

VIGILIA

2006 / 9



Doromby Károly (1912–2006)

Metafizika és szkepszis

PUSKÁS ATTILA: Lehetnek-e „barátok” a metafizika
és a szkeptikus filozófia?

FEHÉR M. ISTVÁN: Metafizika, hermeneutika, szkepszis

SZOMBATH ATTILA: A relativizmus mint dogmatizmus

Beney Zsuzsa naplójegyzetei és verse, Daróczi Anikó,
Győrffy Ákos, Jelenits István, Selyem Zsuzsa
és Takács Zsuzsa írásai Beney Zsuzsáról

Gartner Éva beszélgetése Mensáros Lászlóval

- Doromby Károly (1912–2006) 641

METAFIZIKA ÉS SZKEPSZIS

- PUSKÁS ATTILA: Lehetnek-e „barátok” a metafizika és a szkeptikus filozófia? 642
 FEHÉR M. ISTVÁN: Metafizika, hermeneutika, szkepszis.
 Igaz megismerés — igaz élet 651
 SZOMBATH ATTILA: A relativizmus mint dogmatizmus 662

SZÉPÍRÁS

Búcsú Beney Zsuzsától

- BENEY ZSUZSA** Naplójegyzet; Naplótöredékek; A virradat (*vers*) 674
 DARÓCZI ANIKÓ: A bírhatatlan: Beney Zsuzsáról 678
 TAKÁCS ZSUZSA: Nyár (*versek*) 689
 JELENITS ISTVÁN: Nyitva van az aranykapu 690
 SELYEM ZSUZSA: Búcsú Beney Zsuzsától 691
 GYÓRFFY ÁKOS: Ami addig nem (*vers*) 693

BESZÉLGETÉS

- GARTNER ÉVA: Mensáros Lászlóval 694

MAI MEDITÁCIÓK

- SZILÁGYI GYÖNGYI: A csend misztikája 701

NAPJAINK

- LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS: A teonómia és az autonómia. *A Da Vinci-kód* mint szabadságtörténet 707

KRITIKA

- JAKAB ATTILA: Bart D. Ehrman: *Tények és tévedések A Da Vinci-Kódban.*
 A történettudomány álláspontja Jézusról, Mária
 Magdolnáról és Constantinusról 712

SZEMLE

- (a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón) 714

† Doromby Károly

Szomorú szívvel, de a feltámadás tudatában búcsúzunk Doromby Károlytól, akire bízvást illik a jellemzés: nagy idők tanúja, a Vigilia történetének meghatározó személyisége volt.

A Nemzeti Újság körében töltött évek után 1946-tól lapunk újraindulásától dolgozott a szerkesztőségben, s a legkülönbébb feladatokat látta el a rá annyira jellemző gonddal és alaposággal. Volt tördelőszerkesztő, szerkesztőbizottsági tag, s Sík Sándortól kezdve nyugdíjazásáig mindegyik főszerkesztőnek jobbkeze és helyettese. Ezekre a szerepekre műveltsége, az egyház életének alapos ismerete tette alkalmassá. Sík Sándor bizalmasa volt, ő segédkezett az akkor már súlyos beteg tartományfőnök verseskötetének összeállításában, akárcsak Rónay Györgynek Michelangelo költeményeinek tolmácsolásában. Az egyetemes magyar irodalom neki is köszönheti Heinrich Böll felfedezését. Regényeit, elbeszéléseit fordította, s az író magyarországi látogatásakor szívélyes baráti kapcsolat alakult ki közöttük, amelyet világszemléletük rokonsága is erősített. Doromby Károly ugyancsak reménykedett egyházunk nyitásában, az *aggiornamentó*t szorgalmazta ő is, lelkesen figyelte a II. Vatikáni zsinat tevékenységét, és a modern teológia meglátásaival rokonszenvezett.

A legnehezebb esztendőkből egy jelentékeny személyiségekből álló szellemi kört gyűjtött maga köré, amelyet szerényen a háttérbe húzódva irányított. Sokan a „Vigilia-asztal”-nak nevezték ezt az együttest, melyet nyíltsága és sokszínűsége a párbeszéd fórumává tett.

Amikor néhány évig Mihelics Vid volt a Vigilia főszerkesztője, szerepe valamivel egyhangúbb volt: a professzor úr saját képére formálta lapunkat. Rónay Györggyel remekül megértették egymást. Nyíri Tamással és Hegyi Bélával karöltve a kor legszínvonalasabb orgánumává tették a folyóiratot, amelynek szellemi erejét az Állami Egyházügyi Hivatal gyakori óvásai is bizonyították.

Egy-két rosszindulatú önjelölt kivételével mindenki magától értetődőnek vélte, hogy Rónay György korai halála után ő lett a Vigilia főszerkesztője. Nem törekedett látványos újításokra, a bevált úton vitte tovább a lapot, egészen nyugdíjaztatásáig, amelynek körülményei és okai máig is homályosak.

Ezzel fejeződött be a katolikus sajtóban kifejtett tevékenysége. Ünnepi alkalmakon még megjelent, s rácsodálkozhattunk derűjére és kedvességére. E tulajdonságai tették teljessé személyiségét, amely élete végéig a fiatalabbak példaadójává, emblematis korszereplővé tette. Veszteségünk ezért is nagy, de valamelyest vigasztalhat annak tudata, hogy élete és működése kerek egész.

Lehetnek-e „barátok” a metafizika és a szkeptikus filozófia?

PUSKÁS ATTILA

1965-ben született. 1990-ben szentelték pappá, Rómában a Szent Gergely Egyetemen filozófiából, Budapesten teológiából doktorált. Jelenleg a PPKE Hittudományi Karának dogmatika professzora, a Vigilia munkatársa. Legutóbbi írását 2006. 2. számunkban közöltük.

¹Az egyetemes történelem és más mesék. (Ford. Mesterházi Miklós és Miklós Tamás.) Atlantisz, Budapest, 2001.

²Arisztotelész: *Metafizika*, A 2 982b 7 köv.

A filozófia kompetenciájának korlátozódása

Kissé szokatlan talán a címben szereplő kérdés, melyet Odo Marquard magyar fordításban is megjelent tanulmányai¹ tételnek fel az olvasóval. Marquard felfogásában a szkeptikus filozófia és a metafizika ellenfelek. Ha a metafizika — Arisztotelész meghatározását követve — „az első elvek és okok elméleti tudománya”,² akkor az (első vagy végső) elveket elbúcsúztató szkeptikus-végesség filozófia magát az első elvekkkel foglalkozó elméleti tudományt, az így értett metafizikát is el kell, hogy búcsúztassa. Úgy tűnik, hogy az első elveket kutató tudomány kiteszékeltetik a filozófia házából, s aki a főbejáratot távozás céljából kinyitja neki és illedelmesen, de nem minden meglepedettség nélkül elköszön tőle, az a szkeptikus filozófia. Mindazonáltal nem ilyen egyszerű a ko-reográfia.

Először is, nem két rossz testvér, a metafizika és a szkeptikus filozófia hirtelen hajba kapása előzte meg a váratlannak tűnő ajtónyitást. Marquard úgy látja a filozófiatörténetet, mint a filozófia — s itt az abszolút igényekkel fellépő, hagyományos metafizikáról van szó — kompetencia korlátozódásának történetét. A filozófiát olyan kihívások érték története során, melyek rendre korlátozták eredeti illetékességi igényeit. A kereszténységgel való találkozás nyomán elvesztette üdvkompetenciáját. Az újkori természettudományok és a rájuk épülő technika átvették technológiai, hasznavehető tudást szolgáltató kompetenciáját. A politikai tudományok és gyakorlat pedig elvitatta politikai illetékességét, azt, hogy képes és eléggé hatékony eszköz az emberek közötti igazságos boldogság megteremtéséhez. Kompetencia-szűkülése során újabb és újabb változatokban mások szolgálója lett: *ancilla theologiae, scientiae et emancipationis*. Úgy tűnik, hogy inkább életbölcsebbé, mintsem tudományos illetékessége marad. Itt sem rendelkezik azonban kompetencia-monopóliummal, hiszen a többi szellemtudomány is éppen ezen a területen illetékes. A filozófia tartósan megmaradó illetékességi területei a filozófiatörténet, a logika (matematikával szimbiózisban) és a szaktudományok filozófiai alapvetése (szimbiózisban a szaktu-

dományokkal). E röviden vázolt folyamat — Marquard szerint — úgy is olvasható, mint a filozófia fokozatos tehermentesítése.

Pontosítani kell tehát a koreográfiát, ha szerzőnk olvasatában szemléljük a metafizika távozását. A kezdetben üdv, technológiai és politikai kompetenciával rendelkező, az első elveket kutató filozófia fokozatosan szorul ki saját házából: kitessékkelői között vannak a kereszténység, a szaktudományok és a politika. A szkeptikus filozófia csak a búcsúbeszédet mondja és az ajtót nyitja ki a már távozásra felszólított házigazda előtt. Mindazonáltal még ez sem élethű, pontosabban, nem a teljes marquardi megfogalmazása a metafizika és a szkeptikus filozófia kapcsolatainak. A házból éppen kilépni készülő, távozásra kényszerített metafizika a búcsúztató szkeptikus filozófiától még kap egy udvarias ajánlatot: maradhat, sőt, kívánatos a maradása, csak tegye rendbe magát és fogadja el új szerepét.

**A metafizika szerepe a
szkeptikus filozófia
szemszögéből**

A metafizika maradhat, csak tegye szalonképesé magát a szkeptikus filozófia ízlése szerint. Marquard — igaz, hogy nem sokat, a metafizikát búcsúztató beszédének terjedelméhez képest pedig aránytalanul keveset, de mégiscsak — beszél néhány tanulmányában arról, hogy a szkeptikus filozófia milyen szerepet, sőt pótolhatatlan szerepet oszt a metafizikára. E szereposztásnak megfelelően a metafizika elsődleges feladata a nagy, igazában véglegesen megoldhatatlan kérdéseknek a megőrzése és ismételt feltevése. A metafizikusnak szabad, sőt fel is kell tennie e kérdéseket — melyek híján embertelenné válna az életünk —, de csak a végleges megoldásról való lemondás gesztusával. A szkeptikus szemében a metafizikusok éppen azért szimpatikusak, mert az embertelen nem-kérdés és az emberfölötti végleges megoldások útvesztői között utat keresve „*fáradságosan és alaposan megtanulták, hogyan lehet a problémákkal meg nem birkózni*”.³ A metafizikai kérdésekkel való birkózás tehát Marquard szemében két szempontból is nagyon emberi: egyfelől emberhez méltó, másfelől az emberi végességet leleplező. Szerzőnk a metafizika efféle pártolásával határozottan elhatárolja magát a újpozitivistá metafizika-kritikától, mely kétségbe vonja a metafizikai kijelentések és kérdések szemantikai értelmét.

³Odo Marquard:
i. m. 296.

**A válaszadástól való
tartózkodás**

A szkeptikus filozófia azonban még ennél is tágabb játékkeret engedélyez, sőt tart kívánatosnak a metafizika számára. A metafizikának nemcsak a végső kérdéseket van joga feltenni, de válszólnia is szabad. Mindenekelőtt azért, mert maguk a kérdések sokszor csak a válaszok formájában őrződnek meg. Itt is hasonló szkeptikus szabálynak kell érvényesülnie, mint a kérdésfeltevés esetében: mind a válaszadástól való tartózkodás, mind az egyetlen (végső) válaszadás kerülendő. A helyes út: legjobb, ha több választ is ad az ember. Ehhez pedig legalkalmasabb eszköz éppen a metafizika történetének megismerése. Nem eleve kell elutasítani a metafizikai válaszok lehetőségét, hanem a szkeptikus

A metafizika mint az
egész iránt fogékony
filozófia

szembeállítás eszközével kell megosztani hatalmukat, hogy az eredeti kérdés nyitva maradjon.

A szkeptikus filozófia szemében egyenesen kívánatos a metafizika, mint az egész iránt fogékony filozófia. Az „egész” Marquardnál nemcsak a metafizikai kérdésekben és válaszokban implikált egészet (emberi élet, világ, valóság totalitása stb.) jelenti, hanem a filozófiai gondolkodásból mellőzött, kirekesztett témák iránti fogékonyságot és ezek bevonását a filozófiai reflexióba.

Ez tehát az a marquardi, szkeptikus szereposztás, melynek címzettje a metafizika. Ha a metafizika magára veszi ezt a szerepet, akkor jó barát maradhat, ha nem, akkor fölösleges (vö. sorozatos kompetenciavesztés), kivitelezhetetlen (vö. abszolút igazolások lehetetlensége) és egyenes káros (vö. történelemfilozófiák túllihegett tribunalizációja) filozófiának bizonyul és *persona non grata* gyanánt távoznia kell.

Vajon hogyan érzi magát a metafizika a szkeptikus filozófia által neki kiosztott szerepben? Úgy vélem, hogy egyfelől számára nem teljesen idegen szerepről van szó, s részben készséggel elfogadhatja a korlátozó figyelmeztetéseket. Másfelől azonban kérdéseivel és belátásaival maga is korlátozó igénnyel lép fel a már amúgy is mérsékelt szkepticizmussal szemben.

A szkeptikus szereposztásban a metafizika illetékességi körében marad a megoldhatatlan végső kérdések feltételének és a többes számban álló megválaszolásoknak a lehetősége. A metafizika erre az ajánlatra, nézetem szerint, nyugodtan válaszolhatja, hogy ez bizony nem is kevés, csak tessék komolyan is venni. Nem kevés, hisz hosszú története során az alapelvek filozófiája mindig is tanúsított több-kevesebb önkorlátozást. Saját határainak meghúzását illetően egymástól lényeges pontokban is eltérő, legitim módon különböző véleményeket engedett meg, melyeket sokszor nemcsak egyes szerzők, hanem egy-egy egész filozófiai iskola vagy tradíció képviselt. A metafizika ma sem léphet fel a mindentudás és mindenhatóság egyébként nevetséges igényével. Nem állíthatja azt, hogy abszolút tudás birtokosaként minden nagy kérdésre végső, kimerítő és cáfolhatatlan válasza lenne. Ha mégis ilyen követeléssel rukkolna elő, akkor szüksége van a szkeptikus filozófiára, mely szerénységre inti.

A végső kérdések feltételének és a válaszok adásának joga nem is kevés, feltéve, ha komolyan vehetjük ezt az ajánlatot. A metafizika nem a merő udvariasság vagy nagyvonalúság gesztusaként értékeli ezt az illetékességadást, hanem arra figyelmeztetheti a kételkedő filozófiát, hogy éppen a saját elveihez való következetes ragaszkodásból fakad ez a gesztus, a végső kérdések megengedése. A szkepszis ugyanis dogmatikusnak ítéli azt az eljárást, mely a végtelenbe futó bizonyítás láncolatában egy (bizonyító) kijelentésnél önkényesen megáll, s azt mondja, hogy „egyszerűen és bizonyítás nélkül kell megegyezni ennek felvételében”.⁴

A mindentudás és
mindenhatóság
elfogadhatatlan igénye

⁴Sextus Empiricus:
A pürthonizmus
alapvonalai. In: *Antik
szkepticizmus.*
Cicero- és Sextus
Empiricus-szövegek.
Atlantisz, Budapest,
1998, 209.

Ehhez hasonló dogmatikus magatartást tanúsítana az a szkeptikus, aki a kérdezés sorában nem engedne tovább haladni, mondván, elégedjünk meg a hétköznapi és „hasznos” kérdésekkel, s hagyjuk azokat, melyekre tökéletes emberi válasz úgy sem adható. Csak vegye is komolyan ajánlatát a szkeptikus filozófia! Úgy tűnik, hogy Marquard sem egészen következetes önmagához, mert alkalmasint mintha — a kártékony hatásra hivatkozva — tiltaná azt, hogy bizonyos végső kérdés föltétessék, nevezetesen a „Miért van egyáltalán valami, miért nincs inkább semmi?” kérdése.⁵

⁵Odo Marquard:
i. m. 63.

A megoldhatatlan kérdések feltétele

A marquardi szkeptikus filozófia azzal indokolja a megoldhatatlan kérdések feltételére vonatkozó, a metafizikához címzett ajánlatát, hogy „*vannak olyan emberi problémák, melyekre áll, hogy embertelen volna, vagyis életművészeti baklövés, nem rendelkezni velük...*”⁶ Mit is jelent ez? — kérdezheti a metafizika. Érthetjük ezt úgy, hogy ha híján vagyunk a végső kérdéseknek, akkor az emberségünkhöz, emberi mivoltunkhoz, az emberhez mint emberhez tartozó valaminek vagyunk híján? Ha ez így van, ha a végső, számunkra megoldhatatlan kérdések hozzánk magunkhoz, mint emberekhez tartoznak hozzánk, melyeket csak emberségünkön esett csorbulás árán veszíthetünk el, akkor nem kellen-e ezt az elemet is legalább olyan súllyal belefoglalni az ember „definíciójába”, mint azt, hogy halállal mérten létező, véges lény? Ugyanez a kérdés merül fel, mint látni fogjuk, az ember végessége és szabadsága kapcsán.

⁶Uo. 295.

A metafizika korlátozó szándéka a szkeptikus filozófiával szemben

Úgy tűnik, hogy nemcsak a szkeptikus filozófia jelent be korlátozási szándékot a metafizikával szemben, hanem a metafizika is a kétely bölcséletével szemben. Jóllehet a marquardi székszis mint végességfilozófia több fronton is önmérséklő módon elhatárolódik az akadémikus totális és a módszeres radikális kételytől (az újpozitivizmus és a kritikai racionalizmus szkeptikus magatartásától is), s ezzel meghatványozza ellenálló erejét a kritikákkal szemben, a metafizika mégis további önkorlátozásra intheti.

Marquard elvbúcsúztató székszisének három implikátuma van: 1) az ember túl korán és biztosan meghal; 2) a túl rövid élet és a végtelenség elgondolt bizonyítási eljárás aránytalansága megállapításának határfeltétele a dedukciós (és a nem teljes indukciós) bizonyítás; 3) ésszerűtlen az emberileg lehetetlent megkísérelni. Mindhárom implikátumhoz fűzünk némi kritikai kérdést, illetve észrevételt.

Az emberi végesség

1) Senki sem vonja kétségbe, hogy Marquard megállapítása igaz, az ember túl korán és biztosan meghal. Ő maga sem tagadja, hogy voltaképpen egy empirikus megállapítást tesz, az eddigi eseteket ismerve 100 százalékos az emberi halandóság. A „biztosan” szónak az alapja tehát nála egy (részleges) indukciós igazolás, mely nem zárja ki azt az eshetőséget, hogy a jövőben előforduljon az, hogy valaki ne haljon meg. Szerzőnk végesség

fogalma erre az empirikusan, részlegesen igazolt halandóság ténymegállapításra támaszkodik s így „gyenge” végesség fogalmat használ. A metafizika felteheti a kérdést: vajon az emberi végességről pusztán azért vagyunk-e meggyőződve, és ténylegesen azért vagyunk-e végesek, mert nagy valószínűséggel egyszer „biztosan” meghalunk? Csak azért vagyunk képtelenek minden végső kérdésre abszolút választ adni, mert nem áll rendelkezésünkre végtelen hosszú idő? A metafizika ezen a ponton a végességnek egy erősebb fogalmát tartja szükségesnek, mely nem zárja ki a marquardi „gyenge” jelentést, de elégtelennek tartja azt. Ha tetszik, ebből a szempontból a metafizika radikálisabban veszi az ember végességét, mint a magát végességfilozófiának nevező szkepszis. Egyébként szerzőnk is utal egy helyütt arra, hogy a metafizikai és az időhöz mért (egzisztenciális) végesség-fogalom összeegyeztethetők, illetve az általa használt sorsszerű esetlegesség valamelyest megközelíti a metafizikai végesség fogalmát, ha nem is azonosítható mindenestül vele.⁷

⁷Uo. 161 köv., 332–334.

**Az ember számára
lehetetlen eljutni
abszolút elvhez**

2) Voltaképpen ezen a hallgatólagos implikátumon nyugszik Marquard következtetése, hogy tudniillik az ember számára lehetetlen abszolút elvhez eljutás, minden kétséget kizáró igazolása egy igaz kijelentésnek. Ez találó is (*a regressum in infinitum* alapján) a dedukciós és az indukciós bizonyításokra. Szerzőnk azonban nem vet számot azzal, hogy létezik más típusú, nevezetesen indirekt igazolás, amikor is egy kijelentés igazságát azzal bizonyítjuk, hogy kifejezett tagadásának önellentmondásosságát mutatjuk meg (*performatív*, transzcendentális ellentmondás, vagy *contradictio in actu*). Ebben az esetben nem kell a végtelenbe mennünk valaminek a belátásához, s amit belátunk, az cáfolhatatlanul igaz (pl. az ellentmondás elve, az ember öntudatos mi-volta, életértelemre utaltsága, szabadsága, igazságra utaltsága stb.). Ilyen értelemben a metafizika határozottan és joggal állíthatja, hogy vannak az ember számára megismerhető abszolút elvek, amelyek érvénye alól nem vonhatja ki magát, s amelyekbe kikerülhetetlenül beleütközve végső tényekbe ütközik. Ez azonban korántsem azonos azzal a kijelentéssel, hogy az ember abszolút, azaz kimerítő, teljes és minden szempontot átlátó tudással rendelkezhetne.

**Az emberileg
lehetetlen
megkísérlésének
tartalma**

3) A harmadik implikátum az emberileg lehetetlen megkísérlését tiltja az ésszerűség nevében. Másképpen, arra szólít fel, hogy cselekedjünk végességünk határai között. A kérdés már csak az, hogy hol húzhatók meg a végesség határai. Marquard számára végességünk határait jelzik: az időbeli lehatároltság, a halál, megismerő képességünk, szabad döntéseink történelmi és fizikai létünk természeti kondíciói. A metafizika tovább radikalizálja az emberi végességet, amikor azt állítja, hogy emberi cselekvésünknek vannak abszolút elvei, olyan végső, cáfolhatatlan kijelentés formájában megfogalmazható tények, melyekbe beleüt-

közünk, ha tagadni próbáljuk őket. Mivel éppen ezeknek a vég-ső tényeknek, mint abszolút elveknek a tagadása lehetetlen, az az ésszerű és az emberi végességnek megfelelő magatartás, amelyik számol ezekkel, tudatosan ezekhez alkalmazkodva hozza meg döntéseit és értelmezi a valóságot (például kikerülhetetlenül minden cselekvésben a feltétlen igazságra vagyok utalva [abszolút elv, tény], tehát ésszerűen amelletl optálok, hogy van feltétlen igazság [értelmezés], és a megismert igazságot erkölcsi-leg feltétlenül kötelezőnek tartom a döntéseimnél). A metafizika figyelmeztetheti a szkeptikus filozófiát arra, hogy leszűkített, elégtelen végesség fogalma miatt az a veszély fenyegeti, hogy egy eleve félreértett, csak félig megértett s ily módon részben önkényesen körülhatárolt végességbe zárkózik. A metafizika ellenben azzal, hogy egyszerre számol az emberi végességnek az abszolút elvek formájában kifejezhető vég-ső tények általi meghatározottságával és a szkepticizmus állította sorsszerű esetlegesség-gel, megnyitja az emberi végességet az emberi végesség szá-mára önmagában valóban lehetetlen, elérhetetlen felé.

**A szkeptikus filozófia
mint a hatalom-
megosztás gyakorlása**

Marquard a szkeptikus filozófiát a hatalommegosztás gyakor-lásának tekinti, melynek értelmében az egyéni szabadság védel-me érdekében meg kell osztani a vallási, filozófiai, politikai meggyőzések és értelmezések hatalmát, hogy egyikük se vál-hasson egyeduralkodóvá az életünkben. A metafizika *korlátozott* értelemben készségesen elismerheti és elfogadhatja az ebben a meghatározásban rejlő programot. Ha a politikai ideológiák, programok, pártok, hatalmak uralmi igényeinek megosztásáról van szó, akkor igenelheti a szkeptikus filozófia elvét. Ha a filo-zófiai, vallási, személyes meggyőzések és érvelések sokféle-ségének a létjogosultságáról van szó, akkor ugyancsak nincs ok az elfogadás megtagadására. A metafizika, véleményem szerint, abban az esetben kénytelen nemet mondani erre a programra, ha a szkeptikus filozófia azt egyetemesen akarja alkalmazni minden téren. A metafizikát a következő megfontolások vezethetik.

**A hatalommegosztás
mint abszolút elv**

1) Az egyetemes kiterjesztés igénye a hatalommegosztás elvét kvázi abszolút elv rangjára emelné, ami azonban szöges ellent-mondásban áll az abszolút elveket búcsúztató szkepszis önmeg-határozásával. A szkeptikusnak tehát választania kell: vagy kö-vetkezetes szkepszis vagy egyetemes, abszolút hatalommegoszt-ási program.

2) Ha mégis önmagát megtagadva a második lehetőség mel-lett döntene a most már nem szkeptikus, hanem abszolút (elv-szerű) filozófiát művelő, akkor is bajba kerülne. Ha minden meggyőződésre, elvre stb. ki akarja terjeszteni a hatalommegoszt-ás programját, akkor következetesen önmagára is alkalmaznia kell, azaz nem szabad engednie, hogy egyeduralkodjék saját ma-gán. Ebben az esetben pedig semmi sem indokolja, hogy tovább-ra is elvként, s főként nem, hogy egyetemes elvként maradjon

érvényben. Azaz: ha abszolút elv rangjára kívánna emelkedni, rögtön meg is szűnne abszolút elv lenni.

**A hatalommegosztás
célozta abszolút
egyensúly hiánya**

3) A két belső ellentmondás felmutatása mellett a metafizika ismét hivatkozhatna arra, hogy mivel kimutathatóan vannak abszolút elvek formájában megfogalmazható végső tények, ésszerűtlenség lenne ezekkel ugyanúgy bánni, mint a csak több-kevesebb valószínűséggel igazolható állításokkal. Másképpen: az ember nem tarthat egyenlő távolságot minden kijelentéssel és érveléssel szemben, mert ténylegesen különböző súlyú kijelentések és érvek vannak. A hatalommegosztás célozta abszolút egyensúly éppen hogy nem létezik és ésszerűtlen lenne erre törekedni.

**A hatalommegosztás
határai**

4) További kérdés lehet, hogy hol is húzhatók meg mindezeket figyelembe véve a hatalommegosztás-program megvalósításának határai. Nem látszik könnyen megválaszolható kérdésnek. A metafizika inkább arra tud utalni, hogy hol, mely területen biztosan nem alkalmazható. Ilyenek pl. a szeretet-kapcsolatok és az erkölcsi törvénynek történő engedelmesség. A szeretet belső dinamikáját éppen az alkotja, hogy hagyom magam abszolúte igénybe venni. A lelkiismeretben megszólaló erkölcsi felszólítás ugyancsak feltétlen engedelmessegre hív. Ha a szeretet vagy az erkölcsi törvény feltétlen igényét bármivel próbálnám kiegyensúlyozni (érdekek, hasznosság stb.), akkor maga a szeretet és erkölcsös cselekedet válik lehetetlenné.

Az egyén szabadsága

5) A hatalommegosztás voltaképpen célja a szkeptikus filozófia szerint az egyén szabadsága. Azért kell szembeállítani a véleményeket, argumentumokat, hatalmakat, hogy egymást mintegy semlegesítve előálljon az a tökéletes egyensúlyi helyzet, ami lehetővé teszi, hogy az egyes ember szabadon távozhasson. A metafizika számára nyilvánvaló, hogy itt ismét erős fogalomleszűkítéssel van dolgunk, amit sajnos nem ellensúlyoz semmi Marquard filozófiájában. Talán a politikai szabadság egy dimenzióját képes kifejezni ez a szabadságeszmény, de nem a szabadság voltaképpen értelmét. A metafizika, jóllehet tisztában van szabadságunk sokféle kondicionáltságával, azt állítja, hogy az ember viszonyulni tud és állásfoglalásra képes előzetes meghatározottságaival szemben. Sok minden meghatározza az egyént, de meghatározottságaihoz viszonyulni tudván önmagát is meghatározni képes. Ha a szabadság kimerülne abban, hogy nem engedek „idegen hatalmakat” abszolút uralomra jutni magamon, ezzel még nem határozta meg én magamat. A folytonos elmenekülés még nem önmeghatározás. A metafizika látásmódjában a szabadság belső dinamikájának megfelelően a végérvényes önmeghatározásra törekvés képessége. Ez a metafizikai szabadságfelfogás alkalmas a szeretet és az erkölcsi cselekvés mint szabad aktusok értelmezésére. A hatalommegosztásból fakadó és arra redukálódó, a pusztá meghatározni nem hagyás vagy elmenekülés szkeptikus szabadsága a metafizika gyanúja szerint ki van

teve annak a veszélynek, hogy saját önmeghatározása elől is el akar menekülni, a magát mástól véglegesen meg nem határozni engedés önmagát véglegesen meghatározni nem akarássá lesz. Ezzel pedig a szabadság értelme mint a végleges önmeghatározás látszik megghiúsulni.

* * *

Kölcsönös korlátozás

Lehetnek-e „barátok” a metafizika és a szkeptikus filozófia? Avagy lehetnek-e barátok az ellenfelek? Marquard válasza: igen, feltéve, ha a metafizika engedi magát korlátozni a szkeptikus filozófia részéről. A metafizika oldaláról is megkíséreltünk egy számításba jöhető választ adni s ez így szólt: igen, lehetséges a barátság, ha a szkeptikus filozófia engedi magát korlátozni a metafizika felől. A feltételes és negatív formulázású válaszok pozitív megfogalmazásban így hangoznak: a metafizikának alkalmasint szüksége lehet (ha híján van az önkorlátozásnak) a szkeptikus filozófia baráti figyelmeztetésére; a szkeptikus filozófia nem nélkülözheti a metafizika jóindulatú intését.

Ha Marquard szkeptikus filozófiája úgy határozza meg a hermeneutikát és vele önmagát mint replika az emberi végességre, akkor a metafizika azt a definíciót adhatná magának, hogy replika az ember végtelenre utalt végességére. Ha a szkeptikus filozófia azt tartja feladatának, hogy megtanítt megbékélni a végességgel, akkor a metafizika abban lehet tanítómester, hogy a véges embert megnyitja a számára kikerülhetetlenül adott, de végessége okán önmaga erejéből elérhetetlen végtelenre.

A szkeptikus és a metafizikus filozófia is válaszként értelmezheti önmagát. De hát hogyan is szól az a kérdés, amire válaszolni kívánnak? Két különböző kérdésről van szó? Vagy végső soron ugyanarról a kérdésről, az emberről, csak az egyik kevesebbet a másik többet észlel a kérdéses „faktumból”, s ezért az egyik kérdése és válasza töredékesebb, a másiké teljesebb, de egyiké sem a teljes?

