmodellben gondolkodik, amelyben minden hiteles vallásforma a transzcendens pólusra irányul és benne oldódik fel, egyazon cél felé emelkedve.⁶⁶

⁶⁵ Guénonnál a létezés „formális” szintjei az egyediesítő körvonalakhoz hasonló kötöttségek által meghatározott szinteket jelölnék: pszichofizikai korlátokat az embernél, érzéki és „szubtilis” korlátokat a kozmosz esetében. A legfelső, egyetlen szintet az előbbiekhöz képest „informálisnak” nevezi. Andrei Pleșu megvilágító erejű megkülönböztetést tesz szóhasználatát illetően: „Ha a skolasztika szókészletét használjuk – márpedig Guénon gyakran ezt teszi –, az »informális megnyilvánulás« ellentmondásos kifejezés. A »forma« minden létező »esszenciája«. Az »aktus« pedig az, amely minden »lehetőséget« alakít, és ezáltal »létesít« (mint ahogy a lélek »in-formálja« a testet). Maga az Isten is ebben a felfogásban »tiszta aktus«, abszolút »forma«, mivel Ő az egyetlen »Lény«, amely a (»lehetőség«-ként értett) »anyagon« teljesen kívül van. Ha ebben az összefüggésben azt mondjuk, hogy a teremtett rendben valami »informális«, annyi, mintha azt mondanánk, hogy létezésének nincsen értelme. [...] Márpedig Guénon számára az »informális« itt mást jelent: egyén-főlőtít, minden meghatározottságtól menteset, a »néven és formán« (szanszkrit *nāma-rūpa*) túlit [...]. Az »informális« tehát azt jelenti, hogy »feltétel nélküli«, *transz-formális*, a *morbhén*, nem az *eidosz*on túli. A »formát« illetően Guénon nem a skolasztikára hivatkozik, hanem vagy kizárólag a mértanra (lásd Matgioi meghatározásának említését, aki szerint a »forma« »körvonalat« jelent, Guénon: *Les États multiples de l'être*, 1932, 96., 1. láb.) vagy a hinduizmusra (vö. *Le Symbolisme de la Croix*, 1931, II–III. fej. és *L'homme et son devenir selon le Védanta*, 1925, XXII–XXIV. fej.)” *Despre ingeri*. Humanitas, București, 2003, 230. Magyarul: *Angyalok*. Ford. Székely Melinda. Koinónia, Kolozsvár, 2006, 216. Guénonnal szemben H. Corbin a „forma” platóni és skolasztikus értelmében beszél archetipális formákról.

⁶⁶ „Ahogyan bármely szín, tagadván a sötétséget és állítván a fényt, lehetővé teszi az őt látató sugár beazonosítását és ezáltal a fény forrásához való felemelkedést, úgy bármely forma, jelkép, vallás vagy dogma is, tagadván a tévedést és állítván az Igazságot, lehetővé teszi a Kinyilatkoztatás sugarán át – amely nem más, mint az Értelem sugara – a felemelkedést egészen isteni Forrásáig.” Schuon: i. m. 26.

De facto pluralizmus és de jure pluralizmus

A teológusok számára mégsem ez volt a kiindulópont a vallási sokféleség elgondolásában. A keresztény teológusok számára tereprobléma a többi vallás Igazságához fűződő viszonyának a vizsgálata, hiszen kortárs világunkban egyre nyilvánvalóbb a vallási sokféleség. A kérdés vizsgálatát nem az ugyanazon Igazság más kifejezési módjai iránti metafizikai érzékenységük szorgalmazta, hanem a társadalmi-kulturális helyzet.

Jacques Dupuis, a Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsának konzultora (1985–1995) és a *Gregorianum* szerkesztője 1997-ben igen fontos kötetet jelentet meg *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* címmel, melyben e teológia fejlődése mellett bemutatja annak témáit és módszereit is. Szerencsére a vallási pluralizmus teológiájának jelenlegi fejtegetései már meghaladják az említett három variánst, az exkluzivizmust, az inkluzivizmust és a relativizmust. Dupuis arra is rámutat, hogy számos keresztény gondolkodó továbbra is kínos *terepadatnak* tekinti csupán a vallási sokféleséget, történeti és társadalmi ténynek, amelyet el kell viselni a maga esetlegességében, de amelynek nincs szellemi, és semmi esetre sincs metafizikai jelentősége.⁶⁷ Ez a „de facto pluralizmus” („mely inkább csak arra kötelez, hogy figyelembe vedd, mintsem hogy boldogan elfogadd”): tetszik vagy sem, a keresztény gondolkodásnak el kell helyeznie saját világ- és történelemfelfogásában, be kell vonnia rendszerébe a sokféleséget mint tényt. Habár a vallási sokféleség kortárs teológiája meghaladta ezt az álláspontot egy „de jure pluralizmus” irányában (ez a maga szellemi elvében elfogadott pluralizmus, mely „jelentőséggel bír Isten tervében az emberiség számára”), a hangsúlyváltással szembeni ellenállás mégiscsak számottevő. Kemény hermeneutikai küzdelem folyik továbbra is a többek között Claude Geffré és Jacques Dupuis által szorgalmazott nézőpontváltásért,⁶⁸ és hogy a sokféleség értelme Isten szemszögéből is tárgyalásra kerüljön. Íme az idézett kötet egyik következtetése:

Isten szemszögéből a kérdés annak megállapítása, hogy vajon Ő megtűri csupán a vallási pluralizmust, vagy kimondottan akarja [...]. Önteltség lenne igényt támasztani Isten emberiséget illető tervének kipuhatolására; emberi megismerés soha nem állíthatja, hogy isteni rálátása lenne a dolgokra. Ezzel együtt vannak

⁶⁷ Jacques Dupuis: *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Cerf, Paris, 1997, 23., 585.

⁶⁸ Vö. például Geffré: *Profession théologique*. „Babel ou Pentecôte?” című fejezet, id. kiad. 196–218. *Croire et interpréter...* című művében (10.) fenntartja a *de facto* és a *de jure* pluralizmus közötti teológiai megkülönböztetést; dacára a Hittani Kongregáció Ratzinger bíboros által jegyzett, *Dominus Jesus* kezdetű nyilatkozatának (2000. szeptember 5.), mely azt a krisztusi misztérium egyszerűsége és egyetemessége elleni merényletettel vádolja: „Szerintem – így Geffré – nincs szükségszerű kapcsolat e rendkívül termékeny teológiai megkülönböztetés és a nyilatkozat 4. paragrafusában felsorolt alapigazságok tagadása között [...]”

teológusok, akik szerint a vallási sokféleségnek pozitív értéke van Isten szemében [...]; ha a vallás eredendő forrása az embereknek szóló isteni megnyilatkozás, a sokféleség elve főként ennek gazdagságán és túlradó bőségén alapul.⁶⁹

Az előny lényegi: a nézőpontváltás elősegítheti az Értelem vallásközi átjárhatóságát, közösségvállalásukat ösztönözheti a tudat, hogy egyazon fel-tétlen valóságához tartoznak, és rávezetheti az egyes hagyományokat arra, hogy megértésüket a többivel együttműködve gyarapítsák.⁷⁰ Átmenet zajlott le a pluralizmus „igazolásából” a *vallásközi dialógus teológiájára*, amelyben a beszélgetőtársak Isten más hagyományokban is felcsendülő hangja által megszólítottak tudják magukat. Az igazságkérdés itt egy minden hagyományt életően átfogó Igazság-hálózat értelmében merül fel. Mindegyik hagyomány önmagában teljes út az igazsághoz, mely azonban a többi megismerési úttal is kommunikál. „Anélkül hogy a legkevésbé is csökkentenénk a saját hitünk iránti elkötelezettséget, egy viszonyforma értelmében véve viszonylagos való-ságnak gondolhatjuk el a kereszténységet. Az az igazság, amelyet a keresz-ténység vall, sem nem zár ki, sem nem foglal magában bármely más igazságot: viszonyban áll mindazzal, ami más vallásokban igaz.”⁷¹

Amikor vertikális modellben szemléljük saját hagyományunkat, bárme-lyik is legyen az, mint a végső Igazság *befogadóját* és Feléje vezető *utat*, a hűség magától értetődő. A relativizmus és a szinkretizmus hajlamai horizontális jelenségek, melyek akkor nyilvánulnak meg, ha saját utunk teljességét már nem látjuk át. Kilépni az egysíkú modelltől és társként elismerni a többi utat nem jelent letérést a magunk pályájáról. Csakis annak vertikálitásán előreha-ladva erősíthet meg az Igazság és értheted meg azt is, hogyan fejeződik ki más hagyományokban.

„Az isteni önmegnyilatkozás sokfélesége” mint a vallási pluralizmus megoldása mégsem egy, a transzcendencia függőleges vonalán haladó megis-merésből ered a jelenlegi teológiában. A két szint (az isteni és az emberi megismerés), mint láttuk, eléggé határozottan elkülönült marad. Mintha a transzcendens dimenziót, amelyen mégiscsak minden vallás és szellemi meg-ismerés alapul, már nem „gyakorolnánk” a megismerésben. De nem volt ez mindig így.

⁶⁹ Dupuis: i. m. 585.

⁷⁰ S. Breton már 1968-ban *de facto* és *de jure* (keresztény) pluralitásról beszél, és hangsúlyozza a másikkal való találkozás kognitív erőnyeit. Ami a transzcendenciát illeti, „az *ugyanaz* szükségképpen hívja a *másikat*, nem holmi részvétből vagy külső kényszerből, hanem a konzubsztanciális mozgás lendületében, ami megakadályozza az *ugyanazt*, hogy dogmatikus helyzetében megállapodjék”. *Esquisse d'une théorie de l'accuménisme et de la liberté religieuse*. In *L'herméneutique de la liberté religieuse*. Id. kiad. 501–532., 528.

⁷¹ Geffrét idézi Dupuis: i. m. 858.

A teológia eredeti értelme nem az „Istenről való beszéd” volt. A szellemi alkotóerő korában a teológia első értelme az isteni szemlélődő megismerése mind a keresztény keleten, mind nyugaton; a *megistenítő* megismerés, amely egyén feletti képességeket aktualizált az emberi lényben.⁷² A teológusok vallási sokféleséggel szembeni elméleti feszélyezettségének első hozadéka annak a ténynek a világos tudatosítása, hogy a mi megismerési módunk elveszítette a transzcendens dimenzió gyakorlatát. A megismerés feladta ezt a vertikális irányt. Az „ismeretelméleti alázat”, amelyet Dupuis említ, rámutat, hogy mennyire beletörődünk a horizontalitásba, mennyire megszoktuk az igazolását, és mennyire negatívan éljük meg a vertikálitást mint a két megismerésmód közötti áthidalhatatlan távolságot.

Végül is megjegyzendő, hogy a teológiai gondolkodás a vallási pluralizmus kapcsán annyira figyel arra, hogy mi a pluralizmus szerepe „Isten egyetemes tervében az emberiség megmentésére” és a terv „történeti kibontakozásában”,⁷³ hogy az elmélkedés egyrészt különösen a történeti és időbeli, másrészt az emberközpontú (egyéni) nézőponthoz kötődik. Persze mindezek (az emberiség történelme és az emberi egyed) végére a teológiai gondolkodás tételez egyfajta átlényegülést. Jelenlegi anyaga mégis a mi *egyéni* létezési szintünk horizontalitásában marad.

Az egyetemesség vertikális modellje

Ha a reflexió megmarad a mi *egyéni* létezésünk szintjén, vajon nem teszi ki magát annak a kockázatnak, hogy homályban hagyja az egyetemesség egyik fontos jelentését? Egy vallás egyetemessége elsősorban nem abban áll, hogy minden emberhez szól mint „világvallás”. Egyetemessége nem általánosság, hanem abból ered, hogy egyetemes lét- és megismerési fokozatok elérési lehetőségét kínálja az embernek, és a végső Igazság szerinti (elsősorban szellemi) fejlődésre bírja. Egyetemességének teljes értékű elgondolása tehát nem

⁷² Az emberi értelmet képesnek tekintették „Isten trónjának a helyévé” válni. Alexandriai Kelemen a *Sacra parallela*-ban kijelenti: „Aki megismeri önmagát, az Úr helye és trónja.” Evagrius szerint a teljesen összeszedett és gondolatmentes ima állapotában „az értelem nem egy távoli, hanem az értelemben mint saját templomában lakozó Istent tükröz” (*Centurii*, V. 84.); így lesz „Isten helye”. Ezt a megfogalmazást vették át a szíriai keresztény szerzők közvetítésével – ugyanakkor saját tanaik és tapasztalatuk horizontjában – a muszlim misztikusok, és így válhatott Jean Lemaître (Irénée Hausherr) szerint híres szúfi mondássá, hogy „aki önmagát megismeri, Urát ismeri meg” (vö. Lemaître: i. m. 1838.). Eckhart mester úgy véli, az értelemnek van egy mélyebb szintje, „szikrája”, melynek természete közös a transzcendenciával (teremtetlen és teremthetetlen értelem). János evangélistát nem az Apokalipszis *elmesélése*, hanem a *víziója* miatt nevezik a „teológusnak”: nem mert a végső valóságokról beszélt, hanem mert látta őket.

⁷³ Dupuis: i. m. 21.

korlátozható az egyénre, beleértve az egyén közösségi és történeti kibontakozását.

Az egyetemesség szintje csak ezek fölött kezdődik, olyan fokozatokon, ahol – nemcsak az Írás által meghatározott hagyományokban – az angyalok és a testetlen intelligenciák⁷⁴ helyezkednek el, az Igazság szemlélésébe merülve. Az angyali típusú, formán túli megismerés a célja mindazoknak, akik saját hagyományuk vertikális útvonálán indulnak el, és az angyali életet (*biosz angelikosz*) akarják követni.⁷⁵ Ilyen szinteket járt be Dante, amikor végighaladt az égi Paradicsom lépcsőfokain, és megpillanthatta a Szentháromság ragyogását. Szemlélődő utazásának története pedig azért nyerhetett akkora jelentőséget, mert olyan világhoz szólt, amelyben az ilyenfajta megismerés elfogadott és működőképes volt. A valóság testi-lelki (és társadalmi-történeti) szintjei fölötti régiók nem pusztá metaforák voltak, hanem elérendő fokozatok, a látható világ fölé tornyosuló hatalmas valóság, és valóban egyetemes lépcsőfokok a mi egyéni létezési szintünk és az isteni között. A világ közvetítő angyalok és szemlélődő utazók által benépesített transzcendens vertikálisát képezték, mely az ima és a megismerés fokozataiban aktualizálódott.⁷⁶

Ezt a vertikális modellt még a reneszánsz idején is gyakorolták. A megismerő törekvés ekkoriban nem szorítkozott a sík kozmosz végtelenségére, hanem tengelyirányú volt, és olyan lépcsőzetes modell irányította, amelyben az angyalok hatékonyak maradtak. Átvéve az areopágoszi tanítást és annak újplatonista elemeit, melyeket Dionüsziosz is magába szívott, Pico della Mirandola szintén a gnózis útvonálához társítja az angyalokat. Számára az egyik legfontosabb ide kapcsolódó bibliai szöveghely a Jákob létrájáról szóló. *Az ember méltóságáról* szóló beszédében írja: „Meg kell másznunk ezt a létrát, és meg kell tisztulnunk ahhoz, hogy sikerrel járjunk.” Ez a megtisztulás egyszerre erkölcsi és szellemi; utóbbi szimbólumai a kerubok. „Akkor pedig az őket megelevenítő szellem által hordozottan, bölcselkedve »felkapaszkodhatunk« a misztikus létra egyik fokáról a másikra.”⁷⁷

⁷⁴ Az angyalokat a keresztény himnográfia „test nélküli elméknek” nevezi (*Mineiul pe noiembrie*. Ötödik kiadás. Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1983. 100. A menaion nyolcadik, Arkangyalok napja). Olyan elmék, amelyek nem kötődnek testhez, mely a lehető legdurvábban fejezi ki a korlátozó körvonalat, a guénon-i „formát”.

⁷⁵ Lásd ehhez Pleșu: i. m. „Az angyal melletti ember: a szerzetes”, „Az értelem mint angyal” és „Az »egyetemes ember«” című fejezetek.

⁷⁶ A keresztény hagyományon belül ennek kapcsán a legkézenfekvőbb Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitészre utalni: „érzéki képekben, a Szentírásban vázolt körvonalak közt írták le nekünk az ég feletti hierarchiákat, hogy az érzéki dolgokkal is az elgondolhatókra ösztönözzenek, és elvezessenek a szent jelképektől az égi hierarchiák egyszerű magasságaiba”.

⁷⁷ Vö. Daniel Ménager: *Diplomatie et théologie à la Renaissance*. PUF, Paris, 2001, 16.

H.-R. Patapievic *Ochii Beatricei* című előadásában kézzelfogható bizonyítékát szolgáltatja a transzcendens vertikálitásról való lemondásunknak. Az *Isteni színjáték* útvonalának modern ábrázolásai már nem Dante tapasztalathoz és útja utolsó szakaszának „helyszíni megfigyeléseihez” igazodnak; helytelenül adják vissza a geocentrikus kozmosz és az egyetemesség szférájának kapcsolatát, az égi paradicsom lépcsőfokait, ahol az angyalok és a boldog szemlélődők lakoznak. A kozmoszt átfogóan, harmonikusan és önmagában elégségesként jelenítik meg; az egyén feletti, égi szféra csak mellékes és feszélyező adalékként szerepel, „egyfajta aszimmetrikus kinövésenként, melyet egyetlen adtak hozzá a nagyon is szimmetrikus és szép görög kozmoszhoz”, mondja Patapievic.⁷⁸ A mi megismerőképességeink olyan mértékben összpontosultak a testi-lelki világra, alkalmazkodtak hozzá és korlátozódtak rá, hogy az egyetemesség lépcsőfokai vérszegény, jelentéktelen és nehezen ábrázolható valósággá váltak.

Corbin szerint a nyugati embernek vissza kell nyernie ezeknek a szinteknek az intellektuális tapasztalatát, hogy az isteni és az emberi közötti ne váljék végzetes, feladott távolsággá. A *mundus imaginális*, „az Angyal világa” – ahogyan az iszlám látnoki filozófiái megtapasztalják és teoretizálják – Corbin számára nem felekezeti tulajdon, hanem az egyetemes valóság lépcsőfoka, amelyhez minden hagyománynak a maga módján van hozzáférése.⁷⁹ Az ilyen látnoki filozófiák szerint „nem a láthatáron” keresik a történelem értelmét, valamely lineáris fejlődés *szélességi* fokai szerint tájékozódva, hanem vertikálisan, azokon a *hosszúsági* fokokon, amelyek összekötik az égi Pólust a Földdel, „egy olyan magasság és mélység átlátszóságában, ahol a szellemi egyén megtapasztalja égi megfelelőjét, »fenségi« dimenzióját vagy »második énjét«, aki a szuverén »Te«”.⁸⁰

A „szellemi egyéniség” itt ténylegesen visszacsatlakozik a maga egyetemes aspektusához, „pólusához”; a létező *megvalósítja* egyetemes szintjét, és így igazolja vallási útvonala egyetemességét. Ő maga válik az egyetemesség élő,

⁷⁸ H.-R. Patapievic: *Ochii Beatricei. Cum arăta cu adevărat lumea lui Dante?* Humanitas, București, 2004, 71.

⁷⁹ A „tevékeny” vagy „alkotó képzelőerő” (mint alapfogalom Avicenna, Suhrawardi és Ibn Arabi kontemplatív tanaiban) a *mundus imaginális* létszintjeinek észlelésére és feldolgozására szolgáló érzékszerv, pártfogó alakja „a Megismerés angyala”. Corbin szerint ez a képzelőerő nem az egyéni vagy a kollektív „képzeletbelit” termeli, hanem a „teofanikus” képeket, az intenzív és az érzéki világ közötti, „epifanizálódási” fokok szerint tagolt valóságot ragadja meg. A tevékeny képzelőerő nem korlátozó, tartalmukat egyéni vagy történelmi szinten rögzítő formákkal dolgozik, hanem ezeken a szinteken túlzeterő „archetipális formákkal”. „Az érzetadatokat szimbólumokká, a külső eseményeket jelképes történetekké alakítja” (*L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabî*. Flammarion, Paris, 1958, 65.), vagyis az egyéni és a történelmi tapasztalatok anyagát a vertikális dimenzióba vetíti, és kiindulópontja, az egyetemesség felé irányítja.

⁸⁰ I. m. 65.

kétségbevonhatatlan, „megtestesült” bizonyítékává. Ám ugyanebben a minőségében, megszabadulva a formális feltételektől, evidenciaként lesz képes felfogni azt is, hogy más vallási útvonalak ugyanerre a szintre vezetnek.

Mi már többnyire nem rendelkezünk azzal az adottsággal, hogy visszakapcsolódjunk „fenségi”, transzcendens dimenziókhöz. Úgy tűnik, elfelejtettük, hogy alapjában véve minden vallásnak ez a célja. De legalább *hitelt* adhatunk ennek a lehetőségnek: tudomásul vehetjük, kutathatjuk, megpróbálhatunk szellemileg megnyílni azon hagyományok látnoki filozófiái, metafizikai tanításai és kontemplatív tapasztalatai iránt, amelyek ennek a dimenzióknak az eléréséről számolnak be. Tanulmányozásuk által elindulhatunk a transzcendens vertikális felé, ahol a vallások egyetemességének kérdése voltaképpen felmerül. Plešu idézett szövege szerint⁸¹ angelológiával foglalkozni annyit tesz, mint a vertikális köztesség *módszereivel* foglalkozni és belátni, hogyan *járhatók be* a valóság egyetememes szintjei, hogy elérhessük a magánvaló Egyetemességet.⁸²

*

Visszatérek a vallási sokféleséghez és az Igazsághoz fűződő viszonyához, tudatában annak, hogy amit mondani fogok, egyszerűsítés, de talán mégis hasznos lehet a kérdés ideiglenes betájolásában. A világ premodern modelljében (a keresztény és más hagyományokban is) a lényegi, hatékony dimenzió a vertikális, és ez által lehetséges az egyetememeshez való hozzáférés. Ám a modell *homogenitásából*, abból, hogy minden vallás *önmagában teljes* megismerés- és életmódot kínál, az következik, hogy a „vallási másik” általában leküzdendő vagy kiszorított fenomén marad, és a vallási sokféleséget mellékes témának tekintik. A kései modernitásban elgondolt világmodellben a változatosság (beleértve a vallási sokféleséget is) nemcsak elfogadott, hanem a modell egyik meghatározó vonása (amellett hogy egyre általánosabb és nyilvánvalóbb terepadat). Ám a változatosság viszonya a végső Igazsághoz nem gondolható el benne megfelelő módon, mert a modell egysíkú, és mint ilyen, nem kínálhat tényleges hozzáférést a transzcendenciához és az egyetememeshez.