A végső tényekre, abszolút elvekre utalt véges ember

Marquard tanulmányait olvasva az a benyomásunk, hogy hihetetlen élességgel érzékeli és írja le az ember végességét, mely azonban oly mértékben kerül figyelem középpontjába, hogy majdnem teljesen szem elől veszi az aktusaiban kikerülhetetlenül a végső tényekre, abszolút elvekre utalt véges embert, s csak egy-egy felvillanás erejéig tud megjelenni nála az emberi jelenség csorbíthatatlan egésze. E nézőpont-beszűkülés vezet oda, hogy egyes fenoméneket csak felületesen tud értelmezni, alkalmasint belső ellentmondásba keveredik, vagy éppen nem tud kellően megindokolni valamit, például hogy miért is lenne embertelen, ha a metafizika nem emlékeztetne a végső kérdésekre. Mindazonáltal, a végesség filozófiájaként nem zárja ki eleve az ember számára lehetetlennek vélt, emberfelettinek titulált, nem emberi (iste-

A metafizikai tradíció és az emberi jelenség

ni?) megoldás lehetőségét az ember nagy kérdéseire. Ha elfogadja a metafizika barátilag kritikus kérdéseit és megjegyzéseit, akkor nagyobb az esélye, hogy kifejezetten megnyíljon a nem emberi megoldás felé. Ezért a fenti megfogalmazás: „a szkeptikus filozófia nem nélkülözheti a metafizika jóindulatú intését”.

A metafizikai tradíció véleményem szerint jobban, teljesebben érzékeli az emberi jelenséget, ezért az a kérdés, amelyre válaszol, átfogóbb és maga a metafizikai felelet is teljesebb. Ha az emberi lét pólusos szerkezetének, véges, de kikerülhetetlenül végtelenre utalt létének észleléséből indul a kérdés, illetve ha ez maga teszi kérdéssé az embert ön maga számára, akkor az emberi jelenség több dimenziója értelmezhető, és mélyebben. A metafizika számára az lehet kísértés, hogy e „sikeressége” okán elbizakodottan és az emberi végességet szem elől tévesztve abszolút tudás igényével lépjen fel. Ekkor már nem megnyit a nem-emberi megoldás felé, hanem éppen elzár előle. Mindez nem szükségképpen következik be, de a lehetősége nem kizárt és a filozófiatörténet példákkal is szolgálhat. Ezért a megfogalmazás: „a metafizikának alkalmasint szüksége lehet (ha híján van az önkorlátozásnak) a szkeptikus filozófia baráti figyelmeztetésére”. Jó lenne, ha mindkét filozófiai hagyomány az őszinte barátság megtisztelő jelének venné, ha a másik barátilag figyelmezteti.

A VIGILIA KIADÓ ŐSZI AJÁNLATA

<i>Joseph Ratzinger: Krisztusra tekintve</i>	1.200,-
<i>Avery Dulles: A kinyilatkoztatás modelljei</i>	2.500,-
<i>Avery Dulles: Az egyház modelljei</i>	1.800,-
<i>Balassa Péter: Az egyszerűség útjai, sötétben</i>	1.300,-
<i>Máthé Andrea: Útvesztőben</i>	1.100,-
<i>Rónay György: Interjúk, nyilatkozatok, vallomások</i>	2.400,-
<i>Innen és túl. Versek az Isten-kereső emberről</i>	2.900,-
<i>Wolfgang Beinert: A katolikus dogmatika lexikona</i>	3.600,-
<i>Wolfgang Beinert: A kereszténység</i>	2.600,-
<i>A dogmatika kézikönyve 1.</i>	2.600,-
<i>A dogmatika kézikönyve 2.</i>	2.600,-
<i>Bozsóky – Lukács: Az elnyomatásból a szabadságba</i>	1.900,-
<i>John Powell: Miért félek attól, aki vagyok?</i>	1.200,-
<i>John Powell: Miért félek a szeretettől?</i>	1.200,-
<i>John Powell: Egészen ember, egészen élő</i>	1.200,-
<i>John Powell: A tartós szeretet titka</i>	1.200,-
<i>Terri Apter: A magabiztos gyermek</i>	1.600,-
<i>E. Kübler-Ross – D. Kessler: Élet-leckék</i>	1.600,-
<i>Lukács László: Csináld magad</i>	1.150,-



Avery Dulles: A KINYILATKOZTATÁS MODELLJEI

A könyv úttörő jelentőségű a kinyilatkoztatás témájában, érthetően tárgyalja annak főbb kérdéseit

A kiadványok megvásárolhatók vagy megrendelhetők:
a Vigilia Kiadóhivatalban: 1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.
Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444

Metafizika, hermeneutika, szkepszis

FEHÉR M. ISTVÁN

Igaz megismerés — igaz élet

1950-ben született Budapesten. Az ELTE BTK Filozófiai Intézet egyetemi tanára.

¹Odo Marquard: *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*. In: uő.: *Abschied vom Prinzipiellen*. Reclam, Stuttgart, 1987, 117.; lásd uő., 138.; Magyarul lásd Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Atlantisz, Budapest, 2001, 157., 185.

²M. Hossenfelder: „Skepsis”. *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. (Hrsg. H. Krings, H.-M. Baumgartner, C. Wild.) Kösel, München, 1973, 5. köt., 1359–1367., itt: 1365.

³David R. Hiley: *The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism*. *Journal of the History of Philosophy* XXV, n. 2, April 1987, 185–213. Idézetek: 187., 185.

I./ Odo Marquard szkeptikus attitűdjének címette különféle elnevezéseket visel. Kritikai elmékedéseinek céltáblájaként a filozófiai diszciplínák közül leggyakrabban talán a történetfilozófiát nevezi meg, ez utóbbi mindenestre gyakrabban célpontja, mint a metafizika. Ám mivel kihívása általában a filozófiának mint olyanak szól, s a filozófiában a metafizika hagyományosan kiemelkedő szerepet játszik — a filozófián belül pedig a történetfilozófiának is megvannak a maga metafizikai előfeltevései —, ilyenformán kritikája által a metafizika is joggal érezheti találva magát.

Saját szkeptikus látásmódját Marquard többször is a hermeneutikával hozza összefüggésbe, avagy ilyenként nevezi meg. A kettő között ily módon szoros kapcsolatot létesít. Éspedig kettős, kölcsönös értelemben. Nem csupán a hermeneutikát állítja párhuzamba a szkepszissel, hanem fordítva is: a szkepszis modern formájaként a hermeneutikát nevezi meg. „A hermeneutika lényege a szkepszis”, írja, „a szkepszis aktuális formája pedig a hermeneutika.”¹ Tanulmányaiban gyakran hivatkozik Heideggerre — a heideggeri gondolkodásból leszűrt egyes tanulságok refrénszerűen visszatérnek írásaiban —, a gadameri nézőpont fontosabb vonásai is föltűnnek, az irodalmi hermeneutika, illetve Jauß műve pedig több elemzésének tárgya.

A hermeneutikai nézőpontot Marquard minden bizonnyal mestere, Joachim Ritter közvetítésével sajátította el és tette magáévá, Ritter viszont a hermeneutikát az — Arisztotelészre visszanyúló — gyakorlati filozófiával állította összefüggésbe, és a gyakorlati filozófia rehabilitását szorgalmazó mozgalom egyik mértékadó, vezető alakjaként vált ismertté az ötvenes években. A hermeneutika recepciója a gyakorlati filozófia felől azt eredményezi, hogy Marquard sajátos szkeptikus attitűdje határozottan etikai, gyakorlati indíttatású, és ilyen mondanivalót is hordoz magában. Ez egyébiránt alighanem a szkepszis eredeti, újkort megelőző alakjainak — ma gyakorta feledésbe merült — fő sajátossága. „(...) a szkepszisnek mint filozófiai alapbeállítottágnak a történeti eredete”, írja M. Hossenfelder, „nem a megismerés problémájának nehézségében, hanem egy meghatározott etikai célnak a követésében

(Újranyomva lásd Hiley: *Philosophy in Question. Essays on a Pyrrhonian Theme*. The University of Chicago Press, Chicago – London, 1988, 10., 8.)
4Kantból időnként az az erős tétel is kiolvasható, mely szerint ahhoz, hogy morálisan jó életet éljünk, nemhogy nincs szükségünk metafizikailag biztos tudásra, de e hiány maga bizonyos értelemben éppen hogy a morálisan jó élet előfeltétele, továbbá az, hogy egy effajta tudásra való — amúgy hiábavaló és elérhetetlen — törekvés már maga morálisan negatívnak minősíthető. Lásd például Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. (Ford. Vidrányi Katalin.) Gondolat, Budapest, 1974, 186. Kant úgy véli, „a létezésünk alapjául szolgáló kifürkészhetetlen bölcsességet ugyanannyira kell tisztelnünk azért, amit megtagad tőlünk, mint azért, amiben részesít bennünket.” (A *gyakorlati ész kritikája*. In: Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1991, 273.) Bővebben a kérdéskörhöz lásd Fehér M. István: *Polgári kultúra, polgári műveltség, polgári filozófia: Kant*

rejlík”.² „A poszt-arisztotelianus szkepticizmus eredeti formájában morálfilozófiaként jött létre”, írja hasonlóképpen David R. Hiley. „(...) a tudás lehetősége ellen indított támadás azzal a váddal párosult, hogy a tudásra való törekvés nem eredményez boldogságot, illetve nem teremt erényt. (...) A szkepticizmus későbbi fejlődése során a pyrrhonizmus tisztán episztemológiai vonásai fokozatosan háttérbe szorították a morális aspektust, s önálló életet kezdtek élni”.³ Szkepszis és etika, szkepszis és metafizika összefüggése nyomban fölveti etika és metafizika összefüggésének kérdését, s ezt a klasszikus, az egész filozófia történetén keresztül húzódozó kérdést az újkorban Kant nyomán filozófusok egymást követő generációi határozottan eloldani igyekeztek egymástól. Metafizikai világmegismerés és morálisan helyes élet eszerint nem áll közvetlen összefüggésben egymással, az utóbbi nem az előbbi függvénye, a kettő határozottan különbözik egymástól.⁴ Ami annyiban bizonyára meg is állja a helyét — s a kettő heterogenitását egyúttal jól jellemzi —, hogy míg az ítéleteket, a tudásigényeket föl lehet függeszteni, addig az életet aligha.

Marquard szkeptikus nézőpontjának etikai mondanivalója írásaiban számos ponton jut kifejezésre. Szkepszis és hatalommegosztás, szkepszis és tolerancia összefüggése ebből a szempontból visszatérő és példaszerű motívuma fejtegetéseinek. Mindazonáltal, talán a hermeneutika gyakorlati filozófia felőli elsajátításából fakadóan, a szkepticizmus gyakorlati célokra való igénybevétele és a tudásigények egyidejű és határozott korlátozása nem mindig jár kéz a kézben egymással. A tudásigény korlátozása helyenként önállósulni látszik, s e vonás ilyenkor szkepticizmusának episztemológiai jelleget kölcsönöz. Ezzel megteremti a lehetőségét annak, hogy a tudásigényében korlátozott metafizikát viszontválaszra ösztönözze. Szkepticizmus általi korlátozására a metafizika a szkepticizmusnak immár a maga részéről történő korlátozásával válaszolhat. E korlátozás jogos is, amennyiben az — episztemológiailag önállósult — szkepticizmus mélyén rejtett dogmatikus állítások vagy feltevések mutathatók fel. Ennek oka Marquardnál nyilván az, hogy a heideggeri nézőpontot — Ritteren átszűrve s az adott németországi kontextusban nyilván nem jogosulatlanul — inkább csak magától értetőően alapul veszi, semmint kifejti, ilyen jellegű sommás összefoglalásai pedig (főként a végességre, illetve a halálra való ismételt hivatkozások) helyenként dogmatikus színben tűnhetnek föl. Ezzel támadási felületet nyújt: a metafizika ilyenkor rajta csípheti a szkepticizmust, minekutána mindketten abba a helyzetbe juthatnak, hogy egymást kölcsönösen korlátozzák. Ha ezt barátian teszik, annál jobb (még akkor is, ha a metafizika itt olyasvalamit gyakorol, amiért vitapartnerét, a szkepticizmust más szempontból megrója — tudniillik a hatalommegosztást). Csakhogy e kölcsönös kiegyezés már valamit hallgatólagosan a háta mögött tud. Alapja — vagy

és a neokantianizmus világszemlélete I-II. Protestáns Szemle, 2002/1, 29–55.; 2002/2, 103–114.

⁵Dogmatizmus és szkeptizmus egymásba való átcsapását Kant hasonlóképpen körvonalazza, saját kritizmusát pedig a kettőt meghaladó *tertium datur*ként érti; lásd *A tiszta ész kritikája*. A IX. skk., B XXIV. skk., B 784. sk., B 789. skk. A tételt, mely szerint a hermeneutika nem más, mint a végigvitt, magára a felvilágosodásra alkalmazott felvilágosodás, illetve az önmagára alkalmazott, következetessé tett szkepszis, Heidegger és a szkeptizmus. *A szkeptikus képtelen át a hermeneutikai kérdésig* című könyvemben próbáltam kifejteni (Korona Nova, Budapest, 1998); a következőkben e munka egyes gondolatira összefoglalóan támaszkodom.

⁶Gadamer: *Gesammelte Werke* (= a továbbiakban: GW) 2. köt., 505.

⁷O. Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék*, 33.

⁸Lásd idézett könyvem 30. és köv. oldalait.

⁹Kivéve akkor, ha a szót az eredeti görög jelenté-

ára — a morál előzetes kikapcsolása. Metafizika és szkepszis egymás tudásigényeit kölcsönösen korlátozzák. De mi lesz az étellel?

Az alábbiakban metafizika, hermeneutika és szkepszis viszonyát Heideggerre visszanyúlva némileg más megvilágításban körvonalazom. Hozzájárulásom vége felé a kört bővítve vagy a látóteret kiszélesítve egy olyan témát is célszerűnek látszik bevonni, amely a háttérben kezdettől fogva ott lappang: a vonatkozó diszciplínák teológiához való viszonyának kérdését.

II./ Heidegger hermeneutikai nézőpontjából metafizika és szkepszis (metafizikai elbizakodottság és szkeptikus lemondás, rezignáció) egy töről fakadnak. Az elbizakodottság lemondásba, kishitűségbe csap át,⁵ és fordítva: utóbbi könnyen lesz felfuvalkodottsággá, dőlyffé, önteltséggé. A hermeneutika a szerénység filozófiája:⁶ nem lemondás az igazságról, de nem is az igazság birtoklásának önteltsége. Marquard pontosan ír, amikor úgy fogalmaz: „a szkepszis épenséggel nem abszolút kinyilatkoztatás”.⁷ Legföljebb hozzátehetné még, hogy episztemológusok-metafizikusok se találjanak kivetnivalót rajta: magát ezt az állítást sem érti abszolút kinyilatkoztatásként. De hiszen — lehetne itt Husserlrel rögtön tiltakozni — „a minden időre szóló feltétlen érvényesség nyilvánvalóan a kijelentés intenciójának része”! Erre viszont az lehet a válasz: ez talán a matematikában így van, de az élet nagy részében nem.⁸ A „kétszer kettő négy”-re például érvényes lehet, de „A kalapács túl nehéz”-re aligha.

Marquarddal egyetértek abban, hogy hermeneutika és szkepszis között van összefüggés, átjárás, sőt, hogy a hermeneutikát lehet úgy fölfogni, mint a szkeptizmus egyetlen következetes formáját, attól viszont óvakodnék, hogy a hermeneutikát a szkepszis valamelyik válfaja alá soroljam be (legyen bár legkövetkezetesebb, legkiemelkedőbb válfaja).⁹ A hermeneutika *nem* szkepszis, noha (de) fölvette magába — magába szívta — a szkeptikus motívumot. Úgy is lehet fogalmazni: a hermeneutika fölvette magába — magába szívta — a szkeptikus motívumot, de a hermeneutika ennek ellenére *nem* szkepszis, éspedig azért nem, mivel az igazság fogalmát nem üresítette ki (legföljebb az abszolút igazságét), ez továbbra is értelmes a számára. Azaz: *van* igazság — legföljebb nem a megismerés (abszolút) igazsága, hanem a (véges) egzisztencia igazsága. Ez átvezet az igazságfogalom Heidegger által kidolgozott értelmezésének középponti kérdéséhez.

A szkeptizmust — csakúgy, mint a hermeneutikát — azon az (episztemológiai) alapon szokás ugyanis bírálni, hogy önmagát számolja fel, önellentmondáshoz vezet, s így értelmetlen. Ezt persze Heidegger is tudta. A szkeptizmus, illetve a szkeptikus formálisan önmagát semmisíti meg — hangzott fő műve 44. S-ában Husserl gondolatmenetére támaszkodó összegzése. Önmagával keveredik ugyanis ellentmondásba az, aki azt állítja, nincs igazság, illetve hogy az nem ismerhető meg — hiszen akkor az

sében vesszük,
mely szerint „annyit
jelent, mint körbekutatni,
keresni, vizsgálni. Míg a
szkeptikust az jellemzi,
hogy még keresi az
igazságot, addig a
dogmatikus az, aki már
úgy véli: megtalálta”
(M. Hossenfelder:
*Handbuch philoso-
phischer Grundbegriffe*,
id. kiadás, 1359.).
Ebben az értelemben
viszont az egész
filozófia nem más,
mint szkepticizmus,
avagy — mint követke-
zetessé tett szkepszis —
hermeneutika.

az igazság, hogy nincs igazság, illetve annyi ismerhető meg be-
lőle, hogy semmi sem ismerhető meg belőle. Más szóval, aki azt
állítja, nincs igazság, vagy hogy nem ismerhető meg, ezen állítá-
sával máris rábukkant egy adott igazságra (arra, hogy nincs
igazság, illetve, hogy nem ismerhető meg); s ez nem is lehet
másképp, amennyiben állítása egyáltalán igazságigénnyel lép fel:
márpedig, úgy tűnik, mindenfajta állítás evidens értelméhez
hozzátartozik az, hogy az igazság igényével lép fel (azzal az
igénnyel, hogy valami igazat állít), különben rögvest önmagát
mint állítást semmisítené meg. Eszerint viszont az igazság taga-
dása egyszerűen nem lehetséges, illetve mintegy túl későn érke-
zik: az igazságot tagadók is előfeltételezik az igazságot (s nem
tudják nem előfeltételezni, föltéve, hogy valami igazat kívánnak
állítani), az igazság tagadása az igazság előfeltételezésén élőkö-
dik. A szkepticizmus önellentmondást tartalmaz, így senki sem
igazán szkeptikus, legalábbis konzisztensen nem az: nem lehet
konzisztensen szkeptikusnak lenni. — A relativizmussal hason-
lóképpen áll a dolog. Tétéle, a „Minden igazság relatív, nincs
semmiféle abszolút igazság”, úgyszintén vagy az igazság igényé-
vel lép fel, s akkor ellentmond önmagának és megsemmisíti ma-
gát, hiszen azt mondja „igenis van (legalább egy) abszolút igaz-
ság, ti. az, hogy minden igazság relatív”, vagy nem lép fel az
igazság igényével, és akkor nem kell komolyan fontolóra venni.
Hiszen „a minden időre szóló feltétlen érvényesség nyilvánvaló-
an a kijelentés intenciójának része”, ergo egyszerűen nem lehet
következtesen szkeptikusnak vagy relativistának lenni.

Avagy mégis? Vajon „a minden időre szóló feltétlen érvényes-
ség” valóban, úgyszólván feltétlenül — minden időben és he-
lyen — érvényes minden kijelentésre? Ha kicsit közelebről
vesszük szemügyre a dolgot, akkor jó adag túlzás volna ezt állí-
tani. Kicsit közelebről: azaz fenomenológiailag — úgy, ahogy *a*
való életben adódik, nem pedig „logikailag” —, valamint épp-
annyira hermeneutikailag — azaz aszerint az intenciója, értelme
szerint, ahogy kimondják, nem pedig ahogy valamely logikai
instancia az értelmet előírja, ráoktrojálja. Utóbbi esetben a han-
goztatott igény afféle dolog volna, amit Heidegger „Überrumpel-
ungsversuch”-nak nevez. A szó rajtaütésszerű támadási kísérle-
tet avagy lerohanási kísérletet jelent, s azt sugallja, nem érdemi
vitáról, érdemi cáfolatról van szó — egy állítással nem saját ér-
telme, saját igényei szerint nézünk szembe, nem úgy próbáljuk
alkalmasint vitatni, cáfolni, hogy értelmét előbb megértjük, ha-
nem úgy, hogy valami olyat fogunk rá, amire az nem is gondolt,
értelmét kiforgatjuk, és pedig éppen abból a célból, hogy meg-
semmisítsük, „lerohanjuk”. Ha valaki — hogy egy olyan példá-
val éljek, amely Heidegger intencióinak érzésem szerint nagyjá-
ból-egészében megfelel — mondjuk bűnnek eresztí a fejét, mivel
úgy érzi, nagy-nagy igazságtalanság esett meg vele, s ebben a

¹⁰Gadamer egy a szkepticizmust illető okfejtése hasonló irányba mutat: „Hogy a szkepticizmus vagy a relativizmus tézise önmaga igaz akar lenni, s ennyiben önmagát semmisíti meg: cáfolhatatlan argumentum”, írja. „Am valamit is elérünk vele? A reflexiós argumentum, amely ily módon győzedelmesnek bizonyul, sokkal inkább az argumentálóra üt vissza, amennyiben a reflexió igazságértékét teszi gyanússá. Nem a szkepszisnek avagy a minden igazságot feloldó relativizmusnak a valóságát, hanem az általában vett formális argumentálásnak az igazságigényét rendítjük meg általa.” (GW 1, 350.)

helyzetben ilyképpen fakad ki: „Nincs igazság!” — aligha fogja magát érdemben megcáfoltnak tekinteni, ha odaállunk elé, s a következő argumentummal *rohanjuk le*: „Ha azt állítod, nincs igazság, akkor máris azt állítod, hogy van legalábbis egy igazság, tudniillik az, hogy nincs igazság, így önmagadnak mondasz ellen, állításod így megsemmisíti önmagát!” Az illető nemigen fogja elismerni, hogy ellentmondásba bonyolódott volna, nagyon is érzékelti fogja ezzel szemben, hogy nem értünk vele egyet („Miért”, kérdezhet vissza, „szerinted igazság tán az, ami velem történt?”), mindenesetre aligha fogja úgy érezni, hogy igazságot szolgáltatunk állítása *értelmének* — vagy hogy egyáltalán csak odafigyeltünk rá, megértettük, nem pedig csak szívtelenül gúnyolódunk vele! Hiszen a „cáfolat” az állítás *értelmére* egyáltalán nincs tekintettel. Általánosságban akkor beszélünk lerohanásról, ha valakinek a megfontolását tárgyi, érdemi mérlegelés nélkül utasítjuk el, tárgyi, érdemi mérlegelésen pedig általában higgadt, distanciált, elfogulatlan, logikai mérlegelést értünk. A logika általában a lerohanás ellenszerének színében szeret feltűnni, teteszelegni: hogy logikailag is le lehet rohanni valakit, az most a heideggeri szövegből, illetve — amennyiben helyénvaló — általa inspirált példánkból tűnhet ki.¹⁰

„...ahogy a való életben adódik”, hangzott az előbbi bekezdésben, s ez a fordulat kezünkbe adja a vezérfonalat a filozófia Heidegger által végrehajtott hermeneutikai fordulatának megértéséhez, alkalmas kiindulópontul szolgálhat ahhoz, hogy megértsük a filozófiai stratégiát, amellyel Heidegger a századforduló episztemológiai-tudományelméleti klímájában az első világháború után döntő filozófiai áttörést hajtott végre. Olyan áttörést, amely egyszerre, egy közös kritika keretében vetett számot mind a tudományos filozófiával — az episztemológiai-metafizikai tradícióval, annak objektivitás- és igazság-igényével —, mind pedig a vele szemben álló, a tudományt, annak igazságát s emberi-közösségi életben betöltött szerepét fölöttébb kritikusan szemlélő életfilozófiával, kultúrkritikával, historicizmussal és irracionizmussal.

Heidegger első világháború utáni hermeneutikai fordulata, az ember konkrét élete felé való fordulásban, a „tényleges élethez”, „élettapasztalathoz” való — a kor filozófiája, elsősorban az életfilozófia, a historicizmus és a kultúrkritika által szorgalmazott s közvetített, ám a legkövetkezetesebben és legradikálisabban általa végrehajtott — visszafordulásban állott. Háború utáni előadásiban a lét különböző valóságmódjainak, a lét és érvényesség szféráinak a disszertációban és a habilitációs írásban történt logikai-tudományelméleti taglalása helyébe új téma lép: a tényleges-történeti élet a maga mindenkori — akár vallási — konkrétumában. A tárgyalt szerzők között olyan nevek bukkannak fel, mint Szent Pál, Ágoston, Luther, Kierkegaard, Dilthey. Ez a tényleges élethez való oda- és visszafordulás ugyanakkor egyúttal az

¹¹Lásd SZ 157. (LI 301.).
[*Sein und Zeit*, 15. kiad.
Niemeyer, Tübingen,
1979. Magyar kiadás: *Lét
és idő* (LI) (Ford. Vajda
Mihály et al.) Gondolat,
Budapest, 1989.]

¹²GA 56/57, 71. sk.
[Heidegger műveinek
összkiadására (*Gesamt-
ausgabe*. Vittorio Klos-
termann, Frankfurt/Main,
1976-tól) GA rövidítéssel
hivatkozom, ezt követi
a kötetszám, majd
a lapszám megjelölése.]

¹³GA 21, 21. sk.
¹⁴GA 61, 164.

¹⁵Vö. GA 1, 31., 175.;
később például GA 21,
54.; bővebben Fehér M.
István: *Martin Heidegger.
Egy XX. századi gondol-
kodó életútja*. Göncöl,
Budapest, 1992, 24–31.

¹⁶Lásd GA 31, 94.

¹⁷Ezt dokumentálja
mindenekelőtt GA 19.
Vö. például 17., 23.,
skk., 186. sk. Lásd
ugyancsak GA 27, 78.
A következőkhöz lásd
még GA 34, 11., 13.,
139.; GA 36/37, 221.;
GA 45, 116.

¹⁸Vö. GA 21, 7. skk.; GA
17, 98.; GA 45, 28.; GA
9, 177. sk. Heidegger
másutt utal az „észigaz-
ság” és „tényigazság”
leibnizi megkülönböz-
tetésére is,

„eredethez” való visszafordulásként értette magát, s ez az a mód, ahogy Heidegger kritikailag Husserl fenomenológiájához kapcsolódott. Számára az eredet azonban Husserltől eltérően nem a transzcendentális tudat (annak jelentésadó aktusai, immanenciája, intencionális élete), hanem a tényleges-történeti élet; ez utóbbi minden jelentés forrása, a filozófiának s fogalmiságának eredeti kiindulópontja. Az intencionális létezőt Husserlnél eredetiben, „természetesebben”, „előfeltevésmentesebben” — de úgy is fogalmazhatnánk, hogy „fenomenológiai módon” — kell tapasztalni. A husserli „természetes beállítódás” Heideggernél ily módon a „fakticitás hermeneutikájává”, majd a *Lét és idő*ben „egzisztenciális analitikává” radikalizálódik, az életfilozófia elmosódó, a fogalomnélküliség irracionalizmusának határát súroló életfogalma pedig Kierkegaard és Jaspers hatására egzisztenciává alakul át.

Az élethez való oda- és visszafordulásban Heidegger kortenciákra reagált, ám ugyanakkor elégedetlen volt azzal a móddal, ahogy a kortársi filozófia az emberi életről beszélt, s ez csakhamar ahhoz a felismeréshez vezetett, hogy a filozófia egész fogalmisága inadekvát: elavult, elöregedett, nem felel meg annak, ahogy a dolgokat a való életben tapasztaljuk. Minthogy az ember a létezők egyike, s az emberi élet is az élet, illetve az élővilág tágabb regionális mezőjében helyezkedik el, az a mód, ahogy a filozófia az ember életéről, létéről beszél, nyilván nem független attól a módtól — sőt, bensőleg összefügg vele —, ahogy a filozófia a többi dolgról: a létezőkről, a létező különféle tartományairól s egyáltalán a létről beszél. S a feladat akkor a hagyományos filozófia egész fogalmi kellékárának a létkérdésből kiinduló kritikai felülvizsgálata, vagy ahogy Heidegger nevezte: destrukciója.

Heidegger alapvető kritikai belátása szerint az európai filozófia a léthez a teoretikus viszonyulás, a teória beállítottságában és nyelvezetével (az e beállítottságból fakadó fogalmisággal) közeledett. Mivel a teoretikus viszonyulás — a hétköznapi, „tényleges” életből való kiindulás felől szemlélve — az embernek nem az eredeti, legközvetlenebb létmódja, így a görög-európai metafizikának — a teoretikus létmódban fogant — lételméletei sem tarthatnak igényt originalításra. A lét kérdése a filozófiai tradícióban nemhogy megnyugtató válaszra nem lelt, de a görögök óta voltaképpen igazi kérdés tárgyává sem lett — egyszerűen feledésbe merült. Amit Platón és Arisztotelész e téren elértek, azt a rákövetkező tradíció csak külsődlegesen rendezgette-rendszerezte, magukhoz a dolgokhoz nem volt immár eleven kapcsolata. Ez viszont azt jelenti: miközben filozófia és tudomány azzal a pretenciával lép föl (vagy legalábbis azt a benyomást kelti, azt a hallgatólagos hiedelmet terjeszti el), hogy a „dolgokat” (az életet, a világot stb.) „objektíven” ismeri meg (ahol is ennek valami olyasmit kellene jelentenie: úgy, ahogy a dolgok ténylegesen vannak, ténylegesen adódnak), addig Heidegger szerint ez ko-

továbbá arra, hogy a leibniziánus Wolff és Baumgarten az utóbbit az előbbiből kísérelte meg levezetni (GA 26, 65.). Ezen szójelentések egyike („az igazságot, az igazat akarjuk megtudni erről a dologról”) vélhetően egyik jelentésdimenzióját alkotja a késői Heidegger gondolkodására jellemző középonti, a „lét igazságát” illető kérdésnek (az első korszaknak a lét „értelmére” irányuló vezető kérdéséről a késői Heidegger a lét „igazságát” illető kérdésre tér át); a „lét igazsága” akkor többek között azt jelenti, hogy az igazat akarjuk megtudni a lét-ről, hogy a vizsgálódás a létre irányul, ahogy az valójában van (lásd ehhez a *Martin Heidegger* című könyvem idézett kiadása, 29. oldal, 4. jegyzet).