„A vallások transzcendens egységét”⁸³ mindig olyan emberek hangoztatták (és munkálkodtak rajta), akik – hagyományos vagy modern környezet-

⁸¹ *Limba păsărilor*. Id. kiad. 247–269.

⁸² Pseudo-Dionüsziosz, akit az égi világ térképe kapcsán a legnagyobb előszeretettel tanulmányoznak és idéznek, az isteni szépség képét – és nem a valóságát – látja az angyali hierarchiákban. A kilenc angyali rend az isteni tükröződési és szemléleti fokozatai. Mindegyik fokozat anyaga „megvalósítja” és közli az alsóbb szintekkel a neki megfelelő megismerést: az állandó hierarchia mozdulatlanóságában a Fény mozgását. Ez a hierarchia kínál az embernek kontemplatív megismerési útvonalat is, „a megismerés misztikus létráját”.

⁸³ Schuon könyvcíme (*A vallások transzcendens egysége*) a guénon-i metafizikai nézőpontot tükrözi. „A megfogalmazás a René Guénon által megnyitott horizontból ered, melynek alig észrevehetően áttetsző fény-árnya vetül rá Schuon szövegére.” Scrima: Cuvînt înainte. In Schuon: i. m. 11.

ben – képesek voltak elgondolni, megcélozni és talán meg is valósítani a vertikálitást.

A 13. században Dzsálál ad-Dín ar-Rúmi a *Bensőség könyve* 23. fejezetében írja: „Egyetlen cél van, habár az utak különböznek [...]. Amikor elérjük a Kaabát, megszűnnek az út során kialakult viták, háborúk és nézeteltérések; felismerik majd, hogy a harc csupán az utakat illette, de a cél ugyanaz volt.”⁸⁴

A hangsúly itt a célon van, a valóságon, amely irányítja, határaihoz vezet és beteljesíti a vallásformákat és megfogalmazásokat – de meg is haladja őket a maga végső teljességében, amelyben nem marad hely ellentétek és különbségek számára. A hangsúly tehát a probléma metafizikai szintjére kerül és a megismerés mozgósítására e szint felé. A vallásokat immár nem a legfőbb Valóság pusztá (megváltó, ám egyben dogmatikus) *kifejeződéseinek* tekintjük, hanem *végigjárandó* utaknak. Ha pedig a vallási sokféleség kutatása a metafizikai cél horizontjában történik, akkor elvárható, hogy a szellemi utak sokasága másként váljék kifejezővé; ne pusztán aporiákat gerjessen a vallásformák legitimitásáról és szavahihetőségéről, hanem szólni tudjon magának a célnak a természetéről is.

Fordította Lippai Cecília

⁸⁴ Idézi Nasr: i. m. 213.

Virgil Ciomoş

A fenomenológia teológális fordulata

Andrei Scrima atya emlékére

1. A modern szellem és a közvetett ontológia

A nyugati filozófia fő színpadán való egy évszázados kiemelkedő szereplése után a fenomenológiának sikerült a Szellem más területeire is apránként behatolnia – mint amilyenek az antropológia és a szociológia, a pszichológia és a pszichiátria, sőt a „kognitívnak” mondott tudományok. Úgy tűnik, hasonló jelentőséggel bír ebben a terjedelmes, pluri- és interdiszciplináris kontextusban az a csereviszony, amelyet a fenomenológia már kezdeteitől fogva ápolt a teológiával. Ezt a kölcsönösséget néhány fontos tanúság is alátámasztja. Gondolunk itt például Husserl kései, Aldegonde Jägerschmidtnak tett vallomásaira, melyek szerint a transzcendentális fenomenológia arra lett volna hivatott, hogy fogalmi alapot biztosítson Európa számára, melyet akkoriban még a neotomizmus jellemezett, összes keresztény hitvallása egyesítéséhez.¹ Heidegger kivételével, aki egy sajátos filozófiai útvonalat fog járni – egyebek között ő is a rajnai misztikától ihletetten –, ennek a talán (egyesekek számára) váratlan sorsnak a tényleges követői (a klasszikus és bizonyos pontig „elfogadott” fenomenológián belül) inkább Eugen Fink² és Maurice Merleau-Ponty lesznek. Újító – a husserli fenomenológiával szemben nem egyszer kritikus – hozzájárulásaikat az értelmezők sajnos mégsem tekintették megannyi amellett szóló érveknek, hogy a fenomenológiában esetleg „teologikus (vagy inkább teológális) fordulat” következett volna be.³ Ennek ellenére egy ilyen jellegű „fordulat” hipotéziséről lesz szó a továbbiakban, és egy bizonyos hermeneutikai perspektíváról – amelyet teljes egészében Andrei Scrimának, a mi életre szóló atyánknak köszönhetünk.

¹ Vö. Elisabeth de Miribel: *Comme l'or purifié par le feu. Edith Stein*. Seuil, Paris, 1954. *Addenda*.

² Vö. főleg Fink kifejtett gondolataival: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht & Boston, 1988.

³ Nem a teológiától „programatikusan” ihletett, (többé vagy kevésbé) fenomenológiai hozzájárulásaira vagyunk itt tekintettel, hanem csak azokra – az értékesebbekre (s végső soron egyedüli módon tulajdonképpeniekre) –, amelyek a fenomenológia horizontjának szabad fejlesztésére tettek kísérletet, függetlenül bármiféle előítéletektől, legyenek bár azok teológiaiak is.

Mi is lehetne következőképp a fő, akár csak implicit célja egy új kezdet vállalásának a transzcendentális fenomenológiában? Létezik-e vajon kapcsolat e között a reformtervezet és a teologikus (teológális) gondolkodás között? Merleau-Ponty utolsó, befejezetlen könyve, *A látható és a láthatatlan*⁴ margóján teszünk itt kísérletet egy válaszkezdeményre, mely azt sugallja, hogy e merész terv ma még távol áll a végső megvalósulástól. E (mélységében) döbbenetes könyv *Munkajegyzetei* nemcsak a husserli fenomenológia, hanem a teljes modern filozófia, s implicit módon nyugati civilizációnk alapjainak gyökeres kritikáját jelentik be. A Descartes-ra, Leibnizre, Kantra és Hegelre való utalások egyébként is hemzsegek a szövegben. Holott a szerző meggyőződése szerint „[a] válság még soha nem volt ennyire mély”, mert egyszerűen szólva arról árulkodik, hogy „[j]elenlegi állapotunk: nem-filozófia”.⁵ Ami azt illeti, a két világháború által Európa megismerte az átmenetet (még hozzá aktusban!) az elméleti nihilizmusból – csaknem pszichotikus „önátláthatóságával” együtt – a gyakorlatiba, melyet a bűntettek és borzalmak menete kísér. Ennek következtében bármely, „a tudomány végtelen horizontjához”⁶ kapcsolódó történelmi terv – beleértve a marxizmusét (ne feledjük, az '50-es évek végén járunk; Közép- és Kelet-Európa számára katasztrofális időszak!) – leépítendőnek bizonyult. Már nem a modern filozófia pusztá „reformjáról” volt szó, hanem a haláláról vagy „újászületéséről”. Csakhogy éppen a reneszánsz tűnik a modernitás eredetét meghatározó kulturális jelenségnek. Éppenséggel *melyik* modernitásról is szól tehát *A látható és a láthatatlan*?

Van-e valamilyen egyértelmű, meghatározott, és mint ilyen, „teljes” elmélete a modernitásnak, vagy ellenkezőleg, amint Merleau-Ponty javasolja, csupán egy, a modern Szellem „történeti” formáiban diszkrétan – majd hogyan nem véletlenszerűen – disszeminált kulturális „pregnancia”? Voltaképpen az által a megkettőződés által, amelyet bármiféle újászületés feltételez, a modern reneszánsz – ha megengedik a pleonazmust – nemcsak a múlt, a görög és a latin antikvitás pusztán „horizontális”, az egyszerű ismétlés jelenében zajló (akár exegetikai) visszavételét kezdeményezte – az egész középkor mást se tett! –, hanem inkább egy új, „másodlagos” értelmet alakított ki, amely az idő szóban forgó történeti megkettőződésének a redőjében lépett fel „vertikálisan” és gyakorlatilag semmilyen meghatározott kulturális rendszerre vissza nem vezethetően. Ezért is eleveníthetett meg „ugyanaz” a (paronim, nem pedig „szinonim” értelemben vett) Szellem például több *különböző* művészetet és művészt. Azt kell tehát megértenünk, hogy „[...] a vonal [*le trace*], az ecsetvonás és az egész látható mű a Beszéd totális és az egész Létre irányuló

⁴ Maurice Merleau-Ponty: *Le Visible et l'Invisible*. Éditions Gallimard, Paris, 1964. Magyarul: *A látható és a láthatatlan*. L'Harmattan, Budapest, 2006.

⁵ Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Id. kiad. 187.

⁶ I. m. 189.

mozgásának a lenyomata [*le trace*], ez a mozgás pedig nemcsak a vonalakat [*le traits*] és a színeket hordozza, de ugyanúgy magában foglalja más festők megnyilvánulásait, mint az én saját vonalaimat és színeimet. Ekvivalenciák rendszereiről álmódunk, és ezek valóban működnek is. A belső logikájuk, a lényegük, a különféle nyelvek fonológiai rendszereihez hasonlóan, egyetlen csomóba sűrűsödik, egyetlen skálában összegezhető; mindegyiküket egyetlen belső mozgás hatja át és élteti, mindegyikük a Lét egy-egy örvénye, magába húzódása [*retrait*]. Ezt kell megérteni és kifejtetni, ennek a nem szintézis eredményeként létre jött horizont szerkezetű totalitásnak a mibenlétét.”⁷

2. A közbe-mondott⁸ és az architektonikus múlt

Más szóval az Értelme maga – a tulajdonképpeni (mely független és emiatt transzcendens saját lehetséges „ontológiai szimulakrumaihoz”⁹ képest) – már nem képződhet meg egyetlen egy „vonásból”, valamely egyértelmű intencionális alapítás által. Noha bármely szimbolikus alapítás eredeténél áll, nekünk, embereknek a Lét mindig is „többértelmű” marad, és ezért visszavonásban, vissza-húzódásban van.¹⁰ Akárcsak a Beszéd, amely „beszédese” csend marad: a *logos* *prophorikos*-t előhívó *logos* *endiabatos*¹¹ – mint arra Merleau-Ponty emlékeztet Alexandriai Philón (nem kevésbé híres) megfogalmazásával. A Beszéd hallgatók világa egyszersmind szubjektív – mert a „vad lényeg (*Wesen*)” „belső” kifejeződése – és objektív – „vertikális Lét”, mely éppolyan hallgatóknak mutatkozik, mint a vad lényegeket e világa, dacolva bármiféle közvetlen transzcendentális eidetika kísérletével. Megragadása többé nem vezethető vissza már konstituált értelemek – akár csak transzcendentális – analitikájára. Ellenkezőleg, egyfajta „tipikához” vezet – kézenfekvő a Kant-utalás –, és csak ezáltal az igazi „transzcendentálishoz”,¹² mely nem redukálható semmiféle szigorúan „logikai” megközelítésre – lett légyen az kantianus ihletésű vagy sem. Csak a vonás (*le trait*) – az igazán transzcenden-

⁷ I. m. 236–237.

⁸ Magyarul visszaadhatatlan szójáték: „interzis”: „tiltott”; „inter-zis”: „közbe-mondott”. Az eredeti szótári jelentés („tiltott”) a szövegben főként a Lét eredendő visszahúzódására, hallgatására, kimondhatatlanságára céloz. (*a ford.*)

⁹ Marc Richirtől származó szintagma, vö. *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Jérôme Millon, Grenoble, 1992. III^e, ill. IV^e Méditation.

¹⁰ A Lét meghatározására irányuló híres arisztotelészi formulák közül a „járulékos Lét” az egyedüli, amire itt számíthatunk.

¹¹ Merleau Ponty: i. m. 192.

¹² I. m. 193.

tális, vissza-húzódásként (*re-trait*) re-konstituált Értelem vonása – megkettőződésének a redőjében jöhet közbe a Lét a filozófiai beszédben, mindig is csak közvetett módon. A Lét nem „rejtőzködik”, hanem csak bármely kimondott beszéd ki nem mondottja (*i. e.* a „beszédes” csend).

Egy ilyen ontológia – mely úgyszintén közvetett, mint „tárgya” – már nem szintaxist (szinonímiát) – a szintézisek (legyenek azok aktívak vagy passzívok!) diszkurzív megfelelőjét –, hanem, ahogy nekünk Andrei atya mondta, csakis *parataxist* (paronímiát) involvál. Az, ami egy ilyen közvetett diskurzusban fenomenalizálódik – ami nem illúzió, hanem allúzió, és már nem immanenciára, hanem imminenciára utal –, nem az általában vett „mondott” (*le dit*) – az értelem, amit történetesen valamiféle „tökéletes” emberi közlés (soha el nem ért!) egyetemességének, egyértelműségének tartanak –, sem nem a vissza-mondott (*le re-dit*) – hiszen az egyszerű ismétlés csupán a nehézséget találja meg újra –, hanem a közbe-mondott (*l'inter-dit*) – az atya zseniális filológiai spekulációja szerint –, a topológiai értékű redő, ahol a Lét visszahúzódva, hallgatag Beszéd minőségében lakozik. A Lét visszahúzódása (*la retraite*) – amit már az ősrégi héber *shábbát* vagy az ógörög *katbargészisz* is bejelent¹³ – nem csupán idői- (ahogyan Husserl hitte), hanem idő-közi probléma. Eszkatológiájának semmi köze az „idők (valamely feltételezett) végezetéhez” (mely a történetiség megragadásának historicista formulája csupán), hanem, mint arra már Szent Pál figyelmeztet, egy teljesen más, „sűrített” időhöz tartozik, a *kaïrosz*-hoz, mely éppen az idő megkettőződésének a redőjében és általa jön közbe (*i. e.* bukkan fel). Ez a (teljesen új) „sűrített” idő, amely, pontosabban szólva, a múlt és a jelen közötti elkülönöződés – és így (az akár transzcendentális felejtés általi) törés – redőjében tulajdonképpeni (tevékeny és tevéleges) eszkatológiai alkalomként jön közbe, s utólag elnyeri az Immemoriális fenomenológiai méltóságát (az architektonikus múltét, amelyhez utóbb az architektonikus jövő alakzata és az eszkatológiai zöngéjű szintagma, az Éretlen méltósága járul¹⁴), Merleau-Ponty szerint valódi beavatást tüntet ki: „A freudi tudattalan gondolata és a múlt mint »elpusztíthatatlan«, mint »időtlen« dimenzió = szakítás az idő közkeletű fogalmával, amely szerint az idő nem más, mint »Erlebnisse« [élmények] egyszerű »sorozata«. – Létezik az architektonikus múlt. Vö. Proust: az *igazi* galagonyákat a múlt őrzi. Visszaállítani ezt az *Erlebnisse* és tudati interioritás nélküli életet [...] ami valójában a »monumentális« élet, a *Stiftung* [az alapítás], a beavatás. Ez a »múlt« egy mitikus időhöz tartozik, az idő előtti időhöz, a korábbi élethez, »amely

¹³ Vö. Giorgio Agamben: *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*. Payot & Rivages, Paris, 2000. 152–155.

¹⁴ Ez az, ami arra készíti Marc Richirt, hogy (teljes) architektonikus redukciót javasoljon: vö. *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*. J. Millon, Grenoble, 1996. Chap. IV.

messzebb van, mint India és messzebb, mint Kína.»¹⁵ Mert még a földrajzi Keletnél is „távolabbi” a transzcendentális „Kelet”.

A közbe-mondott ily módon mindig is feltételezi a szöveg-közit, ez pedig a szöveg(közi) hermeneutikáját. Valami Régi és valami Új nélkül, vagyis a dialektikus *ana*-mnézis kettős tagadása, a „feledés feledése” nélkül nincsen semmiféle hermeneutika. E sejtett szempontból a bibliai hermeneutika az Ó- és Újtestamentum közötti első konkordanciáival, vagy, Merleau-Ponty megfogalmazásában, „ekvivalenciarendszerével” együtt, a „nyugati” történelemben bekövetkezett első Reneszánsznak mutatkozik – az új, „Fentről” való születés, azaz a Feltámadás szövegi analogonja –, első hermeneutája pedig az emmauszi¹⁶ úton felbukkanó Idegen –, eleinte elfeledett, mivel közbe-mondott, de felismert a kenyértörés liturgikus (i. e. *ana*-mnetikus) mozzanatában (nem kevésbé architektonikus *ana*-mnézis). A közbe-mondott ily módon a döntő hely-nélkül lesz, mivel ki van zárva városállamból – az átmenet, vagyis (teológiai szóhasználatban) a Húsvét mindig is határszéli –, a Lét mint Szellem bármely tematikus megnyílásának hely-nélkülje –, legyen az a szöveg szerinti közösség hallgatag Szelleme vagy az emberi közösség névtelen Szelleme. Eredendő (és eredeztető, tette hozzá nyomban és mindig Andrei atya) atópiáját éppen a Beszéd oldalán megnyílt seb határolt (és határszéli) „üressége” szemlélteti, ahonnan maga a Szellem is fakad.¹⁷ Mivel, hangsúlyozza Merleau-Ponty is, a Beszéddel való tematikus viszonyunk laterális, hallgatag és névtelen: „[...] magát a tematizációt is egy magasabb szinten megvalósuló viselkedésnek kell felfogni – a kettő közötti viszony dialektikus viszony: a nyelv, miközben megtöri a csöndet, megvalósítja azt, amire a csönd irányult, anélkül, hogy létrehozta volna. A csönd továbbra is körülöleli a nyelvet; az abszolút nyelv csendje, a gondolkodó nyelv. – De hogy ezek a szokványos megfontolások a dialektikus viszonyról ne váljanak pusztá *Weltanschauung* [világnézet]-filozófiává, valamiféle boldogtalan tudattá, bele kell torkollniuk a Vad szellemnek, vagyis a praxis szellemének elméletébe. Mint minden praxis, a nyelv is feltételez valami *selbstverständlich* [magától értetődőt], valami eleve felállítottat, egy *Stiftung* [alapítást], ami előkészít egy *Endstiftung* [végső alapítást]. – Azt kellene megragadni, hogy ki az, aki (vagy ami) *akar, beszél*, majd végül *gondolkodik* az egymást követő vagy egymással egyidejű közösségeken keresztül.”¹⁸

¹⁵ Merleau-Ponty: i. m. 272.

¹⁶ A sémi *emmet*, „igazság” gyökből származó toponima.

¹⁷ Vö. A. Scrima: *Despre isihasm*. Humanitas, București, 2001, 156: „[...] az arab nyelv megengedi, hogy figyeljünk egy nyelv titkos és végtelen felidézésre képes árnyalataira, melyek korlátlanul alkalmasak a kezdetekkor – a gyökér – s azóta is szüntelenül kimondottnak az átírására: *kalam* (szó) és *kalm* (seb) ugyanattól a rejtélytől szólnak-szenvednek...”.

¹⁸ Merleau-Ponty: i. m. 198.

3. Fenomenológia és apofatizmus

Ha a Lét feltételezi ezt az önmagába való visszatérést (vissza-fojtást, vissza-fordulást), ez éppen azért van, mert egy *Szűgé*-nek felel meg, pontosabban az önmaga megkettőződésének határai között keletkező Szakadéknak.¹⁹ Egy ilyen közvetett ontológia nem törekszik már arra (mint a klasszikus fenomenológia), hogy szó szoros értelmében visszahódítsa a transzcendentális *Heimatot*, mivel nem találhatunk rá újra az eredendő földre, csak miután előzetesen elvesztettük azt. Ugyancsak Merleau-Ponty szerint az értelem és az öntudat megkettőződése – amely már nem képezi bármely lehetséges tapasztalat redukálhatatlan alapját, hanem „kettős háttér”²⁰ –, egy új, „negatív”, a régebbi „negatív teológiáéval” analóg – de nem azonos! – filozófiai diskurzus lehetőségfeltétele.²¹ A Lét vissza-húzódása által „meghúzott”, „megvont” negativitás – az ennek vonásaiban keletkezett Üresség – nem redukálható az „abszolút” Semmire – ahogy ez bármely neoplatonikus ihletettségu apofatizmus esetében rendszerint történik (lett légyen az keresztény kivitelezésű²²) – mivel itt maga a Semmi is „határolt”, és ennek következtében, éppen a Lét vonásainak megkettőződése által, „a nem-lét tapasztalataként”²³ (i. e. mint *vécu* – „megélt”) „minősített”.

Igaz, jegyezte meg Andrei atya, „a fogalom-feletti megértés, a szellem aneidetikus tisztulása javítja a katafatikus teológia megtévesztő biztosítékait, de mindez a kölcsönös belevonás és kiigazítás dialektikáján belül történik. Előbb vagy utóbb – ahogy a skolasztikus teológia tanúsítja – a *via eminentiae* beavatkozik azért, hogy egyetlen együttmozgássá hangolja össze a két, pozitív és negatív mozzanatot”²⁴ Ennek következtében már nem a – „végleg” önmagába fojtott – transzcendens „egyszerű” apofatikus fenomenalizálásáról van szó, hanem inkább fordítva: a transzcendensnek mint apofázisnak a fenomenalizálásáról, illetve ennek igazi megkettőzéséről: „Az apofázis egé-

¹⁹ I. m. 202. A Szakadék és a Logosz kölcsönössége mint egyenes következmény – „a beszédes hallgatás” –, mélyreható tematikus állandó mind a gnoszticizmusban, ahol a *Szűgé* („Csend”) – *Büthósç* („Szakadék”) párosa központi helyet foglal el, mind a kereszténységben – noha végül is eltérően, mint a Megtestesülés által „megszüntetett és megőrzött” –, ahol az Evangélista Szent János révén létrejött hagyománnyal kezdve és a Szent Egyházatyákkal (példának okáért Ágostonnal) folytatva éppen az Atya mélységes hely(nélkül)je képezi a Logosz „hajlékár” (alaptalan alap). Lásd szintén G. Agamben: *Le Langage et la Mort*. Christian Bourgois, Paris, 1997, 115–119.