¹⁹Vö. GA 21, 10.; GA 34, 3.; GA 9, 178. sk.

²⁰Vö. GA 21, 8. skk.; GA 34, 17.; GA 9, 230.

²¹Vö. GA 21, 11.; GA 56/57, 87. sk.; GA 58, 23.; GA 59, 142.; GA 60, 310.; GA 17, 123. skk.; GA 45, 9. sk. Ez valószínűleg Lask-hatást tükröz: Lask fejtekte ki, hogy a görögök intellektualizmusa alapvetően befolyásolta a keresztény gondolkodást, s hogy a későbbiekben az

ránt sincs így. Filozófia és tudomány sokkal inkább egy a tényleges élet szempontjából másodlagos, levezetett beállítottság, a teoretikus létmód felől, annak talaján fogalmazza meg a maga „teóriáit”, s ezzel éppen hogy nem szolgáltat igazságot annak a módnak, ahogy a „dolgok” (a világ stb.) *ténylegesen* vannak, adódnak. „Vissza a dolgokhoz!” — ezt a husserli jelszót Heidegger lelkesen magáévá teszi, majd csakhamar maga Husserl ellen fordítja. A „dolog”, amihez vissza kell térni — s ami egyúttal minden értelem forrása, a filozófia igazi kiindulópontja —, az ő szemszögéből nem a transzcendentális tudat, hanem a történeti élet, s ami ettől nem választható el: ez utóbbinak a történetileg áthagyományozott fogalmi önértelmezése.

Heidegger vizsgálódásai azt mutatták meg, hogy a világról a tudományok által alkotott fogalmak az ember világhoz való *megismerő* viszonyulásából származnak, mely utóbbi azonban a maga részéről korántsem eredeti viszony, hanem az ember természetes világban való létének módosulása, annak származékos, levezetett módja. A megértés-értelmezés az embernek a dolgokkal s többi embertársával való kapcsolatát véges-végig jellemzi. Ehhez pedig nemhogy tudományra, de még kijelentések megtételére vagy beszédre sincs feltétlenül szükség. Ha egy szög falba verésekor — hogy egy nevezetes heideggeri példát idézzünk — a kalapács nehéznek bizonyul, akkor nem szükséges teoretikus kijelentés formájában rögzítenünk a tényállást (mondván: „a kalapács nehéz”, azaz a kalapács nevű dolog a nehézség tulajdonságával rendelkezik), hanem egyszerűen csak egy alkalmasabb kalapács után kell néznünk: az alkalmatlan eszköz kicserélésében pedig — anélkül, hogy adott esetben egy szót is vesztegetnénk rá — teljes értékű megértés-értelmezés ment végbe.¹¹

Ha egyedi tárgyak tapasztalására, „megélésére” irányítjuk a figyelmünket — s eléggé „elfogulatlanul”, „előfeltevésmentesen” járunk el —, azt látjuk, hogy egy katedrát például nem úgy látok, mint „derékszögben egymást metsző felületeket”, hanem úgy, mint ami például számomra túl magas; egy szenegáli néger számára meg olyasvalami lehetne, aminek mondjuk a varázsláshoz van köze, vagy ami mögött a nyílzápor elől lehet megbújni; de ha — amint az a legvalószínűbb — nem tudna semmihez sem kezdeni vele, akkor sem csupán „színxomplexumokat” és „felületeket” látna.¹² Ehhez persze naivitásra, elfogulatlanságra és előfeltevésmentességre van szükség, mert a „teóriák” nagyon is megfertőzték látásunkat. A fenomenológiai *leírás* Heidegger számára az itléthez lényegileg hozzátartozó *megértésből* — ontológiaként pedig a létmegértésből — indul ki. Abból, hogy az ember a tényleges életben eléje kerülő dolgokat — csakúgy, mint magát az életet — nem pusztá szemlélés révén, gondolati aktusokra való reflektálás révén *leírja*, hanem előzetes megértés és viszonyulás alapján *értelmezi*. A fenomenológia ezáltal hermene-

„intellektualista előítélet” a teoretikus gondolkodás hatalmát minden egyéb szférára igyekezett kiterjeszteni; a „hit” ebben az értelemben például a „tudással” kerül szembe, s negatív jelentésre tesz szert, s általában is, a lényegileg ateoretikus magatartásmódok a teoretikussal való szembeállítás révén nyerik el (többnyire negatív, alacsonyabb rendű) értelmüket: elméleti tudás szemben a gyakorlati tudással, logikai szemben az intuitívval, teoretikus szemben az esztétikai-val, tudomány szemben a vallással. (Vö. Emil Lask: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. E. Herrigel. Mohr, Tübingen, 1922, II. köt. 203. skk.; lásd ezzel kapcsolatban Lask, Lukács, Heidegger: *The Problem of Irrationality and the Theory of Categories* című tanulmányomat in: *Martin Heidegger. Critical Assessments*. Ed. C. Macann. Routledge & Kegan Paul, London, 1992, II. köt. 373–405., az érintett párhuzamot illetően 388. sk.). Vö. ugyancsak Adolf von Harnack: *A kereszténység lényege*. (Ford. Szathmáry Lajos.) Osiris, Budapest, 2000, 137.: „[a görög intellektualizmus szerint] a megismerés a legfőbb,

utikai jelleget ölt. A leírás akkor itt annyit tesz, mint előzetes megértés és viszonyulás alapján történő értelmezés.

Ebben a filozófiai újraorientálódásban, a hermeneutikai fordulat véghezvitelében alapvető szerepet játszott a szkepticizmussal való számvetés. A döntő belátás abban áll, hogy szkepticizmus és cáfolata, az abszolutizmus egymást kölcsönösen kiegészíti, egymásra van utalva. „Közlebbi szemügyre vételkor megmutatkozik, hogy mind ez a fajta [episztemológiai] szkepticizmus, mind cáfolata egy egészen meghatározott igazságfogalmat előfeltételez, hogy ez egyáltalán nem az eredeti igazságfogalom, s hogy ezáltal ez a fajta cáfolat nem komoly megfontoláson alapul.”¹³ A szóban forgó igazságfogalom a kijelentés igazsága (*Satzwahrheit*). Mindkét oldalon ezt előfeltételezik, mind a szkepticizmus, mind cáfolója. Előfeltevés továbbá a cáfolat részéről az ellentmondásmentességnek kritériumként való elfogadása. Ellentmondásnak azonban csak ott van értelme, ahol mondás van, vagyis a kijelentés vagy mondat értelmében vett *logos*. (Egy 1921–22 táján házi használatra készült feljegyzésnek az egyik passzusa közvetlen hangnemben így szól: „csak nem akarják komolyan elhithetni, hogy az *ellentmondás tételével* kapcsolatos ismert vicc — miszerint az, aki az abszolút igazságot tagadja, ellentmond önmagának — a filozófiai megismerés lehetőségéről valamit is képes állítani.”¹⁴)

Hogy az igazság a kijelentés sajátja, ezt minden episztemológus tudja, s még az ifjú Martin Heidegger is azt írta disszertációjában: csak kijelentések lehetnek igazak, reális történések nem; nem mondhatjuk például azt, hogy a napfogyatkozás igaz.¹⁵ Heidegger önéletrajzi visszaemlékezéseiből tudjuk azt is: a filozófia irányában való egyik első és alapvető lökést az adta számára, hogy 18 éves korában apja barátja, Conrad Gröber lelkész, később freiburgi érsek kezébe adta Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* című munkáját, s ez a munka keltette fel a lét kérdése iránti érdeklődését. Ám ugyanebben a munkában Heidegger arról is tudomást szerezhetett, hogy a létezőnek a mű címében említett többféle arisztotelészi jelentése közül az egyik éppenséggel az igaz-létező, a létező mint igaz (*on os alethes*); s Heidegger fejében — valahogy így rekonstruálhatjuk a dolgokat — előbb vagy utóbb mindenképpen szöveget üthetett az a tény, hogy a kortársi filozófia alapvető beállítottságával szemben, mely szerint az igazság a megismerés sajátja, az igaz Arisztotelésznél a létező jellegeként, talán legsajátabb jellegeként¹⁶ jelenik meg, ennél fogva ontológiai jelentéssel bír.¹⁷ Anélkül, hogy kitérhetnénk e fejlemény számos elágazására s későbbi következményére, azt mondhatjuk, hogy Heideggernek az igazságproblémával összefüggő egyik alapvető gondolati törekvése hosszú ideig abban állott, hogy ezt a *rejtvényt* megfejtse, hogy választ találjon erre a számára bizonyára nem kis fejtörést okozó furcsa tényre: hogy az igazságnak Arisztotelésznél ontológiai, az újkori filozófiá-

a szellem pedig csak megismerőként létezik szellemként: minden esztétikai, etikai és vallási tartalmat egy olyan tudás körébe kell vonni, amelyet azután az akarat és az élet teljes biztonsággal követhet".

²²Gadamer filozófiai hermeneutikájának a kiindulópontja nyilvánvalóan ezekben a heideggeri megfontolásokban rejlik. Gadamer középponti törekvése ugyanis éppen az, hogy — amint azt fő műve bevezetésében írja — az igazságnak a „tudományos metodika ellenőrzési körén túllépő” tapasztalatát (így a művészet, a filozófia és a történelem tapasztalatát [genitivus obiectivus]) érvényre juttassa; fő problémája, hogy „ezeknek a tudományokon kívüli megismerésmódoknak az igazságát mennyiben lehet filozófiailag igazolni”. „Ezekben a tapasztalásmódokban [ugyanis] olyan igazság nyilvánul meg, mely a tudomány módszeres eszközeivel nem verifikálható.” A műalkotással olyan igazságot tapasztalunk, melyre semmilyen más úton nem tudnánk szert tenni.” (lásd *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat.* Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984, 21. sk.).

ban viszont episztemológiai jelentése van, hogy míg az újkorban a megismerés, addig Arisztotelésznél a létező igaz.

Korábban szó esett róla, hogy a századforduló episztemológiai-tudományelméleti filozófiai klímájában Heidegger alapvető fogalmi áttörést hajtott végre, melynek döntő összetevője az ember tényleges-faktuális életéhez való visszafordulás volt. Szóban forgó esetünkben ez a hétköznapi nyelv- és fogalomhasználathoz való visszatérést jelent. Heidegger mármost számos helyen jelzi, hogy az igazságfogalom vizsgálatában is a hétköznapi szóhasználatból indul ki, s hogy a „megismerés igazsága”, a „kijelentés igazsága”, a „tudományos igazság” kifejezéseket ennek megfelelően jellegzetes példáknak tekinti ugyan, ám semmiképpen sem mértékadónak, azaz előbbre valónak olyan más hétköznapi kifejezéseknél — a fogalom olyan más előfordulási módjainál —, mint például „vallási igazság”, „művészi igazság”, „matematikai igazság”, „örök igazság”, „relatív igazság”, „történeti igazság”; avagy olyan beszédfordulatoknál, mint „nem bírja elviselni az igazságot”, „az igazságot (az igazat) akarjuk megtudni erről a dologról”, „az igazságért élünk és halunk”;¹⁸ jelzői használatban pedig az „igaz ismeret”, „igaz kijelentés” semmivel sem kitüntetettebb az „igaz”-ra nézve, mint az „igaz barát”, vagy az „igaz(-i) arany”.¹⁹

Logika: az igazságra vonatkozó kérdés című 1925/26-os kollégiumának Heidegger már a kiindulópontjában jelezte, hogy végzetes leegyszerűsítés volna, ha az igazság tudományát (a logikát), illetve az igazság fogalmát a „tudományos igazságra” szűkítenénk. Tagadhatatlan ugyan, állapítja meg, hogy az európai filozófia tradíciója kezdetektől fogva a teoretikus megismerés, a kijelentés igazságára orientálódott, hogy az igazságnak ez a fajtája vált a görögöktől kezdve egyre inkább mintává és mértékadóvá, s hajtotta maga alá más területek: a vallásos hit, a gyakorlati cselekvés és egyéb ezen alávetéssel párhuzamosan egyre csekélyebb súlyúként kezelt szférák „igazságát” — ám itt következményekkel terhes fejleményről van szó, mely maga is magyarázatra szorul, s melyet ily módon nem lehet naivan alapul venni s a többi számára magától értetődő mércéként elfogadni.²⁰ A megismerés igazsága, a teória, illetve a rá alapozott tudomány igazsága elsőbbségre tett szert, s amennyiben az igazságnak egyáltalán más formái is a pillantás körébe kerültek, a megismerés igazságához mérték, annak — alacsonyabb rendű — származéként tekintették őket.²¹ De hát hol van az megírva, hogy az igazság fajtái — mondjuk az elméleti vagy a gyakorlati — közül melyik a voltaképpeni és eredeti?²² A teoretikus, megismerésre orientált igazságfogalomnak az európai történelemben való győzelmes előretörése során csupán egyszer történt kísérlet arra, hogy az igazság eszméjének új értelmet kölcsönözzenek — jegyzi meg egyik előadásában Heidegger oly módon, mely egyúttal látni engedti saját teológiai múltját is —: az Újtestamentumban.²³

²³GA 17, 125. Hogy a megismerés és a kijelentés igazságaként felfogott hagyományos igazságfogalom

Heidegger általi kérdésessé tételének — valamint az igazság megismerő-dimenzió mögötti, annak alapját képező rétege (az élet és az egzisztencia igazságának terminusaiban történő) felnyitására irányuló, ezzel szorosan összefüggő törekvésének — vallási motívumai lehettek, azt eleddig legföljebb — különböző közvetett források alapján — csupán gyaníthattuk; most azonban, az első marburgi előadás szövegének publikálása óta, fontos szöveghelyek alapján igazolni lehet, hogy Heidegger ilyen irányú vizsgálódása, gondolkodói erőfeszítése valójában vallási háttérből fakadt, közelebbről

Augustinus és az Újtestamentum inspirálta. Lásd a fent idézett helyen kívül még GA 17, 120., 128.; ehhez kapcsolhatók az „egzisztencia igazságának” fogalmára vonatkozó helyek a fő műben: SZ 221., 297., 307. (LI 389., 497., 511.); vö. ugyancsak uo. 213. skk. (LI 377. skk.); végül GA 17, 98, ahol arról esik szó, hogy az igazság érvényességként való

A teológia feladata az lett volna, hogy ezt az új igazságfogalmat kidolgozza, ezt azonban elmulasztotta, s helyette inkább a görög filozófia intellektualisztikus hálójában kereste — tévesen — saját önértelmezésének lehetőségét.

III./ E szűkszavú, ám sokatmondó utalás egy csapásra ráirányítja a figyelmet Heidegger hermeneutikai fordulatának teológiai hátterére (e megjegyzés mögött ott húzódnak persze egyúttal a századforduló teológiai vitái is). Hogy ezen teológiai múlt, eredet nélkül sohasem lépett volna a filozófia útjára, azt az ötvenes években Heidegger kifejezetten állította, s vele együtt azt is, hogy a hermeneutika szó teológiai stúdiumaiból volt ismert a számára.²⁴

Heidegger filozófiai újraorientálódása bensőleg érintette a teológia önértelmezése, fogalmi alapjai körül folyó vitákat is. Röviddel Marburgba kerülése után egy teológiai előadást követő esti vitán Gadamer visszaemlékezései szerint Heidegger szólásra emelkedett s kifejtette: „a teológia igazi feladata, melyhez újból vissza kell találnia, abban áll, hogy megtalálja a szót, mely képes fölhívni a hitre s megtartani benne”. E megfogalmazás Gadamer szerint valóságos feladat kijelölésként csengett a teológia számára. A kérdések, melyek Heideggert a legkorábbi időktől fogva nyomasztották, véli Gadamer, teológiai kérdések voltak.²⁵ A *Fenomenológia és teológia* című előadásban Heidegger a teológiát a hit tudományaként írja le, aláhúzva, hogy a teológia a hitből, a hívő beállítódásból és a hívő életformából fakad, feladata pedig az, hogy a hitet ennek az egzisztálásnak megfelelő fogalmi formába öntse és benne közvetítse.²⁶ Heideggernél „a vallás egy a saját logoszának megfelelő tárgyalásmódot követel meg”.²⁷ Amit a katolikus tradícióban felnőtt és a lutheránus-evangélikus teológia kihívásával érdemben számot vető gondolkodó az előbbiben egyre inkább kifogásolhatónak találhatott, az lehetett, hogy történelmi kifejlődése során a keresztény teológia kereszténysége fokozatosan elhalványult, veszendőbe ment; e teológia a görög filozófiától kölcsönzött intellektualisztikus-teoretikus fogalmi hálót szőtt a hit köré, mely az utóbbit nem csupán gúzsba köti, de egyenesen elidegenít tőle. Franz Overbeck hatására Heidegger rákérdezett hit és teológia összefüggésére, s Harnack mértékadónak számító munkái alapján magáévá tette a keresztény teológia végzetes hellenizációjának tételét.²⁸

A teoretikus beállítottság elleni küzdelem, az életnek nem a „teória” (levezetett) fogalmiságában, hanem a tényleg megélés szintjén eleget tenni, s mindenekelett e szinthez újra visszatalálni, hozzáférni, ehhez pedig megfelelő fogalmakra, nyelvre lelteni — a századforduló német filozófiájának és teológiájának egyaránt meghatározó vonása és törekvése volt. Amikor hermeneutikai erőfeszítésében Heidegger visszafordul a tényleges élethez — s új, sajátos nyelven kezdi beszéltetni —, akkor az említett vallási-teológiai motívumok bizonyára meghatározóak voltak gondolkodá-

[neokantiánus] felfogása nem megfelelő a történeti tudás igazságának, s még kevésbé a vallási igazságnak az érvényre juttatása, felfejtése-megközelítése számára.

²⁴M. Heidegger:

Unterwegs zur Sprache.
Neske, Pfullingen,
1959, 96.

²⁵H.-G. Gadamer: GW 3,
197., 199.; GW 10, 72.

²⁶M. Heidegger: GA 9,
55 skk., 59.

²⁷A. Gethmann-Siefert:

*Das Verhältnis von
Philosophie und
Theologie im Denken
Martin Heideggers.*
Alber, Freiburg/München,
1974, 36.

²⁸H.-G. Gadamer:
GW 3, 313.

²⁹Lásd fentebb a 23.
jegyzetben idézett
helyeket.

³⁰S fordítva: az „örök igazságok” léte (ha biztosan lehet tudni, hogy ilyenek vannak; hogy mondjuk a „kétszer kettő négy” örök igazság) még nem kezeskedik afelől, hogy „igaz emberi élet” is van, illetve lehetséges.

sában. S valóban: az „élethez” való hermeneutikai visszafordulás szempontjából Heidegger számára — amint vallásfenomenológiai előadásaiából kitűnik — döntő paradigmaként az őskereszténység jelent meg. Az életfilozófia életfogalmát a vallási élet révén vélte értelmezhetni; a kielemezett sajátos időstruktúra (s annak eszkatologikus jellege) azután a fő mű időiségről szóló részeibe épül bele. A vallási élet fogalmában ilyenformán két törekvés találkozik össze. Arra a kérdésre, mi az élet, Heidegger válasza így hangzik: vallási élet. Arra a másik kérdésre pedig: mi a vallás, a válasz hasonlóképpen az: vallási élet. Am mivel a kérdések és a kérdésvázlatok különbözők, a válaszok értelme is eltérő. Az első esetben az intencionált értelem hozzávetőleg ez: az életet igazán a vallási élet révén lehet felfejteni, az életet igazából a vallási élet éli meg, az tudja igazán, illetve róla lehet leolvasni, mi az élet. A második esetben a válasz állásfoglalás a kor teológiai vitáiban, látnak kapcsolódás Schleiermacherhoz és Harnackhoz, és egyúttal kritikai distanciálódás a vallás és a teológia bizonyos önértelmezéseitől: a vallás elsősorban nem doktrína, nem tan — hanem élet.

Az a belátás, hogy az igazság Arisztotelésznél ontológiai dimenzióval rendelkezik, továbbá a kor közvetítette vélekedés, mely szerint az őskereszténység számára nem volt feltétlenül üdvös, hogy a görög filozófia teoretikus hálójába került, Heidegger arra ösztönözte, hogy az episztemológiai igazságfogalom mögé kérdezzen vissza. Am a teoretikusan értett igazság és a vele korrelatív teoretikus beállítódás megkérdőjelezése és trónfosztása — ez jelen összefüggésben a számunkra fontos belátás — még korántsem fosztja meg az embert az igazságtól mint olyantól. Az, hogy „nincsenek örök (teoretikus) igazságok”, még nem teszi lehetetlenné, hogy legyen ezzel szemben valami olyan, mint „igaz emberi élet”. Az utóbbi: az „emberi élet igazsága”, a „praxis igazsága” — vagy ahogyan Heidegger nevezi: az „egzisztencia igazsága”²⁹ — saját nézőpontjából tökéletesen értelmes kérdés marad. Olyan kérdés, melyet az ismeretelméleti szkepszis a legcsekélyebb mértékben sem képes megrendíteni, már csak azért sem, mivel annak dimenziója előtt található.³⁰ Az egzisztencia „igazságát” illető kérdésre mármint Heidegger több szinten és lépésben válaszol; végső válasza a fő műben az „előrefutó eltökéltség” (*vorlaufende Entschlossenheit*): s e fogalom az „igaz emberi élet”, a (holdalatti világban lejátszódó) emberi élet mikéntjét illető kérdésre is egyfajta jellegzetes, teljes értékű választ hivatott adni.

A heideggeri tanulságot végezetül így lehetne talán megfogalmazni. Ha az abszolút igazságról — véges emberek lévén — le kellene mondanunk is, nem kell azért végleg nekikeserednünk: élhetünk attól még igaz emberi életet.

Merthogy az igazság nem csupán a megismerés igazsága.

A relativizmus mint dogmatizmus

SZOMBATH ATTILA

1971-ben született. Münchenben doktorált, a PPKÉ BTK Filozófiai Intézetet oktatja.

¹A jelenkori filozófiai élet relativizmusát metsző élességgel mutatja be Vittorio Hösle: *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie* című könyve (Verlag C.H. Beck, München, 1997. 3. kiadás). Hösle itt arról is ír, hogy „bár egy jó relativista filozófia iránt továbbra is lehetne érdeklődni, ám a (manapság) elharapódzott rossz relativista filozófiát egész egyszerűen unalmasnak kell tartani. Azok a traktátusok és hitvallások, amelyekben a relativista értelmiség mindig új variációkban adja elő azt, hogy már semmiféle mondanivalója sincs... nem tartoznak a szellem azon hőstetteinek sorába, mint például Nietzsche művei, amelyek még ezek legnagyobb ellenfeleit is — ha igazságosak — okvetlenül csodálatra kényszerítik.” (30.) A jelenkori relativizmus fő ismertetőjele ezért a „banalitás” (31).

Tanulmányom címe talán azt a látszatot kelti, hogy a minden dogmatikus álláspont megkérdőjelezéséről ismert relativizmust úgy kívánom itt bemutatni, mint ami maga is dogmatikus álláspontot képvisel, s ezért kifejezett céljának éppen ellentmond. Ez a célkitűzés persze könnyen megvalósítható volna; mivel azonban a relativizmusban rejlő önellentmondás fölmutatása még nem kínál valódi *alternatívát* a relativizmussal szemben, e kritika végül is elégtelennek bizonyulna, s kiúttalansága folytán oda vezetne, hogy a csalódott gondolkodás hamar visszamenekülne a relativizmushoz, a benne föllelt ellentmondást pedig pusztá logikai mesterfogásként utasítaná el.

Mit jelent tehát az, hogy a relativizmust „dogmatizmusként” kívánom jellemezni? Mielőtt ezt a kérdést megválaszolnám, röviden meg kell határoznom azt, mit értek relativizmuson, s mi a dogmatizmusnak az a kétféle értelme, ami e szövegben előfordul majd.

A relativizmusról először is azt kell megjegyezni, hogy (eltérően például a pragmatizmustól) nem egy filozófiai irányzatot, hanem inkább a gondolkodás olyan átfogóbb beállítódását jelenti, amely többféle filozófiai áramlatban, sőt, a filozófiailag iskolázatlan tudatban is jelen lehet. Ennek megfelelően a gondolkodásmód rendkívül erőteljes megnyilvánulásait fedezhetjük föl a Szókratész idején élt szofistáknál, a hellénizmus szkeptikus bölcsesinél vagy az újkori felvilágosodás képviselőinél. Aligha volt azonban olyan korszak, amelyben a relativista tendencia oly mindent magával sodró erővel tört elő, mint a 20. század és napjaink gondolkodásában (jellemző, hogy maga a szó is a századfordulón terjedt el). A relativizmus manapság nemcsak a tudományban és a filozófiában,¹ de a művészetben, a közéletben és a magánéletben is egy olyan *opinio communis* jelent, amihez nem csatlakozni annyit tesz, mint magunkat száműzőtté és kizsájtottá tenni.

A relativizmus lényege abban az állításban fejezhető ki a legegyszerűbben, hogy nincsenek sem feltétlenül igaz ismeretek, sem feltétlenül, azaz általánosan érvényes erkölcsi normák. A relativizmus e nézetét azzal kívánja megokolni, hogy rámutat: a megismerő mindenkor korlátozott álláspontból tekint a valóságra, s ennek megfelelő az a kép is, amit a valóságról magának kialakít. A relativizmus variánsai abból jönnek létre, hogy épp mit tekintenek a megismerés meghatározó korlátjának: a nyelvet, az emberi természetet, a szűk empirikus bázist, a történelmi kort, a megismerő személyiségét stb. A relativista érvelés szerkezete

²Az *Enciklopédia* első kötetében (*A logika*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979) egyebek mellett a következőket olvashatjuk erről: „ama régi metafizika... nem ment túl a tisztán *értelmi* gondolkodáson. Az elvont gondolati meghatározásokat közvetlenül vette fel, s úgy tekintette őket, mint az igaznak állítmányait.” (79.) „Így kérdezték például: létezik-e Isten? S a létezészt itt tiszta pozitívumnak, valami végsőnek és jellesnek tekintették. (...) Azt kérdezték továbbá, véges vagy végtelen-e a világ. Itt a végtelenséget szilárdan szembeállították a végelességgel, pedig hát könnyű belátni, ha a kettőt szembeállítják egymással, akkor a végtelenség, amelynek az egésznek kell lennie, csak mint az egyik oldal jelenik meg s a véges által van határolva — határolt végtelenség azonban maga is csak véges. Ugyanabban az értelemben kérdezték: egyszerű-e a lélek, vagy összetett? Tehát az egyszerűséget is végső meghatározásnak vették, amely az igazat megragadni képes.” (80.) „Ez a metafizika *dogmatizmus* lett, mert a véges meghatározások természetéről szerintem fel kell tennie, hogy két ellentétes

ezért az lesz, hogy föltárja a feltétlen érvényességre igényt tartó állítások függőségét az említett korlátok valamelyikétől (például a megismerő kultúrájának jellegzetességeitől), s ezáltal kihúzza a talajt a feltétlen érvényesség igénye alól. Röviden és ontológiai értelemben tehát a relativizmus a megismerő személy radikális korlátozottságát és ezzel a feltétlentől való elválasztottságát állítja. (A relativizmusnak ezért — ebben az értelemben is — tagadnia kell az emberi személy halhatatlanságát.)

A *dogmatizmus* fogalma a relativizmusénál jóval meghatározatlanabb: különösen a klasszikus német filozófiával kapcsolatban kell megállapítanunk, hogy e fogalom jelentése szerzőről szerzőre haladván változik. E sokféleségtől eltekintve mi kétféleképp beszélünk majd dogmatizmusról: a szó mindennapos, illetve hegeli értelmében.

Közönségesen akkor beszélünk dogmatizmusról, ha egy alapvető kérdésekről nyilatkozó álláspont elhanyagolja vagy szükségtelennek tekinti azt, hogy nézetét racionálisan megokolja. Ennek az argumentációs hiányosságnak különösen éles esetét láthatjuk akkor, ha az álláspont mögött álló érvelés azért „hiányos”, mert benső ellentmondásokat tartalmaz.

A dogmatizmus e közönséges fogalma Hegel filozófiájában pontosabb jelentést vett föl. Hegelnél a dogmatizmus annak az „egyoldalú gondolkodásnak” felel meg, amely képtelen arra, hogy a tárgyhöz tartozó ellentétes meghatározásokat (például az egységet és a sokaságot) egyszerre ragadja meg, ezért igyekszik csak az egyik tagot (példánk szerint: *vagy* az egységet, *vagy* a sokaságot) érvényre juttatni, a másikat pedig kikapcsolni. Az efféle dogmatizmus Hegelnél nagyjából ugyanaz, mint amit ő „értelmi gondolkodásnak” nevez, s ami szerinte főképp a „régibbi metafizikát” jellemezte.²

A dogmatikus gondolkodás e vázlatos meghatározásához érdemes azt is hozzáfűzni, amit Hegel a filozófiai cáfolás lényegéről tanított: a filozófia világában nincsenek egészen téves, merőben vélekedés-karakterű nézetek.³ Egy filozófiai nézet hibás volta inkább abban áll, hogy tárgyának — az Egésznek — csak egyik oldalát ragadja meg, a többiről pedig megfélekedezik. Ebből következik, hogy a filozófiai cáfolás első lépése a kizárt oldalak fölfedése a dogmatikus egyoldalúságba húzódott tudat számára. Ez a fölfedés pedig arra kényszeríti a dogmatizmust, hogy egyoldalúságát földadva egy olyan átfogóbb nézetet tegyen magáévá, amelyben korábbi álláspontja már csak „lefokozott mozzanatként” van jelen.⁴

A cáfolásnak ezt a módját a cáfolt nézet megszüntetve megőrzésének lehet nevezni. Egyedül ez lesz alkalmas arra, hogy a relativizmusnak ne csak elégtelenségét, de részleges helyességét is belássuk, s így azzal szemben valódi alternatívát kínáljunk.

Ezzel eljutottunk odáig, hogy megadtuk a relativizmus fogalmának értelmét, valamint a dogmatizmusnak azt a két fogalmát, ame-

állítás közül, amilyenek ama tételek voltak, az egyiknek igaznak, a másikat pedig hamisnak kell lennie. (...) A szűkebb értelemben vett dogmatizmus... az egyoldalú értelmi meghatározásokhoz való ragaszkodás, az ellentétes meghatározások kizárásával. Ez általában a szigorú vagy-vagy..." (83.)