²⁰ I. m. 195.

²¹ I. m. 202.

²² Vö. A. Scrima: *L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien*. In *Le Vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient*. Hermes, Paris, 1969.

²³ I. m. 203.

²⁴ Scrima: i. m. 165.

szében áthatja a teremtett ontológiáját, tagadó művelete által felfüggeszti azt, maga is eléri saját korlátait és megsejti – mint végső, de szükséges paradoxon – az apofatizmus egyfajta »apofatikus túlját«²⁵. A teremtett és Teremtetlen e paradoxális – *közös* határuknál való! – találkozásának hely nélkülje (*a-topos*, ami nem lehet se „leülepedett”, se „megszilárdult”²⁶) egy átmenetre [*pasaj*] vonatkozik – egy „*transilusra*”, nem pedig „tranzícióra”²⁷ – avagy, „az [ortodox – V. C.] hagyomány tulajdon kifejezése szerint, a »Húsvétra«. Ez a szabad, a Léleknek élő (*par l'Esprit*) lény jelszava [*parola: le mot de passe* – V. C.] és ismertető szava”²⁸.

Más szóval, a visszahúzódas Semmije nem csupán Üresség, hanem „üreg” – legyen bár az „fekete” (de mindenképp) – határolt. Noha igaz az, hogy nem vagyunk képesek a Létet „szemtől szembe” látni, mégis legalább annyira igaz, hogy meg-, illetve „közbe-pillanthatjuk” [*„entre-vedea”*]. Transzcendentális magatartásunk egyébként éppen (és csakis) az átmenet, s mint ilyen, a köztes [*interval*] – *l'entredeux* tapasztalatából fakad.²⁹ Ez nemcsak az értelmek és tudatok köz(ött)je, hanem bármely formájú lehetséges fakticitásé is, ami interfakticitásként határozható meg.³⁰ Innen aztán a különbség a fakticitása semmisségétől nyomasztott „boldogtalan tudat” – az abszolút Üresség következménye, ami lehetetlenné teszi a másik ténylegességét³¹ –, illetve egy másfajta, mély „kettős háttérként” meghatározható tudat között – akinek számára (csakis így) válik lehetségessé a Semmi „esztéziológiája”, s akinek ek-szisztenciája a másikhoz való viszonyában mindig is „megkettőződést” feltételez. A Lét közbe-mondottja ezért (csakis) inter-szubjektivitásként mutatkozik, pontosabban mint egyszersmind „beszédes és hallgató” Szellem: „rá kell találnom valamire, ami nem a pszichológiai értelemben vett pszichikai, lelki (ez ugyanis csak a magábanvaló Természetnek, a *bloße Sachen* [puszta dolgok] Természetének a *Gegenabstraktionja* [ellen-absztrakciója]), egy olyan szubjektivitás és interszubjektivitás fogalomhoz, a *Geist* [szellem] egy olyan univerzumához, amelyik anélkül, hogy második természet volna, rendelkezik – a *Lebenswelt* módján – bizonyos szilárdsággal és teljességgel”³². S ha tapasztalunk „végső” alanya nem az öntudat, hanem a Szellem – aki, mint láttuk, „*akar, beszél*, majd végül *gondolkodik*” –, akkor paradox módon ez az új (tulajdonképpeni) transzcendentális eidetika lesz (közvetetten bár) a „Szellem”

²⁵ I. m. 165.

²⁶ Scrima atya éppenséggel „a létezők megszilárdulásáról” beszél (uo.).

²⁷ I. m. 168.

²⁸ I. m. 169.

²⁹ I. m. 243.

³⁰ Richir: i. m. *V^e Méditation*.

³¹ A szerző itt kifejezetten és ismételten Sartre filozófiai álláspontjára utal.

³² Merleau-Ponty: i. m. 188–189.

régebbi „fenomenológiája”. A „boldogtalan tudat”, illetve a Szellem felmerülése a szövegben olyannyira közvetlenül filozófiailag meghatározott, hogy nem tekinthetünk el ama viszonyok problémájától, amelyeket Merleau-Ponty mindig is ápol az „abszolút idealizmussal”.

A *szellem fenomenológiájában*, pontosabban az öntudatnak szentelt IV. fejezetben Hegel már kitűzte, hogy egy új ontológia érdekében felvállalja a szubjektivitás modern filozófiáján való túllépés nehéz feladatát, annak „alanya” pedig éppen az inter-szubjektivitás (s főleg ennek eredendő szellemi lehetősége) legyen. Ez a tisztán spekulatív eidetika (a pszichoanalitikai „tükrőstádium” problematikájának előrevetítése) gyakorlatilag (a merleau-pontianus „kettős háttérrel” analóg) kettős fenomenalizáló mozgást feltételezett, melynek „centruma” már nem az öntudat, hanem e tudat Önmagasága, avagy, más szóval (és fordítva), az – egyszersmind személyes és névtelen – fenomenalizáló Önmaga mozgásának megkettőződése, lett légyen az a tudat „objektív” vagy a Szellem „szubjektív” mozgása. Ily módon egyfelől az empirikus tudat „aszcedens” mozgást mutat, aminek finalitása az öntudat. Másfelől a Szellem „deszcendens” mozgást végez, ami az öntudat Önmagaságát célozza. Vagyis az öntudat „lehetőségfeltétele” az igazi, az Önmaga fenomenológiájának – az Önmaga a limináris feltétel, amely megszünteti és megőrzi mind az alanyt, mind a tárgyat, mégpedig az alanyi-tárgy formájában –, ami az „abszolút” Szellem fenomenológiája. A Szellem szubjektíválása az öntudat által – saját (abszolútumot) megismerő aktusának hatása és egyben finalitása – egybevág a Szellem objektíválásával, ennek öntudat minőségében. Ami szubjektívnek tűnik a tudatnak, az objektív a Szellemnek – a tudat a Szellem objektíválásának hatását képezi (mint saját másságát) – és fordítva, ami szubjektív a Szellemnek, az (megismerési) tárgyként jelenik meg az – Önmaga tudataként meghatározott – tudat számára.

Hegel szerint az abszolút Szellem éppen ez az ontikus-ontologikus kiazmus. A tudat (klasszikus) transzcendentális fenomenológiájának „alanya” (ami Husserl számára végső soron tovább egyszerűsíthetetlen: az egyértelmű emberi *tudás* generikus lehetősége) átvált a Szellem (teljesen más értelmű) transzcendentális fenomenológiájának „témájává” (a kifejezés merleau-pontianus értelmében): a kölcsönös emberi elismerés nem-generikus lehetősége, és végső soron egy tulajdonképpeni (s így alighanem történeti) közösségé. Hegel számára az Atya és a Fiú szellemi (*i. e.* Szellem-beli) közössége magának az emberiségnek a (Szellem-beli) közösségében és ez által fenomenalizálódik (s így módon annak képviselőjévé lesz). A Szellem fenomenalizálódása gyakorlatilag az emberiség inter-szubjektív történetét jelenti – történeti közösségként határozódik meg.³³ Éppen a Szellem ezen

³³ Igaz, Hegel különbséget tesz egyszerű (inkább heterogén) emberi közösség és tulajdonképpeni közösség között, amely szerinte (és végül is) a Szellem által „megszentelt” emberekből áll.

„eszkatologikus” abszolútuma teszi, hogy egyáltalán lehetséges legyen a történelem, példának okáért a filozófiatörténet. Erre a következtetésre jut (noha eléggé meredeken) Merleau-Ponty is: „Megmutatni, hogy van egy a filozófiatörténetben benne rejlő abszolútum, ami azonban nem a különféle filozófiák egy mindent átfogó rendszerbe történő elhelyezését és beolvasztását jelenti, de másrészt nem is valamifajta eklekticizmust vagy szkepticizmust értek ezalatt. [...] Minden ezen múlik: az észlelés és a megértés elméletén, hogy kiderüljön, hogy valamit megérteni, az nem azt jelenti, hogy valamely tudati térben, belül, megkonstruáljuk a dolgot, hanem, hogy együtt léteünk vele, és mintegy oldalról, lopva, a *stílusát* ragadjuk meg [...]”.³⁴

4. A Szellem vertikális szemlélete

Ha az öntudatnak megfelelő analitika határozza meg az alatta meghúzóó eidetika analitikáját, akkor a tudat inter-szubjektív megkettőződése a maga során megértésének megkettőződését feltételezi. Láttuk, a Lét nem egyszerű létezés, hanem inkább együttlétezés – Scrima atya hangsúlyozta a rendkívüli *einai*-t János Evangéliumának elejéről –, egy átmenet a minden létezőt elválasztó és egyesítő határnál (vagy határban): ezek „közös váza, közös magja a realitás”, a valóság ezeken „innen van, pontosabban közöttük”.³⁵ Akárcsak Hegel esetében, aki számára a fenomén (s ebből kifolyólag a fenomenológia) „a különbség elkülönböződésének”³⁶ hatása, a Lét a horizontális különbség vertikális elkülönböződésének felel meg: „Ahogyan újra fel kell tárnai a látható világ *merőleges* dimenzióját, ugyanúgy a szellemnek is van merőleges nézete”.³⁷ A Lét feltételezett (lényegében soha el nem érhető) „végső” (horizontális) értelme felé tartó végtelen mozgás átadja helyét az átmenetnek minden horizontális, véges értelem határához (avagy inkább határában) azért, hogy átmenetként „közbe-jöjjön” a vertikális, meghatározatlan Értelem – a tulajdonképpeni, transzcendentális Értelem.³⁸

³⁴ Merleau-Ponty: i. m. 212. Ez volt egyébként Hegel szemlélete is a filozófiatörténetet, s főleg saját filozófiáját illetően – amiről soha nem tartotta, hogy az utolsó lett volna (ahogy a közkeletű hegelianizmus még állítja manapság is) –, melyet e végső, abszolút szellemi instancia határoz meg előre, s akit a világban való „munkálkodásért” a Megváltótól küldött Lélek anticipál.

³⁵ I. m. 253.

³⁶ Vö. *A szellem fenomenológiája*, III. fejezet.

³⁷ Merleau-Ponty: i. m. 264. A román változatban „vertikális” áll a „merőleges” helyén. Viszont a magyarított változat közvetlen szövegkörnyezetében az azonos értelemben használt „vertikális” kifejezés is megtalálható. (*a ford.*)

³⁸ Ha a „transzcendentális” kifejezés feltételezi a „transzcendenst”, az utóbbi pedig a transzgresszió alapjelentését, akkor a transzcendentális megragadásának egyedüli módja az átmenet fenomenológiájához kötődik.

Mert, ahogy Scrima Atyánk kiemelte, a véges és a végtelen határa egyszerűen egybeesik a végtelen és a véges határával. A véges értelem és a végtelen Értelem között egyetlen „meghatározatlan” határ van. (Ami azt is jelenti, hogy amikor saját határunkhoz érzéztünk, már implicite rátaláltunk a minket meghaladó határára! Ebből a szempontból a „jámborság” először is ontológiai-, s csak azután morális probléma.) Következésképp nem véletlen, hogy Merleau-Ponty bírálja az aszimptotikus végtelen – a híres hegei megfogalmazás szerint a „rossz végtelen” – „modernnek” vélt elméletét. Mivel az „objektív” végtelen (úgyszólván) mindig is a határért avagy a határba való (heideggeri értelemben vett) kiállás.

Ha pedig a világ inter-objektív határainak rajza saját vázának (*membrure*) felel meg, e váz hézagjai a maguk során jelzik e világ átmeneti pontjait.³⁹ Nem (csak) „e világ” átmenetéről van szó – és következésképp az „előtt” és „után” valamiféle egymásutánjáról –, ami „túlvilágként” meghatározott (ebben az értelemben bármely modernitás, a mi „korunkat is beleértve”, a „Krisztus utánit”, nyilvánvalóan feltételezi az egyaránt történetiesített és történetiesítő eszkatológiai horizontot) –, hanem magának az átmenetnek a világba lépését: „Ez az átmenet az *Offenheit* [nyitottság] és a *Lebenswelt* [életvilág] egyfajta tematizációja (és feledésbe merülése) – az új kérdésfelvetésnek e mögé kell hatolnia és onnan kell új lendületet vennie”.⁴⁰ Tehát azzal, hogy megpróbálták túllépni a régiek véges világát, az újkori filozófusok gyakorlatilag elhibázták a végtelent, ami soha nem redukálható egyszerű *Unendlichkeit*-ra: „A valódi végtelen nem lehet ez: annak kell lennie, ami meghaladja a felfogásunkat”.⁴¹ Mint Heidegger esetében – majd Finkkel folytatólag –, bármely „transzcendentális mező” voltaképpen (pontosabban eredendően) transzcendenciák mezeje: „a világ sem nem véges, sem nem aktuálisan végtelen, hanem meghatározatlan [...] Azt kell mindenekelőtt megérteni, hogy még az igazság fogalma is értelmetlen a transzcendenciaviszony, egy horizont felé való *Überstieg* [túllépés] nélkül [...]”.⁴² (Krono-logikus nyelvezetre „lefordítva” a transzcendencia végső soron nem egyéb, mint az eszkatologikus.) E „meghatározatlan” lehetőség „fakticitása” (ami topologikus is) Merleau-Ponty szerint teljesen más, amorf sematizáló „formát” feltételez, melynek megértése már nem tüntet ki valamely meghatározott intencionalitást, hanem bármely lehetséges intencionalitás eredendő meghatározatlanját.

A tulajdonképpeni (transzcendentális) Értelem folyton re-formált, mégpedig bármely meglévő értelem de-formálása révén,⁴³ de mégis koherensen. Az értelmek fordítása (a hermeneutikait is beleértve) folyton és mindig is

³⁹ Merleau-Ponty: i. m. 255.

⁴⁰ I. m. 188.

⁴¹ I. m. 191.

⁴² I. m. 208.

⁴³ I. m. 238.

ama tulajdonképpeni Értelme „elárulása” marad, amelynek – egyszerismind sajátos és nem sajátos – tanúsítása ez az „árulás”. Ismételten: csak abban a pillanatban „leljük meg” az Értelmet, amikor már „elvesztettük”. A hermeneutika transzcendentális horizontja lényegében nem végtelen, hanem meghatározatlan. Ebből a szempontból a kudarcok (azaz etetnekségek) olykor jelentősebbek, mint a sikerek (azaz dogmák) – konkludált gyakran Scrima Atyánk. A „bölcsek” jogos elvárásaival ellentétben a hermeneutika (akár a textuális) szabályának – akár csak a pszichoanalízisben – éppen a kivételnek mint kudarcnak, *lapsus*-nak stb. kellene lennie. E tanulságot elsőként Szent Pál vonja le: az, ami igazából megvált – a testet öltött Ige –, megbolondíthatja és meg is bolondítja a „bölcseket”. Analóg módon a konstitutív intencionális „átlépés”⁴⁴ sem redukálható lehetséges sematizálások végtelen – akár aszimptotikus – láncolatára; hanem magának a meghatározatlan sematizmusának felel meg.

Amíg az intencionális értelmek engedelmesen átváltódnak szokásokká, a transzcendentális Értelme egyszerű „maradványként” [*res*] mutatkozik, egyfajta „maradékként” [*residuum*]. Éppen így – ismételten: sajátos és nem sajátos módon – „maradhat” [*rester*] és „állhat” [*residua*] örökkévalóan. Bármely intellektuális habitussal szembeni ellen-állása – eidetikus erőfeszítésünk csakis annak az ellen-állásnak köszönhetően tulajdonképpeni, ami által az Értelme jelzi vissza-vonását – valódi „Wesen *savage*-t”, vagyis „vad lényeg” avat belőle (a sajátosan merleau-pontianus eljárást szintetizáló francia-német szintagma) – bármely „ön”-tudat („habitualis”) szubjektumából pedig a maradékos „fenomenológiai tudattalan” hatását, ami nem redukálható az intencionális tudatra. Úgyszólván az igazi Önmaga mindig is maradékban „áll” [*residua in mod residua*], és pedig (és pontosabban) a „vad” Szellemben. Ha a Lét Értelmének megkettőződés általi fenomenalizálása mindig is ellenálló marad bármiféle eidetikával szemben, ha (legjobb esetben is) egy önmagában is „beszédes” árulásra – legyen bár az „analitikus-transzcendentális” – redukálódik, végül ha a Lét – és tulajdonképpeni Értelme – sokféleképp (*pollakbosz*, ahogy Arisztotelész mondaná) fedi fel magát nekünk mint (a konstituált értelmek) együtt-létezése, nos, ez éppen azért van, mert (nekünk, embereknek) a transzcendens Értelme csakis egy eredendő visszafajítás hatásaként (következményeként) konstituálódik. Ebből a szempontból a merleau-pontianus – következetesen közvetett – ontológia szoros értelemben „a visszafajított visszatéréséről” szól: „Az élet, a természetes észlelés (a vad szellem) folyamatosan fenntartja számunkra azt a szélesebb összefüggést, amelyben az immanencia univerzumát elhelyezhetjük. Ugyanakkor ez az utóbbi önállósulni próbál, elzárja, elszigeteli magát és elfojtja magában a transzcendenciát – *A probléma kulcsa abban a felismerésben van, hogy az észlelés*

⁴⁴ I. m. 228.

önmagában nem tud önmagáról mint vad észlelésről, nem-észlelés, intencionális aktusként éli át a saját működését, megfelelkezve az alapvetőbb látens intencionalitásról, a valaminél létről – Ugyanez a probléma: a filozófia nyelv nélkül lehetetlen és ugyanakkor a csend újramegtalálására törekszik.⁴⁵

5. Lét és köztes

A legfontosabb feladat, amit Merleau-Ponty (mint valódi fenomenológus) vállal, annak bizonyítása, hogy a transzcendencia eredendő (kezdeti) visszafojtásának negativitása – melynek vallásos megfelelője „a halott isten (Kierkegaard–Nietzsche–Sartre)”⁴⁶ teológiája volna – nemcsak a visszafojtás „logikájára”, hanem a visszafojtott „esztétikájára” is vonatkozik, és ily módon az új, közvetett ontológia a transzcendens „logikai” visszafojtásának az immanens „esztétikai” visszafojtottjába való igazi (fenomenológiai) *átmenetét* feltételezi, ami a *redő*, pontosabban dimenziótlan, észlelhetetlen topologikus köztes [*interval*] – *entre-deux*. Paradoxális módon magának az apofatizmusnak a „kafatikus” nyomáról van szó, egy *grammé*-ről, melynek – egyenlő mértékben filozofikus (lásd *A szellem fenomenológiáját*) és vallásos – prototípusa a feltámadott Krisztus „üres sírhelye” marad, amint erre (Hegel után) Scrima atya is emlékeztet. A meghatározatlan sematizmusa nemcsak a *cogito* és *cogitata* szintjén működik, hanem a hiábavaló (*en creux*) – de nem tünékeny! –, észlelhetetlen fenomének még „elementárisabb” szintjén is. Ezért az abszolút – meghatározatlan – Szellem és „tulajdon” – nem kevésbé meghatározatlan – sematizmusa inkább (és főleg *gyakorlatilag*) a megtestesülés „elementáris” csendjében mutatkozik meg.

Persze a Lét (*l'Être*) vissza-vonása először is átválthat betűvé (*lettre*)⁴⁷ avagy betű-„sírhelyé”. (Bizonyos értelemben a betű csakis „holt” lehet, s a „dicsőséges testnek” – a kiazmus meghatározta – teo-logikus ellentéte marad.) Feltéve, ha – a „sírban” és általa – nemcsak a (halál) üressége, hanem ennek „intrinszek” körvonala, ábrázata is „közbe-pillantható”, lett légyen az a „lepel” mint élet és halál közös „naplója”, s beírása. Tehát a *Logosz* egy nyilvánvaló (noha „rejtjeles”) hely-nélkült (*a-toposz*) tüntet ki, a Lét egyfajta topo-lógiáját, ami (itt, példának okáért) írásként határozható meg.⁴⁸ (Megkettőzés, azaz kettős tagolódása révén a zaj is – hangzásbeli „nyom” minőségében – átválthat egy hang vissza-húzódásává.) Ez is az oka annak, hogy a fenomenológia a nyelv filozófiája volt és lesz (még sokáig). Igaz, tel-

⁴⁵ I. m. 238. A magyar fordítást módosítottuk. (*a ford.*)

⁴⁶ I. m. 206.

⁴⁷ Ez minden törvény-vallásra jellemző eset.

⁴⁸ Így jutunk el a grammatológia születési hely(-nélkül)jéhez.

jesen más értelemben, mint ahogy a jól ismert mai analitikus elméletek feltételezik. Valóban, egy efféle közvetett fenomenológia számára a nyelv visszafelé mindig is egy elemi sematizmus elfojtására utal, előrefelé pedig – az (eredendő) elfojtásból az elfojtottra való – átmenet minőségében egy olyan sematizmusra, amely a nyelv által önmagában tükröződik, éppen a saját eredetétől elválasztó távolság (köztes) révén.⁴⁹ Ily módon a nyelv – mint a hézag, vagy, ha úgy tetszik, a transzcendens utáni „gyász” hely-nélkülje – egy „fogalom nélküli” sematizmus bizonyítéka lesz, ami (éppen tisztán konvencionális jellege révén) fogalom nélküli tiszta sematizmusként határozható meg. A vad lényegek tiszta, de transzcendens szükségessége – a fentebb említett kiazmus közvetett hatásaként – a hang vagy az írás *immanens* esetlegességében és általa nyilvánul meg. S ez éppen azért van, mert a „fenomének fenomenje” vagy (más szóval) megkettőzött fenomen minőségükben mind a hang, mind az írás feltételezik a nyomnak jelzésből jellé való átváltozását. A transzcendens és immanens antinómiája megkettőződik az immanens önnön megkettőződésében és általa, mint ami egyaránt természetes és mesterséges: (akárcsak a hang) az írás egyszersmind természetes (fizikai) és természetellenes (meta-fizikai).

A Szellem (közvetett) fenomenológiája következképp egy – írásként feltüntetett [(re-)marca] – korlátozott üresség (ugyanúgy közvetett) immanenciáját jelenti, egy hézagot – saját korlátai révén mindegyik betű transzcendens Értelmének hézagos hely-nélküljére utal –, egy valódi köztest (*entredeux*), ami a mélységes Lét visszahúzódásában és általa feltüntetett. A vad Szellem (ami a konstituáló öntudat viszonyában már mindig is megszelídített, s ezért mindig „fecsegő”) hallgatása ily módon a szavak hallgatása. Azt is akarja mondani, hogy mindegyik szó önmagán viseli egy nem kevésbé vad, elsődleges sematizmus csendes jegyét: „Ezt a következő irányban szeretném továbbfejleszteni: a láthatatlan üreg a láthatóban, redő a passzivitásban, és nem tiszta teremtés. Ebben az összefüggésben elemezni a nyelvet: megmutatni, hogy a nyelv milyen mértékben szinte természetes elmozdulás. Mégis van valami szép és kifejező az *Erwirken* [létrehozás–teremtés] gondolat szó szerinti értelmében: a semmiből, az ürességből. Az egész pozitivistá limlomot, a »fogalmakat«, az »ítéleteket«, »relációkat« sutba vágjuk és helyette a szellem, a Lét törésvonalai mentén, mint a víz, felfakad. – Kár is szellemi dolgok után kutatni, hiszen nincs más, csak az üresség struktúrái. Egyszerűen ezt az ürességet bele akarom ültetni a látható Létbe, megmutatni, hogy az üresség a látható fonákja, különösképpen a nyelv fonákja”.⁵⁰

⁴⁹ Vö. M. Richir: i. m., *VI^e Méditation*.

⁵⁰ Merleau-Ponty: i. m. 263. Tegyük hozzá a „vízhez” a „vért” (és a törést, amiből fakad – a sebet) vagy egyszerűen helyettesítsék ez utóbbival, és megkapják a dicső Kereszten megeseget – Evangélista Szent János tanúsította – első Liturgia „fenomenológiai

6. A megtestesülés architektonikus kiazmusa

S ha maga során a Szellem és elsődleges sematizmusa képezi a nyelv fonákját és másodlagos sematizmusát – melyet, mint láttuk, az eredettől való távolság határoz meg –, akkor maga a Szellem egy felfordítás, pontosabban (Merleau-Ponty javasolta kifejezéssel) kiazmus révén jön közbe a világban. Akárcsak Hegel esetében, az értelem *sui generis* logikája nem (egyszerűen) „analóg” az érzékiség *sui generis* esztétikájával. Röviden, nem úgy beszélünk, ahogy kinézünk.⁵¹ Holott, már kezdetétől fogva a modern filozófia egy – gyakran nem kifejezett, ám mindig jelenlevő (*i. e.* aktív) – analógián alapult, az emberi lény különböző konstitutív szintjei közötti analógián (ami egyszersmind az onto-teo-lógia kútfője): példának okáért az értelem struktúrái analógok voltak a Lét struktúráival, az érzékiség struktúrái pedig az értelmével. Az első kifejezett elszakadás ettől a többszázados hagyománytól (ha nem éppen több évezredes, gondoljunk csak Platónra és Arisztotelészre) ugyancsak annak az (ismételten elfelejtett!) Hegelnek köszönhető, aki *A szellem fenomenológiája* – az erőnek és az értelemnek szentelt – III. fejezetében már bizonyította volt (az egész transzcendentális filozófiai filiació ellenében, és mintegy Kantnak szánt replika gyanánt⁵²) a felfordítást – *die Verkehrung* –, mely a transzcendentst (az immanencia szintjén) fenomenalizáló bármely aktust jellemez: ami „negatív” és „rossz” az érzékelhető világban, az pozitívnak és jónak mutatkozik az érzékeletti világban... és fordítva. A Mindenható Isten az egekből úgy döntött, hogy a gyengeség „fegyvereivel” harcol a földön – például a húséval, ami meghatározása szerint romlandó. Hegel célzásai Pál leveleire – *Levél a rómaiakhoz*, valamint a *Második levél a korinthusiakhoz* –, amelyek a keresztény ember tulajdonképpeni elhivatottságának (a görög *κλησις*, illetve a német *Beruf*) alapkérdését vetik fel (bizonyos pontig jellegzetesen protestáns probléma) – ami bármely meghatározott elhivatottság tagadásaként (vagyis meghatározatlan vissza-hívásként), és végső soron szabadságként definiált – egyenesen áttetszőek.

A Szellem közvetett módon jön közbe a világban, egy olyan kiazmus által, amely mindig is láthatatlanná teszi nyomát a láthatóban; mégis, ez „immanens” láthatatlanság. Mivel a meghatározott dimenziók (tisztán topológiai) „dimenzionalitásának” immár nincs dimenziója.⁵³ Akárcsak az öntudatnak, ami nem „tisztán” ek-sztatikus, s következőképp nem tiszta intencio-

analógiáját”, illetve Longinus atya híres apoftegáját: „Vért adsz és Lelket kapsz!”, ami oly kedves volt Scrima Atyánk számára.

⁵¹ Vö. Hegel: *A szellem fenomenológiája*, „Az érzéki bizonyosság” című fejezet.

⁵² Vö. Ciomoș: Histoire et eschatologie dans la philosophie de l'Esprit de Hegel. I. Conscience et changement. *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, 16/2003.

⁵³ A topológiában nincsenek „dimenziók”.

nális kilépés önmagából. Éppen ezzel a kilépéssel feltételezi a Szellem in-sztázisát: „Az igazi filozófia = azt megragadni, ami által a magamból való kilépés egyszersmind az önmagamhoz való visszatérés is és fordítva. Megragadni ezt a kiazmust, ezt a visszájára fordulást. Ez maga a Szellem”.⁵⁴ Ha pedig a Szellem közbejövetele a világban felfordításként nyilvánul meg, akkor ez csakis egy testben és általa (pontosabban a megtestesüléssel) valósulhat meg – ami a Szellem fordított képe –, s mint ilyen, a húsban és általa – *chair* – a hely, ahol az a-dimenzionális – a külső és a belső közötti – határ egy bizonyos szellemi „dimenziót” nyer.⁵⁵ Valóban, Andrei atya is megjegyezte, a hús „a külső és belső között létező határ megtestesülésének hatása”.⁵⁶ A Szellem megkettőződése – az átmenet, vagy, ha úgy tetszik, az önmagába és önmaga által való kilépés redője, vagy fordítva, a kilépésben és általa való átmenet önmagához – abban az elérhetetlen (érinthetetlen) redőben találja meg érzékelhető megfelelőjét, amely egyesíti és ugyanakkor megkettőződés által elválasztja az önérintésként (*i. e.* öntapintásként) meghatározott önmaga-elérését. Ez utóbbi módon az elérhetetlen (érinthetetlen) – az önmaga-elérés inter- vagy „között”-érintettjeként [*întreatins*] meghatározott – megfelel, pontosítja Merleau-Ponty, egy „fenomenológiai tudattalannak”, amely a maga során bármely öntudat számára konstitutív inter- vagy „között”-szubjektivitásként [*între-subiectivitate*] meghatározott.

E közvetett fenomenológia laterális viszonyai nemcsak az értelmek és hézagos replikáik vagy az Önmaga tudatáig eljutó (interszjektív) együttes-jelenlét felfogását (*i. e.* megragadást, a tapintási jelentésével együtt) érintik, hanem a dolgok (ténylegesen intuitív) „közbe-pillantását” is a „tulajdon” húsban és általa – ami a teljes emberi tapasztalat végső köztése (*entre-deux*): „De már a *másik* előtt, az élettelen dolgokra is jellemző ez a fajta nem-lét, távol-lét, elcsúszás. Lehetséges az élettelen dolgokkal is egyfajta *Einfühlung*⁵⁷ [beleérzés], laterális viszony, mégha nem is lehetnek beszélgetőtársaink, és a velük kapcsolatot létesítő *Einfühlung* némának is mutatja őket – de épp ez az: ezt a tulajdonképpeni *Einfühlung* módosult variánsaként lehet felfogni. Ahogyan a félkegyelműek és az állatok, a tárgyak is úgyszólván *majdnem társaink*. Ugyanabból a valamiből vannak mint én, tövisek a testemben, az én húsom darabjai”.⁵⁸ Ha a test (*i. e.* hús, alapvető *limináris* jelentésével együtt) „átmeneti létezőként” – egyfajta testet öltött „hártyaként” ek-szisztál –, akkor szintén létezni fog magának az ek-szisztensnek is egy húsbeli (testbeli)

⁵⁴ Merleau-Ponty: i. m. 223.

⁵⁵ Még a transzcendentálisnak is van „fenomenológiája”.

⁵⁶ Feljegyzés a bukaresti New Europe College Andrei Pleșu gondozta André Scrima Archivumából.

⁵⁷ A husserli fenomenológia szóképletében: „betöltődés”.

⁵⁸ Merleau-Ponty: i. m. 203.

átmenete, a világ húsa (melynek viszonyában mi mindannyian testrészek vagyunk). A világ húsa lesz – az öntudatban és általa – a külső világ interiorizálásának hely-nélkülje, ahogy a Szellem exteriorizálásáé is a hús világába. Akárcsak a – (belsőről) mondott és (kívülről) hallott – beszéd maga, a világ e húsa sem bír horizontálissal; egy „tükörfenomént” és következőképp ugyanazt a (megragadásként definiált) vertikális felfogást tünteti ki.

7. Egy anabatikus fenomenológiához

Foglaljuk hát össze. Ilyen körülmények között a fenomenológia többé nem kapcsolódik a fenoménhez, hanem (főleg a kiazmus révén) inkább a fenomenálishoz. A maga során a fenomenalizálás (transzcendentális) eredete már nem az intencionális öntudat, hanem e tudat (tisztán a-tencionális) Önmagasága, egy Szellem, mely a jelentéktelen szubjektum (ami mindannyian vagyunk!) kimozdítása által s főleg éppen ebben a „disz-lokációban” mutatkozik meg, éspedig hézag minőségében, de az interszubjektivitásra jellemző nyitásként is.⁵⁹ Az igazi filozófiát a Szellem azon fenomenológiája jelenti, amely az emberi interszubjektivitás vertikális dimenzióját nyújtja. Az utolsó, *A látható és a láthatatlan*-t szerző Merleau-Ponty számára az interszubjektivitás filozófiai problémája csak a Szellem vertikálisításának horizontális analogonját képezi. Ez semmi esetre sem redukálható a kommunikáció egyszerű (vagy bonyolult) elméleteinek (vagy filozófiáinak) nemcsak korlátolt, hanem egyenesen hamis horizontjára. És vajon mégis ez az új fenomenológia a Szellem valódi teológiájának (vagy, ha úgy tetszik, egyfajta „pneumatológiának”) filozófiai megfelelője? Hajlunk azt hinni, hogy az a néhány szöveg, amit Scrima Atyától örököltünk, utat mutathat e nehéz és sürgető kérdés megválaszolásában.⁶⁰

Andrei atya inkább teológális, mint (onto)-teo-lógiai szemléletében az Evangéliumok két fenomenológiai mozgást foglalnak magukban. Az első – ami gyakorlatilag az egész nyugati filozófiát (és kultúrát) irányítja – feltételezi a transzcendens megnyilvánulását vagy egyenesen felfedését az immanensben és általa. A *Lét és idő* Heideggere szerint maga a Lét mindig is „a létező Léte” – *Sein des Seienden*. Azt mondhatnánk következőképp, hogy az első fenomenológia – ami feltételezi a Teremtetlen „leereszkedését” a teremtettbe – evangéliumi analogonja egyfelől az örömhír (bejelentés), Isten megtestesülésének eseménye – a Lét: *das Sein* ténylegesen egy létező: *ein Dasein* lesz –, másfelől a

⁵⁹ Akárcsak a pszichoanalízisben, ebben a kontextusban is az számít, ami dekonstruálja (és nem konstruálja) az emberi szubjektumot.

⁶⁰ Különösen János Evangéliumának kommentárjáról (*Comentariu la Evanghelia după Ioan*. Humanitas, București, 2008) és a pünkösdsnek szenteltről van szó.

kereszttség (epifánia), ami éppen annak a pillanatnak felel meg, amikor a Szellem fenomenológiája közbejön a világban. Azaz Isten „katabatikus” epifániájáról lenne szó, aki Isten Fiaként („inspiráció” által) „leereszkedve” mutatkozik az embernek. Ám ha a Lét valóban és folyvást „a létező Léte”, ez éppen azért történik, mert a Megváltó egyszerre fedi fel magát mint ember – Jézus és Isten – Krisztus, vagyis Jézus Krisztus. A *Létben és Időben* és általuk implikált fenomenológia – amely az ontológia horizontjába beíródó terv marad egyelőre –, akárcsak bármely modern, onto(-teo-)lógiára alapozott fenomenológia, ily módon egy alatta meghúzódó „krisztológiát” feltételez – *i. e.* testet: az örömhíret – és Szellemet (Lelket): a kereszttségét (epifániáét).

Létezik mégis az evangéliumokban egy másféle, nem kevésbé fenomenológiai, de ellenkező irányú mozgás. Egyfelől a már feltámadt Megváltónak az Atyjához való mennybemeneteléről (felemelkedéséről) lenne szó, másfelől pedig a Szellem (Lélek) pünkösdjéről, amely a Szellem (Lélek) világbeli munkálkodásának egy másféle „fenomenológiáját” jelenti. A heideggeri „létező Léte” – a teremtett vállalja a Teremtetlent – átvált „a Lét létezőjévé” – a Teremtetlen vállalja a teremtettet. Ám ha a Lét most „a Lét létezőjeként” nyilvánul meg, ez éppen azért történik, mert a Megváltó egyszerismind Isten – Krisztus – és ember – Jézus –, vagyis Jézus Krisztus. Azt mondhatnánk tehát, hogy ez a második fenomenológiai mozgás az Ember „anabatikus” epifániája, aki Istenhez („aspiráció” által) „felmenvén” mutatkozik, éspedig az Ember Fiaként. A mennybemenetel (felemelkedés) ekkor egyfajta megfordított (felfordított⁶¹) örömhír (bejelentés) lesz, mivel már nem Isten „jelenti be” magát az embernél, hanem ellenkezőleg, a – feltámadott – Ember maga „jelentkezik” most (úgyszólván) Istennél. És most már nem Isten ölt testet az emberben, hanem a – feltámadott – Ember, aki ezúttal Istenben „testesül meg”.⁶² A Teremtetlen teremtettségi létesülésének története maga is megfordul a teremtett Teremtetlenbeli létesülésének története által. Vagy, Andrei atya rejtélyes megjegyzése szerint: ha a mennybemenetelig (felemelkedésig) Isten volt az, aki az emberben rejtőzött, ezután maga az ember lesz az, aki Istenben rejtőzik. Ami a titkok Titkának, akárcsak hermeneutikájának egyfajta megfordítását (felfordítását) jelenti – rejtjelezését (új Írásként).

Jóllehet a Szűz⁶³ személye mindig is ennek a másfajta kereszttségnek (epifániának) – ami a pünkösöd – középpontjában marad, ugyancsak Andrei

⁶¹ Olyan felfordítás ez, amit a Krisztus Jézus tanítványainak keresztjei is jeleznek.

⁶² Az új fenomenológia egyetlen filozófiai-irodalmi egyenértékű megfelelőjét úgy tűnik, Walter Benjamin (gyakran „furcsának” tekintett) írásai képezik, különösen az Új Angyalra vonatkozóak.

⁶³ Andrei atya barátja és filiációs testvére – Daniil atya (Sandu Tudor) – mélyreható megjegyzése szerint Szűz Mária egyszerismind az Atya lányának, a Fiú anyjának, de a Szellem (Lélek) feleségének is mutatkozik; vö. Sandu Tudor: *Scieri I. Epilog la Imnul Acatist al „Rugului”*. Christiana, București, 1999, 70.

Atyánk szerint itt egy teljesen más filiációval⁶⁴ van dolgunk, pontosabban azzal, amely a feltámadás új Szellemében (Lelkében) és általa jön közbe. Hiszen ennek az új és főleg másfajta (nem kevésbé szűzies) „születésnek” köszönhetően Isten fiai – mint János (de előzetesen korábban Illés is, a történelem s ennél fogva a „végső” fenomenológia alakjai) – „felemeltetnek” (*i. e.* „elragadtatnak”) az égi Atyához, „tulajdon” „felemelkedéseiknek” (mennybemeneteleiknek) megfelelően (melyek a maguk során már feltételezik a feltámadás eszkatológiai anticipációját). Egyébként a Megváltó figyelmeztette tanítványait, hogy fel fog menni égi Atyjához, ahonnan (és ahová) majd mindent magához emel... Ahogy Scrima atya gyakran ismételte (nekünk, kontárok-nak), a Megváltó „megisméli [*re-capitulează*] magában az egész teremtést”. Más szavakkal, az egész univerzum e „Főjéhez” [*Cap*] (Pantokrátorhoz) kell mindennek felmennie.⁶⁵ A teremtés feltámadása (megváltása) – amire Benjamin bátran, komolyan és elkötelezetten, vagy Adorno félnékben, nosztalgikusan és esztétizálva céloz⁶⁶ – végül is⁶⁷ a legmagasabb formájú „fenomenológiai redukciónak”, az egyetlen igazán effektívnek mutatkozik. Egyébként ez a mélyreható – eszkatológiai – értelme a kereszténység szakadatlan liturgiájának is: úrvacsoravételkor persze Krisztus Jézusból eszünk, de voltaképpen ő az, aki mindannyiunkat megeszik, éppen e „felemelkedési” úrvacsoravétel (saját mennybemenetelünk) révén.

Úgy tűnik, ebből az (utóbbi) szempontból a Szellem kortárs fenomenológiája – ami az epifániára (keresztségre) korlátozódik (bizonyos pontig eltérve a hegeliánustól) – (még) távol van attól, hogy visszaszerezze ennek az új, nem annyira közvetett, mint (kiazmus által) „megfordított” fenomenológiának a liturgiai értelmét – az univerzális pünkösdtét. (Talán Marc Richir kutatásai kivételével, aki a szubjektumnak a végtelentől való valamiféle „aspiráció”-járól beszél „a fenséges tapasztalatában” és általa.⁶⁸) Ahhoz, hogy ez lehetséges legyen, egy másféle, „fentről” tevékenykedő „keresztségre” volna szükség. Heidegger programatikusan vállalt felfordítása – *die Kehre* – távolról

⁶⁴ A kereszt „magasából”, Jézus Krisztus által hivatkozott filiációról van szó; vö. A. Scrima: *Comentariu la Evanghelia după Ioan*. Id. kiad. 88–99. Az esemény szellemi (lelkipásztori) jelentősége Krisztus Jézus – és Szellemének (Lelkének) – kereszttről való eltávozását azzá teszi, amit olykor „kis pünkösdeknek” neveztek.

⁶⁵ Teljességgel előttünk van a tőkésítés [*capitalizare*] eredendő, eszkatológiai jelentése, melynek egyszerű történelmi analógiája a kapitalizmus.

⁶⁶ Pontosabban Benjamin *Mítosz és erőszak* című híres szövegéről és Adorno nem kevésbé híres *Minima moralia*-iról van szó. Szintén vö. Jacob Taubes: *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*. Seuil, Paris, 1999, különösen a *La réception de Paul et la Modernité. Les transgressions du messianique* című fejezet, illetve a *Le nihilisme comme politique mondiale et le messianisme esthetisé: Walter Benjamin et Theodor W. Adorno*. című 3. alfejezet.

⁶⁷ Nem tisztán hermeneutikai, hanem tényleges eszkatológiai értelemben.

⁶⁸ Lásd e fejezet első részét.

sem teljesült még be: számon kell tartania (egy valódi „tagadás tagadásával”) a harmadik *testamentumot* – Andrei Scrima atya szerint az örök evangéliumot –, amely *János apokalipszisében* és általa van bejelentve, s amely a Szellem (Lélek) valódi *testamentuma*.⁶⁹ Hiszen Ő, Isten – Szellem (Lélek).

Fordította Balon Ruff Zsolt

⁶⁹ Ebben az esetben az Ótestamentum az Atyáé, az Újtestamentum pedig a Fiúé.

A pária-lét vége?
Hannah Arendt Izrael állam
megalapításáról

Izrael megalapításának 60. évfordulója kapcsán¹ érdemes Hannah Arendt véleményét is megismerni, ugyanis a zsidóság huszadik századi sorsának elemzése jelölte ki Arendt számára azt a horizontot, amelyben választ keres a kérdésre, hogy milyen is az az állam, az a politikai cselekvés, amely az ember emberi életét, szabadságát teremti meg. Arendt írásai elméleti indíttatásúak, de Izrael megalapításának idején aktuálpolitikai jelentőségük is volt. Az alábbiakban főként a Ron Feldman által szerkesztett Arendt-kötetben – *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age (A zsidó mint pária: Zsidó önazonosság és politika a modern korban)* – található írások alapján szeretném bemutatni Arendt érveit, melyek szerint a zsidók egyéni megoldásai a társadalmi és politikai státus biztosításáért – az asszimilálódás – nem teszik lehetővé, hogy a zsidók zsidókként legyenek emberek. „A zsidóság szégyenétől csak egyetlen módon lehet megmenekülni – a zsidó nép egésze megbecsüléséért vívott küzdelemben.”