A relativista gondolkodás létrejöttének különféle okairól

³„A vélemény: szubjektív felfogás, tetszésszerű gondolat, képzelődés, amely bennem így vagy amúgy, másvalakiben pedig másképpen lehet meg; egy vélemény az *enyém* (Eine Meinung ist *mein*), nem önmagában általános, magán- és magáért-való-léttel bíró gondolat. A filozófia azonban nem véleményeket tartalmaz, nincsenek filozófiai vélemények. Egy emberen, még ha filozófiatörténet-író is, azonnal észre lehet venni az alapvető műveltség hiányát, ha filozófiai véleményekről beszél. A filozófia az igazság objektív tudománya, szükségszerűségének tudománya, fogalmi megismerés — nem vélekedés és nem vélemények kiagyaltása.” (Hegel: *Előadások*

lyek közül az elsőt (a „közönségeset”) röviden *megalapozatlanságnak*, míg a másodikat (a hegelit) *egyoldalúságnak* fogom nevezni. A kifejtés további menete pedig az lesz, hogy a relativizmust előbb az első, majd a második értelemben is dogmatizmusként fogom jellemezni. Mielőtt azonban erre rátérnék, röviden megemlékezem néhány olyan okról, amely a relativizmus létrejöttéhez vezethet.

Az előző fejtegetésekből már kiderült, hogy a relativizmust — végső soron — csak azért fogom tévesnek nevezni, mert végső és abszolút álláspontként kíván föllépni (s mivel nem tud arról az Egészről, ahonnan kiszakadt). Mivel tehát a relativizmus egy részlegesen helyes, ám részlegességében föl nem ismert s így túlbecsült belátást tartalmaz, létrejöttének okaival sem bánhatunk úgy, mint kárhozzátásra méltó és mindenestül hazug káprázatokkal.

Az *első* olyan jelenség, amely a relativizmus felé vihet minket, a *nézetek sokféleségének* megtapasztalása. Akár a filozófiák sokféleségével, akár az eltérő kultúrák egymástól erősen elütő szokásaival és hiedelmeivel találkozunk, előbb-utóbb oda lyukadhatunk ki, hogy képtelenek leszünk rangsorba állítani őket, ezért mind-egyiket meghagyjuk jogaiban, de egyiknek sem adjuk az „igaz” vagy „helyes” címet. Ilyen értelemben a szofisták mögött a görög „gyarmatosítás”, a szkeptikusok mögött a hellénizmus kulturális keveredése, az újkori relativizmus mögött a felfedezések kora, a jelenkori relativizmus mögött pedig a globalizáció áll.

Másodszor relativizmushoz vezet az *empirista gondolkodás* is. Ez egyfelől azért van így, mert az empirizmus nem ismeri az emberi észnek eleve mértéket adó abszolút elvek birodalmát, másfelől és ezzel összefüggésben pedig azért, mert ezen elveket nem ismervén a megismerést egészen az érzéki tapasztalatra bízta. Az érzéki világ azonban kimeríthetlensége, változékonysága és megközelíthetőségének eltérő fokozatai miatt az elméletek gyors cserélődésére és nagyfokú valószínűtlenségére kárhozzát minket, ami ismét a relativista „megoldásnak” nyit utat.

Harmadszor a determinista álláspont is a relativizmus irányába hat. Ha ugyanis a megismerő személyt a maga szűkebb vagy tágasabb környezetével oksági viszonyba állítjuk, könnyen arra jutunk majd, hogy e környezet mint ok egyértelműen meghatározza a megismerő nézőpontját, amely így nem lesz több, mint ennek az oknak (vagy okoknak) az okozata.

A *negyedik* és utolsó olyan (itt elemzett) faktor, amely a relativizmus malmára hajtja a vizet, az *individualizmus*. A főtebb említett történelmi korszakok mindegyikében kimutatható volna a személy nagyfokú önállósulása és kiszakadása abból az általános rendből, amelynek korábban alárendelt része volt. Ha azonban a személy semmit sem kíván önmaga fölött tudni és semminek sem óhajt alárendelődni, akkor ellenszenvvel tekint majd minden olyan tanításra, amely a valóság egy feltétlenül igaz és ennélfogva mindenki fölé rendelt szerkezetére mutat rá. Az ilyen

tanítások elhárítására pedig keresve sem található alkalmasabb eszközt a relativizmusnál, amely — mint említettük — épp azon fáradozik, hogy az általános érvényességre számot tartó állítások általános érvényességét pusztá látszatként utasítsa el.

Láttunk tehát néhány olyan okot, amely a relativizmus elfogadására indíthat minket. Egy álláspont fölvétele azonban ahhoz hasonló, mint mikor valaki új otthonba költözik azt remélve, hogy ezután ott fog majd berendezkedni. Ilyenkor bizony célszerű megvizsgálni, vajon új otthonunk valóban lakható-e, vagy épp ellenkezőleg: a falak nedvesek, a gáz szivarog, a lámpák nem gyulladnak föl és hamarosan a tető is a fejünkre omlik.

**A relativizmus mint
dogmatizmus, I.
(A relativizmus
megalapozatlansága)**

Most áttérünk arra, hogy miben áll a relativizmus dogmatikus karaktere az általunk megadott első értelemben — vagyis hogyan mutatható ki az, hogy a relativizmus kellő megalapozottság nélkül nyilvánít véleményt az ember végső kérdéseiről. E kritikát két lépésben fogalmazzuk meg: először a relativizmus azon érveit vonjuk kétségbe, amelyekkel magát igyekszik elfogadtatni, majd egy ehhez képest „külső” (a dolog természete szerint azonban éppily immanens) kritikát érvényesítünk.

⁴„A továbbvivő tényező az alakulatok belső dialektikája. A véges nem igaz, nem is olyan, amilyennek lennie kell (...). A belső eszme azonban szétrombolja ezeket a véges alakulatokat. Az olyan filozófiának, amelynek nincs meg az abszolút, a tartalommal azonos formája, el kell múlnia, mert formája nem igaz. (...) Amit megcáfoltak, az nem a filozófia elve, hanem csak az, hogy ez az elv a végső, az abszolút meghatározás.”
(Hegel: *Előadások a filozófia történetéről I.* i. m. 47.)

Kezdve a relativizmus *saját érvelési stratégiájával*, meg kell állapítanunk, hogy ez az érvelés (mivel e gondolkodáshoz nem ille- ne önmaga „igaz” voltának állítása) „pragmatikus”, illetve hasznossági összefüggésekre épít. Az alapgondolat pedig röviden ez: „Ha a relativizmust választod, a nyitottság, a szerénység, a tolerancia és a szabadság álláspontját foglald el. Ha azonban az 'abszolutistákat' követed, egy előítéletes, felfuvalkodott és intoleráns nézet mellé szegődsz, amely az embereket megnyomorító diktatúrák szükségszerű szövetségese.” Vagyis nem arról van szó, hogy a relativizmust „igaz” volta miatt ajánlgatják (hisz ez azonnali önellentmondáshoz és összeomláshoz vezetne), hanem arról, hogy az emberi élet számára legkedvezőbb nézetet látják benne. De vajon valóban fönnáll-e egy szigorú összefüggés az imént jelzett erények és a relativizmus között?

Ami a relativizmusnak a különféle álláspontokkal kapcsolatos nyitottságát és toleranciáját illeti, három ellenvetést teszünk. Először is meg lehetne kérdezni, miféle nyitottság, miféle befogadó készség lehet egy olyan nézetben, amely mások gondolataira eleve azt a bélyeget üti, hogy azok sem igazak, sem rá nézve kötelező érvényűek nem lehetnek? Vajon nyitottság-e az, ha valakit úgy hallgatok meg, hogy közben ezt gondolom: „Nos, így látod te, de ez a te dolgod”? Másodszor nem lehet belátni, hogyan is volna *lehetséges* a számomra valóban idegen nézetek megértése és befogadása akkor, ha a relativizmus helyes volna, s a nézetek saját meghatározottságától vagy feltételezettségétől az én meghatározottságom áthatolhatatlan fala választana el engem? Harmadszor pedig meg kell jegyezni, hogy a relativizmusnak intoleránsnak kell lennie (s tudjuk, hogy az is) minden

olyan állásponttal szemben, amely magát nem pusztá véleményként, hanem általános érvényű igazságként kívánja értelmezni.

Ahogy azonban a relativizmus épp a döntő pontokon zárja ki a nyitottságot és a toleranciát, úgy az igazság megismerhetőségének fönntartása nagyon is összefér ezekkel az erényekkel. Hiszen az eltérő álláspontok és kultúrák itt épp azért közvetíthetőek egymás számára és vehetőek komolyan, mert valamennyiüknek köze lehet ahhoz, ami túlnő a részlegesen és korlátolton, vagyis ami egyetemes és feltétlen. Az idegen nézetek felé csak akkor nyílhatnak meg, ha nem zárom ki eleve azt, hogy ezek olyasmit tartalmaznak, ami rám is vonatkozhat és számomra is kötelező erejű lehet, illetve ha lehetséges számomra az a gondolat, hogy az „idegen” nézet csak egy másik alakban fejezi ki azt, ami feltétlenül igaz és tiszteletben tartandó.

De lépünk tovább, s kérdezzük meg, vajon a relativizmus valóban a szerénység gondolkodása-e? E kérdésre könnyen válaszolhatunk: tekintve ugyanis, hogy a relativizmus az emberi megismerés alapvető korlátozottságát s vele a megismerő személy radikális (vagy pusztá) végességét fogadja el, ugyanúgy végső kérdésekről nyilatkozik, mint bármely más filozófia. Ha ehhez hozzávesszük a relativizmust valójában jellemző intoleranciát (és a hamarosan láthatóvá váló megalapozatlanságot) is, a szerénység jelmeze eltűnik, mint a mesebeli császár új ruhája. Sőt, e helyütt azt is meg kell jegyeznünk, hogy a filozófiának csak az érvek és az igazság tiszteletben tartásával (tehát épp azzal, amit a relativizmus lebecsül) kell szerénynek mutatkoznia, nem pedig azon a módon, hogy tulajdon feladatáról — a valóság egészének végső meghatározásáról — lemondva korlátoltabb kérdésfeltevések nyomába szegődik. Ez utóbbi szerénység ugyanis nem illene hozzá, s csak annyira lehetne érénye, mint egy tengeralattjáró parancsnokának a klausztrofóbia.

⁵Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* I. i. m. 31.

⁶Korunk mindennapi életének számos új jelenségét ebből az összefüggésből lehet megérteni. Az „elköteleződéstől” való általános iszonyódás legkeserűbb gyümölcsseit a házasságtól, a gyermekek nemzésétől és a hivatás és küzdelem fővállalásától való tartózkodásban találjuk meg. Ez az életfölfogás maga után vonja az eldöntetlenség természetes korszakának, vagyis az ifjúkornak

Végül vessünk egy pillantást a relativizmus vonzóvá tételének talán leggyakoribb módjára is, amely a 20. század második felének társadalomfilozófiai irodalmában újra meg újra fölbukkan. Eszerint azok, akik az abszolút igazság védelmében lépnek föl, egyúttal arra is készek, hogy ezt az igazságot másokra ráerőltessék és azt erőszakkal terjesszék. Így az abszolút igazság (mint azt már Nietzsche is mondta) „káros az élet számára”, hirdetői pedig a diktatúrák szövetségesei. Jó példa erre az, ahogyan Karl Popper a fasizmus előfutárait látja Platónban és Hegelben. Velük szemben a relativistákat az egyéni szabadság védelmezőinek s a diktatúrák esküdt ellenségeinek szokás bemutatni.

Ennek az érvnek a naivitása egészen szembetűnő. Abból ugyanis, hogy valaki nem adja fel az igazság eszméjét, sem az nem következik, hogy kész annak erőszakos hirdetésére, sem az, hogy ezt az igazságot valamely korlátolt politikai ideológiában találja meg. Megfordítva pedig úgy is gondolkozhatnánk, hogy aki egyetlen elvet sem vesz túl komolyan, az álláspontját hasznossági ala-

bálványozását és az arra való nevetséges törekvést, hogy ezt az éretlen korszakot lehetőleg évtizedekkel megtoldjuk. Ha ez az egyén számára a „Minden kellett s megillet a Semmisen” sorsát jelenti, akkor a társadalom, a kultúra számára a kipusztulást és összeroppanást. Így ismét világossá válhat, mennyire fonák dolog a relativizmust az élet szempontjából legkedvezőbb gondolkodásnak tartani.

⁷Puskás Attila e számban olvasható írása helyesen mutat rá arra, hogy a relativizmusban a szabadság védelmezőjét sem tisztelhetjük: mert a relativizmus csak a szabadság egy korlátolt jelentéséhez (ahol a szabadság nem több, mint a számomra „idegen hatalmaktól” és meggyőződéseiktől való függetlenségem) kapcsolódhat, ám a szabadság mélyebb értelméhez már nem. E mélyebb értelem ugyanis az, hogy a szabadság az „önmeghatározás” mint döntés képessége, amit a relativista gondolkodás (ahogyan azt most — az „egzisztenciális döntések” említésekor — én is szóba hoztam) inkább kikerülni igyekszik, s így nem valósít meg.

pon fogja változtatni, ezért azonnal enged majd a hatalom fenyegetéseinek vagy csábításainak, s bőrét mentve annak szolgájává válik.

Összefoglalóan tehát azt mondhatjuk, hogy a relativizmus éppúgy nem áll szükségszerű kapcsolatban a rá vonatkoztatott erényekkel, ahogyan az igazság elfogadásából sem következnek az említett szörnyűségek. Sőt, a dolgot közelebről megvizsgálva inkább arra fogunk jutni, hogy minden épp fordítva függ össze, mint ahogyan azt a relativizmus hirdeti.

Ez utóbbi megállapítást drámai erővel igazolja az a világtörténelmi pillanat, ahol az abszolút igazság és a relativista gondolkodás legmagasabb szintű összeütközését figyelhetjük meg. János evangéliumából idézek: „Pilátus ismét kérdezte: Mégis király vagy-e hát? Jézus felelt: Ahogy monddod, király vagyok. Én azért születtem, és azért jöttem e világba, hogy bizonyosságot tegyek az igazságról. Mindaz, aki az igazságból való, hallgat az én szavamra. Pilátus ennyit mondott: Micsoda az igazság? Ezt mondván újra kiment a zsidókhoz” (Jn 18,37–38).

Ez a jelenet és az abban szereplő két személy mindenki számára világossá teheti azt, mely erények illenek az egyik és melyek a másik dimenzióhoz. Mégis időzzünk el itt néhány pillanatig. Hegel a következőket mondja Pilátus szavairól: „Mi az igazság?” Ez előkelő beszéd, s annyit jelent: ‘Ez a meghatározás, igazság, elintézt dolog, amellyel mi készek vagyunk. Mi tovább tartunk, mi tudjuk: az igazság megismeréséről már nem lehet szó. Mi túl vagyunk rajta.’ Aki ezt mondja, valóban túl van rajta.”⁵

Hegel értelmezését az támasztja alá, hogy Pilátus nem várt választ a kérdésre, s nyomban hátat fordított Krisztusnak. Mint azonban már említettem, e két személy szemléletesen is föltárja azt, hogy a főtebb tárgyalt erények helyett mi illik *valóban* a relativista gondolkodáshoz: ez pedig nem más, mint a betű szerinti értelemben vett *elvtelenség* és az *egzisztenciális döntésekre való képtelenség*. Az egzisztenciális döntésben ugyanis jelen van a végérvényességnek és feltétlenségnek az a mozzanata, amit a relativista gondolkodás semmiképp sem vállalhat föl.⁶

Kimutattuk tehát, hogy a relativizmushoz nem egy külső mérce, hanem immanens kritika alapján a megalapozatlanság, azaz a dogmatizmus általunk megadott első értelme társul. Vagyis az a „hasznossági” érvelés, amellyel a relativizmus híveket kíván szerezni, igen gondatlanul van fölépítve: a relativizmus álláspontjából ugyanis nemcsak hogy nem következnek az általa „lefoglalni” kívánt erények, de nyíltan ellent is mondanak neki.⁷

A relativizmus „pragmatikus” érvelése tehát lassan párává foszlik. Mint azonban már jeleztem, ezen túlmenő hiányosságok is kapcsolódnak e nézethez. A következőkben öt különféle (a lényegyet tekintve azonban összetartozó) oldalról fogom kimutatni, hogy a relativizmus egy általa ugyan tudomásul nem vett, ám mégis végzetes és tőle el nem távolítható ellentmondást tartal-

⁸Vö. Szemjon Frank: *A társadalom szellemi alapjai. Bevezetés a társadalomfilozófiába.* (Ford. Szombath Attila.) Kairosz Kiadó, Budapest, 2005, 114.

⁹A gyakorlatban persze az értékrelativizmus nem annyira bestiális tettek igenlésében, mint inkább sajátos benuhátságban ölt testet. V. Höfle így ír erről (i. m. 28–29.): „Valóban mérhetetlen az a kultúránk szellemi fejlődési potenciáljára tett romboló hatás, amelyet a relativizmus számlájára kell írni. Mert ha egy ifjú ember végül arra a meggyőződésre jut, hogy nincsenek objektív értékek, akkor semmi sem indítja majd arra, hogy a legjobbat adja magából, s képességeit egészen kiaknázza. Legfőképpen olyan külső szempontok motiválják majd, mint a siker reménye — az ilyen faktorok azonban nemcsak morálisan, de szellemileg is korrumpálják az embert.”

¹⁰Vö. Weissmahr Béla: *Filozófiai istentan.* Mérleg – Távlatok, Bécs – Budapest – München, 1996, 20–21.

maz. Lényegileg minden esetben arról lesz szó, hogy a relativizmus épp ama feltétlen „jóvóltából” lehetséges, amelyet ő teoretikusan tagad. Így kirajzolódik majd a relativizmusnak a feltétlenülre vonatkozó azon „vaksága”, amely ezt az egyébként tarthatatlan pozíciót egy időre mégis hihetővé teheti.

Az *első* és legismertebb utat már érintettem akkor, mikor a relativizmus állítólagos szerénységéről szóltam. Ezt kiegészítve most röviden arra utalok, hogy nyilvánvalóan tarthatatlan az a teória, amely minden emberi igazság viszonylagosságát abszolút igazsággént állítja, s általános elméletként lép elő azzal, hogy semmiféle általános elmélet nem lehetséges.⁸ Ezt a belátást úgy is megfogalmazhatnánk, hogy a relativizmus igaznak tartja azt, hogy az igazság megismerhetetlen, s minden korlátozottságot meghaladóan nyilvánítja ki azt, hogy végérvényesen korlátozottak vagyunk.

Mielőtt továbbhaladnánk a második érvhez, a lehető legtömörebben ki kell térnünk arra az itt látszólag fölvethető, valójában azonban igen átgondolatlan ellenvetésre, miszerint a relativizmus talán nem is *állítja* a megismerés viszonylagosságát és az ember radikális végességét, csak fölveti annak lehetőségét, hogy mindez „esetleg így is lehet”. Erre a tapintatos megközelítésre azonban azt kell felelni, hogy ha ez így volna, akkor a relativizmus nem egy álláspont és „izmus”, hanem csak egy olyan kutatási terv lehetne, amely az emberi megismerés határaitra kérdezi rá, ám egyelőre még nem valósult meg és nem hozott eredményt. Akkor azonban nem is kellene és nem is lehetne vele vitatkozni, csak arra kellene kérnünk, hogy a jövőben megszületendő eredményeit velünk is szíveskedjen majd megosztani.

Másodszor akkor is megpillanthatnánk a relativizmus ellentmondásos voltát, ha emlékezetünkbe idéznénk, hogy ez a nézet a feltétlen dimenzióját az emberi megismeréstől teljességgel elzártnak és e megismerés számára egészen megközelíthetetlennek tartja. Hiszen aki megmondja, hogy mi képezi a megismerés kikutathatatlan tartományát, az nemcsak hogy tud valamit e tartományról, de ahhoz a meghatározottságához vagy jellegéhez is hozzáfér, *amire tekintettel* e tartományt az ember számára túl nagy feladatnak tartja. Így beigazolódik az a hegeli megállapítás, miszerint a megismerés határainak tételezése azzal az ellentmondással jár, hogy általa e határokat máris átlépik. Igen hasonló ez ahhoz, amikor a nagymama hosszú mesébe kezd unokájának az óriások ama távoli országáról, ahol „még senki sem járt”.

Harmadszor a relativizmus egy olyan buktatójára utalok, amely bár nem teoretikus ellentmondást tár föl, mégis olyan gyakorlati következményekre vonatkozik, amelyek (néhány ritka és kóros esettől eltekintve) senki számára sem vállalhatóak. Ha ugyanis a relativizmust az erkölcsi normákra alkalmazzák, azt kell majd mondani — és sokan ezt is mondják —, hogy egyik értékrend sem előrébb való a többinél, hisz mind csak egy korlá-

¹¹Visszatérő motívuma ez például R. Rorty, J.-F. Lyotard, J. Derrida és még igen sok „divatos” szerző írásaiknak. A „posztmodernizmus” általunk bemutatott tarthatatlanságára utal azonban az is, hogy az ehhez tartozó szerzők valóban új mondanivaló kifejtése helyett inkább csak a metafizikához fűződő negatív viszonyuk (az attól való „búcsúzkodásuk”) hosszas ecsetelésével teszik próbára a filozófia-ra vágyó olvasó türelmét.

¹²Lásd: *Görög gondolkodók I.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1992, 85.

¹³Uo. 84.

¹⁴Ezen az alapon — így folytatom majd — beszéljen aztán, és adjon feleletet az a derék ember, aki nem akar tudni magáról a szépről, s magának a szépségnek örökké változatlan ideájáról, hanem azt hiszi, hogy sokféle szép van; az a látványosságok kedvelője, aki sehogyan sem bírja elviselni, ha valaki a szépet, az igazságot s a többi etynek mondja. E sokféle szép közt, drágalátos barátunk — ezt mondjuk majd neki —, csak nem gondolod,

tolt perspektíva, életmód vagy érdek kifejeződése. (Az az itt előhozható ellenvetés, hogy ezek esetleg mégis rangsorolhatóak egy „boldogsági kalkulus” alapján, egyrészt nevetséges — mert oda vezet, hogy a legnépesebb csoport nézeteit kell elfogadni —, másrészt önellentmondást is tartalmaz, amennyiben feltételezi az itt döntőbíróul alkalmazott „többségi hasznosság” értékrendjének univerzalitását.). Föltéve azonban azt, hogy a különféle cselekvési módok fölött nem áll semmilyen abszolút mérce, sem az otthonainkat feldúló bűnözőkről, sem az emberek életét megmentő hősookról nem állíthatnánk többet, mint hogy mindketten „kifejeznek egy sajátos perspektívát” (vagy életfölfogást).⁹

Negyedszer újra a relativizmus teoretikus ellentmondását adom meg egy olyan formában, amely az eddigiektől kissé eltér. Most azt a kérdést vetjük föl, hogyan lehetünk egyáltalán képesek arra, hogy észrevegyük: sok esetben valóban csak egy korlátozott perspektíva áll a mögött, amit a világról gondolunk és mondunk? Ha mindenestől és alapvetően a viszonylagosság fogságában állnánk, föl sem ismerhetnénk a megismerés e fogyatékoságát. Ez ugyanis csak a feltétlenül igaz megismeréshez viszonyítva és annak karakterével összemérve tűnhet föl úgy, mint hiányosság és korlátozottság. E hozzámérés meglepte és szükségszerűsége pedig ismét arra utal, hogy önellentmondás a megismerés merő korlátozottságát hirdetni akkor, ha e korlátozottság fölfedezése egy azt meghaladó dimenzió alapján történik.¹⁰

Itt azonban röviden ki kell térnünk két újabb ellenvetésre. Az első annak az aggodalomnak ad hangot, hogy ha igaz is a korlátozottságnak a fenti érvekben bemutatott meghaladása, vajon nem lehetséges-e az, hogy megismerésünk csak a feltétlenség „puszta formájához” lendül előre, amelynek megérintése így semmiféle pozitív (és abszolút) tudást nem eredményez? Erre a kérdésre azt kell felelni, hogy ha a feltétlen csak tartalmatlan és üres formaként adódna számunkra, akkor nem lehetne sem a feltételezettséget a maga mivoltában fölfedő megismerés-alap, sem pedig állításaink és cselekvésünk célja és mércéje.

A második ellenvetés így hangozhatna: ha igaz is az, hogy megismerésünk a korlátozottságot meghaladva eljut a feltétlen tartalmiig, vajon nem lehetséges-e, hogy a feltétlen e dimenzióját csak egy korlátozott lényhez illően, azaz éppen relatív érvénnyel ismeri meg? Még egyszerűbben: nem lehetséges-e az, hogy korlátozott lényként csak egy korlátozott, azaz valótlan feltétlent ismerünk meg és veszünk célba? Erre a kérdésre igen röviden meg lehet felelni: arra a lényre, aki korlátozottságát azért észleli, mert azt a feltétlenhez viszonyulva meghaladja, nem alkalmazható többé az az elnevezés, hogy egyszerűen csak korlátozott (illetve véges) volna. Így az sem mondható, hogy a feltétlenhez fűződő viszonyát teljességgel meghamisítja az őt „minde-
nestül” hatalmában tartó végesség.

hogy lesz olyan, ami ne látszanék rútnak is?
Vagy olyan igazságos, ami ne látszanék igazságtalannak is?
S olyan szent dolog, ami ne látszanék szent-ségtelennek is?" (Platón: *Az Állam*, 479a.
In: *PLÖM II*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 381.)

¹⁵Megjegyzendő még, hogy Platón a relativista elv „retorzív” cáfolatát is ismeri. (Az ilyen cáfolás lényege annak föltárása, hogy az állítás kifejezett tartalma ellentmond az állítás megtételéhez szükséges lehetőségi feltételeknek.) Példa erre az, ahogyan a *Theaitétosz* című dialógusban Pótagorasz „*homo mensura*” tételén („Minden dolog mértéke az ember”) kimutatja: e tétel értelmében maga e tétel nem lehet igaz, hisz igazat kell adnia azon embereknek is, akik ezt elvetik: „Azután meg, ami a legcifrább a dologban: ő maga is beismeri, hogy ellenfeleinek az ő véleményéről alkotott véleménye: hogy Pótagorasz nem hirdeti igazat, valamiképpen igaz lehet, hiszen jóváhagyja, hogy mindenkinek a vélekedése létező dolgokra irányul.” (Platón: *Theaitétosz*, 171a. In: *PLÖM II*, i. m. 967.)

Ötödik és utolsó érvünk történeti jelegű lesz. Tudnunk kell ugyanis, hogy a relativizmus kiváltképp a posztmodern irodalomban úgy lép föl, mint egy radikálisan új, a metafizikai gondolkodástól eltérő és annak fogalmiságával meg nem ítélfelhető gondolkodásmód.¹¹ Ez az állítás azonban máris hiteltelen számunkra azért, mert több oldalról is bemutatjuk a végesség és feltételezettség (ezen „új tudat” által egyedül vallott) elvének a feltétlen igazsággal való benső összefüggését. Most tehát csak annyi a feladatunk, hogy ezt az összefüggést történetileg is igazoljuk.

Ehhez bőven elegendő az, ha az abszolút igazság két régi hirdetőjére, Parmenidészre és Platónra utalunk. Parmenidész egész tankölteménye arra a szembeállításra épül, amely a rendíthetetlen igazság és a tömeg téves vélekedései között húzódik. Előbbi a gondolkodás által föltáruló változatlan Egy világa, míg utóbbi az érzékszervek révén adódó változékonyság, sokféleség és ingadozás. A költeményből két, számunkra igen fontos dolog válik nyilvánvalóvá: az egyik, hogy a szilárd igazságba bepillantó Parmenidész számára épp csak e bepillantás alapján tűnik föl a tömeg nézeteinek folyékonyága és állhatatlansága. A másik pedig az, hogy a „doxa” fogságában lévő nézetek általa adott jellemzésében világosan fölismerhető a viszonylagosság elve. Csak két fragmentumból idézek: „(...) a mit sem tudó halandók tévelyegnek, a kétfejük: mert tanácstalanság kormányozza keblükben a tévelygő gondolkodást, így sodródnak, (...)” (B 6.)¹² Illetve: „(...) a halandók vélekedései, melyekben nincs igaz bizonyosság.” (B 1.)¹³

Platón esetében az *Állam* V. könyvének végét, a tudás és a vélemény ismert megkülönböztetését említem meg. Itt azt olvashatjuk, hogy a biztos megismerés csak az örökre irányulhat, míg a változó és mulandó dolgokat önmagukban (tehát az örök, az idea horizontja nélkül) megragadni kívánó gondolkodás csak a véleményig juthat. A véleményt pedig Platón itt is és mindenütt úgy mutatja be, mint amiben a dolgok *hol ilyennek, hol olyanak tűnnek*.¹⁴

Aligha kell bizonyítani azt, hogy a vélekedés világának elégtelensége, a viszonylagosság és korlátozottság Platónnál is csak az örök és abszolút háttéréből (azzal összehasonlítva) tűnik föl.¹⁵ Ezt az összefüggést pedig a metafizika egész történetén át könnyen igazolhatnánk, ráadásul nem is csak a megismerés síkján, hanem a létezésén „is”. (Példa erre az önmaga által és a más által, vagyis épp viszonylagosan létező nyilvánvalóan korrelatív skolasztikus megkülönböztetése: *ens a se*, illetve *ens ab alio* — és annak szüntelen újrafogalmazásai a gondolkodás történetében.)

Történeti megfontolásainkkal így arra jutunk, hogy a relativizmusnak a posztmodernizmus által hirdetett radikálisan új és a metafizikai tradíciótól független jellege merő szemfényvesztés. Mind ez a történeti belátás, mind pedig a korábban feltárt ellentmondások azt bizonyítják, hogy a relativizmus az abszolútumra irányuló filozófiának egy olyan alkotórésze, amely időnként ki-

¹⁶Ebben a tanulmányban sokszor hivatkoztunk Hegelre, ezért érdemes jelezni, hogy eredményünk miben tér el az ő koncepciójának legalább is „első olvasatáról”. Hegelnél ugyanis a „relativista” (szkeptikus) gondolkodás nem egyoldalúságnak, hanem ellenkezőleg, az egyoldalú, értelmi gondolkodás fölbomlasztójának s a „dialektikus elv” képviselőjének tűnik. Mi ezzel szemben megmutattuk, hogy a relativizmus maga is tarthatatlan egyoldalúság. E helyütt azonban nem térhetünk ki arra, hogy ez a Hegelével látszólag ellentétes fölfogásunk miként fér össze mégis azzal, amit ő írt a „szkepticismusról”.

**A relativizmus mint dogmatizmus, II.
(A relativizmus mint „egyoldalúság”)**

¹⁷Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie I.* Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1991, 27.

¹⁸Lásd: Görög gondolkodók I. i. m. 37.

¹⁹Uo. 39.

²⁰Uo.

²¹Uo. 36.

szakad önnön összefüggéséből, s megpróbál önálló világszemléletté válni. Ez az önállósulása azonban azért nem valósulhat meg maradéktalanul, mert lényegileg és eltéphetetlenül kötődnie kell ahhoz, amitől menekül. Ezzel elérkeztünk oda, hogy a relativizmus az általunk megadott második értelemben is dogmatizmusnak fog bizonyulni. A relativizmus tehát önmagában életképtelen egyoldalúság, melyet a megszüntetve megőrzés módján vissza kell emelni abba az összefüggésbe, amelyből önmaga és mindannyiunk szerencsétlenségére kiszakadt.¹⁶

Azokban itt fölvetődhet az ellenvetés, hogy a relativizmus gondolkodásmódja Parmenidésznel és Platónnál csak mint téves és elkerülendő nézet bukkant föl, mi viszont azt ígértük, hogy az egyoldalúságként azonosított relativizmust egy magasabb álláspontba integráljuk majd, amelyben ez továbbra is fölismerhető marad, s nem tűnik el egészen úgy, mint pusztá tévedés és elégtelenség.

Kínál-e azonban a relativizmusnak pozitív szerepet is az abszolútum azon filozófiája, amelyhez — mint láttuk — a relativizmus oly eltéphetetlenül kötődik?

Az igenlő válasz elnyeréséhez először Parmenidész kortársához, az epheszoszi „homályos bölcshöz” fordulunk, akiről korunk egyik filozófiatörténésze ezt írta: „Ránk maradt töredékei és mondásai olyanok, mint a ritka drágakövek: kemények és sötét tűzzel teltek.”¹⁷

Hérakleitosz is az Egy metafizikáját képviselte (nem pedig holmi „természetbölcselet”), s nála is megtaláljuk a relativista elv világos ismeretét. Meglepő módon azonban a „relativizálás” nem úgy bukkan elő nála, mint egy tökéletlen gondolkodás szimptomája, hanem pozitív módon és az Egy, a Logosz metafizikájának szolgálatában. Csak néhányat idézünk a számos „relativista” töredékből: „A legszebb majom is csúnya az emberhez képest. A legbölcsebb ember is majom az istenhez képest bölcsességben, szépségben és minden másban” (B 82, 83.).¹⁸ „Az istennek szép minden és jó és jogos, emberek gondolják ezt jogtalanoknak, amazz meg jogosnak” (B 102.).¹⁹ „Betegség teszi az egészséget édessé és jóvá, éhség az elteltiséget, fáradtság a megpihenést” (B 111.).²⁰ „A halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok, minthogy élnek azoknak halálát, azoknak életét pedig halják” (B 62.).²¹

Itt még világosabban beigazolódik az, hogy mennyire téves a relativista elvnek a metafizikával való szembenállását vagy attól való függetlenségét hirdetni. Számunkra azonban lényegesebb az, hogy miként illeszkednek e „relativista” töredékek az Egynek mint Logosznak metafizikájához. Nos, ugyanúgy, mint azok a fragmentumok, amikről Hérakleitosz a leginkább ismert, s amik a dolgok fizikai egymásba-alakulásáról szólnak. Az egymásba-alakulás ugyanis az epheszoszi bölc számára annak jele, hogy a dolgok látszólag szilárd és elkülönült meghatározottsága („víz”, „föld”, „tűz”, „levegő” stb.) nyitott más meghatározottságok felé, vagyis

²²Például R. Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, (1904)

252. E nézet egy későbbi variánsát találjuk például Julius Kraft: *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie* (1956) című könyvében, ahol a szerző Hegel dialektikáját „materiális” (értsd: nem a megismerőre, hanem a megismerés tárgyaira vonatkoztatott) relativizmusnak nevezi (17.).

²³E témáról bővebben lásd: H. F. Fulda – R.-P. Horstmann: *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Verlag Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.

²⁴„A spekulatív... kifejezeten az, ami azokat az ellentéteket, amelyeknél az értelem megáll (tehát a szubjektív és objektív ellentétét is) mint megszüntenemegmaradókat magában foglalja, s épp ezzel konkrétan és totalitásnak bizonyul.” A spekulatív így, a misztikushoz hasonlóan „konkrét egysége azoknak a meghatározásoknak, amelyeket az értelem

azokkal bensőleg egybetartozik és egységet képez. A relativista töredékek megfejtése is ez: a dolgok nem birtokolnak egy szigorúan privát természetet vagy karaktert (pontosabban: birtokolnak is és nem is), mert olyannyira az Egészhez tartoznak, hogy csak annak végtelen „hálózatában” vagy „hullámvázában” határozhatóak meg. A relativista gondolkodás tehát azt a munkát végzi el, hogy a közmegegyezés által előtérbe állított valamelyik nézőpontról (amely szerint például egy bizonyos ember „bölcsek” minősül) kimutatja részleges vagy nem-abszolút voltát. Ezt úgy teszi meg, hogy más lehetséges nézőpontokat (illetve összefüggéseket) is elővesz, miáltal a dolog képe módosulni fog (a „bölcsek” például az istenhez képest „majommá” válik). Mindez azonban nem az abszolút nézet ellenében, hanem épp annak érdekében történik: a végtelen „hálózat” ereje által mindinkább megingó „izolált dolog” végül földadja látszólagos privát létezését, s belép az Egész áramába. A végesnek az átfogó Egészben való tételezése pedig épp az lesz, amit az abszolút igazságnak nevezhetünk. Ehhez igazodik (ám ez Hérakleitosznál már csak nyomokban lelhető föl) a cselekvés abszolút mércéje is: ez ugyanis nem más, mint féltve őrzött „privát természetünk” megnyitása a feltétlennek és mindannak, ami a feltétlenhez tartozik. (Mindez mélyen összefügg azzal, amit Isten és a felebarát szeretete jelent a keresztény vallásban.)

Nézzünk azonban meg egy másik, modernebb példát is arra, hogyan épül be a relativizmus az abszolútum filozófiájába. Akik nem ismerik Hegelt, annyit mégis tudnak róla, hogy a legnagyobb metafizikai rendszert hozta létre, s hogy valamiképpen az „ész” uralmát hirdette. Ebből nyilván arra következtetnének, hogy Hegel a relativista elv esküdt ellensége és a világos tételekben megfogalmazott „örök igazságok” fáradhatatlan előállítója volt. Csakhogy Hegel nem felel meg e jámbor óhajunknak (olyannyira nem, hogy régebben egyesek²²— persze tévesen — „metafizikai relativizmusnak” nevezték filozófiáját). Ez főképp azzal bizonyítható, hogy a szkeptícizmus egyik formájáról (épp amely a korlátlan „relativizáláson” fáradozik) azt állította, hogy az nem más, mint „az abszolútum filozófiájának negatív mozzanata”.²³ Ez egészében véve ugyanazt jelenti nála, mint amit Hérakleitosznál láttunk. Hegel „értelmi gondolkodásnak” nevezi azt a nézőpontot, amely világos és egymástól mereven elkülönített („dologi”) meghatározottságokban látja a világot, az igazságot pedig ezt visszaadó, egyértelmű definíciókban szeretné föllelni. Ezt a nézőpontot támadja meg az említett „szkeptícizmus”, amit itt Hegel „dialektikus” gondolkodásnak nevez. Ez különféle nézőpontok (és összefüggések) bevetésével szétbomlasztja az értelmi gondolkodás egyértelmű meghatározásait, s ezzel előkészíti őket arra, hogy az Egész, a feltétlen mozzanataivá váljanak. *A gondolkodás ama legmagasabb formáját, amely az egészbe bensőleg belefoglalt részlegest szemléli, Hegel spekulatív gondolkodásnak fogja hívni.*²⁴

csak szétválasztottságukban és ellentétességükben tart igazaknak". (Hegel: *Enciklopédia I. A logika.* i. m. 147.)

Záró megjegyzés

²⁵Lásd: Weissmahr Béla: *Ontológia. Mérleg – Távlatok*, Bécs – Budapest – München, 1995, 32.

²⁶Lásd: E. Coreth: *Grundriss der Metaphysik*. Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1994, 40.

²⁷Mindez cseppet sem mond ellent annak, hogy főntebb a relativizmustól elvitattuk az állítólag hozzá tartozó erényeket, s azt — ezek helyett — az elvitelenséggel és az egzisztenciális döntésekre való képtelenséggel hoztuk összefüggésbe. A relativizmus ugyanis csak annyiban képes a most említett kiválóságokra, amennyiben háttéri feltételei tematikus álláspontján már „erőt vettek”. A még meg nem ingott és magabiztos relativizmust tehát nem jellemzik ezek a mintegy „kölcson kapott” erények.

Láthattuk tehát, hogy a relativizmus az Egy metafizikájához tartozó, ám onnan jogosulatlanul kiszakadt mozzanat. Mint ilyen egyoldalúság, dogmatizmusnak minősül. Mivel pedig ily szorosán kötődik az Egy és az abszolútum filozófiájához, képtelen attól megszabadulni, s olyan ellentmondások szövik át, amiknek lényege épp az, hogy az általa tagadott feltétlenségre mégiscsak támaszkodnia kell. Ezért a relativizmust egy olyan zsoldoshoz hasonlíthatnánk, aki a király szolgálatában állva a jog és az igazság védelmezője lehet, ha azonban urától megválí, elzüllik és mindenütt nemtelen pusztítást végez.

A relativizmus főntebb bemutatott ellentmondása és ebből kifejtendő valódi *hovatartozása* arra is rávilágít, hogy tudásunk soha nem merül ki abban, amit tematikusan vallunk és állítunk. Mindezt megfogalmazhatjuk úgy, hogy tudásunk lényegileg „kétrétegű”,²⁵ vagy akár abban a paradox tételben is, miszerint „sokkal többet tudunk, mint amennyit tudunk”.²⁶

Ez a megismerésünkre vonatkozó belátás egy olyan tanulságot is hordoz, amely különösen az emberek közti kapcsolatokban (vagyis a lehető legfontosabb területen) bír elsőrendű jelentőséggel. A tapasztalat ugyanis azt mutatja, hogy egy ember kifejezett álláspontja nagyon sokféle módon viszonyulhat ahhoz, ami ehhez az állásponthez (képviselője számára) rejtett lehetőségi feltételként még hozzátartozik. A leggyakoribb eset persze az, hogy kifejezett álláspontunk áll hozzánk a legközelebb, s alapvetően ez irányítja lépteinket (ha nem így volna, bizonyára egyáltalán nem tulajdonítanánk jelentőséget annak, ha valaki pusztító és embertelen nézeteket vall). Mivel azonban a kifejezett és a ki nem fejezett réteg között benső összefüggés s egy folytonos, bár „földalatti” küzdelem figyelhető meg, az sem ritka, hogy egy ember a nézeteit már csak önazonossága védelmében és „jobb híján”, afféle megunt kacatokként tartja magánál, noha ezek már régóta alulmaradtak a „rejtett réteggel” folytatott küzdelemben.

Ha ezt a gondolatot a relativizmusra alkalmazzuk, azt fogjuk mondani, hogy a legtöbb relativista csakugyan azon az egyoldalú és romboló állásponton van, amelyet úton-útfélen hirdet. Találkozhatunk azonban olyanokkal is, akiknél a relativizmus már nem élő nézet, hisz belülről fölemésztette az, ami háttérét és voltaképpen erejét adta: *az abszolútum hatalma a végesen*. Így néha az a különös benyomás érhet minket, hogy a relativizmus látszólagos híve valódi bölcsességről, azaz a végesen való átfogó felülkerekedésről tesz tanúságot (ennek leggyakoribb alakja egy sajátos „nagyvonalúság”).²⁷ Gondolatmenetünk arra is választ ad, hogy ez miért lehetséges. Nem azért, mintha személyünk szempontjából mindegy volna, hogyan is foglalunk állást a megismerés és az élet végső kérdéseiben, hanem azért, mert a relativista gondolkodás mögött más-más intenzitással lehet jelen az, ami lényegileg s így történetileg is saját „uralkodó Kezdetét” képezi: az Egy metafizikája.

BENEY ZSUZSA

Naplójegyzet

Augusztusi számunkban már hírt adtunk arról, hogy 2006. július 12-én elhunyt Beney Zsuzsa költő, író, esszéista, egyetemi tanár, folyóiratunk állandó szerzője. Felkérésünkre írt naplójegyzetei a Vigilia 2006. 6., 7. és 8. számában jelentek meg. Az alábbiakban utolsó, halála napjának reggelén küldött naplójegyzetét és június közepén született naplótöredékeit, valamint egy kiadatlan versét közöljük. Mély fájdalommal és szeretettel búcsúzunk tőle. (A szerk.)

Pilinszky költészetének utolsó fázisát próbálom megérteni. Természetesen nem értelmezni, hanem megtalálni azt a rést, melyen át bepillantathatnék e megközelíthetetlennek tűnő költészet motivációjába. Számtalan helyen megtalálhatnám a „csak nekem készült” kaput, de nyilvánvalóan ott keresem, ahol elsősorban magamat is megközelítem. Ez pedig, saját életemre is visszanézve, a világ (és önmagam) bűnössége, a bűn szerepe a világ mindig remélt és soha meg nem valósulható megváltástörténetében.

Legutolsó egyetemi tanítási évemben megpróbáltam Pilinszky verseit mint a holokauszt utáni költészet modelljét vizsgálni. A narratív, metafizikai, mitikus állomások után jutottunk el a negyedik, önmagába záruló fázisig, melynek lényege formailag a feloldhatatlan metaforikusság, ennek előhívója pedig, mint „a történelem átvérzett szövetén” átnyomódott minta, a bűn megszentelésének felfoghatatlan jelensége. „Átvérzett szövet” (Pilinszky) — mint Paradzsanov gyönyörű filmjében, a *Gránátalma színében* a szöveten kiütkező átrpéselt szőlőszemek töviskoszorú-vére.

A holokauszt szakrális értelmezésében az isteni tehetetlenségnek és az áldozatiságnak olyan példáját láthatjuk meg, mely a krisztusi halál Istentől elhagyatottságában, tehát Krisztus agóniájában magának Istennek tehetetlenségét és az Isten önmagát feláldozó áldozata által elárasztó megváltás-reményt reprodukálja. Olyan komplexitást, melyben az összefonódás nem bontható részeire: minél nagyobb a bűn, annál nagyobb a ráirányuló kegyelem szentsége, és ezáltal megszentelődésének foka, de annál nagyobb a bűn megszenvedésének mélysége is. Isten nem megbocsájt, hanem elfogad, és ezt az elfogadást tartjuk a szentség lényegének, ezért látjuk az örökségét eltékozló, fiatalabb, és nem az idősebb fiút visszafogadottságában önmaga és apja szenvedése által megszenteltnek. Hiszen az elhagyott apa kétszeresen szenved meg a fiú eltávozását: a hiány és a sérelem önmagára vonatkozó, és a távollévőnek átvett szenvedésével. A fiú, akit talán önnön balsorsa kergetett a visszatérésbe, most, ebben a pillanatban, a visszafogadottságában érzi át nemcsak elmúlt idejének fizikai gyötrelmeit, hanem a befogadottság mindent elárasztó harmóniájában meri vállalni elmúlt szenvedése minden elmúlhatatlan terhét. Egyetlen pillanatban, melyben mintegy összegyűlik a megelőző évek minden szenvedése, és a szenvedés tüze fellobban a kimondhatatlan befogadottság extázisában. A bűn az idő folyamatosságában történik, de az idő egyetlen, örökké tartó pil-

lanatában „nem tud véget érni”, hogy ismét Pilinszkyt idézzem. De ha már idézem, tegyem pontosan: *valami mégsem tud véget érni*. A megtörténtet Isten sem képes megváltoztatni — mindörökre az emberi létezés nyoma marad a Földet övező egyre sűrűbb szférában. Az egyszerre-létben az idő folyamatossága, elmúlhatatlansága, és kilépés az időből. Mint a misztikus élményben — és nem is áll messze egymástól ez a kétféle egyesülés, a két végzet: a mulandó és az örök, a lélek és a lélek-feletti, a szenny és a szentség ívfény-ragyogása.

De mi ez a misztikus örökkévalóságba emelt *valami*, értelmezhető-e egyetlen kategóriára (akár az erkölcsire, akár a társadalmira, akár a pszichológiaiakra) szűkítve a bűn fogalma? Természetesen igen, annak ellenére, hogy mindezek a tényezők benne foglaltatnak, még akkor is, ha a létállapot érzékelése felől közelítjük meg kérdését. A létállapot azonban felfogható misztikus értelemben az egymást erősítő ellentétek összecsapásának villámfényében is, melyben a bűn a szentség forrásává válik, és a szentség a bűnbeesés elviselhetetlen szenvedésében képes megnyilatkozni. Még ha a bűnös megbánás nélkül éli át szenvedését, az akkor is, Isten szenvedésében, örökkévalóvá lesz.

A bűn tehát mindannyiunkat örvényébe rántó abszurditás lenne? Abszurditás, mint a hit, mint a halál tudata, mint Isten gondolata az emberi létben? Az abszurditás valósága, mint maga a létezés?

Naplótöredékek

Összevegyül bennem a halálfélelem és az a rettenet, mely a bűn definiálhatatlanságával kapcsolatban elfog. Nem tudom, hogyan függ össze a kettő, egyáltalán, miért tűnnek szinte egynek, annak ellenére, hogy a halált saját életemre érzem fenyegetőnek, a bűn kérdése pedig, legalábbis jelenleg, teoretikus kérdésemnek tűnik.

Miért félek a haláltól? Pontosabban: mi az, amitől igazán félek, mi az, amit halálnak nevezek? Talán semmi sem kevésbé definiált nyelvünkben, talán semminek sincs meghatározhatatlanabb és többértelmű jelentése, mint ennek a szónak. Lehet-e, hogy maga ez a definiálatlanság teszi oly félelmetessé? Az, hogy nem bírjuk elviselni azt, ami az ismeretlenség-mértékünknel is ismeretlenebb? Nem tudjuk, mi a létezés? Nyelvünk megáll ennek a szónak kimondásánál, és belátja, hogy olyan ős-fogalomról szól, melyet sem tovább bontani, sem megmagyarázni nem lehet. Mégis tudjuk, és egészen másképpen tudjuk, mint ahogy a

szavakkal kifejezhető dolgokat ismerjük: van néhány olyan fogalom, melyet éppen nem-nyelvi kifejezhetősége miatt érzünk lényünk, vagy életünk — vagy mondjuk ki újra: létünk lényegének. Van rá szavunk, de ez a szó a nem-nyelvit jelenti — vagyis nem jelenti. Ez a nem-jelentés azonban nem a semmi, a semmit elviselnénk, legalábbis mint a valaminek, a van-nak, a létezésnek ellentétét — de az, ami semminek sem lehet ellentéte, megfelelője, pozitív vagy negatív tükörképe, a világ egyedüli, vagy nagyon kevés nem-tükrözhető dolgának egyike, teljes életünk során, az emberi értékrend szerint a lét és a nemlét érintkezésének pontja, irracionális, mágikus félelemmel tölt el bennünket.

* * *

Egyéni történelme van: a kisgyermekkorai rettenettől, amikor a szörnyű képpel olvadt össze:

* * *

Pilinszky késői költészetének kérdéseit vizsgálom, elsősorban a holokauszt élményének mélyülése — vagy az is lehet, hogy átalakulása — szempontjából. Ez a kérdés szorosan fedi a mind Pilinszkyre, mind a holokauszt-költészet egészére vonatkozó problémát: a kimondhatóság, illetve a már-már a hallgatás teljes redukciójáig vezető hermetizmus, vagy talán úgy is mondhatnám, a metafora csak magában és csak önmagára vonatkoztatható, referencia nélküli variánsát. A szó csak önmagáért, nem a kommunikáció kedvéért mondatik, és talán ez az a fordulat, mely a holokauszt előtti és utáni kultúrát elválasztja egymástól: a közlés mind erősebb vágyával szemben a közölhetőség teljes reménytelensége.

A hermetikus metafora, mint forma, kialakulásával párhuzamosan — vagy talán azt megelőzve, s azt következetesen a forma vázának szilárdságáig alakítva, a holokauszt filozófiai — vagy teológiai — alapkérdéseként Pilinszkynél a bűn teológiai fogalma áll. Nemcsak azért merem határozottan mint teológiai kérdést felvetni, mert a holokauszt bűne Pilinszkynél semmiképpen sem a reális bűn meghatározottságában, hanem metafizikai síkon jelentkezik, olyan megközelítésben, mely nem függ össze a tett ok-okozati, tehát világi körülményeivel.

Megtörtént, holott nem követtem el,

és nem történt meg, holott elkövettem.

A posztholokauszt lényege sokféle felfogásban kiteljesedhet, az áldozatiság, a szenvedés értelme, Isten tehetetlensége, vagy a tehetetlenség, a jóság és a világ rosszaságának apóriájában — Pilinszkynél mindez egy alapvető kérdésben egyesül: a bűn és a szentség kérdéskörében. Nem a megbocsájtás, hanem a kegyelem az a szó (szó, mint isteni tett, a teremtés analógiája), amely a bűnöst feloldozza (helyesebben nem feloldozza, hanem vétkét,

mint a megszentelődés eszközét fenntartja és elfogadja), s ez a tény a hagyományos, megszokott, verbalizálható erkölcs számára abszurdum: minél bűnösebb, annál szentebb, mert annál nagyobb mértékben (nem mérhetően nagyobb mértékben) árad rá Isten kegyelme, annál közelebb áll Istenhez. A tékozló fiú paradoxona ismétlődik itt, de annál sokkalta elvontabb formában. A holokauszt eseményében Isten áldozatnak látja a bűnöst (de, természetesen nem látja, nem láthatja az áldozatot bűnösnek, legfeljebb a szó antropológiai, potenciális értelmében, nem kevésbé kegyelemre szorulónak, mint az el nem ítéltetűen elítélendőt).

A virradat

*Ébredés ez? A lassú tétovázás
két szín: a színes és még színesebb,
a partot verő, visszabukó hullám,
a nedves homok és a más elem*

*határán, mint a hajnal a világban:
áttetsző szürke fény és fekete
hömpölygés közt, mint kezünk a gyümölcsök
és kiürült kontúrjaik felett,*

*hangok közében, melyek zajosabbak
és tompábbak is annál, mint amit
meghallhatunk. Vajon kiszabadulás ez,
vagy elalvás? Lélegzet? Fulladás?*

(2004)

DARÓCZI ANIKÓ

A bírhatatlan: Beney Zsuzsáról

*Mint hajnalban a csillag, eltűnik
az áttetsző időben csillogásod.
De újrászüli létezésemet
napról napra hiányod.*

(Csillog, de eltűnik)

1967-ben született Kozsváron. Irodalomtörténész, műfordító. Szakterülete a középkori (flamand) misztika, e témából doktorált tavaly Leuvenben. Jelenleg a Károli Gáspár Református Egyetem holland tanszékén a régi irodalom oktatója.

Halála előtti napjai, órái súlyos betegsége ellenére tele voltak étellel. Kora reggel, mielőtt elindult volna a Duna-partra, ahol aztán este elvitte a kitörni nem tudó vihar, még elküldte utolsó naplójegyzetét a Vigiliának, és kinyomtatott egy Rembrandt-rajzot barátai kéthetes unokájának, akit a hétvégén meg szeretett volna látogatni. A következő hetekben dolgozni akart, a folyóparton. Tele volt tervekkel.

* * *

Orvos, író, költő és tanár volt, elválaszthatatlanul egy ez a három pálya az egyetlen életben: egyetlen úttá fonódik. Életművére is különös egység jellemző — most csak a költészetéről próbálok beszélni. Verseinek egyetlen mindent átítató, átszövő témája van. Mondhatnánk, hogy a halál, de ugyanúgy mondhatnánk azt is, hogy az élet — mert a létező nem mindig létezik, és nem ellentét az élet és halál (*Két parton*). De leginkább talán úgy fogalmazhatnánk, hogy verseit a halál és az élet, a jelenlét és a hiány egyszerre-tudásának bírhatatlansága járja át — *egyformán bírhatatlan a van és a nincs,*

Hogy bírja el az élet a halál
tudatát, hogy bírja a végtelenség
és a végesség egyszerre-tudását?
Az egyszerre tudást és nemtudást?
(*Két parton*)

Ha a halálból mint sűrű, súlyos középpontból indulunk ki, mint fordított örvényből, a magány, a gyász sodrásába kerülünk, a gyászban a túlélésébe — és a túlélésben a halálnak mennyi dimenziójába! A holokauszt túlélésébe ugyanúgy, mint gyermeke és társa halálának, sőt, saját halálának vagy halálainak túlélésébe is, a túlélésben az élet sodrásába, az életben a túlélés miatt érzett bűntudatba, az elevenen eltemetett bűnök tudatába — s ez a tudat halálos. Mondhatnánk úgy is: a túlélés költészete ez, amelyben élet és halál egyaránt benne van. A túlélésben pedig a szereteté, a túl-

élőé és a túlélté, de ez a szeretet is él és hal egyszerre, hiszen az élő nem tudja már kitapintani a hajdani lét szövetét, gyöttrő kérdésekkel próbálja jelenébe rántani: *Szerettél-e, mondd, szerettelek úgy, hogy / halálad átjárja életemet? (Gyász)*. Elviselhetetlen erővel tükröződik egymásban a szerelem halála és a halálban élő szerelem: *Más időben egy fájdalmat éltünk. / Te a halálon átsajgó szerelmet. / Én a szerelmen át- / ütő halált*, de úgy, hogy az élő látómezejéből, érzékelésének teréből a képek a folytonos, végtelenített tükröztetés következtében a téren kívülibe siklanak át, s ezzel összeomlanak az emberi tudattal követhető érzéseket tartó pillérek: *Nem tudom, szabad vagyok vagy magányos. / Elveszettelek vagy megnyertelek? (Orpheusz vagy Eurydiké)*.

Rád vágyom-e? vagy a halálra vágyom
vagy a halálottól menekülök?
E szeszélyesen görgő ár-apályban
felbukkanok s megint elmerülök.

(Gyász)

A jelenlétbe foglalt hiány költészete ez, és a hiányba robbanó jelenlété: *Nem múlik el a „nincs itt szenvedése” / a majdnem-jelenlétté lett hiány (Már csak emlékekben)*. *Gyötrellem volt, de öröm is hiányod / hisz benne voltál (Végszó)*. Az egyszerre van és nincs felismerésébe az élő elevenen hal bele: *Elbírhatatlan, az, hogy elviseltem. / Bírhatatlan, hogy nem viseltem el (Gyász)*. És:

Elbírhatatlan, hogy nem fáj halálad.
Nem vagy velem s nem váltál tőlem el.
Én, ki egykor házadban melegedtem,
úszom a tél fagyos felhőivel.

(...)

Ez a gyász: jelenléted és hiányod.
Hogy holtodban halálom szenvedem.
Hogy szerelmemben mindkettőnk magányát.
Hogy azt remélem, mi reménytelen.

(...)

Ebben az időn átlengett időben,
ahol csak nemlétedben létezem,
hogyan bírjam el hiányodba rajzolt
gyötrelmes-boldog jelenlétedet?

(Gyász)

Ha visszafele indulunk el, az élet felől, minden képe, minden sora a halál örvénye felé sodor. Nemcsak azért, mert a benne élő szerelmek a hiány halálos szálaiból szövődtek — *Fordított örvény: lenről fölfelé / pörög és mégis lehúz a halálba (Utolsó szerelmem)* —, hanem azért is, mert

Bizonyítéka annak, hogy teremtett
lények vagyunk, az, hogy majd meghalunk.
Az öröklét egyszínű köntösébe

halálunk kötözi sötét csomóit.
Azért teremttettünk, hogy a nem-létezésbe
nem-létünk hozza el a létezést.

(Introitusz: *A halál*).

És: *Életünk egyetlen értelme, hogy / megszüljük a halált. Fordított létezés. (Elröngyölt részletek)*. De ez a halált-szülés egy másik, konkrétabb síkon is megjelenik. Az első kötetben, a *Tűzföldben*, az itt-ott Mária-síralmat idéző és megidéző sorokba belehasít a gyermek halálra-születése:

Hallottam az ég moraját és láttam
megborzongani a mélységeket,
hogy a csillagok fényére segítsék
csillagok közé szült gyermekemet.

(*Hó*)

Ennek a csillagok közé szült gyermeknek mondja aztán a *Cérna-hangra* hallott gyermekverseket. Beleborzongunk, ha belegondolunk abba, melyik oldalról szólongatja:

Csillagbokrok ág-bogában,
bársony égbolt sátorában,
óriás hegyek peremén
merre, kis legény?

(*Vándorút*)

Vajon haza várja-e vagy elbocsátja,

Hajad most erdők sötétje,
szemed csillag reszketése,
tekinteted csupa fény —
megérkezted, kis legény!

(*Vándorút*)

Vajon honnan biztatja: *Tündérkém, ne féljél, ne reszkess, / csillagról csak csillagra eshetsz (Tündér)*, és vajon miért meséli el csupa ég, párás és csillogó dalai között, hogy a *gyökerek zezzugos paloták a föld alatt (Fa)*? Egy sokkal későbbi ciklust, a *Madárkát*, két, gyermeknek-fel-nőttnek kedves sorral indít — *Kis kacsa fürdik / fekete tóba* —, hogy egyszerű, lebegő kérdésekkel — *mért feketébe? mért nem folyóba?* —, könnyedén, más dalok dallamára-ritmusára lépve aztán a legmélyebb mélységekig rántsa a (gyermek?)olvasót, és így tanítson meg látni az ezerszer énekelt-mondott sorok mögött és a sorok közötti csendekben: *Mint a madár, szállnék / a tóból az édig, aranyból sötétbe / utánad, utána. (...) Fordulj ki, fordulj / a fény aranyából az égi sötétbe.*

Úgy is mondhatnám, hogy Beney Zsuzsa költészetének rugalmas, mindig mozgásban levő, élő tengelye a halál örvényének tölcseré. De láthatjuk egy másik képben is, ha előbb bátran a sodrásába ál-

lunk, s aztán egy kicsit távolabbról vesszük szemügyre: a képek közötti térben, mint valami finom hologramm, Möbius-szalag sejlik fel, sőt, maga válik térré: a szalag egyik oldala élet, a másik halál — és soha nem tudjuk, melyik oldalt érintjük éppen, melyik oldala érint meg éppen, mert nincs egyik oldal és másik oldal, a ket-
tő: egy.