Feldmann a *The Pariah as Rebel (A lázadó pária)* című fejezetben két korrajz jellegű írást is szerepeltet Arendttől, amelyeket akár kórrajzoknak is nevezhetnénk. Ugyanis az egyikben, a *Portrait of a Period (Egy korszak portréja)* címűben a világa széthullását kétségbeesetten tudomásul vevő asszimiláns gondolkodását, a másikban pedig, amelynek a címe *We Refugees (Mi, menekültek)*, az Amerikába menekültek asszimilálódási lázát mutatja be. Mindkét írás 1943-ból való. Az előbbi valójában egy recenzió Stefan Zweig *A tegnap világa* című önéletrajzáról, amelyet Arendt egy letűnt korszak visszahozhatatlanságába való, kétségbeesetten engedelmes belenyugvás történetének tekint. „Mielőtt önkezével véget vetett saját életének, Stefan Zweig számba vette – azzal a kegyetlen aprólkossággal, amelyre csak a végletes kétségbeesés nyugalma képes –, hogy mit adott neki a világ, majd mit tett vele: »a szakadékba zuhanást [...] [és] azt a magasságot, ahonnan ez történt«. Rögzítette a hírnév örömeit és a megaláztatás folyamatát.”²

¹ A tanulmány 2008-ban született.

² Hannah Arendt: *Portrait of a Period*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Ed. Ron H. Feldman. Grove Press, Inc., New York, 1978, 112–121., 113.

Arendt is könyörtelen, a lehető legrövidebben határozza meg Zweig és a művelt burzsoá világ életében 1933-ban bekövetkezett fordulatot: „a híres Zweigból zsidó Zweig lett”. Mert a magasabb osztályok tagjai készségesen meghajoltak a náci előírások előtt, s mert az érintettek ezt személyes szegyenként élték meg.³ Természetesen Arendt nem tekinti a Zweig által leírt elmúlt világot magának a teljes világnak, hiszen a gazdag értelmiségi élete annak csupán igen kis szegmense volt. Az egész recenziót áthatja Arendt türelmetlensége a művelt, ifjú zsidó művészvilág politikai vaksága iránt. Érthetetlennek találja a tény, hogy a gazdag zsidó családok századfordulón élő ifjai, akiket sem a hatalom, sem a további pénzhalmozás nem érdekelt – miközben tehetségük és tehetőségük révén kisajátították maguknak a magaskultúra világát –, nem vettek tudomást a fenyegető politikai fejleményekről. Arról például, hogy Németországban már az 1880-as években megalakult az első antiszemita párt, amelynek a nézeteiben semmiféle kivétialót nem talált a „jó társadalom”.⁴ Ausztriában ettől kezdve egyre erősödik az antiszemita uszítás, de még közvetlen társadalmi következmények nélkül.⁵ Tény, hogy az erősödő antiszemitizmus az áttérésen és a vagyonton alapuló asszimilációt ellehetetlenítette, már csak a hírnév volt alkalmas ajánlólevél a nem zsidó felsőbb körökbe. Arendt szerint Zweig könyvének első fejezetei kiválóan bemutatják ezt a zsidó szituációt, a hírnév mindenek feletti akarását.⁶ „A hírnév és a siker segítette hozzá a társadalmon kívülieket, hogy otthont és háttérrel biztosítsanak maguknak.”⁷ Arendt számára meghökkentő – mondhatjuk, kórjelző –, hogy Zweig önéletrírásában „újra és újra számba veszi azokat a hírességeket, akikkel találkozott”.⁸ Mintha a saját sikerei nem feleltek volna meg valamiféle kívánatosnak tartott szintnek, támogatást, kiegészítést igényeltek volna hiúsága tükrében.

Zweig szűkebb világát „a tegnapi aranykorban” a bécsi színházak jelentették. Arendt egyenesen „a hírnév iskoláinak” nevezi a színházakat, mert „a színház valamiféle nemzeti intézménnyé fejlődött, amelyben a nemzeti hős a színész lett. Miután a világ maga is tagadhatatlanul színházi jelleget öltött, a színház úgy jelenhetett meg, mint a valóság világa”.⁹ Persze nemcsak Zweig, hanem mások, például Hugo von Hofmannsthal is „e színházhisztéria befolyása alá került” s azt hitte, hogy a bécsi feloldódás a színházban „hordozott magában valamit az

³ Uo.

⁴ I. m. 115.

⁵ Jakov Katz: *Az előítéllettől a tömegvilkossáig. Az antiszemitizmus története 1700–1933 között.* Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 407.

⁶ Arendt: *Portrait of a Period.* Id. kiad. 116.

⁷ I. m. 119.

⁸ Uo.

⁹ I. m. 117.

athéni nyilvánosság szelleméből”.¹⁰ Arendt szerint Hofmannsthal

[...] figyelmen kívül hagyta azt a tényt, hogy az athéniai a darab kedvéért mentek a színházba, a darab mitológiája és nyelvének nagyszerűsége érdekelte őket, amelynek segítségével saját szenvedélyeik urává és nemzeti sorsuk alakítójává reméltek válni. A bécsiek kizárólag csak a színészek kedvéért mentek a színházba, az írók konkrét előadóknak írták a darabokat, a kritikusok csak a színészt és szerepét vizsgálták, az igazgatók pedig kurrens idolk számára alkalmas darabokat kerestek. A sztár-szisztéma, amelyet a mozi vitt később tökélyre, Bécsben jelent meg először. [...] A politikai körülmények elősegítették a létezés és megjelenés ezen felcserélődését, de a zsidók indították el, szolgálták ki és terjesztették.¹¹

Eltekintve attól, hogy a fenti görögség-kép idealizáló, tovább szöhetjük Arendt gondolatait: az előbbiek alapján nyilvánvaló, hogy zsidóknak és nem zsidóknak egyaránt nem volt érdeke az illúzió és a valóság szétválasztása. A hírnév jól megrendezett világa elfojtja a valóság iránti igényt. Nincs törekvés az illúzió és a valóság egybemosási technikáinak a gondolkodás révén történő feltárására, nincs törekvés arra, hogy akármilyen közvetett módon, de megértsék a valóságot.

Zweig és a korabeli osztrák zsidók Arendt által is felhánytorgatott, politikai és társadalmi valóság iránti érzéketlenségét bizonyos fokig magyarázza, hogy Ausztriában – mint az Katz *Az előítéletől a tömeggyilkosságig* című könyvében olvasható – az antiszemitizmus lassan, német túlhajtások nélkül, fokozatosan (de alaposan) valósult meg. Katz mindezt azzal magyarázza, hogy Ausztriában a frissen egyesült Németországgal ellentétben nem a politikai nacionalizmus keretein belül fejlődött ki és erősödött meg az antiszemitizmus. Az osztrák császárságon belül emancipálódott zsidók esetében nem csak az asszimiláció, hanem az integráció is megvalósulhatott.¹² Katz szerint „az etnikai vagy akár a kulturális különbözőség nem volt ok a jogfosztásra egy olyan országban, ahol a hűség még az uralkodóházhoz és a történelmileg kialakult birodalomhoz kötődött”, s nem a nemzethez¹³ – legalábbis egy ideig, tehetjük hozzá. Az integráció tehát úgy teszi lehetővé az egyenlő jogok gyakorlását a politika, a társadalom és a kultúra minden területén, hogy eközben nem várja el a zsidóság – kifejezett vagy nem kifejezett, természetesen bekövetkező – megtagadását, elhagyását: „A zsidókat zsidókként tekinti embernek” – mondja Arendt.¹⁴

¹⁰ Uo.

¹¹ I. m. 117.

¹² Katz: i. m. 393–407.

¹³ I. m. 406.

¹⁴ Hannah Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 67–90., 68.

Visszatérve a recenzióra abban foglalhatjuk össze Arendt ítéletét, hogy Zweig soha nem akart bekapcsolódni saját népe sorsának alakításába. Használta a lehetséges különféle egyéni technikákat, hogy meneküljön a társadalmi páriaság állapotából, de a politikai törvényenkívüliséggel szemben az egyéni megoldások eredménytelenek. Zweig és az egész korabeli zsidó burzsoázia számára szinte felfoghatatlan volt, hogy annak ellenére, hogy elszakadtak saját népüktől, a zsidóktól, mégis, rájuk is lesújtottak a zsidók ellenségei. Arendt szerint Zweig tragédiája az, hogy nem ismerte fel, hogy a megbecsülés és a híresség nem azonos egymással, a megbecsülés nem érhető el önműveléssel, sem személyes méltósággal, hanem csak politikai tudatosodás és cselekvés révén. „A zsidóság szégyenétől csak egyetlen módon lehet megmenekülni – a zsidó nép egészének megbecsüléséért vívott küzdelemben.”¹⁵

Arendt másik, korrajznak tekinthető írása az Amerikába bevándorló menekültekről szól. A szöveg átütő erejét a többes szám első személyű narráció adja. A narrátor az adottságokat átlátó, együttérző és felelős bölcseséggel azon szerencsések parvenü-technikáit elemzi, akik megmenekültek a náci népirtástól, s minden erejükkel azon vannak, hogy zökkenőmentesen beilleszkedjenek az amerikai társadalomba. Annak ellenére, hogy „a civilizált nemzetek között a zsidóknak volt a legalacsonyabb öngyilkossági rátája”, 1938 óta ez a ráta bizonyosan nőtt – mondja Arendt.¹⁶ Az okok röviden és drámaian összefoglalva az alábbiak:

Elvesztettük az otthonunkat s ezzel együtt a napi életünk rutinját. Elvesztettük a foglalkozásunkat, amely megadhatná azt a biztonságot, hogy valamiféle hasznunkat látja a világ. Elvesztettük a nyelvünket, amely a reakcióink természetességének, gesztusaink egyértelműségének és érzelmeink őszinte kifejezésének alapja. Rokonainkat lengyel gettókbán hagytuk, és legjobb barátainkat megölték a koncentrációs táborokban...¹⁷

Arendt később közvetlen megfogalmazott következtetései szellemében állíthatjuk: a túlélők múltja azt a tapasztalatot hordozza, hogy megszűnt az emberi élet érinthetetlenségére vonatkozó norma érvényessége – hiszen a zsidó, cigány és a Barbarossa-terv által csökkent értékűnek tartott keleti népek esetében¹⁸ a náciizmus eltörölte az emberi méltóság megőrzésének kötelességét, ezzel azonban megszüntette az erkölcsi világ lehetőségét is. Ezt

¹⁵ Arendt: *Portrait of a Period*. Id. kiad. 121.

¹⁶ Arendt, Hannah: *We Refugees*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 55–66., 58.

¹⁷ I. m. 55–56.

¹⁸ Krausz Tamás: *Antiszemizmus – holokauszt – államszocializmus*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2004, 63.

Arendt ebben a szövegben tragikus iróniával így fogalmazza meg: „Új embertípust termelt ki a kortárs történelem, olyat, akit az ellenségei a koncentrációs táborba, a barátai az internáló táborba zárnak.”¹⁹ Még ha elfogadják is, hogy a holokauszt egyszeri, megismételhetetlen, akkor is miféle jövő áll a menekültek előtt? A kéregető, másra rászoruló slemil vagy a múltja csepeit összerakó, a „tegnapját” kiszínező, helyét az új világban nem találó szerencsétlen, netán a gyanúsán hamar alkalmazkodó, túl lojális polgár státusa juthat nekik. Így a megalázó jövőbeni helyzeteket ígérő, éppen ezért kilátástalannak tartott egyéni élet kézenfekvő alternatívája a halál útján való megszabadulás. Az élethől önkéntesen kilépők ugyanis a sikertelenség, eredménytelenség, az elviselhetetlenségig fokozódó kilátástalanság és megaláztatás okát önnönmagukban vélték megtalálni.

Az öngyilkosságot elkerülő menekültek, mint minden ember, tervezik a jövőjüket, de ehhez nem a „tegnapi”, megélt történetükben haszontalannak bizonyult, hagyományos támpontokat használják, hanem például a csillag- és tenyérjósok, a grafológusok által kiolvasható jeleket vagy éppen a mágiát.²⁰ Ők – sorolja tovább Arendt – nem szeretik menekülteknek nevezni magukat, hanem inkább „újonnan jövőknek, vagy bevándorlóknak”, hiszen a mentésre szorultság, a segítség elfogadása a szégyen és a megalázottság érzését kelti bennük.²¹ A zsidó menekültek saját népük más nemzethez tartozó tagjaival találkozáskor sem tapasztalhatják a valahová tartozás élményét. A kölcsönös megbélyegzés, kizárás, lenézés kifejezői a „polisi”, „keleti zsidó”,²² illetve a másik oldalról a „jekke”, német zsidó elnevezés.²³

Ezzel együtt az önmegőrzési technikák is megmaradnak, az új életfeltételekhez való, sikerrel kecsegtető adaptáció legváltozatosabb formáiban. Ahogy Arendt írja:

Amint megmentettek bennünket – s többségünk többször is megmentésre szorult –, új életet kezdtünk és igyekeztünk pontosan követni megmentőink tanácsait. Azt mondták, felejtsünk, s mi mindenkinél gyorsabban felejtettünk. Barátságosan figyelmeztettek, hogy az új ország az új otthonunk, s négy hét után Franciaországban vagy hat hét után Amerikában franciának, illetve amerikaiaknak tettük magunkat.²⁴

¹⁹ Arendt: *We Refugees*. Id. kiad. 56.

²⁰ I. m. 57.

²¹ I. m. 55.

²² Heller Ágnes: *A „zsidókérdés” megoldhatatlansága. Mért születtem hébernek, mért nem inkább négernek? Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2004, 69.*

²³ Arendt: *We Refugees*. Id. kiad. 62.

²⁴ I. m. 56.

Olyan gyakran kényszerülnek változásra, hogy saját maguk számára sem bizonyos, hogy kik is ők egyáltalában. Mindezen tényezők összegzése után a mérleget megvonva Arendt kijelenti, hogy adott helyzetükért a menekültek maguk is felelősek:

Az ember társas állat, így nem könnyű számára az élet, ha a társadalmi kötelékek elvágattak. Az erkölcsi normákat sokkal könnyebb betartani a társadalom szövedékének részeként. Igen kevesen rendelkeznek azzal az erővel, hogy megőrizzék saját integritásukat, ha teljesen összezavarodnak a társadalmi, politikai és jogi viszonyok. Mivel hiányzik a bátorságunk a harcra társadalmi és politikai státusunk megváltoztatásáért, úgy döntöttünk – túl sokan is –, hogy önazonosságunkat próbáljuk megváltoztatni. S ez az érthetetlen viselkedés csak ront a helyzetünkön. A zűrzavarnak, amelyben élünk, részben saját magunk is létrehozói vagyunk.²⁵

Az önazonosság álarccal történő elfedésére sokféle lehetőség van, de új személyiség kialakítása reménytelenül nehéz feladat. Arendt tapasztalata azonban az, hogy a menekültek hajlamosak mindent megkísérelni, felvállalni, csak hogy zsidóságuk elől elrejtőzzenek.

Minden tevékenységünket ez a cél irányítja: nem akarunk menekültek lenni, mert nem akarunk zsidók lenni. Megjártsszuk, hogy angolul beszélő nép vagyunk, mivel az utóbbi évek német nyelvű bevándorlóit zsidóknak tekintik. Nem nevezzük magunkat hontalannak, mert a világ hontalanjainak többsége zsidó. Lojális hontentottákká leszünk, csak hogy elrejtjük a tényt, hogy zsidók vagyunk. Mindebben sikertelenek vagyunk, s nem is lehetünk sikeresek. Az »optimizmusunk« maszkja mögött könnyen felfedezhető az asszimilált reménytelen szomorúsága.²⁶

Ezzel visszakanyarodtunk a *Mi, menekültek* című írás ismertetésekor vezérfonalként használt öngyilkosság-problémához.

Arendt a zsidó történelem alapos ismeretének birtokában figyelmezteti az olvasót, hogy ne ítéljen elhamarkodottan a menekült zsidók mentalitásáról. A zsidó ugyanis nem rendelkezik törvényes státussal ebben a világban. A zsidóság vállalása azt jelentené, hogy bármiféle törvény vagy politikai megállapodás védelme nélkül, pusztán emberként akarna boldogulni olyan világban, ahol a bűnözők is inkább találnak védelmet, mint a zsidók. E történelmi szituáció kialakulásához vezető tényezőket Arendt részletesebben elemzi a totalitarizmusról szóló könyvében. Ugyanakkor úgy gondolja, hogy azok a

²⁵ I. m. 62.

²⁶ I. m. 63.

zsidók – a parvenük –, akik bármi árat hajlandók voltak megfizetni valamiféle társadalmi elismertség eléréseért, összességében csak rosszat tettek népüknek, mert csökkentették a csekély létszámú tudatos pária tevékenységének eredményességét. Vizsgáljuk meg, hogy a modern kori zsidóság történetében milyen szerepet játszott a tudatos pária Arendt szerint.

A Feldman által szerkesztett kötet címe utal Arendt 1944-ben, majd 1959-ben újból megjelent esszéjére: *The Jew as a Pariah: A Hidden Tradition (A zsidó pária: a rejtett hagyomány)* – gondolom, ezzel is jelezni akarva ennek az esszének a fontosságát. Arendt szándéka az, hogy – szembefordulva a zsidó népet területi egységenként, felszabdalva elgondoló, ily módon az asszimilációs törekvéseket kiszolgáló tendenciával – felhívja a figyelmet azokra a zsidókra, akik hatással voltak Európa szellemi világára, s ezzel a legtöbbet tették népük méltóságáért. Egyenesen azt sugallja, hogy ezek az emberek a modern kori zsidóság legértékesebb hagyományát alapították meg és őrizték „a tizennyolcadik századi Salomon Maimontól a huszadik századi Franz Kafkáig”.²⁷ S Arendt szerint ez a sor folytatódik: „Mindig lesznek olyan zsidók, akiknek nem éri meg, hogy emberi viselkedési módjukat és valóság iránti érzékenységük természetességét feladják a kasztszellem korlátozottságáért és a pénzügyi műveletek lényegi valóságatlanságáért.”²⁸ „Valóban, a páriára vonatkozó elgondolások tradíciót alkotnak annak ellenére, hogy ez a tradíció hallgatóságos és lappangó, folytatódása automatikus és nem tudatos. Nem kell csodálkoznunk az okokon: hiszen több mint száz évig ugyanazok az alapvető körülmények uralkodtak, ugyanazokat az alapvető válaszokat hívták életre.”²⁹

A pária-tradíció kialakítóit és őrzőit Arendt négy típusba sorolja be, hűen már korábban is alkalmazott, bevált módszeréhez, hogy az egyéni, különös, esetleg példaértékű életek bemutatásával mintegy megjeleníti és egyben teszteli is az elméletét. A „páriát mint embertípust” a politikai szabadság hiánya és a társadalomból való kiközösítettség jellemzi.³⁰ Ehhez a társadalmi, politikai élethelyzethez különféle módon próbálkoztak meg alkalmazkodni a nem asszimilálódó zsidó emberek. „A zsidó nép négy portréját” Heine, Lazare, Chaplin és Kafka alapján vázolja fel Arendt. Heine költeményei az álmodozó slemilt jelenítik meg, a tudatos pária történelmi példája és megtestesítője Bernard Lazare, Chaplin szerepeiben a „gyanús kisember”, Kafka „poétikus víziójában” pedig a jóhízemű ember kel életre.³¹ A négy típus egy-egy tradíciót vázol fel.

Arendt a zsidó pária-tradíciót bemutató írását Heinrich Heine *Zsidó melódiák* című versciklusának elemzésével kezdi. Kiemeli, hogy Heine a köl-

²⁷ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 69.

²⁸ Arendt: *We Refugees*. Id. kiad. 66.

²⁹ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 68.

³⁰ Uo.

³¹ I. m. 69.

tőket, az álmodozó slemileket Mózes IV. könyve (1.6) alapján a Simeon nemzetségből való Selúmiel, Surisaddai fia leszármazottainak tekinti, azzal a komikus feltételezéssel, hogy Selúmiel véletlenül és ártatlanul áldozatul esik, amikor az Úr elrendeli, hogy vessenek véget az izraeli ifjak kicsapongásának (25.6–15). A slemilnek, a nép költőjének a védjegye az ártatlanság, amely védelemre szorul, s az ókorban Apolló Phoebus, a Napisten volt a védnökük. Heine az *Apolló isten* című versében iróniával ábrázolja a zsidó népet s önmagát mint népe költő-királyát. A Phoebus nevet a jiddis Faibusch révén az emlékezetünkbe idézve – hasonlóan ahhoz, ahogyan a Selúmiel a slemil hívószava – elmeséli annak az apácának a történetét, aki elindul álmai Apollóját megkeresni. Meg is találja az amszterdami zsidó kántor, Faibusch személyében, aki éppen a vásáron bohóckodik, és Dávid-zsoltárokat énekel „kilenc testes fehércselédnek az amszterdami kaszinóból”.³² Arendt szerint Heine, illetve a pária, aki

[...] ki volt zárva az előkelő körökből és nem is vágyakozott arra, hogy azok keblükre öleljék, természetes módon a köznapi embereknek élvezetet, szórakozást nyújtó dolgokhoz fordul. Társadalmi kirekesztettségükből részesülve osztozik örömeikben és bánatukban, élvezeteikben és kínjaikban. Elhagyva az emberek és a divat világát a föld nyitott és korlátlan gazdagságához fordul.³³

Iróniával és öniróniával figyeli, ahogyan az ember megpróbál versenyre kelni a természet isteni adottságaival. A dolgok természetes rendjében minden egyformán jó, ezzel szemben a társadalom rendje az előjogokon és az előítéleteken alapul. Heine iróniájának és gúnyának gyökere éppen abban van Arendt szerint, hogy tagadja a társadalom mesterséges rendjét a természet valóságos rendjének tükrében. Heine hisz az ember természetes szabadságában, az ember nem felszabadul, hanem szabadnak születik.³⁴

„A pária alapvetően vonzódik a néphez” – ennek Heine élete és költészete a bizonyossága. Heine a német nyelv közvetítésével bevezette az európai kultúrába a hétköznapi zsidó életet. A hetyke, szemtelen, gunyoros – ezek Arendt jelzői – német zsidó a költészetével „kívülről ostorozta a világot”, ez azonban a politikai realitások tükrében közvetett és illuzórikus cselekvés. „A pária, akár slemilként, akár álmodozóként, kívül áll a világon és kívülről támadja azt. A zsidóság utópizmusához való vonzódásának [...] végül is a társadalmi gyökértelenség az oka.”³⁵ A heinei költő-pária tehát értékesebbnek tekinti természetes szabadságát a társadalom diszkrimináló kötelékeivel

³² I. m. 70–71.

³³ I. m. 71.

³⁴ I. m. 72.