Az, hogy költészetének lényegét képben, térben, a tér képeiben tudjuk megfogalmazni, mint ahogy az imént tettük, talán azzal magyarázható, hogy a mentális tartalom Beney Zsuzsánál — mint minden nagy költészetben — mindig képekben jelenik meg. Nem kész, mozdulatlan képekben, hanem mozgásban. Többféle mozgást láthatunk. A konkrét emlékképek mozgását: a boldogság (az otthon, a szeretet) rögzített pillanatképei csak az emlékezésben tűnnek fel, néha egy felvillanó érzékelés-fosztlányban, amelyben a múltbéli érzékelés támad fel és a semmivé foszlott tér kel életre — birsalmailatban, telt szénailatban (*Tél*), az otthon lámpafénye megcsillan egy ablaküvegen, feltűnik *a gyermekkor szigetein a lila-sárga órák bűvölete (Két parton)*. De maga az emlékezés aktusa is mozgásban van, képben kifejezett változásban, a múlt egy pillanatra jelenné válik, hogy aztán ismét múlttá legyen:

Az idő elsodorja létezésünk.
De mint a tajték a sziklafalon
kirajzolódik múltunkból az emlék
egy más boltozaton.

(*Csillog, de eltűnik*)

Az érzésnek nincs emléke, de néha
még meglegyint egy-egy illat, a múlt
perceit átszikráztatva jelenné.
Aztán újra szétgurul az idő.

(*Két parton*)

Vagy mélységes mélyről bukkannak fel a kővé vált emlékek, melyeknek felületén önmagán átbillen az idő — az öröklét porlik, s a pillanat szilárdul meg:

Egyre mélyebbről, mint örvény-szelekben
a szürke, barna, narancs kőzetek,
úgy bukkannak elő e sűrű felhők
alól a régen földbetemetett

emlékek. Az öröklét egyre porlik.
Vassá lett a pillanat csillaga.

(*Gyász*)

Az emlék, az átlényegített, jelenné szilárduló vagy villanó múlt (volna, lehetne) az otthon: *Nem múltad, hanem párája az emlék, / nem a hang — a visszhang volt otthonod (Csillog, de eltűnik)*. De még az emlékekben, az emlékezésben sincs menekvés, s ennek legalább három

egymásba fonódó oka van. Az első az, hogy az emlékből az van, ami most nincs, tehát ebben is a van és a nincs, a van és a hiány bírhatatlansága jelenik meg, az élet és halál elbírhatatlanságának tükrében:

Egyszerre nyit, zár az emlékezés.
Minden része egész, és egész csak a részlet.
Kettős létezés: a van és a hiánya.
Kettős nemlét: a volt és a soha.

(Két parton)

A második ok az, hogy az emlék eltűnik úgy az életben, mint a halálban. Az élőben megfakul a múlt emléke — nemcsak az élő hal meg, hanem az emlék is: *Elpárolog az emlék és az élet (Két parton)*, *Nemcsak te haltál meg — meghalt az emlék / Mindaz, mi időnek nevezte-tett (Gyász)*, sőt, nemcsak az emlék anyaga kopik meg és porlik el, hanem még az emlék *porló jele* is (*Gyász*). Érdes, plasztikus képekben, a föld képeiben rögzíti a megfoghatatlant: rom, kő, por fedi be a múltat, a közös múlt mint homokvár szóródik szét, s

A kiürült múlt színtelen iszapján
tört edény tűnő cserepeivel
kezemben állok — ez halotti urnád.
(Gyász)

És nemcsak az élő nem emlékezik már —

Tán mégis leszálltam az alvilágba,
magába fordult útjaid veled
járom — csakhogy a lüktető felejtés
nem engedi, hogy felismerjelek
(Gyász)

—, hanem a halott sem emlékszik az életre, Eurydiké a halálból mondja:

Meg nem ismerem már az egykori
világ alakját. Pillangószemével
Hímport pergetve ráhullt a felejtés.
(*Orpheusz vagy Eurydiké*)

A halott és az élő emlékezése azonossá válik:

Megkaptam azt, amit más csak a halálban:
A felejtésben megerjedt magányt.
Egyedül vagyok nemcsak a jelenben,
múlt és jövő-fosztottan meztelen.
(*Introitusz: Végleg*)

A harmadik, a másik kettőtől elválaszthatatlan ok az, hogy ha meg is marad vagy fel is villan néha az élőben az emlék, nem ellazulást nyújt, hanem vág, hasít, a szeretetnek még az emléke is megdöbentő negatívban jelenik meg:

A fájdalom, mely néha áthatít
A testen, mint ellazult izomköteg:
Emlék a szeretetről.

(Elröngyölt részletek)

A jó emléke is az elbírhatatlan kettősség forrása tehát.

De az emlékezés dinamikája és az emlékcillámok feltűnésének és eltűnésének mozgása egy nagyobb, kimondhatatlan mozgásnak része csupán: Beney Zsuzsa költészetében a kimondhatatlannak érzékelt tartalom képbe születésének vagyunk tanúi, s miközben megszületik a kép, megszületik körötte a megnevezhetetlen tér is, s benne felsejlik a kimondhatatlan, amely — vagy aki — a mozgást beindította. Hogy ezt a mozgást követni tudjuk, Beney Zsuzsa könyörtelenül lelkiismeretes leírásainak köszönhető: nincs ezekben a képekben egyetlen fölösleges szó sem, nem szépít és nem enyhít egyetlen gesztussal sem. S ha néhányszor megtapasztaltuk — mert Beney Zsuzsa költészetét tapasztaljuk, nem olvassuk! — ennek a megnevezhetetlen, látszólag mindig más, de lényegében mindig azonos belső tájnak, térnek a születését, megtanulunk tájékozódni benne anélkül, hogy pontosan meg tudnánk nevezni a kiterjedését és az irányokat. Ettől kezdve kitörölhetetlenül megmarad bennünk a térérzékelés és a képek belső lényege, mert minden újabb kép és tér születésével az állandó, egy és egységes Beney-féle tér erősödik, tágul-szűkül, lélegzik, s ebben a lüktetésben a metafora primér realitás, a külső és belső érzékelés eggyé válik, az elvont, anyagtalan tapinthatóvá, s a tapintható hirtelen elvonttá:

Te voltál a fa, a göröngy, az este
Mi megérintette hiány-sebezte
világom, lényed abba költözött.
Fény holt mezők fölött.

És csak a van s nincs között feszülő ív
tartotta a létezők millióit.

Csak az volt valóság mi a jelek
jelképe lett.

(...)

Mint ekék hasítják a tükrözések
a föld kérgét — hiányodban a lélek
világ-magát látja; kioltja a teret
elvont tekinteted.

(Csillog, de eltűnik)

A konkrét tapintás kozmikus, metaforikus érintéssé — illetve annak elbírhatatlan hiányává — lényegül át:

Csak egyet érzek már most: a tenyér

hirtelen ürességét. A tapintás
megszűntét. Legyen bár forró-meleg kő,
szőke fejecske, elguruló alma.
Gömbölyű helyett homorú hiányt.

Tenyereiben élt az Isten...

(Introitusz: Félelem)

Bőrünkön érezzük Isten érintését, még akkor is, ha itt éppen az *elengedett kéz világúrré tágult hárhozatáról* van szó.

Isten érintése, mondom, mert az olvasón, aki elég bátor ahhoz, hogy tapasztalva olvasson, néha, a képek születésének, mozgásának következtében, áthatít az érintés majdnem-megsejtése (mint ellazult izomköteg az örök feszültségben?), hiszen Beney Zsuzsa költészetének egyik fő mozgatórugója az érintés. Összeránt és ellazít: azt az éltető ritmust szabja meg, amelybe beleszakad a szív, mert az érintésre-várás élet-halál kérdése, miközben Istent keresi a hitelenség iszonyú holtvidékén, *...a vakhomályban, (...) a lóp határövezetében, mintha én magam lennék az, aki nincs* (Introitusz: Sötétség). Ismét olyan kettősséggel állunk szemben, amely a van és nincs elbírhatatlanságához tartozik:

Mit nehezebb elbírnunk? Azt, hogy Isten
nincs, vagy azt, hogy van, de nincs jelen?

(Két parton)

A hiány kése úgy forog, mint Isten
Szívében vérezhet az én hiányom.
Mindkettő ezt kerestük.

(Elrongyolt részletek)

S ez Beney Zsuzsa költészetének talán leggyötrőbb aspektusa: Istent keresi a transzcendensre nyitott, magát hitetlennek tartó ember védtelenségével és kiszolgáltatottságával, keres, érezzük minden porcikánkkal, miközben folyton ott a sejtés, sőt, a tudás bennünk: hiszen már rég megtalálta. Azt a teret keresi, amelynek mindig is lakója volt. De csak akkor maradhat meg benne, ha a keresés, ez az öngyötrő, halál felé sodró folyamat soha meg nem szűnik, ha végigjárja ezt a számára egyedül járható, élhető utat: a legnagyobb misztikusok egzisztenciális problémájával állunk itt szemben. Ehhez kapcsolódik egy másik is, a sehova-nem-tartozás elbírhatatlan problémája, az örök identitáskérdés, az, hogy csak köztes térben, a *közöttben* élhet az, aki ilyen mélységekig hatol, csak két biztos part közötti sodrásban ereszthetne gyökeret — ott, ahol nem lehet gyökeret ereszteni. Nagy bátorság e tér vállalása.

A *között* teréhez tartozik az elmondhatatlanság, kimondhatatlanság kérdése is. A kimondhatatlan és kimondható közötti feszültség nemcsak a megnevezhetetlen tér csendjében sejlik fel, amikor a szavakkal festett képek születésén túl bepillantást nyerünk abba a Másik valóságba. Nemcsak a csend képeiben, mint

ahogyan a *Tél* kötet megannyi haikujában tapasztaljuk. Fokozatosan, amíg a kimondhatatlanság okozta hallgatásig jutunk, a hallgatásnak és csendnek rengeteg regiszterével szembesülünk. A kozmikus magány anyagszerű csendjével:

A már meg nem szólítható világban
bábszövedékben hallgatnak a tárgyak

...a csönd jég-tükre beállt.

Nem töri meg vadlúd-hang jajgatása.

Ki felkiált, nem hallja, hogy kiált

(*Csillog, de eltűnik*)

Ez a csönd (...)

a hangok káosza a létből kiszakadottan,
mikor a létezés már nem hallja magát.

(*Introitusz: A csönd*)

A szó és csönd közötti közegben tükröződik a világ és az ember:

A szó teremtette meg a világot

s ha elhallgat, beomlik a világ.

Vak csönd a fekete ürbe zártan,

a folyton tovább törő févek csörömpölése

Egy hang teremtette meg a világom.

Elhallgatott, beomlott a világ.

Vak csönd a fekete ürbe zártan.

A folyton tovább törő káosz csörömpölése.

(*Két parton*)

És a világot a haldokló test elhallgatása némitja el: *Nem a befagyott tenger — ő, aki / nem mondhatja ki többé a szót: tenger, vagy Isten* (Introitusz: Csend).

* * *

Azzal kezdtem ezt az írást, hogy utolsó napja csupa élet volt. Szó szerint szüntelenül azon tűnődöm, hogy vajon csak halála fényében tűnik-e annak a szerdának minden órája ennyire intenzívnek, ennyire jelentőségteljesnek, s vajon akkor is így lobognának-e emlékezetemben és épülnének jelenembe, ha csütörtökön még élt volna (*Az idő és a világ elszakadnak. / Hatalmas oszlopok: a szerda és csütörtök — / Lábuknál porszemként a létező, / a nem számára szabott létezésben*). Majdnem megszállottan, tőle tanult önfegyelemmel vigyázok az első pillanat óta arra, hogy pontos legyek, amikor elmondom magamnak vagy másoknak, hogyan történt. És mégis ott a kérdés: vajon azért érzem-e, hogy ennyire lüktet azokban az órákban az élet, mert néhány nap múlva, amikor utolsó kötetével, a *Se tűz, se éjjel* visszamentem a folyóhoz, és aztán a *Két partont* is kézbe vettem, már kezdtek áttüremkedni a belémivódott utolsó képeken az ő sorai?

Mintha már rég tudta volna, milyen jelekkel érkezik majd a halál (*Először nem a test érzi halálát. Csak jeleket lát — a fák susogása / el-elhallgat a szélben s koronái bókolása is mintha meg-megállna*), de csak most lett volna ereje ahhoz — akaratlanul, s azon a napon csak a jelent élve —, hogy életre keltse őket. A folyóparton töltöttük a napot, egy öreg szomorúfűz árnyékában. Itta a látványt, a hangokat, a víz illatát, egész teste érezte a folyót, a tenyere tele volt elfogadott és adott érintéssel, az *ujjbegyek érintésének sűrű rengetegével*. Nézte a vizet, nem tudott betelni vele — „Mindig ugyanazt látom, és mindig mást, folyton változik a felszín!” (*cseng a mozdulat, amely a hiányt / elválasztja a végleges hiánytól — a folyó tükrét, vizét, fényeit / elfutó önmagától*) — „Nézd, hogy tükröződnek a túlsó part fái a vízben!” — (*Az át-nem látszó víz csak felszíne / gyűrött selymét mutatja az időnek. / A fény csillogó tükröképeit. / Egymás alá csúszott hullámokat. / Szétesett cserepeket a tükröben, / repedező, mégis-egy üveget, / a volt és lesz, lettem és nem-leszek közt / átfolyó víz égő katarzisát*). Nézte a lombok árnyékának játékát a parton és a vízen, az átszűrődő fényt, a levelek közt az eget, a mozdulatlan felhőket. Könyv volt nálunk, de csak néha pillantottunk bele, időnként felolvastunk egymásnak egy-egy mondatot. Barátok, ismerősök jöttek le a folyóhoz, mindenkihez volt néhány kedves szava. Megmerítkezett a vízben, úszni már nem mert, de fogta a kezem és érezte, élvezte a sodrást. Délután arról beszéltünk, milyen más hangon csobban a folyó délelőtt, mint most, tűnődünk, vajon miért, azt terveztük, hogy lejövünk este is, amikor egészen csendes a víz, egyetlen sima, fekete tükör; abban reménykedtem, hogy most is látható lesz az, ami pár héttel azelőtt: vannak olyan esték, amikor tükröződnek benne a csillagok. Aztán már alig szóltunk. Egyre hosszabb árnyékok vetültek a vízre (*Szilánkosan hasad az alkonyat / a fűzfákon vörösre, feketére. / A sötét anyag felett gyenge fénye / mint gyűrött selyem leng a vizeken*). Mondtam, hogy ha még fürödni akar, most menjünk be, később túl sötét lesz a víz. Most még játszott rajta és benne a ferdén hulló fény, oda húzódtunk, ahol nem volt sodrás (*csak a test halála érik — itt a félhomálynak öblei mélyén fény és árny között...*), néztük a zöldes-barnás-arany vízben az apró, szürkés-kék halak raját köröttünk, ismét megmerítkezett. Aztán a part, a könyv, a nyugágy: onnan integgett, amikor még egyszer leereszkedtem a folyón. Közelgett, vagy inkább: sűrűsödött a közelgő vihar.

Elindultunk. Lassan vonult a parton hosszú ruhájában, egyikét szót váltott az idősebbekkel, és megállt a ki-be szaladgáló gyermekek mellett. Még megmosta a lábát, aztán átsétált a gyepon — „nézd ezt az aranyzöldet!” (*a lombok résein és a levelek / selymén átszűrődő zöld színű napfényt. / A szín anyagát, a nem foghatót. / Az elviselhetetlenül kettős világot / fáj itthagynom*). Átvágott a kerten a vén diófa alatt, elhaladt a fiatal fűz mellett. A levegő

egyre füledtebb, mozdulatlanabb lett, az ég fehér és ezüst („Azt hiszem, ma este már nem tudok lemenni a vízhez, majd holnap”). Később az erkélyen mintha végre enyhülést lehetett volna érezni, kijött, belélegezte a fák és a közelgő eső illatát — „milyen jó itt” —, megállt a korlátnál. Hirtelen megszédült, leültetem a fonott székbe, háttal a korlátnak, a fáknak. Azonnal nyugtatott — „már sokkal jobb, ne félj” —, mosolygott, és akkor villámlani és dörögni kezdett, feltámadt a szél, hajladoztak az óriás fák ágai mögötte (...ág-koronáját / egyszer majd széttöredezi az a szél, / mely még sehol sincs. Törzsét széthasítja / egy villám, mely még alszik az időben), fölfele kavarogtak, szálltak a levelek, a partmenti fák pihéi (...ha a villámlások lángja megvakult madárrajokat riaszt föl a pelyhesedő egekre...). Nem mertünk moccanni, fohászkodtam, hogy eleredjen az eső, aztán végre zuhogni kezdett, becsapott az erkélyre, élvezte a hűvös cseppek érintését. És akkor felragyogott — akik ismerték a mosolyát, talán látják most, milyen volt az arca: „Nézd, hogy tükröződnek a lombok az ablaküvegben! Sokkal sötétebbek és sokkal közelebb vannak” (Még susog, egyre susog, egyre halkul / a fénybe, ködbe, földbe temetett. / Hívásod a sötét fák közül a fájó, / a sűrűbb teljességből érkezett... és: Már átlátszik a sűrű és sötét / zöld homályon egy híg-szürke derengés: / az erdő túlfele. De ki tudja, a felhők / mögötti égen a nap vagy a hold // halvány korongja, vagy egy harmadik / csillag világít, mit senki se látott eddig? / Hiszen a fény és a színek / nélkül a létezés határait / ki tudná elviselni?).

A következő félóra összemosódik bennem. Az eső nem hozott enyhülést, kisütött a nap, mégis jobban lett, ledőlt a szobában, fázott, betakartam (...és a lassan kiüresedő égből átfutnak testünkön a reszketések), beszélgettünk, az este utolsó sugarainak játékát nézte a szekrényajtón (...és a lassú, tétova fénysugár átívódik a tompa szűrületbe), aztán behúnyta a szemét. Hogy mennyi idő telt el, nem tudom, kedd este leszakadt a karóráam, az itteni óra pár nappal azelőtt megállt, ő meg a folyónál leoldotta a sajátját (lassan araszolni át az idő / maradékán, már súlytalan teherrel). Esteledett. Hogy várt-e, tudta-e, hogy távolodik (egyetlenegy kívánságom maradt: tiszta tudattal lépni át a partról az ismeretlen sós tengerbe), vagy elaludt, nem tudom (Senki sem láthatja a küszöböt / a kint és bent, a kint és kint között, / a bent és bent, az álom és az alvás, / az alvás és mélyebb alvás között.). Vajon még tele volt a szeme a kimondhatóval: éles és forró képekkel — utolsó jeleivel az elhagyott világnak? Nem tudom, érzékelte-e, hogy járok-kelek a szobában. Nagyon gyorsan történt aztán minden: megmozdult, rámnézett, de nem tudom, mire odaértem, látott-e még (s a tekintet... lassan átsiklik a képből a képbe — a felhősödő, tompa révületbe), soha nem fogom tudni, hogy hallotta-e, hogy segítségért kiáltok, hogy emberek jönnek be, segíteni próbálnak, aztán csak egy valaki maradt ott, aki már kettőnknek segített. Nem tudom, vajon mikor

töltötte be testét önmaga súlya, s vajon melyik pillanatban lépett át (*Nem tudom, az a perc / mikor és hogyan ragad magával / és azt sem, hogy hová*), nem tudom, tudta-e, mi történik (*Nem tudom, mire lépek majd. Puha / párnára-e vagy fényre, vagy tömör / sötétbe? Simulás vagy zuhanás lesz?*), s hogy mikor tűnt el a tér víz-csillogása (*Kicsap, magábaszövi a világot / s önmagába visszazárul a test. / Több fényt, vizet, lelket át nem ereszt / a hátrýásodó levegő-határon*), akkor-e, amikor sóhajtott, és én még arra kértem, hogy jöjjön vissza, vagy később, amikor már nem tudtam, vajon az ő szívverését érzem-e, vagy saját tenyerem lüktet, és már csak arra kértem, hogy menjen, ha akar.

Órákig vele voltunk még. Vajon nem volt már más ott, *csak a holttest s a tárgyak*? Vajon őrizte-e valóban a már szétfoszlott tudat a sebesen távolodó időben a halál kialakuló pillanatát? Vajon hihetünk-e abban, hogy *nem felejtí az elmúlás a lét emlékét*?

Bírhatatlan, hogy nem tudom, hogy nem tudhatom. S talán elbírhatatlan volna, hogyha tudnám.

*A világ ezután nem a világ
nyelvén beszél. Eltánó esti fények
érintik még a folyót, de a lélek
földi létezésének csillagát*

*már kioltotta, elmerül. Nehéz
pora ül a szobákban, hol szavak
csonkjai égtek, és egy pillanat
mint árny szállt át a tárgyak felszínén,*

*hol a búcsúzás kendője keringett.
Sorsunk nem kel és nyugszik éjtől-éjig,
nem hó mely sötétségben is fehérlik,
nem azt tükrözi ki belétekint.*

*Visszfény vetíti fényét a határra,
benne könnycseppként ragyog fel a nap
ezüstösen a szürke ég alatt
mint egy más ég napjának látomása.
(Csillog, de eltűnik)*

Nyár

Beney Zsuzsa haikuirá

Hegyomlás robaja: csend.
Az utolsó szívroham
sziklái legörögtek.

*

Nemrég láttalak. Ezer
évszak elmúlt. Ki hinné,
azóta július van.

*

Fára levelek nőnek.
Meztelen testünk fázik,
magára új ruhát vesz.

*

A lázas évszak elmúlt.
Lázmérőnk higanyszála,
többé már nem szökik fel.

*

Pohárban gyertya alszik.
Soha üres lakásban
rettegésre ébredés.

*

A fény már az ajtóig
szivárgott. Kilincset a
könnyű ujjak lenyomták.

*

Papírtekercsből bomló
versrőzsa. Nemidő kő-
szirmai illatoznak.

Nyitva van az aranykapu

JELENITS ISTVÁN

1932-ben született. Magyar és hittan szakos piarista tanár. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola és a PPKE BTK tanára.

Beney Zsuzsa temetése után sűrű egymásutánban múltak a forró nyári napok. Csak hetek múlva tudtam elővenni, s ünneplő szívvel újra elolvasni azt a kötetét, amelyet regényeinél, verseinél is jobban szeretek. Gyönyörű már a címe is: *Nyitva van az aranykapu*. A Móra Kiadó adta ki 1979-ben. A bibliográfiák verselemzések gyűjteményeként tartják számon. A kötetke fülszövege elhárítja ezt a megjelölést: „nem elemzés, inkább vallomás az, ahogy (Beney Zsuzsa, maga is költő) felmutatja a szépség sokféle arcát a költeményekben”.

Verselemzések divatjában élünk, a hajdani ínséges idők után most inkább a bőség zavara fenyeget minket. Azzal is, hogy nem látjuk a fától az erdőt: a sok szakavatott munka közül nem emelkedik ki az, amit vétek volna meg nem ismernünk vagy elfelednünk. Másfelől meg az egymással is versengő szakszerűségben könnyen elveszhet az erdő zúgása, a versek igazi titka. Beney Zsuzsának ebben a könyvében nem egyszerűen a „maga is költő” irodalmár könnyűkezü, szubjektív versértelmezéseivel találkozunk. Valóban vallomás-jellegű minden darabja, de ugyanakkor valami megrendítő felelősségtudat is jellemzi. Anyai, nagyanyai gond és gyöngédség hallatszik ki belőle. Nyoma sincs benne valamiféle leereszkedésnek, a szerző mindvégig megbecsüli olvasóit, az emberi lét nagy titkaiba igyekeznek beavatni őket. Nem próbál a versek helyett beszélni. Bizik abban, hogy maga megérinti a versolvasó lelkét, s az aztán saját érzései, benyomásai közt keres eligazodást, amikor „értő, jó kalauzra” bízta magát.

Beney Zsuzsa 22 magyar verset olvastat el velünk (néhánykor csak egy-egy hosszabb költemény néhány szakaszát), s miközben figyelmesen segít eligazodni bennük, bevezet a költői képalkotás titkaiba, egy kicsit még újkori történetébe is, fontos felismerésekhez segít a ritmust, a rímet, a vers zeneiségét illetően, s még arra is megtanít, hogy a költészet minden versolvasót személyesen szólít meg, de ugyanakkor egy összetartozó közösség közös kincse is. Felületes olvasó a tartalomjegyzék alapján kísértést érezhet arra, hogy bele-beleolvasson a könyvbe, s csak egy-két ígéretes fejezetet emeljen ki belőle. Maga a mű gondosan felépített egész. Akár egy fél éves iskolai munka vezérfonala is lehet. Megérdemli, hogy elejétől végigolvassuk. „A vers megmozgathat egy egész nemzetet —, de úgy, hogy külön-külön

szól hozzád és hozzám, és mindannyiunkhoz másképpen. Harcra hív, felgyújtja képzeletünket, megvigasztal keserűségünkben és bánatunkban, segít abban, hogy örömünket kifejezzük; de mint titokzatos társunk, többnyire csöndben, azokban a percekben szól hozzánk, amikor nem a zajra, hajszára, nem a világ felületésére figyelünk. A versolvasás, a költészettel való találkozás ideje életünk legbensőségesebb pillanatai közé tartozik: a versekben az emberi lélek egy-egy rejtett üzenete érint meg bennünket. A költő mintha személyesen, meghitt barátként szólna hozzánk. Szavai a magunk szavakba még sohase foglalt, magunk számára is ismeretlen érzéseit hívják elő". Ezeket a mondatokat Arany János: *A vigasztaló* című költeményéhez fűzte a szerző, egyúttal magának a kötetnek ezek szinte búcsúzó szavai. Beney Zsuzsa nem arra törekszik, hogy feloldja, megmagyarázza a versek titkait. Nem is arra, hogy körüllelkendezze őket. Ha okos és csöndes mondatait olvassuk, beavat minket ezekbe a titkokba, értő, fogékony — a titkokra is fogékony — olvasóvá nevel. Költőként jelentős életművet hagyott ránk. De ez a kötet egyedülálló remekmű, megérdemli, hogy a kezdődő század tanuljon belőle. Mikor tiszteletre és szeretetre méltó személyiségétől elköszönünk, ezt az írását érdemes legnagyobb hálával megemlegetnünk. Kedves Zsuzsa: „Nyitva van az aranykapu”. A titoktudót, az „értő, jó kalauzt” az atyai ház fogadja.

Búcsú Beney Zsuzsától

SELYEM ZSUZSA

Kritikus, irodalomtörténész. Tanulmányait Kolozsváron és Budapesten végezte, jelenleg a Babes-Bolyai Tudományegyetemen tanít. Legutóbbi írását 2005. 5. számunkban közöltük.

Beney Zsuzsa költő volt. Olyan ember, aki minden szavát százszor meggondolja. Nem próbál könnyedén túllenni a csenden.

Beney Zsuzsa verseivel a csendet szelídítette.

Azt hiszem, számára a csend iszonyatos tudott lenni. Erről hallgatott.

Olyan tényeket kellett életében elszenvednie, amelyeket egy ember nem tud elszenvedni. Beney Zsuzsa nem az amnézia útját választotta. A szenvedő Istent választotta, a szenvedő Istent mint társat. Vele sem lehetett könnyű: „...vadcitromfa szűrős ágazatából magam mélyesszem körmeim alá újra és újra annak a felismerésnek töviseit, hogy elbírhatatlan az a világ, melyben az is megszólítható, aki nincs.”

Társat választott, nem megoldást. Életét a kérdésnek szentelte. Valahol arról ír, azt gondolta, idővel válaszokat fog kapni kérdéseire, de nem így történt: a kérdések állandóan vele maradtak.

Beney Zsuzsa orvosként, tanárként, tanulmányíróként és anonim segítőként hihetetlenül sokat dolgozott azért, hogy megértse a világot, megértse az embert. És hosszú éveken át gondolta újra meg újra József Attilával, hogy a törvény szövedéke mindig fölfeslik valahol.

A csend szelídítése vad ellentmondásokkal való szembenézést jelent. Azt, amit nem lehet elmondani, mert nem lehet meghallgatni. Vagy nem lehet elmondani, mert nem kapcsolódik sehova, mégis van, nyugtalanító módon van. És nincs mihez kezdeni vele. Elrongyolt részleteknek nevezte Beney Zsuzsa ezeket a dolgokat. Dolgokat? Nem, nem a tér „három néma dimenziójában” vannak ezek az elrongyolt részletek, nem ott vannak és nem itt, sehol sincsenek: a között, a tükör és a tükörkép találkozásának megragadhatatlan pontján vannak, a találkozás végtelenül semmis pillanatában, amikor kezdet és vég egyben van.

„A halálban nincs szeretet. De Isten, / Ha vagy, tégy csodát, hogy ott is / Szeressem.”

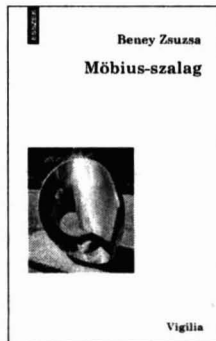
A szeretés nehéz szava. Nehéz, mert nehezen tud jelenteni valamit.

„Keresni születtem. A tér láthatatlan / Tartóvázának csomópontjait. / Szeretetet?”

Valamennyi idézet
Beney Zsuzsától
származik.

A szenvedés megtisztított szavai.

A napokban azt álmodtam, Beney Zsuzsa belém karol, és azt mondja: kísérj haza engem.



A Vigilia Kiadó új esszéorozatának harmadik, szeptemberben megjelenő kötete:

BENEY ZSUZSA: MÖBIUS-SZALAG

A szerző válogatása esszéiből, vallomásaiból, körkérdésekre adott válaszaiból, amely immár posztumusz könyvként jelenik meg.

Ami addig nem

Beney Zsuzsa emlékének

*Az éjszakák a fogyó Holddal,
mezítláb füves térségeken át,
hosszan kitartott tekintet
a fasor és az ég metszéspontja
felé.*

*

*Halott vagyok, mondja egy hang
valahonnan, tudom, hogy nem
élek, van egy ház egy hegyoldalban,
ott lakna az, aki lennék, barackot
szedne és figyelne a sínt a
farakáson ülve, aki előjön
estéknként és megáll vele szemben,
hallani a lélegzetét.*

*

*A barackfák alá bújna és onnan
nézné az ösvény épp odalátszó
szeletét, várná őt, aki nem jönne
soha, pedig valamikor járt már
erre, ő ültette el a szőlőt,
léptei nyomában, mintha
függönnyt húzott volna
el, láthatóvá lett, ami addig
nem volt látható, és kinyílt,
ami azóta bezáródott újra.*

*

*Miért van, mondja a hang,
hogy aki vagyok, az nem létezik,
hogy hiányzom magamnak,
sóvárgom magam után,
létezik-e ilyen szerelem,
üres vagyok, mint az elszáradt
diók elhagyott padlásokon,
várok, nem jön el, a lomb árnyéka,
mintha felhők vonulnának
a bőrömön, kihalt az ösvény,
dermedt mézgacseppben
távoli arc.*

GARTNER ÉVA

Mensáros Lászlóval

A beszélgetés 1988. szeptember 1-jén készült a Magyar Rádió Helyet-tem írták című műsora számára. — A hangfelvétel szerkesztett, rövidített változatát Mensáros László születésének 80. évfordulója alkalmából közöljük.

Kérem, beszéljen arról, hogyan alakult az olvasáshoz való viszonya gyerekkorában?

Elég korán elkezdtem olvasni, annak ellenére, hogy tulajdonképpen soha senki nem adott könyvet a kezembe. Otthon volt könyvtár, és saját magamtól kerestem ki és kezdtem el olvasni őket. Eleinte nem nagyon értettem, de tíz éves koromban már kezdtem átrágni magam a klasszikusokon, például Dickensen, aki döntő befolyással volt jellembeli alakulásomra. Megismertem a rosszat, a jót, a sorsot, a végzetet; furcsa, de épp ilyesmikre figyeltem fel. Borzasztóan hatott rám egy-egy könyv, soha nem rajtam kívül álló történeteket láttam bennük. Ez egész életemen végigvonult, próbáltam mindig mindenkinek elmagyarázni, színházzal kapcsolatban is, hogy nem elég ha az ember úgy néz valamit, mintha az egy vitrinbeli tárgy volna, és megcsodálja, hanem az az igazi, amikor az embert „átmossa” a történet, s valóban magára ismer benne, akár pozitív, akár negatív irányban, de mindenképpen saját magáról szól. Nem lehet elkerülni, nagyon rossz könyvnek kell lennie ahhoz, hogy az ember ne gondoljon arra: ez velem is megtörténhetett volna, én is viselkedhettem volna így egy ilyen helyzetben. Ez elkerülhetetlen, másképp élvezhetetlen az irodalom. Az irodalom nagyon élő dolog, nem kitaláció, laikus emberek úgy képzelik, hogy az írók leülnek, és elkezdik témákon törni a fejüket — énszerintem az *életen* törnek a fejüket, és az annak megfelelő téma aztán szükségszerűen beugrik nekik. Tehát mindaz, amivel kifejezik, már csak egy eszköz. Thomas Mann nyilván egy életen keresztül gondolkodott és töprengett a művészlét mivoltán: ki az, mi az, kell-e, hasznos-e, jó-e, milyen poklokat kell ehhez megjárni, milyen kétes is tulajdonképpen maga a művész, aki az erkölcsöt hirdeti. Mindezek alapján jutottak eszébe az ennek megfelelő szimbólumok és szituációk, első könyvétől az utolsóig. (...) Wagner összes művei is egy folyamatos önvallomás részei, *A bolygó hollanditól*, a meg nem értett, Sátántól üldözött embertől a *Parsifalig*, ahol már megtalálta „a tiszta balgát”, és Siegfried, aki még elbukik — ezek mind az ő életének a periódusai, és nyilván, ahogy ő maga fejlődött, az összefüggésbe hozható a műveivel.

Thomas Mann is a művész sorskérdéseit veti fel tehát egy ilyen folyamatban? — Fel tudná idézni, volt-e valamiféle megoszlás abban, hogy mikor, melyik művét érezte magához a legközelebb? Például most melyik Thomas Mann-művet érzi a legközelebb?

Thomas Mann a művész emberi sorskérdéseit, tehát nem a művészetit és esztétikait, hanem kimondottan az általános emberi kérdéseit veti fel. (...) Most a *József és testvéreit* kezdtem el olvasni, már nem tudom, talán harmadszor, de valami miatt rendkívül vonzódtam megint hozzá. Utána a *Háború és békét* szeretném elolvasni, szintén idestova harmadszor vagy negyedszer. Ne higgye, hogy leülök és egy ilyen művet csak úgy el tudok olvasni, hogy van annyi időm, de szerencsére a jó Isten úgy rendezte, hogy hol börtönben, hol kórházi ágyon, el tudtam olvasni ezeket a hosszú regényeket. Nem vagyok szisztematikus olvasó, de rendkívül fontosnak tartom, hogy újra felelevenítsem őket. (...) Thomas Mann azt mondta, a szőkék és kék szeműek világa után vonzódik. Nem vagyok Victor Hugo és Thomas Mann, de bennem is megvan, hogy tulajdonképpen egész életemben szerettem volna nagyon egyszerű ember lenni, szőke és kék szemű. Hans Hansen, aki jelentéktelenebb, mint Tonio Kröger. Rettentő nehezen viselte el az ember azt, hogy vannak Tonio Kröger-i vonásai, nagyon nehezen tudta ezt egyensúlyban tartani, nagyon sok útvesztőbe tért bele, és nagyon irigyelte a szüleit, a nagyszüleit, akik le tudtak élni roppant következetesen egy nagyon szép és kiegyensúlyozott életet.

Érdekes, hogy önmagával vannak ilyen konfliktusai... Melyek ennek a legfájdalmasabb pontjai?

Ne térjünk privát részletekre, mert ezek teljesen fölöslegesek... Olyan lehetetlen leveleket szoktam kapni, fáj a szívem, hogy akár egy mondatot is mondtam magamról, annyira félreértik azt, amit az ember mond, s annyira csak azt akarják látni, amit ők belemagyaráznak. Stefan Zweig *Arcképeiben* van Tolsztojról egy írás, és abban egy mondat, amit valószínűleg valahonnan kiírhatott: „még mindig nem sikerült megtanulnom azt, hogy ne az emberiséget szeressem, hanem a környezetemet”. Ez például számomra megdöbbentően döntő és fontos, az életemet végigkísérő probléma... a szeretet kérdése. Már régóta bosszantó módon felismertem, hogy az ember hajlamos az általános, nem pedig az *egyéni* szeretetre. Tolsztojnak ifjúkori naplójában szerepel egy olyasféle kitétel, hogy „tudom, a családi életre alkalmatlan vagyok, pedig a legnagyobb mértékben vonzódok utána”. Nem akarom magamat összehasonlítani vele, de visszavetítem magamra: igen, az embernek észre kell vennie, hogy nyilvánvalóan az önzés erősebb volt benne. Én sem tudtam alkalmazkodni, ami a családi életben rendkívül fontos, mindig azt kívántam, hogy hozzám alkalmazkodjanak, így fölborult, lehetetlenné vált, pedig miután nagyon szép és kiegyensúlyozott családi életkörülmények között éltem, nagyon vágytam ezt folytatni, de nem sikerült. Ez is a szeretet fokmérője. De a szeretet fokmérője az is, hogy az ember az emberiséget olyan nagyon könnyen tudja szeretni, és rettentően tudja a tévé előtt sajnálni az 5000 kilométerre történt tragédiákat, ugyanakkor mondjuk a szomszédját agyon tudná ütni dühében. Most nem akarom a Bibliát említeni, vagy az Újszövetséget, rajtuk kívül is vannak művek,

amik a szeretetet erősítik, tehát a környezet, az egyes embereknek a szeretetét, és nem az emberiségét. Én tényleg, ha olvasok, mindig tükröt akarok magam elé tartani, hogy megismerjem még jobban magamat, hiányaimat, vagy pedig bátorítást szeretnék ahhoz, hogy lassan eljussak oda, ahová kellene, s ami természetesen reménytelen. Nem hiszem, hogy van ember, aki eljutna oda, ahová el kellene jutnia, az az érzésem, ez már egy halál utáni küzdelem és állapot. Laikus fejjel mindig úgy képzelem, hogy végső fokon senkinek az élete nem lezárt és teljes, viszont maga az élet hihetetlen teljesség. Valami mégiscsak van, valami rendszer és logika az egészben. Ebben a rendszerben és logikában kizárt dolognak tartom, hogy legyen egy lény, amelyik állandóan megtört, kettétört életeket éljen, és ne teljesebben be az élete. Tehát nyilván kell legyen valami, ami ezt majd teljessé teszi, ha befejeződik, ami nem feltétlenül idő és térhez kötött dolog, de még csak nem is a sejtekhez kötött, az élet nem csak tér, idő és sejt. Ehhez is olvasok sok minden jót, Heisenberget ugyanúgy, mint esetleg bármilyen teológiai könyvet, Rahnert például. Nagyon hasznos, de nem azért olvasok, hogy többet tudjak, én már nem fogok többet tudni. Ahogy öregszik az ember, rájön, hogy az értelme, észbeli felfogóképessége nem gyarapszik, nincs az, amit gyerekkorában régen elképzelt: most nem értem ugyan teljesen az integrálszámítást, de majd 60 éves koromban előveszek egy könyvet, addigra már megérek, és biztos meg fogom érteni. Nem igaz, nem értem meg. Vannak dolgok, amikből az ember ki van rekesztve, s nem fogja soha megérteni. Érzékenyebbé válhat és egyre „felszeleteltebbé”, nyitottabbá a problémák iránt, ez kétségtelen, és jobban van már bátorsága szembenézni és kimondani önmagáról dolgokat. Ez az egy, ami- ben az ember megy előre — tehát nem a tudás miatt olvasok, nem azért, hogy többet tudjak, hanem jobban akarok beleérezni, valahogy az életemet szeretném jobban...

Most többet képes befogadni, mint régen?

Mennyiségben nem, de talán érzékenyebb vagyok, amit nem a befogadással tudok lemérni, hanem a tűrőképességemen: sokkal jobban bírok már megpróbáltatásokat, mint régen, mert nyilvánvalóan valahogy lekoptak bizonyos dolgok, és ha szabad ezt mondani, mélyebbre látok, mint annak idején. Már nem annyira a felületen mozogok, nem csak a felületi dolgok fontosak az életből, mint régebben. De nehogy azt higgye, hogy ez egy bevégzett állapot, vagy hogy bármit is elértem. Nem értem el semmit, de megyek ezen az úton. A magam formálása mindig is fontos volt, bár most úgy alakult, hogy megint elkaptak azok a külsőségek, amik erről elterelik a figyelmemet már évek óta. (...) Nem tudjuk viszont becsapni önmagunkat teljes mértékben, szerintem minden művész akkor ér véget, ha ez mégis sikerül neki, ideológiát tud önmaga köré felállítani, és már életében készül a saját szobra, az utókor számára. Nem tudom, a többiek hogy vannak ezzel, de akikkel be-

szélgettem, legyen akár költő, író, hasonlóan van ezzel, egy életen át tart az önmagával való gyötirelem, azt is mondhatnám, ez mindenkinél azonos. (...)

És mikor szembesült először önmagában ezzel a fajta érzékenységgel? Mert valahogy ez is biztos kialakult.

15–16 éves koromban. Világosan láttam, ha nem is tudtam megfogalmazni, de a másságot világosan megláttam. Más volt a véleményem, mások voltak az érzéseim, de nem azért mondjuk, mert rossz tanuló voltam, hanem mert másképp voltam rossz tanuló is. Nem értettem egyet a környezetemmel, nem tudnám ezt most megfogalmazni, hogy miben és miért, ezek nem konkrét dolgok voltak, ám valami idegenséget éreztem mindennel kapcsolatban. Nem éreztem a dolgokat magától értetődőnek, nem értettem, hogy az emberek miért viselkednek és élnek úgy ahogy azt teszik, mitől minden olyan maguktól értetődő és természetes — számomra minden új és külön élmény volt, a legkisebb dolog is felfedezés számba ment. Láttam, hogy senkit nem érdekel — akár egy könyv, akár egy naplemente, bármi —, ami megpendítette az érzéseimet, nem szólva a zenéről, amiről nem is tudtam senkivel értekezni. Úgy voltam, mint Tonio Kröger Hans Hansennel, hiába kezdtem el beszélni a *Don Carlos*ról, másra terelődött a téma, süket fülekre találtam a problémáimmal. A fantáziám örületesen nagy volt, és mindig akörül forgott például, hogy emberekért, eszméért, ügyért, milyen áldozatra volnék képes az életben. Behelyettesítettem magam például a római korba: a keresztényüldözés idején meddig tudnék elmenni, kiállni másokért, megmenteni másokat, volna-e bátorságom. Ilyeneket tápláltam magamban, de ha néhány alkalommal beszélgettem erről valakivel, kinevetettek, nevetséges dolognak tartották.

De ezt valamiképp a kor is provokálta.

40–42-ben, tizennégy-tizenhat évesen én nem tudtam a korról semmit. Újságot nem olvastam, nem tudtunk az akkori aktuális problémákról, nálunk szóba nem került ilyesmi. Utólag egy kicsit talán rossz néven is vettem, hogy ennyire hermetikusan, mindentől elzárva éltünk, ezt néha később szégyelltem is, de még talán a mai napig is szégyellem, nem szólva az iskoláról, ahol szintén teljesen el voltunk zárva minden fajta napi politikától. Viszont más oldalról nézve ma már tudom, hogy ez nagyon is helyes volt. Egy gyereket nem szabad belevinni abba, hogy ítélkezzen, vagy akár befolyásolni erre, arra, amarra. Naiv elképzeléseim voltak az emberekről, nem tudtam, hogy közben milyen gonoszságok történnek, nem is feltételeztem. Számomra az életet Dickens, Thackeray, Balzac és Victor Hugo világa alkották, amelyekben voltak rettentő gonosz emberek, de én ezt, mint mondtam, elsősorban magamra vonatkoztattam, a jót és a rosszat egyaránt. Az egyik miatt szégyelltem magam, hogy jaj, bennem is megvan, hogy szeretnék másnak ártani, vagy rossz gondolataim vannak, irigy vagyok, mindenféle, amit felismertem a negatív hősnél. A másiknál pedig

jaj, de szeretnék ilyen lenni, és példaképnek állítottam, így szeretnék gondolkozni, másokon segíteni stb. Szóval nem érintett meg a kor, szégyen ide, szégyen oda.

Szerencsés helyzetben volt...

Igen. Rejtély, lehet hogy a pár évvel idősebb korosztályt már nem, engem éppen hogy kikerült. Amikor 43-ban leérettségiztem, és utána belekerültem az élet sűrűjébe, rendkívül meglepődtem, és nagyon kétségbeestem, hogy mik történnek a világban és az életben. De hát akkor már 18 éves voltam.

És ezt a váltást hogyan élte túl? Védett világból belekerülni egy polba, traumatikus élmény lehetett.

Nem tudom, az életösztön mindig is nagy volt bennem, és valami módon mindig tudtam alkalmazkodni, abban az értelemben legalábbis, hogy bárhová vetődtem, mindig azt kerestem, mi az értelme annak, hogy épp azt kell csinálnom, még ha kényszerből is, és mi az értelme, mi a feladat, ha már odakerültem. Ez mindig valahogy életben tartott. Valóban, 44-től elég sok lehetetlen és szörnyű helyzetbe kerültem, csalódások is értek, de valahogy ezeket is megpróbáltam értelmessé tenni, bár lehet, ez nem volt más, csak életösztön, hogy ne essek kétségbe. Ugyanígy volt ez a börtönben, a betegségeknel, nagyon sokszor megingott a hitem is, hogy miért pont velem történnek ilyen dolgok. De nem olyan egyszerű ezt így mondani, ehhez az embernek adott esetben, amikor kínlódik, szenved, gyötrődik, el kell jutnia. Ám mindig is éreztem, hogy a kétségbeesés és a pánik lehetetlen, nem emberhez méltó dolog, abból ki kell mászni, s valahogy meg kell magyaráznom a magam számára a történeteket — akkor még az adott rettenetes helyzet is elrendeződik, jobbra vagy legalábbis indokoltá válik.

Abból, amit mondott, nem azt érzem, hogy maga valóban alkalmazkodott, inkább hogy mindig szuverén volt, és ettől viselte el jobban az említett helyzeteket. Mindig egy picit távol is maradt tőlük.

Így is lehet fogalmazni, de én nem akartam így, inkább a rosszabbik megfogalmazást használtam. De az, hogy távol tartottak miniket a napi eseményektől, ez végső fokon a későbbiek folyamán nagyon gyümölcsöző volt. Attól kezdve, hogy elsős gimnazisták lettünk, felnőtt gyerekeknek számítottunk. Tizenegy éves korunkban olyannak éreztük magunkat, mint a mai tizenöt évesek, amikor gimnáziumba mennek. Nyolc évig a gimnáziumban az életre lettünk nevelve, nem pedig ilyen-olyan eszmére, politikára. A nevelési elv annyi volt, hogy bármi lesz az ember, állja meg a helyét becsülettel, rendesen. Ez roppant egyszerű mondatnak tűnik, de ez volt a lényeges. Nem vezettek rá senkit arra, hogy ez legyen, az legyen, orvos vagy mérnök, engem se beszélt rá senki arra, hogy színész akarjak lenni, hagyták kibontakozni az embert, de ehhez nyolc év kellett. Nem engedtek arra figyelni, hogy az életben mi történik, vagy hogy fölfedezzük, az élet milyen igazságtalan vagy nem igazságtalan — egy gyereknek nehéz is lett volna elmagyarázni, hogy igazságtalan ugyan az élet, de hosszútávon mégsem az, és van igazság, nagy I-vel. Mert a gyerek akkor hajlandó szenvedélyesen belevetni magát a kétségbeesésbe: hát mi ez, mit tanu-

lunk mi itt, ha ilyen szörnyűségek történnek a világban. Ez nem lett volna helyes. Így viszont az ember megvédte magát, s meg kell mondjam, egyikünk sem ment át olyan válságokon, amiken itt átmentek emberek az elmúlt 40 év alatt, kénytelen váltogatván hol így, hol úgy a gondolataikat, eszméiket, megmagyarázgatva önmaguknak így, úgy, amúgy, hogy ezt meg azt miért csinálták régen. Valóban kívül tudott az ember maradni, mert valahogy érezte, hogy ezek múltó dolgok, a „happy end” máshol van, másképp van, ezek múltó dolgok, ezekért nem kell hajlongani, lelkesedni, egy hétig, három évig tartanak. Így aztán az ember meg tudta óvni magát rengeteg csalódástól, még ha más szempontból rengeteg szenvedést is vett látszólag magára, de az még mindig jobb volt, mint aztán később azoknak a csalódása, akik összeroppantak annak a súlya alatt, hogy milyen hazugságokban vettek részt, és mit idéztek elő — mert ha maradt bennük igazi lelkiismeret, akkor kénytelenek voltak összeroppanni, és belátni, hogy micsoda tévedés volt az életük. Ettől legalább meg lettünk óva, igaz, nem lettünk gazdagok, nem lettünk ügyesek, nem tudtunk részt venni ebben a káprázatos folyamatban, és a Rózsadombon sincs villánk, de megóvtuk magunkat a nagy csalódásoktól és félreértésektől. Ez volt ennek az „elefántcsonttoronyban” való nevelésünknek a haszna. A maradandóságot másban tanították nekünk, másban is találtuk meg, és másban keressük a mai napig. Azt a stabil, maradandó dolgot, amiért egyáltalában érdemes élni, s amiért érdemes szenvedni. Az „emberiség jövője” attól függ, hogy én hogyan gondolkodom, és a másik hogyan gondolkodik. Amíg mindenféle hülyeségen, addig rossz lesz az emberiség jövője, így is, úgy is. Amíg ezt nem veszik észre, addig nem megy semmi sem előbbre, de még béke se lesz addig, amíg acsarkodó, elkeseredett, másokat gyűlölő emberek járkálnak az utcákon, és meg tudják magyarázni miért azok — a maga gyűlöletét mindenki jogosnak érzi, mivel ezt meg azt csinálták vele... Amíg mindez nem oldódik fel, addig nincs az emberiségnek jövője. Azt a feladatot be tudtuk tölteni a neveltetésünk által, hogy belül egy kicsit olyan dolgok felé törekedtünk, amik igazi értékek és maradandóak. Hittünk a halhatatlanságban, hittünk az örökkévalóságban, és emiatt másképp rendeztük be a belső életünket is. Azt hiszem, ezzel többet használtunk az emberiség jövőjének, mint az emberiség jövőjébe vetett hittel. Az emberiség jövőjét senki sem ismeri, ezt nem tudhatja, akkor már baj van, ha valaki azt mondja, én tudom, és kövessetek. Az már csak rossz lehet. Ezt belül intézte el az ember magában, a saját rossz gondolatainak a feloldásával, a környezetének — mint ahogy Tolsztojt említettem — a szeretetével, és nem az emberiség szeretetével, hanem a szomszéd szeretetével stb. stb. Nem kell beszélni róla, és nem kell nagydobra verni, egyszer csak megváltozik a dolog. Rossz a gondolkodásunk, azért mennek tönkre a dolgok. Állítom, ha az ember bemegy egy lakásba, hiába minden külsőség,

megéreződik, reped a fal, ha ott feszültségben és hazugságban élnek emberek. Nem tanítják, és nem foglalkoznak eléggé azzal, hogy a legmesszebb menő kihatása van a belső életnek és a belső gondolkodásnak, hogy minden azon múlik. Ha sok ember belül gyűlölködik, akkor biztos, hogy háború lesz, akkor hiába, nem az amerikaikat vagy az oroszokat, meg a szomszédját kell okolnia, hanem önmagát, benne van a háború, a lelkében. Gyűlöli az életet, mert nem sikerült neki, gyűlöli az igazgatóját, a kollegáját, a nem tudom kit, ez mind-mind valamikor egyszer összegyűlik és kivetül. Ahogy Tolsztoj írja, Napóleon nem találhatta ki azt, hogy emberek gyertek, menjünk, mert ha nincs benne az emberekben, akkor hiába mondja, kiröhögik. Napóleon kitermelődött az emberek belső lelkivilága, a forradalom alatt összegyűlt rengeteg gyűlölet és egyéb következtében, ami szabad utat engedett egy olyan felszólításnak, hogy akkor most gyerünk neki a világnak, és fajuk föl a világot. Ezt Tolsztoj egészen világosan leírja a *Háború és béke* végén. Belső életünk irányít mindent az égvilágon, a politikát, a politikusokat, aszerint beszélnek, és aszerint dőlnek el dolgok. Szeretném, hogyha minden ember érezné azt, amit egyszer Pilinszky János mondott nekem, rettentően elgondolkoztam azóta rajta. Egyszer, emlékszem, az Andrássy úton egy eszpresszóban találkoztunk, ott konyakoztunk, és akkor mondta: Te, Laci én olyan bűnösnek érzem magam, nekem a belső életem olyan, hogy az az érzésem, miattam van a vietnámi háború. (Nem tudom, hogy az volt-e akkor, de valami távol-keleti háború.) Belül ártok azzal, hogy szörnyű dolgok történnek a világban. — Én ezt akkor rögtön nem, de később teljes mértékben megértettem, és igazat adtam neki; a lelkiismerete ilyen hatalmas volt. Képzelve el, ez a teljesen jelentéktelen életet élő ember micsoda belső életet élhetett, ő aki sehová nem járt el, nem volt társasági ember, életrajzot se lehetne róla jóformán írni, micsoda hatalmas belső életet élhetett, hogy így gondolkodott, és milyen felelősségteljesen érezte a maga életét, létét és gondolkodásmódját. Nem a verseit, hogy menjen el a szerkesztőségbe, vagy a pártba, vagy kinél, hol járjon el, vagy írjon egy olyan sort, amitől megjelenik egy verse — nem ezt tartotta fontosnak, nem a költői karriert. Azt tartotta fontosnak, hogy a belső élete olyan legyen, nehogy valahol 5000 mérföldre valami baj legyen, mert érezte saját maga összefüggését az egész mindenséggel. Ezt tartom én igazán fontosnak, s ezért említettem Thomas Mannt és Tolsztojt is, bennük is megtalálható ez a felelősségérzet.

(Közreadja Hafner Zoltán)

SZILÁGYI GYÖNGYI

A csend misztikája

1971-ben született Temesváron. Tanulmányait a Semmelweis Orvostudományi Egyetem Általános Orvostudományi Karán és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem hittanári szakán végezte. Jelenleg pszichiáterként és pszichoterapeutaként dolgozik, tréningeket és lelki gyakorlatokat tart, a Semmelweis Egyetemen és a Sapientia Főiskolán tanít. Írása előadasként elhangzott 2006. április 20-án Budapesten, a 48. Pax Romana kongresszuson.

„Amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” (Wittgenstein). Mielőtt elhallgatnánk, próbáljunk meg a megfogalmazhatatlanról, a szavak nélkülről, a csendről hangosan gondolkodni.

A mai korban az Istennel való találkozás utáni nagy vágyakozásnak lehetünk a tanúi, melyet a miszticizmus-pótlékok gazdag piaca is alátámaszt. A mai nemzedék az ezoterika területén keresgél, próbál befele fordulni, keresi önmagát és Istent, de önreflexiója mégis eredménytelennek tűnik. Az egyik ok feltehetőleg, hogy elszakadt a spiritualitástól, figyelmen kívül hagyja az emberi természet ezen lényeges dimenzióját. Spiritualitás, transzcendencia nélkül nincs lelki fejlődés, nincs igazi kiteljesedés, nincs önmagunkra és Istenre találás.

„Minden igazi élet: találkozás” — mondja Martin Buber, és ezen állítása révén az életünk egy közös és lényeges momentumára mutat rá: a másik személlyel való találkozásra. Tapasztalhatjuk, hogy életünk minden területére jellemző a másik emberrel való találkozás, melyben megnyílunk vagy éppen ellenkezőleg bezárulunk. A másik emberrel való találkozás ugyanúgy pszichológiai szükségletünk, mint a kommunikáció; ha kivonjuk is belőle magunkat, ezzel is egy jelzést adunk le, közvetítünk valamit. A másik emberrel történő kapcsolatfelvétel lefolyása eltérő lehet, annak függvényében, hogy a másik személy és mi milyen előfeltételekkel, pillanatnyi lelkiállapottal és nyitottsággal állunk a találkozás elébe. Születésünktől kezdődően az emberi kapcsolataink nagymértékben meghatározták életünket és hozzájárultak ahhoz, hogy az aktuálisan létező személlyé váljunk. Szüleink, tanáraink, barátaink, szerelmeink és valószínűleg még sokan mások tartottak tükrök nekünk az életünk folyamán, alakították a még képlékeny személyiségünket, segítettek a gondolat- és az érzelemcsírák megszületésénél. Természetesen, ezek a kapcsolatok kétirányúak, nemcsak minket értek behatások, hanem mi is otthagytuk ujjlenyomatunkat a másik lelkében.

A találkozás utáni vágy minden kultúrában megtalálható, az ember egyetemes sóvárgása önmagával, a másikkal és Istennel való találkozás után. A szent iratok, szertartások, imák feladata, hogy az Istenre/Önvalóra/Szunjátára való rátalálást elősegítse. A szent íráskok, szertartások valójában inkább a rációkat szólítják meg, utalnak Istenre. Az értelmünk viszont tudást, információt halmoz Istenről, de a megtapasztalás ezen túlmutat. Isten megtapasztalásához vezető út a szertartásokon, az elméleteken,

a könyveken túl nyílik, ahol az értelem esetlenné és meddővé válik. Feltehetőleg ezen Végső Valóság mélyebb megtapasztalására törekedett minden vallás, amikor a csend útját kezdték el keresni és kialakítani. A buddhizmusban a Zen, az iszlámban a szufizmus, a zsidóságnál a kabbala, a hinduknál a jóga különböző válfajai, a kereszténységben pedig a kontempláció. A kontempláció a keresztény „belső mélységekbe” vezető út, erről tanúskodtak a pusztai atyák, Johannes Cassianus, Bonaventura, Keresztes Szent János, Avilai Szent Teréz, a keleti egyházatyák és az Áthosz-hegyi szerzetesek.

Nézzük meg, hogy az imaélet fejlődésében hol helyezkedik el a kontempláció. Természetesen az imaélet fejlődése nem választható külön a személyiség fejlődési fázisaitól, az adott életkor jellemzői és krízisei meghatározzák az Istennel való kapcsolatkeresés természetét. Az első imatípus, amit általában gyermekkorunkban tanulunk meg a *kötött szóbeli imák*, mint például a Miatyánk, ezt követi a *mentális ima*, amely állhat szabad szóbeli imából, Biblia olvasásából és elmélkedésből, illetve lelkiismeretvizsgálatból. A serdülőkorral és az érzelmi élet fejlődésével megjelenik az érzelmek szerepeltetésének az igénye az Istennel való kapcsolatban. Az *affektív ima* során a személy mesél Istennek érzelmi töltésű mindennapi eseményeiről, netán lázad Istennel szemben vagy hálát ad, a szeretetét fejezi ki. Ezután következik az *egyszerű ima* vagy *aktív kontempláció*, amikor a szavak, a gondolatok, sőt az érzések szárazzá és üressé válnak, a személy egy nagyon egyszerű kapcsolati állapotra vágyik az Istennel, melyet Tanqueray „Isten szeretetteljes nézésével” fogalmaz meg. Az ember egész életét és különösképpen az imaéletét áthatja a kegyelem, és elérkezhet egy olyan ponthoz, ahol már nem az akaratával szeretne jelen lenni, ahol teljesen Istenre szeretne figyelni, és ahol a kegyelem birtokba veszi.

Szent Ignác a kontempláció három fokozatáról beszél: külső érzéssel való szemlélés, belső érzéssel való szemlélés és lelki szemlélés a szellemi képességek (emlékezet, értelem, akarat) nélkül. E hármas felosztás megfeleltethető az askétika-misztika tankönyvekben található *via purgativának* (az Istentől elválasztó akadályok tudatos eltávolítása, az egyén az élet értelmét és a célhoz vezető utat keresi, bűnöktől való megtisztulás), *via illuminativának* (a saját személyiség mélyebb megismerése, az adott személy megtanulja hogyan forduljon szeretettel mások és önmaga felé, önfogadás és megbocsátás jellemzi) és *via unitivának* (Isten kezdeményez, az ember pedig átadja magát, eszközzé válik Isten kezében, „Él, de már nem ő él, hanem Krisztus él őbenne” — Gal 2,20).

Mit is nevezhetünk misztikus élménynek? Isten közvetlen megtapasztalását, mely nem a személy akaratának a függvénye, hanem Isten szuverén joga, hogy mikor adja meg. Vagyis az adott személy döntése az Isten felé fordulás állapotja, viszont a misztikus élmény egy kegyelmi aktus. Egy megfogalmazhatatlan

állapot, amely során tér és idő szemlélete a hétköznapitól eltérő. Egységélmény (*unio mystica*), melyben az adott személy alázattal ismeri fel a világ lényegét. Belső gyógyító hatással rendelkezik, amely a személyiségben is okozhat változást.

Nincs olyan találkozás Istennel, amely ne lenne ugyanakkor önmagunkkal való találkozás is. „Az embernek először vissza kell találnia ahhoz az önmagához, akin mint lépcsőn felemelkedik, hogy megismerje Istent” (Szent Ágoston). Tulajdonképpen egy befelé vezető útról beszélünk, ahol az első lépést az akarat teszi meg, mivel e „kalandon” való elindulás tudatos döntést igényel a személy részéről: visszatérésről van szó saját teremtő középpontunkba — miután szembesülünk cselekedeteinkkel, gondolatainkkal és érzelmeinkkel —, ahol megtapasztalhatjuk az egységet, a harmóniát, ahol megtörténhet az önelfogadás, ahol lepereregnek rólunk a téves elképzelések a világról, Istenről és önmagunkról.