³⁵ I. m. 73.

szemben; ártatlan álmodozó, aki nem akarja szabadságát feladni. Így csak az képes élni, aki önállóan gondolkodik és saját mércéket tud alkalmazni. Ugyanakkor, éppen mert ki van zárva a társadalomból, soha nincs otthon a világban, csak a művészetekben. Arendt interpretációjában Bernard Lazare az, akinek életében a tudatos pária megtestesül. Ő belülről akarja a világot megváltoztatni, lázadva a pária-státus ellen, a politika eszközeit használva.

A Dreyfus-per Franciaországában élő Lazare „heroikus erőfeszítései” nyomán a zsidók emancipációjáért való küzdelem bekerült a politikai arénába. Lazare-t kortársával, Theodor Herzl (Herzl Tivadar) együtt így mutatja be Arendt a *Herzl and Lazare* című esszéiben: „[...] mindkét embert az antiszemitizmus tette zsidóvá. Egyikük sem tagadta aényt.”³⁶ Herzl egy 1895-ből származó levelében azt írta, hogy a judaizmus közömbös volt számára, ez azonban az antiszemitizmus hatására megváltozott. „Az antiszemitizmus a gyenge, gyáva és ambiciózus zsidókat a kereszténység soraiba küldte, engem pedig hatalmas erővel a judaizmushoz küldött vissza.”³⁷ Lazare pedig így foglalta össze zsidóságát: „Zsidó vagyok, mégis kerülök mindent, ami zsidó. [...] Tudnom kell, hogy ki vagyok, miért gyűlölnék, mivé lehetek.”³⁸ S Arendt szerint mindketten tudták, hogy azért élhetnek normális emberi életet, mert megfelelő mértékben asszimilálódtak.³⁹ Lazare felismerte, hogy a zsidó pária egyetlen lehetősége a pusztulás elkerülésére az volt, hogy fellázad a zsidó parvenü ellen, ez pedig a politika szférájába való belépést jelentette. A parvenüvé lett saját hittestvér – akár kitért, akár nem – ellen kellett a páriának elsősorban lázadnia, mert a parvenünek saját érdeke volt, hogy mások pária-létben maradjanak, ezért hajlandó volt kiszolgáltatni őket más népek gazdag urainak, s így kétszeresen is szolgává tette. A lázadás azt jelentette, hogy be kellett lépni a világba, nem volt elegendő a heinei hetyke gúny és álmodozás. Arendt szerint Lazare erőfeszítései világossá tették, hogy a politika szférájában az a pária, aki nem lett lázadó, maga is bizonyos mértékben felelős volt saját sorsa és világa tragédiájáért. „Amilyen mértékben az ember több, mint pusztá természeti teremtmény s több, mint az isteni alkotóképesség pusztá terméke, annyiban felelősséget kell viselnie tetteiért az emberek által szabályozott világban.”⁴⁰

³⁶ Hannah Arendt: Herzl and Lazare. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 125–130., 126.

³⁷ Uo., 6. jegyzet.

³⁸ Uo.

³⁹ Magyarul is olvasható egy beszélgetés Gershom Scholemmel, aki Arendt kortársa és az Eichmann-vita egyik neves szereplője. Ő ezt a fajta rejudaizálódást Blumenfeld alapján posztasszimilációs zsidóságnak nevezi. Ez tulajdonképpen a három generáción keresztül megvalósuló asszimilációval való szembefordulást, tudatos lázadást jelentette. Gershom Scholem: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások*. I–II. Atlantisz, Budapest, 1995. II. kötet, 259–260.

⁴⁰ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 78.

Arendt itt az emberi szabadságról szól. Ugyanis ha az ember több, mint a természet jelensége s több, mint isteni alkotás, akkor az ember szabad. S a szabadság elválaszthatatlan a gondolkodás képességétől és az újat teremtő, felelős tettől. Ennek a tételnek a filozófiai alapjait is megtaláljuk Arendtnél, mivel az egzisztencialistákkal együtt hitt a jövő nyitottságában és a jövő eseményeinek esetlegességében. Ha van bátorságunk ezt az esetlegességet elfogadni, felelősséget vállalhatunk önmagunkért és világunkért. Az önmagunk által szabályozott világ az ember spontán cselekvését és másokhoz való hozzáigazodását, azaz a politika szféráját jelenti. Az önállóan gondolkodó, önmagáért és más emberekért felelősséget vállaló tehet, cselekedhet a fennálló viszonyokkal szemben. S éppen ezért megőrzendő érték a tudatos pária példája, aki nemcsak elszenvedi, hanem megéli, alakítja saját életét és a történelmet.

Arendt szerint a beletörődő pária mentalitása eredményezte, hogy Lazare mozgalmá elbukott, s őt magát is szinte elfelejtették.⁴¹ „Tény, hogy amikor megpróbálta a páriát a slemilségből kimozdítani, politikai szerepet szánva neki, csak a potyázót, a koldust találta. A potyázóvá váló pária elértéktelenedik, s nem azért, mert szegény és koldulnia kell, hanem azért, mert azoktól koldul, akik ellen küzdenie kellene.”⁴²

Eddig a pária-tradíció két típusát, a slemil álmodozót és a tudatos páriát mutattam be Arendt nyomán. A soron következő Arendt esszéjében a gyanús kisember groteszk portréja, akit Charlie Chaplin filmjeiből ismerhetünk. Chaplin kisembere is slemil, de nem álmodozó, nem Apolló pártfogoltja, hanem a kemény, valóságos világ groteszk karikatúrája. A kisember világából nem lehet a természetbe, művészetbe menekülni. Ebben a világban csak az eszesség és az alkalmi ismerősök embersége segíti a túlélést.⁴³ A kisember mindig gyanús, soha nem védheti magát a helyes és a helytelen kategóriáiban. A gyanús kisember életét az alábbi mozzanatok jellemzik. A kisember zsidósan fél a rendőrtől, mert ő képviseli az ellenséges világot, de a kisember (Chaplin-féle) világában a zsidó igazságosság is működik, mert adott esetben Dávid legyőzheti Góliátot. A kisember képes elnyerni a köznapi ember szimpátiáját, annak ellenére, hogy nem bajnoka az erénynek, rengeteg hibája van, s a törvénnyel is szembekerül. Azonban aránytalanul nagy büntetést kap a törvényszegésért s azért is, amit gyanúsága folytán csak úgy a nyakába varrnak, de valahogy mégis megússza. Ebben segítségére van egy további sajátossága, melyet Arendt a félelem arcátlansággal kevert attitűdjeként jellemez. A törvény egyszerre félelmetes természeti erő és olyan szabály, amit ki kell játszani, hiszen a törvénynek magának is vannak kegyeltjei. Innen a kisember

⁴¹ I. m. 79.

⁴² I. m. 78.

⁴³ I. m. 79.

félelme egyfelől, és ironikus arcátlansága másfelől.⁴⁴ De ez az arcátlanság nem a Heine-féle világon kívüli álláspontban gyökerezik. Ez az arcátlanság nyugtalan és gondterhelt, mert egy olyan világ hívja elő, amely sem rendet, sem igazságot nem ad a kisember számára. Mindez a zsidók generációi számára túlon túl jól ismert szituáció – mondja Arendt.⁴⁵ Chaplin karaktereinek ártatlansága nem személyiségük jegye, hanem azt fejezi ki, hogy az általános törvények veszélyes mértékben nem összemérhetőek az egyéni vétkekkel. Ez az önmagában tragikus össze-nem-illés a gyanús kisember vétkének esetében a komikumban nyilvánul meg.⁴⁶

A kisember arcátlansága, a pária arcátlansága sem alakított ki tartós hagyományt, ugyanis a munkanélküliség tömegessé válásával „a dolgok nem voltak mókások többé”, s Chaplin filmjeinek népszerűsége rohamosan csökkent. A kisember „tudta, hogy a sors markába került, amelyet semmiféle ravaszság és eszesség nem tud legyőzni”.⁴⁷ Aztán változtak az idők, s az emberek nem nevetéssel oldották fel feszültségüket, hanem elhatározták, hogy naggyá válnak. Ez a „superman”-ek kora. Erre válaszként – mondja Arendt – Chaplin elkészítette a *Diktátor* című filmjét, hogy megmutassa „[...] a superman-ideál csaknem brutális személyiségét. [...] A film végén szerepéből kilépve, saját maga nevében visszakívánta, megerősítette és védelmébe vette a kisember egyszerű bölcsességét és filozófiáját”.⁴⁸ De felhívása a kisember tradíciójának folytatására nem ért célba, az 1930-as években nem a kisember volt az ideál – fejezi be Arendt a harmadik pária-hagyomány történetének jellemzését.

Az eddig bemutatott pária-hagyományok közös jegye a páriák ártatlansága, az önálló gondolkodás képessége s mindennek alapja, a természetes szabadság. Láttuk azt is, hogy ezt a természetes szabadságot csak úgy tudják megőrizni a költők, valamint azok, akik a politikai és jogi szférában munkálkodnak, ha tevékenyek a világban: a költő saját víziója alapján, kívülről bírálva a világot, a népéért elkötelezett ember a politika szférájában, a kisember a mindennapi élet intézményeinek előírásai között bukácsolva s azokat kijátszva. A negyedik, Franz Kafka műveiből megismerhető pária-hagyomány szerint a természetes szabadságában bízó ember az intézményes rend előírásait jóhiszeműen betartva igyekszik élni, megélni az életét. Mi van azonban akkor, ha e jóhiszemű embernek olyan intézményesült rendhez kell alkalmazkodnia, olyan rendben kell élnie, amely nem jószándékú?

Franz Kafka *A kastély* című művének hőstét, K.-t Arendt „csak zsidó”-ként jellemzi, „nem a karakterjegyei miatt, hanem azért, mert olyan szituáci-

⁴⁴ I. m. 80.

⁴⁵ I. m. 81.

⁴⁶ I. m. 80.

⁴⁷ I. m. 81.

⁴⁸ Uo.

ókba és bonyodalmakba kerül, amelyek a zsidó életre jellemzőek”.⁴⁹ K. idegen, sem a faluhoz (a néphez), sem a kastélyhoz (a falu uraihoz) nem tartozik; fölösleges, éppen csak megtűrt, nem kívánt személy; ebben a helyzetben a gyors és tökéletes asszimilációt tekinti céljának; átlagos, jelentéktelen zsidó, aki csak otthont, munkát, családot és állampolgárságot akar; egyedül van, mert ha ténylegesen be akar olvadni az idegen közegbe, nem vehet tudomást az esetleges sorstársairól, meg kell szabadulnia ezekkel közös (zsidó) vonásaitól.

K. erőfeszítéseiben, hogy »megkülönböztethetlenné« váljon, csak az általánosságokkal törődik, azokkal a dolgokkal, amelyek megszokottak az egész emberiség számára. Csak olyan dolgokra vágyakozik, amelyekhez minden egyes embernek természetes joga van. Egyszóval ő a tipikus jóhiszemű ember. Nem vár el többet a minden egyes embernek kijáró jogoknál, de kevesebbel nem éri be. [...] És mivel csak elemi emberi jogait kívánja s nem többet, nem egyezhet bele abba, hogy követeléseit »a kastély szívességéből teljesítse« – amire egyébként lett volna lehetősége.”⁵⁰

Kertész Imre Kafka *A kastélyját* „a közmegegyezéses szolgaság világképé”-nek nevezi, s ez egybecseng Arendt értelmezésével.⁵¹ A mű azt a világot tárja elénk, amelyben a rend nem jószándékú, hanem hazug és kirekesztő, amely az alamizsnára, kegyre, különleges eljárásra épül. A jogos és a jogtalan a mindenható hivatalnokok megítélésétől függ, s a falusiak számára pusztán sorsként jelenik meg.⁵² Így a tökéletes asszimiláció, a megkülönböztethetlenségig való beolvadás, még ha sikerülne is, teljesen értelmetlen a kastély uralta világban. Azaz a K. által vágyott természetes, normális élet nem létezik, nem érhető el a természetes jóhiszeműséget megtartva. „Mindent, ami természetes és normális, a falut uraló rezsím elragadott az emberektől, hogy kívülről vagy – ahogyan Kafka mondja – felülről jövő ajándékká válják.”⁵³

Miért „közmegegyezéses” ez a szolgaság? A falu lakói egytől egyig passzívan alávetik magukat a kastély által kijelölt sorsuknak, ők nem hisznek a természetes szabadságban. Kertész K.-ról azt mondja: „Míntha azért érkezett volna a faluba, hogy megtörje a közmegegyezést, és bejusson a kastélyba. A regényben folyó alkudozások során mind világosabb, hogy K. bizonyos feltételekkel a faluban maradhatna, nevezetesen, ha elfogadja ezeket a felté-

⁴⁹ I. m. 84.

⁵⁰ I. m. 85.

⁵¹ Kertész Imre: *Gályanapló*. Magvető, Budapest, 2004, 67.

⁵² Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 86–87.

⁵³ I. m. 87.

teleket – vagyis a megtúrt idegenre kirótt feltételeket.”⁵⁴ Kertész szerint ha K. elfogadná azt, hogy zsidó, akkor bejuthatna a kastélyba, „ha másként nem, sárga csillaggal a mellén”.⁵⁵ Arendt szerint ilyen körülmények között „K. törekvése semmiképpen nem tekinthető hétköznapiinak és magától értetődőnek, hanem éppen ellenkezőleg, kivételes és nemes”.⁵⁶ Felismerve, hogy a rend nem jószándékú, „K. elveszíti a páriákra jellemző ártatlanságát”, de ragaszkodik ahhoz, hogy a fennálló viszonyok között teremtsen meg a normális életet önmaga számára.⁵⁷ Tehát a harcot választja. A kudarc eleve benne van a szituációban: felismerve a rend természetét, nem fél, ezért nem fogadják be a falubéliek, a kastély pedig mindig újabb és újabb (törvényes) akadályt gördít a letelepedési engedély megszerzése elé. „K. tökéletesen természetes módon, a kimerültségtől hal meg.”⁵⁸

Kertész teljesen eredménytelennek értékeli K. harcát azzal, hogy így jellemzi:

Elfogadnak egy kieszelt rendet, egy játékszabályt, és erre alapozzák az életüket, mintha az a rend az élet vagy a természet rendje lenne. – K. szabadsága az elhatározás (hogy ti. bemegy a kastélyba); vétke a szolgálati út elfogadása; következmény: a felőrlődés. K. a szabadság Lohengrinje; de nem tér vissza a Grál-lovagok várába, hanem valószínűleg elpusztul az emberek közt.⁵⁹

Ezzel szemben Arendt abban látja a személyes kudarc okát, hogy amit el akart érní, az elérhetetlen volt az intézményesült szolgálat elleni egyszemélyes harccal. K. élete azonban „nem volt pusztán csőd”, mert néhány falusi megértette, hogy értelmes a harc azokért az elemi dolgokért, amelyekkel „a társadalom tartozik a tagjainak”: „az emberi jogokért érdemes harcolni, valamint hogy a kastély törvényei nem isteni törvények, s éppen ezért megtámadhatóak”. Azt is megértették néhányan, hogy „az, aki megremeg minden kopogástól az ajtón, nem képes a dolgokat tisztán látni”.⁶⁰ Arendt mintha azt sugallná – Kertésszel szemben, ha fogalmazhatok így –, hogy az egyszemélyes küzdelem elfogadható lehetősége a szolgálati út félelemmentes, tudatos, kitartó – tehát nem a vak jóhiszeműséggel vezérelt – igénybevétele, ha el akarja kerülni az azonnali kudarcot. K. élete példáját illetően pedig egyértelmű Kafka és Arendt értékelése, amikor azt mondják, hogy a falubéliek úgy

⁵⁴ Kertész: i. m. 66.

⁵⁵ I. m. 70.

⁵⁶ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 87.

⁵⁷ I. m. 87–88.

⁵⁸ I. m. 88.

⁵⁹ Kertész: i. m. 65.

⁶⁰ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 88–89.

érezik, jó, hogy K. eljött hozzájuk.⁶¹ Arendt Kafka-interpretációjának üzenete ismételten az, hogy az ember nem maradhat kívülálló, „felelősséget kell viselnie azokért a dolgokért, amelyeket az emberek tesznek az emberekkel az önmaguk által szabályozott világban”.⁶² Mindig módunkban áll nem-konform módon viselkedni. K. esetében a nem-konform viselkedés abban áll, hogy nem hajlandó félni, és mindennekfelett ragaszkodik a kastély teremtette rendhez, a szolgálati úthoz. Nem hajlandó a szolgálati út megkerülését jelentő szívességet elfogadni, azaz lemond az egyéni boldogulás útjairól, az egyenként elérhető mozgástérről, a személyes ajándékba kapott „kis szabadságról”. „Mert az emberi életnek normális, nem rendkívüli keretek között kell folynia” – fogalmaz Arendt.⁶³ Éppen az ilyen megfontolások tették Kafkát cionistává: „A cionizmus szerinte lehetőség volt arra, hogy megszüntessék a zsidók abnormális helyzetét; eszköz volt, melynek révén a zsidók egy néppé válhattak volna a többi nép között.”⁶⁴

Az eddigiek alapján a „tudatos pária” jellemzői a következők: az a zsidó, aki sajátos, egyedi akcióival demonstrálja, hogy nem fogadja el, hogy a népet nem kezelik egyenrangú emberként, egyenrangú polgárként. Azaz nem feltétlenül csak a politikai mozgalmakhoz való kapcsolódás révén, hanem egyéni életében sem hajlandó önkéntesen magára vállalni a pária-státust és utánozni a nem-zsidót, igyekszik ellenállni az asszimilációnak és a maga eszközeivel küzd az emancipációért, így azonban az asszimilált zsidók között is idegen. Ahogyan a *Rahel*-könyvben olvashatjuk: az asszimilált az antiszemitizmushoz is asszimilálódik.⁶⁵ Két eredmény lehetséges: az emancipáció csak „a szívekben és az elmékben történik meg”, a zsidó művészek valamiféle vízióiban, ami természetesen nem egyezik az emancipáció eredendő értelmével, de nem lebecsülendő a legkiválóbb szellemek vízióinak hatása a nyugati világ életére.⁶⁶ Vagy nem a szellem küzdelmeként, hanem tényleges (politikai) cselekvésként megy végbe az emancipáció, amelynek fő motívuma, hogy a zsidóság integrálódhasson adott lakhelye népének életébe. A tudatos páriák számára a nyereség az, hogy „a történelem nem csukott könyv előttük, s a politikát nem tekintik a nem zsidók privilégiumának”.⁶⁷ A tudatos, lázadó pária küzdelméhez elengedhetetlen, hogy képes a lessingi értelemben önállóan gondolkodni,

⁶¹ I. m. 89.

⁶² I. m. 78.

⁶³ I. m. 89.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewish Woman*. Revised edition. Transl. R. and C. Winston. Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego, New York, London, 1974, 224.

⁶⁶ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 68.

⁶⁷ Arendt: *We Refugees*. Id. kiad. 66.

képes elszakítani magát az adott korlátoktól, meghatározottságotól – szűrhetjük le Arendt esszéjéből.

A pária három típusának, a költőnek, a kisembernek és a jóhiszemű embernek az élete értelemmel bírt még akkor is, ha nem rendelkezett politikai jelentőséggel – vonhatjuk le a fentiekből Arendttel a következtetést. Azonban nem tartja ezt igaznak az 1940-es évekre, amikor a pária már nemcsak társadalmi, hanem politikai értelemben is pária.

Ma a régi ideológia nem működik. A zsidó, a pária és a parvenü egyaránt kétségbeesetten evez ugyanabban a csónakban a haragos tengeren. Mindegyiket ugyanazzal a jeggyel jelölték meg; mindegyik törvényen kívüli. Mára kiderült az igazság: sem földön, sem égen nincs védelem a gyilkolással szemben, az embert bármely pillanatban kiterelhetik az utcáról és a nyilvános helyekről, amelyek egykor mindenkiéi voltak.⁶⁸

Arendtnek a pária-tradícióra vonatkozó elméletéből nyilvánvaló, hogy a náciizmus idején a pária-tradíció négy típusa közül három alkalmatlan a zsidók helyzetének megváltoztatására. Csak a Bernard Lazare által képviselt tudatos pária, a lázadó pária hagyománya az, amelyik a zsidók politikai helyzetének megváltoztatására a politika szférájában politikai eszközökkel keresett megoldást.

Visszatérve a *Mi, menekültek* című esszé zárógondolatához – ebben Arendt bizakodását fejezi ki azt illetően, hogy a második világháború szörnyűségei ráébresztik az európai nemzeteket, hogy sorsuk kölcsönösen összefonódott, s ebből a zsidó nép sem marad ki:

Tudják, hogy a zsidók törvényen kívül helyezését követte az európai nemzetek többségének törvényen kívül helyezése. Az országról országra sodródó menekültek saját népük előőrsei, amennyiben megtartják önazonosságukat. Ez az első alkalom, hogy a zsidó történelem nem elzárt, hanem szorosan kötődik minden más nép történelméhez. Az európai népek közötti jó viszony szétört, mert e népek hagyták, hogy leggyengébb tagjukat kizárják és üldözzék.⁶⁹

Az „előőr” metafora hangsúlyozza, hogy Arendt szerint a zsidók elpusztítása csak bevezetésnek tekinthető Európa más népeinek elpusztításához. Ez utóbbi nem lett valósággá a második világháborúban, de a náci pusztítás mechanizmusa magában hordozta ennek lehetőségét. Ezért Arendt a zsidó nép problémájára olyan megoldást keres a második világháború után, amely lehetővé teszi, hogy mint nép találja meg azokat a kereteket, amelyek-

⁶⁸ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 90.

⁶⁹ Arendt: *We Refugees*. Id. kiad. 66.

ben a többi néppel összhangban vigyázhat az emberi világra: „Csak egy népen belül tud az ember egyvalakiként a többiek közül élni, anélkül, hogy halálosan kimerítené magát. És csak más népekkel összhangban élve és funkcionálva képes egy nép hozzájárulni a közösen fenntartott és közösen szabályozott humanitás megvalósításához a földön.”⁷⁰ Hogy hogyan képzelte Arendt a zsidók más nemzetekkel való összhangban élésének politikai kereteit, azt a cionizmussal és a zsidó állammal kapcsolatos írásaiban fejti ki bővebben – és nem mellékesen, demonstrálja is gyakorlati tevékenységével.

Az antiszemitizmus és a rasszizmus a nácik uralkodásával a haláltáborok felállításához és emberek millióinak elpusztításához vezetett.⁷¹ Arendt a második világháború után elengedhetetlennek tartja, hogy a zsidó nép problémájára olyan megoldást találjanak, amely lehetővé teszi, hogy mint nép találja meg azokat a kereteket, amelyekben a többi néppel összhangban élhet. A cionizmussal és a zsidó állammal foglalkozó írásai közül az alábbiakban az 1945-ben írt *Zionism Reconsidered (Ismét a cionizmusról)* és *The Jewish State: Fifty Years After (A zsidó állam: ötven év múltán)*, valamint az 1946-os *The Moral of History (A történelem tanulsága)* című szövegeket tekintem át, hogy röviden bemutassam Arendt álláspontját.

The Moral of History című írásában a zsidók évszázados politika iránti érdektelenségét tényként állapítja meg. A zsidók nem akarnak a közvetlen múltért felelősséget vállalni, hanem az oly mértékben távoli múltba menekülni a jelen elől, aminek már nincsenek politikai következményei. De a közvetlen múlt, mivel emberi tevékenység eredménye – mondja Arendt –, nem hagyja magát elfeledni. „A történelem bizonyos értelemben tanulságokkal szolgál.”⁷² Humboldt, akinek a tizenyolcadik század elején jelentős szerepe volt a zsidók emancipációjában, a zsidóságot népként – s nem az egyes individuumokat, különleges eljárásban, mérlegelt érdemeiknek megfelelően – akarta felszabadítani.⁷³ Arendt szerint Humboldt törekvésének jelentőségébe a zsidók többsége nem gondolt bele, csupán sodródott a társadalmi környezet aktuális elvárásaival. Azonban ez a mentalitás és stratégia nem maradhatott következmények nélkül – mondja Arendt. A történelmet – mivel az Hegel elméletével ellentétben nem az ész törvényei szerint változik – a tizenkilencedik század óta „a faj véres idolja” uralja, melyet „a citoyen burzsoává

⁷⁰ Arendt: *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*. Id. kiad. 90.

⁷¹ Részletesebben foglalkozom Arendt vonatkozó írásaival a következő kötetben: Biró-Kaszás Éva: *Felelőség a világért. Hannah Arendt gondolkodói útja a totalitarizmus elméletének kidolgozásáig*. Vulgo Alapítvány, Debrecen, 2005, 134–151.

⁷² Hannah Arendt: *The Moral of History*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 106–111., 108.

⁷³ I. m. 106.

válásával” hoz kapcsolatba Arendt.⁷⁴ „Európában az antiszemitizmus nem pusztá demagógia, hanem az imperializmus politikai eszköze.”⁷⁵ A zsidók tétlenül nézték ennek politikai, intézményes következményeit, miközben Heinét, Marxot olvasták és az arisztokraták szalonjaiba jártak, s megpróbáltak egyszerre zsidónak és nem zsidónak is lenni.⁷⁶

Arendt szerint a cionizmus volt az egyetlen zsidó mozgalom a tizenkilencedik századtól, amely „az antiszemitizmust politikai kérdésként kezelte s a politika fogalmaiban gondolkodott róla”.⁷⁷ A cionista szervezet megalakulásától kezdve aktívan, politikai eszközökkel akarja a zsidók helyzetét megoldani. A mozgalom kialakulásakor két fő alakja Herzl és Lazare volt. Herzl az antiszemitizmust örök történelmi jelenségnek tekintette, ezért az egyetlen megoldást a zsidók Európából való kivonulásában és Palesztinában való letelepedésében látta. Ennek a megoldási javaslatnak két ki nem mondott következménye is van Arendt szerint: az egyik az, hogy a diaszpóra-létet meg akarja szüntetni, a másik pedig, hogy elfogadni látszik azt az előítéletet, hogy a zsidók nem európaiak.⁷⁸ Lazare, akiről Arendt, mint korábban már szó volt róla, a tudatos páriát mintázta, ezzel szemben Európában akart megoldást találni, nem tekintette az antiszemitizmust öröknek, hanem az imperialista politika termékének, s egy nagy forradalmi mozgalommal gondolta a helyzetet megoldani. Ezt nem támogatták, s le kellett mondania a cionista szervezetben betöltött posztjától.⁷⁹

Arendt egyetemista korától Kurt Blumenfeld révén első kézből tájékozódhatott a cionizmust illetően, de nem köteleződik el ideológiájuknak. Emigrációja során dolgozik cionista humanitárius szervezetekkel, s a második világháború végétől támogatja azon törekvésüket, hogy létrehozzanak egy zsidó hazát. Nem zsidó állam, hanem ténylegesen létező zsidó haza mellett érvel, mert ez erősítené a diaszpóra zsidóságának politikai egyenlőségre való esélyeit. Arendt számára egyaránt fontos a diaszpóra és egy zsidó haza fizikai valósága.⁸⁰ A második világháború idején már nem azonosul teljesen Blumenfeld álláspontjával, mert Blumenfeld is öröknek tekintette az antiszemitizmust, de „ésszerűbb alapokon, mivel ő a nemzetállam fogalmi kereté-

⁷⁴ I. m. 109.

⁷⁵ Hannah Arendt: *Zionism Reconsidered*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 131–163., 160.

⁷⁶ Arendt: *The Moral of History*. Id. kiad. 110.

⁷⁷ Hannah Arendt: *The Jewish State: Fifty Years After*. In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 164–177., 169.

⁷⁸ Arendt: *Zionism Reconsidered*. Id. kiad. 142–155.

⁷⁹ I. m. 153.

⁸⁰ Leon Botstein: *Politics and the Jews*. *Salmagundi*, No. 60., Spring–Summer 1983, „On Hannah Arendt” special issue, 73–106., 84–85.

ben magyarázta”. Hasonlónak tekintette a nemzetek közötti konfliktushoz.⁸¹ Ezzel azonban nem vesz tudomást arról, hogy a zsidóság is felelős a helyzért, s „elvágyja a zsidó történelmet Európa történetétől, sőt, az egész emberiség történetétől; s nem veszi figyelembe a zsidók szerepét a nemzetállam kialakulásában”.⁸² Ahogy a *Rabel*-könyvben megfogalmazta Arendt: „A polgári tizenkilencedik században az abszolutista uralkodók a parvenük királyai voltak.”⁸³

A cionista mozgalmat illetően tény az, hogy a nacionalista szárny vált uralkodóvá, ily módon a cionizmus célja Palesztina maradt. Apolitikussága miatt ehhez a szárnyhoz sodródott a cionizmus kelet-európai gyökerű, szocialista irányultságú ága. Ők már a huszadik század eleje óta „közösségi kísérleteket” folytattak Palesztinában a kibuc-mozgalom keretében. Ennek lényege, hogy a zsidó telepeken a kétkezi munka és az igazságosság ideáljának megvalósítására való törekvés révén sajátos kultúrát alakítottak ki, amely teljesen érdektelen volt a politika iránt.⁸⁴ A második világháború rémtettei miatt a palesztinai letelepedésre való törekvés újabb impulzust kapott, s ebben Arendt szerint:

[...] döntő az, hogy csak a zsidókat küldték elkerülhetetlenül a gázkamrákba, s ez elegendő volt arra, hogy úgy válassza el őket [más nemzetektől], hogy azt semmiféle jószándék nem törölhetette el. Ugyanis azon zsidók számára, akik ezt megtapasztalták, az összes keresztény egyformává vált. Ez az, ami Palesztinába vágyakozásuk mögött meghúzódik: nem mintha azt gondolnák, hogy ott nagyobb biztonságban lennének, hanem csak zsidók között akarnak élni, jöj-jön, aminek jönnie kell.⁸⁵

A cionisták Palesztinában zsidó nemzetállamot akartak, Arendt az arabokkal való föderációt tekinti az egyetlen értelmes megoldásnak, s érveit több alkalommal le is írja. Az arabok ellenére létrejövő kevert népességű zsidó nemzetállam életképtelen, a nagyhatalmak védelmére szorul: „Csak a korlátoltság motiválhat egy olyan politikát, amely egy távoli imperialista nagyhatalomban bízik önvédelmét illetően, miközben elveszíti a közvetlen szomszédok jóindulatát.”⁸⁶ A zsidó nemzetállami tervek nem adnak választ a diaszpórához való viszony kérdésére sem. Pedig – hangsúlyozza Arendt – ha az arabok ellenére jön létre a zsidó állam, hosszú távon szüksége lesz a diasz-

⁸¹ I. m. 147.

⁸² Uo.

⁸³ Arendt: *Rabel Varnhagen*. Id. kiad. 203.

⁸⁴ Arendt: *Zionism Reconsidered*. Id. kiad. 137–140.

⁸⁵ Arendt: *The Jewish State: Fifty Years After*. 176.

⁸⁶ Arendt: *Zionism Reconsidered*. Id. kiad. 162.

póra zsidóságtól származó anyagi és politikai segítségre, nem beszélve azokról a hátrányokról, amelyeket az állandó, az ellenséges közegben való élésből következő hadi készultság jelent.⁸⁷ *Peace or Armistice in the Near East? (Béke vagy fegyverszünet a Közel-Keleten?)* című cikkében határozottan fogalmaz Arendt: „A nemzeti szuverenitás, amely oly hosszú ideig a szabad nemzeti fejlődés szimbóluma volt, a legnagyobb ellenségévé vált a kis nemzetek nemzeti megmaradásának.”⁸⁸

Végül is ez a kérdéskör a zsidó állam megalapításával kapott választ, de hódítás, kolonializáció árán, ami újabb kisebbséget és hontalanokat, ezzel pedig újabb konfliktusokat generált. S ez nem véletlen – mondja Arendt –, „[...] mert a nemzetállam nem maradhat fenn az után, hogy alapelve, a törvény előtti egyenlőség csődöt mondott. [...] Az olyan törvények, amelyek nem adnak mindenkinek egyforma jogokat és privilégiumokat, ellentmondanak a nemzetállam leglényegének.”⁸⁹

⁸⁷ I. m. 163.

⁸⁸ Hannah Arendt *Peace or Armistice in the Near East?* In uő: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Id. kiad. 193–222., 222.

⁸⁹ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Berényi Gábor, Braun Róbert, Erős Ferenc, Seres Iván. Európa, Budapest, 1992, 349.

Személy, személyiség és etikai praxis

Michael Quante 2007-ben megjelent könyvében¹ roppant érdekes elemzéseket találunk a modern individuális létezés mibenlétének sok tekintetben újragondolandó kérdéskörében. A szerző a személy és a személyiség mibenlétére adandó – a kötet végén több vonatkozásban tudatosan nyitva hagyott – választ/válaszait az életformánk alapvonalainak meghatározására tett kísérlettel kapcsolja össze. Vizsgálódásai kiindulópontját a köznapi gondolkodás evidens belátásai inspirálják. Több összefüggésben is hangsúlyozza: nem a filozófiai originalitásra való törekvés vezet, hanem a mindennapi gondolkodás előzetes megfontolásai és etikai gyakorlatunk artikulálásának szándéka.² Ez a filozófiai igény mégsem tűnik kevésnek, sőt, az elemzés során egyre inkább nyilvánvalóvá válik, amit a könyv végén *explicite* is megfogalmaz: szisztematikus filozófiai igény movitálja.³ Az utolsó oldalakon jelzett három nagyobbbb témakör ennek jegyében nyer megfogalmazást: a személyes élet, amely ennek a kötetnek a témája, illetve a később kidolgozandó témák, a személyiség autonómiája és a felelősség kérdése. Ugyanakkor a szerző elhatárolódik az extern rendszeralkotási törekvésektől.⁴ Módszertanilag is érdekes megoldással találkozunk ebben a kötetben: nem hagyományos, extern-szisztematikus munkát, nem is történeti beállítottságú elemzést veszünk a kezünkbe, de nem is mindenek fölött originalitásra törekvő, valóságidegen, okoskodó-bölcsekedő elmélkedéseket. Ehelyett a főleg angolszász kortárs filozófiákban zajló különféle vitákban felmerült szempontokra, megfontolásokra, érvelésekre koncentrálnak, ösztönzést merítve belőlük és saját megfontolásaihoz is hasznosítható érveket találva bennük. Eme megfontolásokat és argumentumokat aztán saját szisztematikus álláspontja rögzítésére, elhatárolására és specifikálására alkalmazza. Ez a módszer mindenképpen termékenynek bizonyul.

Quante a személyiséget az emberi életforma centrális, az etikai praxist fundamentálisan formáló-befolyásoló komponenseként értelmezi. Az életformát mint emberként és egyúttal személyiségként való létet fogja fel, szem előtt tartva a személyiség autonóm, egyszersmind szociális lény mivoltát. Mindezt nemcsak mindennapi gondolkodásunk, beszédmódunk és életvilágunk támasztja alá, hanem igényes, korszerű és szisztematikus filozófiai

¹ Michael Quante: *Person*. Walter de Gruyter Verlag, Berlin–New York, 2007.

² I. m. 23.

³ I. m. 194–196.

⁴ I. m. 23.

állásponttal is megerősíthető értelmezésről van szó. Úgy tűnik: a személy vagy a személyiség fogalmának használata a köznapi nyelvben (jelen esetben a németben) nem annyira elterjedt, mint amennyire a hozzá tartozó fogalmi tartomány igényelné. Arról a tartományról van szó, amelyben többé-kevésbé tudatosítjuk, hogy a modern társadalom egyedei életüket saját maguk által (is) választott értékkepzetek és élettervek mentén vezetik. Mindnyájan törekszünk arra, hogy szociális környezetben ugyan, mégis individuális életet alakítsunk ki, ezt az életet saját biográfiánkká rendezzük, s kidolgozzuk saját személyiségünket. Szeretnénk, hogy mindezt mások is elismerjék. Az ember mint személy rendelkezik olyan tulajdonságokkal, mint a racionalitás, az öntudat, a létezés időbeli kiterjedése, amelyek alapot képeznek ahhoz, hogy az emberek saját magukat és másokat is etikai és jogi státusszal ruházzák föl. A mai etikai viták viszonylatában is hangsúlyozza a szerző, hogy a személy és a személyiség újragondolandó kérdései mélyen érintik az etika (újabb) meg-alapozási problémáit.

Az elemzés egyik centrális fogalma az identitás, amely Quante szerint ugyancsak újragondolásra szorul. A. Rorty már 1976-ban identitásokról beszélt.⁵ A személyiség a személy fogalmának megvilágítása szempontjából perdöntő fogalom, mivel olyan tulajdonságokra és képességekre utal, amelyek segítségével valamely entitást megillet a személy-státusz. Nem valamely meghatározott, egyedi tulajdonságról van szó, hanem tulajdonságok és képességek komplex együtteséről – nem csak episztemológiai, hanem konstitutív értelemben is. Ezen a ponton is fordulhatunk a mindennapi gyakorlat-hoz, jóllehet megélt etikai praxisunk olyan fundamentumra alapul, amely ebben a praxisban magában nem kerül tematizálásra.⁶ Mégis: értelmesnek tűnik a személyes lét elemeit, amelyeket az etikai praxisban fellelünk és amelyekre cselekvéseinket alapozzuk, a személyiség-koncepció számára is konstitutív feltételnek elfogadni. Ebbe a körbe tartozik a szinkron és a diakron egység kérdése, illetve az a dilemma, hogy vajon valamely entitás két különböző időpontban önmagával azonosnak tekinthető-e, és ha igen, milyen feltételek mellett. Ennek kapcsán kortárs orvosetikai és bioetikai kérdések sora is felmerül. Vajon az, aki visszafordíthatatlan kómában fekszik egy kórház intenzív osztályán, ugyanaz a személy marad-e azzal, aki azelőtt volt? Vagy a nemi azonosság megváltoztatására irányuló orvosi beavatkozás után lehet-e ugyanarról a személyről beszélni? Ezekben az esetekben mindennapi intuíciónk nem mindig igazít el bennünket. Filozófiai elemzések viszont adhatnak olyan eligazítást, amelyeket vissza lehet kapcsolni a köznapi gondolkodáshoz és az etikai gyakorlathoz.

⁵ A. Rorty (Hrsg.): *The Identities of Persons*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles – London, 1976.

⁶ Quante: i. m. 8–9.

A második fejezetben azt a kérdést teszi fel a szerző, hogy mely tulajdonságok és képességek alapján lehetséges egy entitást személynek tekinteni. A feltételek sorbavételekor a deskriptív-szortírozó eljárást alkalmazza, szándékosan kerülve a preskriptív eljárást. Érveket hoz fel amellet, hogy a deskriptív eljárás releváns a személlyel kapcsolatos etikai kérdésfeltevések szemszövegéből. Nem egyetlen tulajdonság vagy képesség jellemzi ezt az entitást, hanem ezek sokasága, amelyek ugyanakkor valamilyen módon kapcsolódnak egymáshoz. Ez a kapcsolódás nem csak episztemológiai szempontból érdekes, hanem konstitutív jelentőségű a személyiség számára. Ebben az összefüggésben vezeti be a szerző a *person-making characteristics* terminust, amely személy-koncepciójának egyik kulcsfogalma lesz.⁷ A napjainkban éles vitákat kiváltó élethez való jog, beleértve az élet kezdetének és végének vitatott kérdéseit, szerinte azon etitásokat illeti meg, amelyek személyekként kvalifikálhatók. A deskriptív eljárás nem helyezi hatályon kívül az etikai kérdéseket. Mivel a szóban forgó entitások csak tulajdonságok és képességek fennállása esetén képesek személyként viselkedni, azaz cselekvési terveket, életterveket, önértelmezéseket kidolgozni, ezért a személyes autonómia kérdését *indirekt etikai státusz* illeti meg.⁸ A „bioetikai guillotine” veszélyét nézete szerint egy komplex etika kidolgozása képes elhárítani.

A személyiség feltételeire irányuló kérdést egy – korántsem teljes – lista felállításával válaszolja meg a szerző. Dennettel vitába szállva, a propozicionális beállítottságot nem tisztán megfigyelői perspektívából, kauzális és funkcionális összefüggésekből értelmezhető megismerési pozíciónak tekinti, hanem olyanak, amely tartalmaz egy hermeneutikai alapállást is⁹ – éppen azért, mert racionális vonatkozások és értelem után kutatunk. Ezt a hermeneutikai perspektívát nevezi Quante résztvevői perspektívának, amely konstitutív a személy propozicionális beállítottsága számára, mert normatív és értékelő jellegű. Ez a jelleg ugyanakkor nem zárja ki a propozicionális beállítottság realista értelmezését. A propozicionális beállítottság sajátossága a reflektáló jelleg, amely specifikusan személyeket jellemez. A személy rendelkezik továbbá időtudattal, és tudomása van saját kiterjedt létezéséről. Értékelő viszonya van saját magához. Képesnek kell lennie életformájában bizonyos konzisztenciát és koherenciát felmutatni. A személyek nem csak *rendelkeznek (haben)* az élettel, hanem életvezetés (*führen*) jellemzi őket: saját kívánságaik, vágyaik és értéképzeteik szerint vezetik életüket. A személy saját magához való gyakorlati viszonya szempontjából centrális *az időbőz való viszonyulás* kérdése. Ennek egyik aspektusa a diakrón egység kérdése: vajon milyen feltételek mellett tekinthető az x időben létező szubjektum azonosnak az y időben létező szub-

⁷ I. m. 17–19.

⁸ I. m. 22.

⁹ D. C. Dennett: Conditions of Personhood. In A. Rorty (Hrsg.): i. m. 175–196.

jektummal? Ez a megfigyelői perspektíva kérdésfeltevése. Az időtudat másik aspektusa saját időbeli kiterjedtségünk tudata, amely képessé tesz bennünket arra, hogy mint személyek strukturáljuk életünket, életrajzként rendezzük azt.

A személyiség meghatározása során alkalmazott deskriptív-szortírozó eljárást Quante kiegészíti azzal az észrevétellel, hogy a szóban forgó képességek és tulajdonságok intern kapcsolatban állnak a normativitással, az értelem- és értékdimenziókkal, amelyek a tisztán deskriptív eljárásban nem kerülnek alkalmazásra.

E fejezet egyik fontos tézise, hogy a személy a személyiség számára konstitutív kritériumokat jelentő, átfogó fogalomként értendő. Ez a fogalom azonban szükségképpen formális: tartalmilag csakis antropológiai és kulturális variánsokban adható meg. Az individuális életformák tovább színezik ennek a formális fogalomnak a tartalmait.¹⁰ A személy fogalma nem rendezhető fokozatokba, szemben a személyiséggel, aki lehet kevésbé fejlett, kevésbé stabil vagy éppen kidolgozott és/vagy stabil személyiség. A személyiséghez közvetlenül kapcsolódnak etikai aspektusok, a személy fogalmához viszont nem.

A harmadik fejezet behatóan foglalkozik Locke-nak a személyes identitásra vonatkozó meghatározási javaslatával.¹¹ Locke megkísérli leválasztani a személy egységének kérdését a metafizikai és teológiai kérdésekről azért, hogy semleges ontológiai bázist nyerjen etikai és jogi praxisunk tisztázása számára. A személy diakrón egysége kizárólag a személy öntudatában vizsgálható kérdés lesz, pontosan ezért nyer első személy-karaktert a személy egysége Locke-nál. A szubsztanciáról való leválasztást Quante függetlenségi tézisnek nevezi, a személyes egység belső komplexitását pedig komplexitás-tézisnek. A Locke-fejezet átvezet a személy egységére vonatkozó szisztematikus kérdésfeltevéshez, amely a következő fejezetek tárgya. Először a személyes identitás első személyű, egyszerű elméletét veszi górcső alá, azzal az eredménnyel, hogy a személyek diakrón egysége számára konstitutív feltételek kielégítő elemzése nem lehetséges extern, az első személyű perspektívát transzcendáló kritériumok figyelembe vétele nélkül. Extern kritériumokon a mentális szférán kívüli területeket és relációkat, illetve a szociális feltételeket érti, amelyek ugyancsak konstitutívak a személy feltételeinek meghatározása számára.

Az ötödik fejezetben – az egyik legnehezebb szövegrészben – mutatkozik meg a legvilágosabban a megfigyelői perspektívának való elköteleződés és a köznapi gondolkodás összekapcsolása. Mindennapi praxisunk egy sor jól

¹⁰ Quante: i. m. 33.

¹¹ John Locke: *Essay Concerning Human Understanding* (1694). Magyarul: *Értekezés az emberi értelemről*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003.

artikulálható intuíciót tartalmaz a személyre és a személyiségre vonatkozóan. Ezen artikuláció folyamán a személy egységére irányuló kérdés a személyiség struktúrájára vonatkozó kérdéssé transzformálódik. A személyiség aktív és értékelő jellegű, ami viszont azt jelenti, hogy a megfigyelői perspektívát felváltja a résztvevői perspektíva. Az első perspektíva számára fontos hozadék, hogy sem a világunkban érvényes szabályok, sem az emberi életnek a személyek számára jellemző aspektusai nem játszhatnak szerepet a személy egységének meghatározásakor. Ez a perspektíva alapvetően más, mint köznapi tudatunk és világunk perspektívája. Mindennapi intuícióinkat és kijelentéseinket a világunkban fennálló tényállások formálják. Lehet, hogy ezek kontingensek, fogalmaink mégis rá vannak utalva az emberi életforma keretfeltételeire, hiszen ezek a fogalmaink számára implicit alkalmazási feltételek. A gondolatmenet szkeptikus eredményre jut: a személy mint olyan számára nem létezik a diakron egység semmiféle olyan feltétele, amely megfigyelő perspektívából lenne megadható.¹² Egyetlen kiútnak a résztvevő perspektíva bevezetése tűnik, amely a személyiség struktúrájának kérdéséhez vezet, és értékelő-normatív elemeket hoz be a vizsgálódásba. Ezt a fordulatot azonban egy kitérő előzi meg, ahol Quante az *emberi* személyek egységének feltételeire kérdez rá: a hatodik fejezet az emberi perzisztencia kérdését tárgyalja.

Az egész vizsgálódás egyik motívuma a szerző megfogalmazása szerint, hogy kidolgozza az emberi személyek egységének biológiai koncepcióját. A biológiai tétel abból a kérdésből indul ki, hogy mi van akkor, ha nem a személy, hanem az ember fogalmának segítségével kérdezzük rá az egységre. Ám a biológiai tételt a már felállított adekvátsági kritériumokon kell mérni. Ez az alábbiakat jelenti: amennyire lehet, összeegyeztethetőnek kell lennie mindennapi intuíciókkal, magyarázatot kell adnia arra, hogy mindennapi praxisunk folyamán normális körülmények között hagyatkozhatunk a diakron időbeliségre az emlékezésben és az anticipálásban, valamint egységtérítő relációkat kell tartalmaznia, amelyeket az aktuális világban stabilitás és szabályszerűség jellemez, továbbá informatívnak kell lennie mindennapi praxisunkat illetően, egyszersmind illeszkednie kell az emberi személyekre vonatkozó természettudományos ismeretekhez.¹³

Ezért a személy egységére irányuló kérdés módosul: az *emberi* személyek egységének keresése váltja fel. Az emberi személyek egységét nem a személylétből, hanem az emberlétből vesszük. A perzisztencia fogalma arra utal, hogy az emberi személyeket térben-időben kiterjedt organizmusoknak fogjuk fel, a személylétet megkülönböztető sajátosságokat kikapcsolva. Ez a biológia filozófiája, és a természettudományok felé is nyitottá teszi az egész problémakört. Az organizmus fejlődése természettudományos törvényszerűségek alap-

¹² Quante: i. m. 102.

¹³ I. m. 104.

ján írható le, az élet kezdetétől a halálig. E törvényszerű összefüggések függetlenek a szociális vagy a nyelvi konvencióktól. Ezen a fundamentumon garantálható az értéképzeteinktől és normáinktól való függetlenség, feltéve, hogy szem előtt tartjuk a megfigyelői és résztvevői perspektívák, illetve a természet- és szellemtudományok megkülönböztetését. Ebben a relációban nem implikáljuk azt, hogy csakis emberek lehetnek személyek. Sőt: az emberi organizmus a korai életstádiumokban nem személy, még nem rendelkezik a személyiség számára szükséges tulajdonságokkal és képességekkel. Az emberi organizmus tovább egzisztálhat akkor is, ha már megszűnt személynek lenni. Ebben a relációban alapvető fontosságú az ember-lét, a személy-lét viszont nem.

A hetedik fejezet Parfit provokációjához kapcsolódik: „Identity is not what matters in survival”.¹⁴ Parfit érdeme, hogy láthatóvá tette a személy-lét aktív és értékelő dimenzióját. A Parfit által felvetett kérdések nyomán jut el Quante azon szisztematikus téziséhez, miszerint szükség van az individuális személyiség koncepciójára és a személyiség struktúrájának mint életformának az értelmezésére. Osztja Parfit nézetét, hogy a tovább-egzisztálásban nem az identitás az igazi kérdés. Parfit e felvetésében Quante szerint az a lehetőség kínálkozik, hogy gyengítsük halálfélelmünket. Parfit javaslata mögött tehát nagy horderejű egzisztenciális kérdéseket találunk. A személyiség praktikus dimenziója kerül ezáltal előtérbe, ami nyereség Quante koncepciója számára. A szerző különbséget tesz a Parfit-féle „what matters” ontológiai és érvényességi értelme között. Az érvényességi jelentésen belül merül föl az etikai kérdés: vajon a tovább-egzisztálás elengedhetetlen tényezője-e a jó életnek a személyes autonómia szemszögéből?

Etikai és morális állásponton nem csak a racionalitás, hanem a jó és az igazságos is érvényes kritériumok. Parfit nyomán különbséget tesz Quante a prudenciális értelemben vett okosság, valamint a kívánság és akarás okossága között. Egyik alapvető ellenvetése Parfittal szemben, hogy gyakorlati beállítottságaink nála alapvetően inperszonális jellegűek és morális természetűek, amiben a világtól való függetlenség jelenik meg. Quante szerint ez tipikus túláltalánosítás, amelynek valódi motívuma egoizmusunk és a saját halálunktól való félelem. A lényeges hozadék abban van, hogy a Parfit-féle provokációval folytatott vita során a személyes életforma praktikus dimenziója és a személyiség centrális aspektusai kerülnek előtérbe. Ebben az összefüggésben a személyes élet struktúráját önmagunkhoz való aktív és értékelő viszonyként foghatjuk fel. További nyereség, hogy különbséget lehet tenni az identifikáció mint olyan és a valamivel való identifikáció között.

A nyolcadik fejezet tárgya a személyiség mint életforma. E koncepció számára teljesülnie kell néhány adekvátsági kritériumnak: összeegyeztethető-

¹⁴ D. Parfit: The Unimportance of Identity. In Raymond Martin – John Barresi (eds.): *Personal Identity*. Blackwell Publishers, Oxford, 2003, 292–317. Quante: i. m. 115.

nek kell lennie a személyiségfeltételekkel, teljesülnie kell a *person-making characteristics*-nek, ami a személyes élet legösszetettebb feltétele, s összhangban kell lennie az emberi perzisztenciára vonatkozó biológiai tétellel. Az egység kérdése pedig nem a fenomén komplex mivoltának hangsúlyozásában áll, hanem arra kérdezzük rá, hogy miként kapcsolódik össze egymással az emberi perzisztencia és a személyiség az emberi személyeknél.¹⁵ Ezt a kérdést az utolsó fejezet tárgyalja. Egy további adekvátsági kritérium a személyiség struktúrájára irányuló kérdéshez kötődik, amelyben az önmagunkhoz való viszony evaluatív és aktív dimenzióit értelmezzük. Arra kérdezzük rá, hogy miért van az, hogy a személyek nem csupán rendelkeznek az étellel, hanem életvezetés jellemzi őket? Újabb kritériumot jelent az, hogy a személyiség struktúrája megvilágítja etikai praxisunk egyik lényegi vonását, a személy autonómiája és integritása tiszteletben tartásának elemét. Végül az interpretáció és a személyiség identifikációja életvilágbeli praxisának értelmezése merül fel kritériumként.

A személyiségstruktúra általános keretének felvázolása két irányból történik: a személyiség feltételeire, illetve az emberi organizmus perzisztenciájára irányuló kérdésekre adott válaszok felől. Az általános elemek sorában elsőként az identitás szociálpszichológiai fogalma merül fel. Az önértelmezés a modern életforma alapeleme, ami azonban önmagában nem nyújt védelmet az önmagunkról alkotott kép elbizonytalanodásától. Kétely és kétségbeesés, irányvesztés az az ár, amit a személyes autonómiát megcélzó modern életformánkért fizetnünk kell.¹⁶ Ám e veszteségtapasztalat is nyilvánvalóvá teszi, hogy az önértelmezés maga is orientációt kínálhat életformánk számára, értelmet és jelentést adhat életünknek. Az általános keretfeltétel további eleme a résztvevői perspektíva. A személy-lét előfeltételezi, hogy magammal és másokkal szemben rendelkezem ezzel a perspektívával, amely különbözik a kauzális és funkcionális magyarázatokra irányuló megfigyelői perspektívától. Azon intuíciók jelentős része, amelyekről a személyiség kapcsán szó van, nem magyarázható csupán megfigyelői perspektívából. A résztvevői perspektívához illeszthető a személyiség koncepciója mint értékelő-normatív és aktív önmagához való viszony. Ennek nyomán a személyiség struktúrája az én és a mi hermeneutikai összjátékaként értelmezhető. Ennek eleme az elismerés mint konstitutív reláció. A személyiség ugyanis nem privát tulajdonságokból tevődik össze, hanem az elismerés-modell szerint konstituálódó szociális szerepek révén. Személynek lenni annyi, mint saját magát és másokat mint személyeket ismerni és elismerni, illetve mások által ismertnek és elismertnek lenni. A személyiség feltételeit tehát nem valamiféle episztemológiai eszköztárral azonosítjuk be, hanem konstitutív relációkként fogjuk fel.

¹⁵ Quante: i. m. 135.

¹⁶ I. m. 137.

Személynek lenni és a személyiséget kifejleszteni azt jelenti, hogy az elismerés értékelő viszonyában vagyunk, amely mindig szociálisan közvetített.

A személyiség (*Persönlichkeit*) és a személy (*Personalität*) különbsége további összetevője a felvázolt keretnek. A személy (*Personalität*) fogalma két személynek (*Person*) valamely tömeghez, csoporthoz való tartozását fejezi ki. Ez az azonos tulajdonság különböző személyeket illet meg, függetlenül attól, hogy miként teljesítik a személyiségfeltételeket. A személyiség ezzel szemben az individuális megformáltságot jelenti, ami a személyes életforma struktúrája szempontjából lényeges: itt a személynek az önmagához való individuális értékelő viszonyáról van szó.

Az általános keretfeltételek speciális elemei sorában alapvető a *valamivel* való azonosulás. Az identifikáció *mint* olyan az elrendezés és a hozzárendelés kognitív teljesítménye, a valamivel való identifikáció viszont értékelő jellegű, ami lehet pozitív és negatív is. Ez utóbbi a személyes beállítottsághoz tartozik, amelyben valamely személy saját elmúlt vagy leendő körülményeire vonatkozik. Ez a fajta identifikáció speciális esete az általános emberi empátia képességének, amely lehetővé teszi, hogy beleilleszkedjünk más entitások perspektívájába. Ez az azonosulási forma kapcsolódik azon feltevésekhez, amelyek a jóra, az igazságosra, az értelmesre vagy az értékesre vonatkoznak. Nyilvánvaló, hogy a valamivel való identifikáció túlmegy a logikai és az instrumentális racionalitáson. A sikerült élet alapvető vonatkoztatási pontja ez, ahol a személyes élet stuktúrája összekapcsolódik az etikai praxissal. A valamivel való identifikáció aktív természetű: személyektől elvárjuk, hogy aktívan vezessék saját életüket. Ebben az összefüggésben az etikai praxis fontos eleme a személyiség integritásának és a személyes autonómiának a tisztelete. Tekintettel kell lennünk arra is, hogy az értékek és normák kevésbé a gondolkodáshoz, inkább az akaráshoz kötődnek. Az akaráshoz tartoznak a mentális epizódok is – ugyanúgy, ahogy az észlelések vagy a meggyőződések –, amelyek propozicionálisan strukturálódnak.¹⁷ Már Fichte megfogalmazta, hogy a „gondolkodó intencionális beállítottság” mellett, amely egy fennálló tényállást fog föl, az „akaró intencionális beállítottság” is lényeges. Ez utóbbi arra irányul, hogy a világ állapotát az akarás propizicionális tartalma szerint egyenlítse ki.¹⁸ Az akaró beállítottságban a vonatkozás tárgya aktivitások révén átalakul. A valamivel való identifikáció mint aktív beállítódás azt is jelenti, hogy saját személyiségünket is aktívan alakítjuk, illetve képesek vagyunk ezt elképzelni. Amikor a személyek korábbi vagy leendő állapotokkal azonosítják magukat, akkor nem egyszerűen „megismerik” azokat, hanem aktívan viszonyulnak hozzájuk. Az emlékezésben és az anticipációban a mentális állapotokat jelentésegységekként fogjuk fel, s ilyenekként intergáljuk őket saját

¹⁷ I. m. 146.

¹⁸ Uo.

magunkról alkotott koncepciónk hálójába. A koherencia mint értelmes egység iránti törekvés olyan vonás, amely a valamivel való identifikációt mint személyes beállítottságot jellemzi. Az aktív jelleg ezért nem csak az interpretációra, hanem az életvezetésre is vonatkozik. Törekszünk arra, hogy saját személyiségünket kifejlesszük, és hogy terveket valósítsunk meg, amelyekben megmutatkozik, kik is vagyunk és mit szeretnénk elérni. Ezt a törekvést a jó és sikerült élet képzetei vezetik.

A személyiség struktúrájának meghatározásához tartozó elem a kívánság (*Wunsch*), amelyet az összes praktikus beállítottságra vonatkozó általános fogalomként értelmez Quante. A cselekvési szabadság nem specifikusan emberi személyekre érvényes, hiszen ezzel állatok is rendelkeznek. A kívánság megfelelőbb fogalomnak mutatkozik. Két fokozata van: az elsőnek a tárgya egy cselekvés, a másodiknak pedig az első kívánságfok. Azaz egyfajta reflexivitás és önmagához való értékelő viszony is fellép. A szerző a volíció (*Volition*) fogalmát vezeti be Frankfurt nyomán, aki a volíciókban az akarás struktúráját vélte felfedezni.¹⁹ Quante korrekciós javaslata, hogy vegyük tekintetbe: a személyhez mindig volíciók és kívánságok tömege tartozik. A személyiség, Wittgensteinnal szólva, komplex „minta az éleetszőnyegen”. Ez azt jelenti, hogy nem lehetséges pontszerűen felfogni. Ám tudatában kell lennünk annak is, hogy az emberi személyek számára lehetetlenség saját életvezetésük összes aspektusához reflexív-evaluatív viszonyt kialakítani.

E fejezet összefoglalásában a szerző a személyiség ontológiai státuszát állítja középpontba. A személyiség emberi organizmusok komplex és dinamikus tulajdonsága. A személyiség intern struktúrája megenged változásokat, amiben az önmagunkhoz való viszony aktív jellege mutatkozik meg, s ami másrészt mint biográfia fogható föl. A személyiség változásának szélsőséges esete az elvesztése, ami például a szenilitás esetében nyilvánvaló. A személyiség változásának pontosabb meghatározásához az azonosság speciális feltételeinek egész sorát kell tisztázni. Ennek a fejezetnek az egyik eredménye Quante megfogalmazása szerint az, hogy a személyiség az emberi életforma egyik központi, az etikai praxist fundamentálisan befolyásoló jellegzetessége.

A kilencedik fejezet a biográfiai koherenciáról szól. E fogalommal a szerző a személyiség identitásfeltételeire vonatkozó mindennapi gyakorlatot akarja közvetíteni. A mindennapi etikai gyakorlat folyamán szembesülünk az emberi perzisztencia kérdéskörével, amely a köznapi gondolkodás számára magától értetődő megfontolásként jelenik meg. Ezen a szinten minden további nélkül megállapítjuk, hogy a kérdéses személy a kérdéses időpontban még nem született meg, vagy már meghalt. A személyes identitás kérdése a biográfiai koherencia értelmében is része a mindennapi gyakorlatnak, például

¹⁹ H. G. Frankfurt: *The Importance of What We Care About*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

a bocsánatkérés vagy a körülményekre való hivatkozás formájában. A koherencia követelménye azt jelzi, hogy a konzisztencia a logikai ellentmondásmentesség értelmében ebben az összefüggésben nem elegendő: szükség van koherenciára is, a tartalmi összefüggés és a plauzibilitás értelmében.

Az emberi egzisztencia specifikus időbeli irányultsága a születéstől a halálig centrális jelentőségű a biográfiai koherencia strukturáltsága számára. Részben biológiai törvényszerűségekből ered, de kulturális értelmezések és formák, illetve szociális kontextus is tartozik hozzá. A résztvevő perspektívája van itt jelen, amelyben a biográfiai koherencia interszubjektív jellege is tetten érhető. E fejezet célja, hogy mindennapi gyakorlatunkból kiindulva a szerző rámutasson a személyiség változhatósága legfontosabb kritériumainak érvényességi területére és határaitra. A filozófiai reflexió „csupán” abban áll, hogy közvetíti a mindennapi gyakorlatunkba bevésődött kritériumokat.²⁰ Az az elképzelés, hogy saját személyiséget fejlesszünk ki és saját életvezetésünk legyen, kultúránk fundamentális és széles körben elfogadott értékkezzei közé tartozik. Az erre való törekvés során a teljesség követelményét nem állíthatjuk föl. A racionalitásfeltétel ugyan megkövetelné, de itt elsősorban a résztvevői perspektívával van dolgunk. A szerző elhatárolja magát a személyiség ideáljától, az egzisztencialista filozófia eredetiségkoncepciójától és a romantikus zseni-elképzelésektől. Az eredetiség kritériuma helyett a személyiség realiztikus koncepciójának igényét állítja föl. Felmerül a kérdés: akkor mit jelent a „saját” (*eigen*) a személyiség e koncepciójában?

A személyiség (*Persönlichkeit*) a személyek különös etikai státuszának forrása. A személyiség és a személy (*Personality*) kitüntetett etikai státusszal rendelkezik. Egy személy feltételezi személyisége intergritásának megőrzését, s egy személy autonóm döntései és cselekedetei etikai értelemben tisztelendőek, azaz nem akadályozhatók vagy korlátozhatók jelentős etikai okok hiányában. Frankfurttal vitába szállva, aki a szinkron strukturát részesíti előnyben az autonómia kérdésében, Quante azon a véleményen van, hogy a diakrón koherencia specifikus formája figyelembe veendő az autonómia-koncepcióban. Az emlékezés és az anticipáció terülén nyilvánvaló a diakronitás fontossága. Csakis ennek a diakrón komponensnek az integrációja teszi lehetővé, hogy megértsük a személyes autonómia specifikus szerkezetét. A személyiség viszont szociálisan közvetített, ami azt is jelentheti, hogy a szociális hatások nem minden formája egyeztethető össze a személyes autonómiával.

E fejezetben arra az eredményre jutunk, hogy az aktívan létrehozott biográfiai koherenciának a mindennapi gyakorlatban fellelhető kritériumai kontextuálisan kötöttek és pragmatikus irányultságúak. Ez a fajta flexibilitás nemcsak, hogy elvárható, hanem megfelelő és plauzibilis a személyes auto-

²⁰ Quante: i. m. 160.

nómia, az integritás tiszteletben tartása és a saját magunk által meghatározott élethez való jog elismerése vonatkozásában. A változatosság, a kontextusfüggőség és a kritériumok puhasága felel meg a szóban forgó tárgy természetének. A szisztematikusságra való törekvés az adott fenoménvilággal való megfelelés értelmében veendő. Fontos továbbá, hogy a résztvevői perspektívában implikáljuk az első személyű, valamint a szociális perspektíva korlátozását. A szociális állapotok nem teljesen instabilak, de nem is tudjuk ezeket hatályon kívül helyezni, már csak biológiai vagy antropológiai alkatunk miatt sem. A személyiség első személyűségének és szociális konstituáltságának összjátékához kapcsolódik a személyiség e koncepciója, amely elsődlegesen etikai gyakorlatunkban gyökerezik.²¹

Lezárásként – és újabb munkák ígéreteként – Michael Quante azt veszi górcső alá, hogy miként viszonyul egymáshoz az emberi perzisztencia és a személyiség. Miért van az, hogy az emberi személy identitása ugyan komplex jelenség, de mégis egységként éljük meg? Az emberi személyekre mind ember-létük, mind személy-létük jellemző, s normális esetben ezt egységes fenoménként éljük meg. Az ember személy-létét két szempontból nézhetjük, de mind a kettő a résztvevői perspektívára van ráutalva. Az egyik szempont a személyiség feltétele, amely tulajdonságok és képességek katalógusát tartalmazza: teljesülniük kell ahhoz, hogy egy individuumot személyként ismerjünk meg és ismerjünk el. A másik szempont a személyiség mindenkor egyéni kialakulása–kifejlődése, amelyhez hozzátartozik önmagához való értékelő viszonya is. Ez az általa létrehozott biográfiai koherenciában manifesztálódik. Az emberi személyiség egységéhez hozzátartozik a két perspektíva dualitása: egyiket sem lehet a másik javára eliminálni. Megfigyelői perspektívában az emberi organizmus tulajdonságait és képességeit a személyiség lehetőségfeltételeiként (*Ermöglichungsbedingungen, enabling conditions*) vettük tekintetbe. Résztvevői perspektívában az ember-lét fizikai és biológiai aspektusai mint interpretációk lépnek föl. Ezzel a metodológiai fundamentummal és háttérrel lehetséges megmutatni azt, hogy ez a két aspektus az embernél milyen sokrétűen kapcsolódik össze, és egyúttal korlátozódik. Ez a kapcsolat azonban kontingens: a mindenkor konstelláció sokrétűen változtatható.

Ezt a könyvet azzal a kívánsággal teszi le az olvasó, hogy érdeklődéssel várja a folytatást.

²¹ I. m. 176.