Szeretném összefoglalni a verbalitás határain belül a szavakon túlival, a csenddel való ismerkedés pillanatait, mozzanatait.

A csenddel való találkozás

„A hallgatás egészen más, mint az elfeledkezés és a hidegség; az ember a hallgatásban szeret a legizőbben; a lárma és a szavak sokszor kioltják a belső tüzet” (Charles de Foucauld).

A csend nemcsak a verbalitás hiányát jelenti, hanem az elme és a szív csendjét is. A természetben tett séta során többször megtapasztaljuk, hogy a figyelmünk saját hétköznapi gondjainkról, önmagunkról, lassacskán kifelé irányul, kezdjük felfedezni a minket körülvevő természetet és ezzel egyidejűleg gondolataink és érzelmeink is lecsöndesülnek. A csenddel, a természetben való találkozásban újra feléled(het) gyermeki, rácsodálkozó látásmódunk, csodáljuk az Isten által teremtett világot, és nem akarjuk elemezni vagy megváltoztatni. A csenddel való találkozást írják le a sivatagi atyák is, akik elvonulva a pusztába, ezáltal „kikapcsolva” a külvilágot, elkerülhetetlenül kapcsolatba kerültek lecsupaszított létükkel és Istennel. E „sivatag-élmény” eredményeképpen belső látásuk kitisztult, identitás- és hivatástudatra tehettek szert.

Csend és jelenlét

A mai ember fél a csendtől, fél a tudat ürességétől, az érzelmi viharok izgalmának a hiányától, amint T. S. Eliot írja: „növekvő rettegés, hogy gondolni sem lesz mire”.

A tudatos jelenlét kifejezés azt az állapotot hivatott leírni, amikor figyelmünkkel az adott pillanatban történő helyzetet próbáljuk megragadni, amikor nem a múlt eseményeit idézzük fel, és nem a jövőnköt tervezgetjük. Mindaz, ami az adott pillanatban jelen van, nem más, mint maga a jelenlét. A múltnak az emlékei maradtak meg, a jövő pedig még nem érkezett el. A valóságban élni annyit jelent, mint a jelenlétben élni. Mindennapi életünkre jellemző, hogy megfigyelünk, regisztráljuk a valóságot,

majd elemezzük, reflektálunk, döntünk és végül ennek eredményeképpen cselekszünk. A mai felgyorsult élettempóban a megfigyelés és a reflektálás aránytalanul lerövidült, a teljesítményre és a kivitelezésre vonatkozó elvárások pedig ez utóbbit hangsúlyosabbá tették. Ez annyit jelent, hogy egyre kevesebb időt töltünk a jelenlétben, szinte „átugorjuk” azt, és teljesítmény-centrikusság vezérel minket. Ez a kulcsszó vezet át a meghallgatás témájához. A teljesítmény-centrikusság akadály a másik emberrel való kapcsolatunknak. Kevesebb figyelmet fordítunk egymásra, nem hallgatjuk végig beszélgetőpartnerünk mondanivalóját, a szavába vágunk, elkalandozunk saját gondolataink, érzéseink és érdekeink vonalán, vagy rögtön jó tanácsokat próbálunk megfogalmazni. Előfordulhat, hogy a másik személy célja az volt, hogy valakinek nehézségeiről beszélhessen, és nem várt tanácsot vagy „receptet” a problémájára. Általában nehezen viseljük el, ha valakit szenvedni látunk. Hasonló helyzetekben beindul egy belső „mókuskerék”, amely a megoldáskeresés körül forog. Viszont ezáltal a másik személlyel elveszítjük a figyelésből és az észlelésből fakadó kapcsolatot. Már nem ő van a középpontban, hanem mi és a mi kényszerünk, hogy tanácsot adjunk neki. Jogosan felmerülhet a kérdés, hogy miképp lehet a modern társadalomban élni, amikor a teljesítményünk alapján ítélnék meg minket?

A választ erre a kérdésre Jálics Ferenc jezsuita atya adja meg, az irgalmas szamaritánus példáját idézve: „Egy félig agyonvert ember feküdt az út szélén. Egy pap jött arra. Már késésben volt és sietnie kellett Jerikóba. Bár testi szemeivel látta a sebesültet, mint szenvedő embert nem tudta magához közel engedni. Lehet talán, hogy egy előadást kellett tartania, vagy temetésre sietett, ezért feltétlenül pontosnak kellett lennie. Ez alatt a kényszer alatt nem volt képes a másikat mint személyt észlelni. Ugyanígy történt ez a másodikkal is, aki arra járt. A harmadik arra járó egy szamaritánus volt. Valószínűleg kereskedő volt, aki üzleti ügyekben volt éppen úton. Ő is minden bizonnyal kényszer alatt volt. Ő viszont képes volt egy pillanatra kikapcsolni gondját, és a másik ember segítségkérését magához engedni. Odalépett hozzá, és gondoskodott róla. A következő reggelen aztán újra visszatért üzleti ügyeinek intézéséhez. A hármójuk közti különbség tehát nem a teljesítménykényszer különbözőségében rejlik. A különbség az, hogy az első kettő nem tudta kikapcsolni teljesítménykényszerét. A szamaritánus képes volt erre a rövid időre felülemelkedni tervein, és önmagát teljesen a másiknak adni.” Vagyis, a teljesítménykényszert nem megszüntetni kell, hanem „megszelídíteni”, hogy képesek legyünk kitérni előle, amikor szükségünk nyílhat arra, hogy embertársunkat a tudatos jelenlétben a figyelmünkkel megajándékozhasuk.

Csend és üresség

A mai korban a teltség, a telítettség világát éljük, tele a lakásunk, a szobánk, a hűtőszekrényünk, a határidőnaplónk, a szabadidőnk és a fejünk. A csendben, a befelé fordulásban eltöltött idő során külsőségek, lényegtelen sallangok lehullnak rólunk, gondolataink megfogyatkoznak, a belsők elcsitul. Bármennyire kellemesnek is hangzik az üresség útján való haladás, mégis idegenkedünk, félünk tőle. Talán azért, mert a lemondással kapcsolódik össze. El kell engednünk én-védő biztonsági mechanizmusainkat, el kell engednünk önmagunkról, másokról, a világról és Istenről alkotott elképzeléseinket és elvárásainkat. Hálásak vagyunk Istennek azért a kegyelemért, ha egy kérésünk teljesült, ha valamit kaptunk Tőle, de érdemes azon elgondolkodni, hogy az is kegyelem, ha önzésünk tárgyai vagy személyei, hiú törekvéseink vagy éppen kellemes élményeink elvételnek tőlünk. Ha Isten éppen nem ad, hanem elvesz tőlünk valamit.

Az élet, életünk fő állomásain végignézve láthatjuk, hogy az elengedésre, az elfogadásra, a lemondásra tanít. Minden egyes döntésünkkel valamit kizárunk az életükből, minden párválasztással a többi potenciális személyről lemondunk, a szerzetesi élet során lemondunk többek között a társas együttlét intimitásának a megtapasztalásáról, és így tovább, míg végül az élet végességével való szembesüléskor akarva-akaratlanul el kell engednünk a földi létet is.

Csend és tisztulás

E befelé vezető úton az önmagunkkal való szembesülés együtt járhat kellemetlen emlékek, múltbéli események felidézésével, illetve gyarlóságainkkal, ismétlődő hibáinkkal való találkozással. Mindez lelki, esetleg testi fájdalmakat, szenvedést vonhat maga után, de ha folytatjuk az utat, megérthetjük Keresztes Szent János leírása alapján az Isten-kapcsolat tisztulást hozó erejét: „Mikor az anyagi tűz megtámadja a fát, első dolga, hogy elkezd kiszáritani, kiűzi belőle a nedvességet, úgyhogy a fa valósággal kikönnyezi e benne lévő vizet. Azután feketévé, sötétté, csúnyává teszi, majd fokozatosan világosabbá alakítja át, kidobja belőle a sötét és csúnya tulajdonságokat, amelyek útját állják a meggyulladásának, végül pedig elkezd izzóvá tenni, úgyhogy éppolyan széppé lesz, mint a tűz. (...) Ezt teszi a szemlélődés isteni szeretettüze, először kitisztogat, az ember megtapasztalja sötétségeit, olyan sötétségeket is, amelyeket az ember soha nem is gondolt, csak azután tud az isteni tűz az emberen átragyogni.”

A teljesség igénye nélkül nézzük végig, hogyan szóltak a történelem folyamán a kontemplatív imamódról. A 4. században Johannes Cassianusnál az alábbiakat olvashatjuk: „aki meg akar tanulni imádkozni, folyamatosan imádkozzon egy választott rövid sort, vagy szót és állandóan ismétlje.” Avilai Szent Teréz, akinek a mottója *Sólo Dios basta* volt a „csend imájáról” tett említést, amely során csak annyit tehetünk, hogy felajánljuk magun-

Felhasznált irodalom:

Johannes Cassianus: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása*. Pannonhalma, 1998.; *Keresztes Szent János művei*. Győri Kármelita Rendház, 1995.; *Szent Terézia összes művei*. Győri Kármelita Rendház, 1996.; Adolphe Tanquerey: *Aszkétika és misztika*. Societé de S. Jean L'Évangéliste, Desclée & Cie, 1932.; Hierotheos Vlachos archimandrita: *Egy éjszaka a Szent Hegy sivatagában*. VS Studio, Budapest, 1997.; Jálics Ferenc: *Szemlélődő lelkigyakorlat*. Manréza – Korda Kiadó, Dobogókő – Kecskemét, 1996.; Loyolai Szent Ignác: *Lelkigyakorlatok*. Korda, Kecskemét, 2006.; John Main: *Szótól a csendig*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005.; Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ: *Zen*. Medio Kiadó, Budapest, 2000.; Kadowaki Kakichi: *In der Mitte des Körpers*. Kösel Verlag, München, 1994.; Tarjányi Béla: *Evangéliummagyarázatok*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 1993.

kat Istennek, a többi a bennünket vezető Szentlelken múlik. Az Áthosz-hegyi szerzetesek a Jézus-ima kapcsán *hészükhiáról* beszélnek, amely azonos „a szív nyugalmával, békéjével, az értelem zavartalan állapota, a szív megszabadulása a gondolatoktól, a szenvedélyektől és a környezet befolyásától; az Istenben való lakozás, tartózkodás.” A 20. században ismét előtérbe került a szemlélődés belső útjának a keresése, megfogalmazása és tanítása. John Main OSB az alábbiakat írja: „Még mielőtt Istennel való kapcsolatunk felé nyithatnánk, először saját magunkkal kell találkoznunk és elmélyítenünk ezt a kapcsolatot. (...) A keresztény meditáció legfontosabb célja, hogy engedje Isten titokzatos és csendes jelenlétét életünk mindent meghatározó valóságává válni, s ez értelmet, alakot és célt ad mindennek, amit teszünk, mindennek, amik vagyunk.” Hugo M. Enomiya-Lassalle SJ (1898–1990) és Kakichi Kadowaki SJ (1926) átvették a keleti hagyományok meditációs technikájának formáját, viszont tartalmilag a keresztény misztikusok bölcséleti alapjait követték. Jálics Ferenc SJ (1927) Szent Ignác 30 napos lelkigyakorlatából kiindulva dolgozta ki a *Szemlélődő lelkigyakorlatokat*, figyelembe véve, amit Szent Ignác az imádkozás harmadik módjáról mondott: „Minden egyes be- és kilégzésnél elménkben imádkozunk, mialatt a Miatyánk vagy más ima egy szavát kimondjuk. Az egyik lélegzetvétel és a másik között tehát csak egyetlen szót mondunk ki. A két lélegzetvétel között gondoljunk főleg ennek a szónak a jelentésére, vagy arra a személyre, akihez imádkozunk, vagy saját magunk semmiségére, vagy arra a különbségre, ami azon személy akkora méltósága és a mi saját kicsinységünk között van” (*Lgy* 258).

Összefoglalva a kontemplatív imamód hatásait, elmondhatjuk, hogy nemcsak egy imaformáról beszélhetünk, hanem egy életformáról is. Felismerve, hogy Isten teljesen átszővi életünk minden percét, minden gondolatát, minden eseményét, és rajtunk keresztül is folytatja teremtő és megváltó munkáját, hozzájárulhat ahhoz, hogy a kegyelem fényében reálisabban lássuk múltunkat-jelenünket-jövőnket, hogy felfedezzük az aktivitás és a nyugalom dinamikus egyensúlyát, hogy kezdjük elfogadni önmagunkat, másokat és Istent olyannak amilyen, hogy legyen türelmünk másokat meghallgatni, hogy létünk alapjait megtapasztaljuk, hogy „alter Christus”-szá váljunk...

Nemcsak ez az út létezik, de ez is egy út. Minden ima és minden élet egy hazavezető út, mely kívülről halad befelé, a tektől az érzelmek felé, az érzelmektől a meghallgatás felé, végül az önmegismerésen és az önfogadáson keresztül létünk alapjához, Istenhez vezet. Otthonunk csak ott lehet, ahonnan jövünk, oda kell visszatalálnunk, ahhoz az Atyához/Anyához, aki minket feltétel nélkül szeret és elfogad, nem különleges képességeink vagy adottságaink miatt, egyszerűen azért, mert létezőnk, és aki minket mindig visszavár.

A TEONÓMIA ÉS AZ AUTONÓMIA A *Da Vinci-kód* mint szabadságtörténet

Egyik kedves barátom, aki egyáltalán nem konformista ízlésítéletei meghozatalaikor, és aki ezeket a tetszés-nem tetszés ítéleteit minden külső tekintéllyel, vagy ízlésfórummal nemigen törődve hoz meg, s akinek mindettől függetlenül is adok a véleményére, a tőle megszokott bátorsággal a minap azt állította, hogy a *Da Vinci-kód* nem is olyan rossz film, mint amilyenek mondják. Korábban egy másik ismerősöm mondott valami ehhez hasonlót Mel Gibson *Passiójával* kapcsolatban. Nem egyértelmű tehát az ilyen filmek művészi minőségének megítélése. A filmes jelenség maga világos: bemutatás előtti hisztéria, aztán nézőszám-csúcsok, majd horribilis bevételi összegek — és végül a hatalmas, jóllakott csönd, amibe csak néha-néha kordul bele egy-egy (többnyire már amerikai tulajdonú) bank betonsötétségű gyomra. Miért van ezeknek, az ilyen filmeknek zajos fogadtatásuk, és miért kíséri őket olyan kitörésszerű figyelem, ami pedig — ha bemegegyünk a moziba (filmszínházba!) és végigjűljük őket — nem járnának ki nekik? És mitől a hisztéria utáni nagy csönd, a családott hallgatás? Míg Pasolini *Máté evangéliuma* nagyjából elkerülte a később már kötelező felhajtást, addig a későbbi kísérletek a *Jézus Krisztus Szupersztártól* a *Jézus utolsó megkísértésén* keresztül a *Da Vinci-kód*ig már más nyilvánosságterekben és közvetítettségekben keresztül, vagyis a média újszerű csatornáiból odalöttyintve kerültek a mozivályúk rabszolgafogyasztói elé. Korábban, Dreyer, Bergman, Bresson hasonló tárgyú, ezzel a problematikával („isten”) többé-kevésbé számot vető filmjeinél még nem létezett az a medializált tér, megdolgozott nyilvánosság, amiben a későbbi filmek elkészültek, vetítésre kerültek, majd a feledés homályába buktak. „Az” a medializált tér még nem létezett, de létezett egy másik: alakuló állami tévécsatornákkal, példányszámunkban növekvő filmes szaklapokkal, jelentőségükben folyamatosan erősödő filmfesztiválokkal, filmszemlékkel. A hisztéria, a bevétel még nem került totális medializálódás (közvetítettség) alá — nagyjából még az alkotás esztétikai minőségei körül zajlottak a lényegi beszélgetések, aztán persze a nyilvánosság különböző csatornarendszerei formalizálták, „tematizálták” a vitákat.

A következő két-három évtizedben kialakult a *médiaadat*; az az üzenetegység, ami — hasonló

természetű társaival együtt — a fogyasztás mennyiségi szempontjai alapján látszólag szabad társulásokat létrehozva: *tömegesedett*. Információk, pletykák, botrányok és botránykrónikák, kritikák és ismertetőik hordozójává vált. A médiaadatok formalizált és lassan a tartalomról (konkrét műalkotásról) leváló („elszabaduló”) módon hozták létre a tömegkommunikáció, a tömegesedés társadalmi és kulturális adathalmazait, terepeit, virtuális jelentőségeit. A személytelen média-közeg a posztmodern rabszolgatartó, amihez előzetesen (a siker érdekében) passzítani kell a művészt, a műalkotást, és mindehhez diszkrétén kondicionálni a *fogyasztót*. (Aki már rég nem „befogadó” — hiszen nem ízlésítéletet mozgósít, hanem a médiatáplálék egyik szegmenseként fogyasztja az árucikkeket. Mondjuk 4-től 6-ig, majd 6-tól 8-ig megint valami mást, hasonlót.) Innen az újszerű problematika, ami lassan, a mennyiségi elv (mármint hogy „mindenki” így látja, hogy „mindenki” megnézi stb.) kényszerítő erejének engedve konformizálja (és ezzel tömegesíti, fogyasztóivá teszi) a műalkotásokra vonatkozó eddig befogadói szemléletünket.

A film, mielőtt megérkezne, látható lenne, *médiaformájában* mutatkozik be. Beköszön — lakásaink hívatlan látogatója lesz — hiszen hallgatunk rádiót, nézünk TV-t. Pletykák, botrányok, álviták hoznak létre, gerjesztenek megfelelő bevetési, médiaformált (virtuális, médiaadatokkal „lebombázott”) felületeket; mint amikor a horgász bekukoricázza a horgkörüli vízfelszínt. „Megdolgozom” — mondja jelentőségteljesen mosolyogva, és már készíti is a merítőhálót, miközben a táskarádióból szól az *Őnök kérték*. A médiaetetés természetesen része a termék piacra dobásának. „Megfelelő helyre zutytyantott kukorica nagyszámú sügér vagy harcra kifogását biztosíthatja” — így a média-horgász-könyv. Nézegetjük tehát a magasból hulló ingyen-kukoricát (hírt, pletykát, álbotrányt) és tanakodunk, melyiket együk meg és melyiket ne. A képlet csak látszólag bonyolultabb akkor, amikor adaptációról van szó. (Az adaptáció készülhet sikeres vagy sikertelen irodalmi, vagy más művészeti ág által ajánlott eredetiből. Ha sikertelen az alapmű, a producer, a rendező, vagy egy jó forgatókönyvíró tehetségét dicséri, amennyiben értékarányos vétel [nyomott ár] leszurkolása után a megvásárolt darab filmesített változata — az előzmények ellenére — sikert arat.) Sikeres irodalmi mű nem garancia arra,

hogy a belőle készült film is sikeres lesz — de jók az esélyei, hiszen a sikergyánús forgatókönyvhöz (*storyhoz*) jutás kényszere minden filmstúdió alapösztone, és a sikeres könyv szerzője bizvást remélhet valami újabb bőrt magának, amit a fogyasztókról most épp filmesített formátumban fognak majd lehúzni.

Hogyan jelenik meg az előbbi médiaformált (média)adat például a Népszabadság Online egyik népszerű oldalán? „A káprázatos lincolni székesegyház volt Dan Brown sikerönyve, *A Da Vinci-kód* forgatási munkálatainak első állomása a szigetországban. Mint arra az eddig negyvenkét nyelvre, köztük magyarra lefordított és összesen tizenhétmillió példányban elkel regény fogadtatásából már sejteni lehetett, a Sony Pictures stúdió égisze alatt készülő film is felkorbácsolta a kedélyeket. Amikor Tom Hanks, a többszörös Oscar-díjas amerikai sztár megérkezett a forgatás színhelyére, tucatnyi tüntetővel találta szemben magát. Hanks a főhóst, Robert Langdon professzort alakítja. A demonstráció élén a hatvanegy éves római katolikus apáca, Mary Michael állt, aki »istenkáromlónak« tekinti a *Da Vinci-kód* történetét. A hívők világszerte a regénynek elsősorban azt a tételt kifogásolják, mely szerint Jézus Krisztus feleségül vette Mária Magdalénát, aki titkos gyermeket is szült neki. A rendkívül megviseltnek látszó Tom Hanks az ellenséges hangulat miatt autón tette meg a lincolni szállodája és a katedrális közötti rövid utat, majd anélkül, hogy figyelemre méltatta volna autogramra várakozó rajongóit, Ron Howard rendező és Sir Ian McKellen oldalán eltűnt a székesegyházban.” Ez egy darab médiaadat, egy egységnyi. Minden együtt van a médiaforma új közvetítettségében: egy médiaadatban sikeres emberek, alapinformációk, tények, nevek, helyszínek, pletykák, botrányok.

Ha Paul Tillich logikáját követjük (ő ez úgymint konkrétan leginkább a szurrealista művészettel foglalkozott), akkor a vallásos jelenség műalkotásba történő applikálása kétirányú erő mozdit meg a régi tartalom-forma összetettségi vonatkozásrendszerét újrafogalmazva.¹ Ebben a forma az autonómia elve, a tartalom a teonómiáé. Az erős művészi forma nagy autonómiát mutat, a „húzó” tartalom a teonómia erejének megmutatkozása. Ha jó műalkotást akar, akkor a tartalomnak (így vagy úgy) megfelelő forma invenciózus alakításával sikerülhet az alkotónak maradandót alkotnia. Ehhez azonban nem elégséges a forma invenciózus autonómiája, az alaktó erő mozgósítása. Kell hozzá a tartalmi elv (történet) is, ami viszont a teonómia szabálya alatt áll, azt jeleníti meg. A valóság egésze, az

élettől a halálig a teonómia, a tartalom, a történet jegyében (is) áll. Tartalom és forma egymást tételező, *korrelatív* fogalmak — nincsenek meg egymás nélkül. Ahogy „apa” sincs „gyerek” nélkül. Az alkotó nem képes formátlan műalkotást létrehozni. A forma az alkotó tulajdonképpeni autonómiája, a tartalom is az övé, de más-ként: a történet mindig teonóm: olyan tartalmaikat kell megjelenítenie, amelyek *hihetők*, vagyis magának az egész történetnek is hihetőnek kell lennie. Ha nem hihető, akkor nem tud működésbe lépni. Ennyiben tehát a történet nem autonóm, hanem a történet hatékony jelentősége (a tartalom hihetősége) alá rendelt, vagyis teonóm. Teonóm azért is, mert első történeteink: a Gilgamestől, Jahvétól, az Istenek születésétől Jézusnak a Krisztusnak az élettörténetén keresztül egészen Allah és az Ő prófétájának történetéig mind-mind istenproblematikával terheltek. A hihetőség-kérdés isten-történetei ennyiben a művészet isten-történetei is. Arisztotelész nem véletlenül foglalkozik annyit *Poetikájában* a hihetőség problematikájával, hiszen a valóság irányába kell(ene) tájékozódunk, méghozzá úgy, hogy a műalkotás a hihetőből a lehetségesen keresztül a valóságos irányába alakuljon tovább — saját világot, saját valóságos világot teremtve meg ezzel a hihető és a valóságos között. (Mindezt a hihetetlen [hihetetlen] óceánjai felett.)

Ha a film (más művészeti ágakhoz képest igen rövid) történetét nézzük, látható, hogy a tartalmi elv végső háttérbe szorulásának általános időszakára esik a film nagykorúsodása. A filmművészet nem az őskeresztény, nem a képrombolás, nem a Karoling időszak, nem a reneszánsz, nem a felvilágosodás korában született — már születésekor és különösen emancipációjának fontos pillanataiban, az ötvenes, hatvanas, hetvenes évek aktuális szellemi horizontján, nem a történet irányába kereste ábrázolás- és kifejezőmódjának végpontjait, axiómáit. Már keletkezésekor is inkább állomásra befutó vonatszerelvények, kellőképpen hosszadalmas csókok, mozgalmas táncjelenetek és mindenféle gépezetek, technikai valósággelemek voltak ábrázolásának tárgyai. Mindeközben persze egy-egy Jézus- vagy Mózes-történet is vászonra került, de ezek a fősodor egyik mellékáramának voltak tekinthetők. Az érdeklődés (teljes joggal) a *technikai fejlődésbe vetett hit* mentén tájékozódott, egészen a vegyi fegyverek, Auschwitz és Hiroshima történelmi paravánjainak előhúzásáig. Tekintetünk ezzel beleütközött egy ember által javasolt, elért, kivívott, mindenkit azonosképp elretentő horizontba.

Ami technikailag és morálisan lezajlott a modernitás végén, tágabb értelemben az első

világháborútól kezdődően, szűkebb értelemben a II. világháború emberalatti borzalmaitól számítva, az teljes joggal nyomta el a filmkészítőt (irodalmiakat és egyebeket is) szándékokat a történelemtől, a történéstől, általában a teonómiai elemtől. Végső csömörünk idejére, akkora, amikor a nyolcvanas évek gimnáziumi, majd egyetemi képzéseiben azt hallottuk, hogy a tartalom-forma kettősség lejárt, túlhaladott (sőt, hogy a „történet tulajdonképpen nem is kell”), már a film is leszámolt történeteivel. Aztán egy-egy szakember ismét vállalni kezdte a „történet terhét”, és ezzel ismét (megtúrt) helyet kapott a „diskurzusban” a tartalom és a forma korrelációja. A kérdés igazi téje azonban egy *mélyebb problematikában* fogalmazható meg: Krzysztof Zanussi, a külföldön amúgy igen sokra becsült lengyel filmrendező, a Pápai Kulturális Bizottság tagja, egy három évvel ezelőtti, Pázmány Péter Katolikus Egyetem által szervezett filmes konferencián a következőket mondta: „Végezetül szeretnék valamit mondani a küldetésről, ami számomra lényeges. A mai embernek nagyon fontos különbséget tenni a jó és a rossz, a szép és a ronda, az igazság és a hazugság között. A választás egyénektől függ, hogy ki hogyan tekint ezekre a dolgokra. Nem lehet drámai történéseket, eseményeket bemutatni, ha nem különítjük el a jót a rossztól. Az európai dramaturgia az utóbbi 15–20 évben szenved, mert a relativizmus csapdájába esett. Ez a relativizmus okozza azt, hogy minden egyformán jó és rossz. S mivel szabad társadalomban élünk, mindent szabad, nincsen semminek ellentéte, mert mindent szabad. Valahogy még sikerülhet valakinek a hazafias vagy vallásos érzelmeit megsérteni, de ezen igazán sokat kell dolgozni — mert a tolerancia mindenre lehetőséget ad és mindent megenged. Ez a tolerancia nagyon kedvesen bánik minden ellenséggel, hiszen betegnek titulálja őket, így az ellenségből egyszerűen beteg lesz. Am az ellenség mindvégig létezik. Társadalmunkban ez az ellenség a barbárság, az emberek elbutulása és a neveletlenség. És ha egy művész nem érzi ennek a veszélyét, akkor nem szeret más embereket. Mert ha szeretne más embereket, nem lehetne különböző ezekkel a dolgokkal kapcsolatban.” Meg kellene magunkat (történeteinkkel együtt) ítélnünk, hogy történeteink magunk és mások számára is hihetőek legyenek...

Amikor Pasolini arra hívja fel a figyelmet, hogy ha „a film vizuális dimenzióját egy nyelv előtti (előre nem tudott) jelentéspotenciál esztétikai aktualizálásaként határozzuk meg”,² akkor ez a nyelv előtti jelentéspotenciál (forma és tartalom tekintetében is) kellő hermeneutikai fel-

adatot ad mind a filmkészítőnek, mind a filmfogyasztónak. H.-G. Gadamer ugyan megpróbálja (a modernitás alapelveinek megfelelően) folyamatosan egymástól jól elzárható helyekre *elkülöníteni az esztétikai tapasztalatot és a vallásos tapasztalatot*³ — az előbbi Pasolinit idéző meghatározás fényében azonban megnyugtató módon nemigen sikerülhet efféle elhatárolódás. Egyébiránt Gadamer hasonló (modern) akarással egy más ügyben is megnyilatkozott, amikor is Romano Guardini Rilke *Duinói elégiáiról* szóló kitűnő művét amiatt (is) kritizálta, hogy Guardininél a *vallási tettek* is (lényegi) szerepet játszanak a műalkotás vizsgálatában és megítélésben.⁴ Gadamernek nincs nagy baja (úgy általában) a vallási tapasztalattal, csak azt (teljesen jogosan) nem szeretné összemosni a művészi tapasztalat autonómiájával.⁵ Azonban (Guardini szerint) az autonómia nem sérül, már amennyiben az előbbi, Tillich-féle modell alkalmazzuk, hiszen az autonómia, a formaelv már eleve sem lehet kérdéses. Ennyiben fölösleges is lenne támadni vagy védeni a művészet autonómiáját, hiszen épp abban (is) áll autonómiája, hogy tartalmainak formát terem, megformálja azokat. Ugyanakkor, ezzel együtt állítható, hogy a tartalom (mint a teonómia elve) formátlanul nem mutatkozhat meg — pontosabban nem tud megmutatkozni. (Elvileg tudhatna, csak ez emberileg [érzékileg] elképzelhetetlen.) Ennyiben tehát *megsem abszolút, vagyis mindentől eloldott módon autonóm* a művészet, ahogyan a kvantumfizika sem abszolút („eloldott”), mondjuk a tömegpusztítás kérdéskörétől. A forma rászorul a tartalomra, hogy hihető legyen, a tartalom rászorul a formára, hogy érzékileg strukturálható, befogadható legyen.

E nehézkes bevezetőre azért volt szükségünk, hogy általános értelemben, vagyis röviden, egyáltalán foglalkozni tudjunk azzal a médiaadattal (például, ami a *Da Vinci-kódban* is megjelenik), amit transzcendensnek tünőnek, más értelemben vallásinak, más értelemben valamiféle istennel foglalkozónak, más értelemben a „fikció” kategóriája alá tartozó „fantasy”-nak (cinikusan pedig „ezoterikus” *műalkotásnak* [„bennfentesnek”]) nevezhetnénk. A filmes fikció (*finjo* – létrehoz) mint műfaj lehetne akár tudományos is, de esetünkben inkább fantasyról van szó. A *Da Vinci-kód*, vagy a *Jézus utolsó megkísértése*-szerű fantáziálások a fantasy műfajának sajátos alfaját képviselik. Létrehoznak egy olyan Jézust, aki nem olyan, mint amilyenek kinyilatkoztatta magát. Lehet, hogy van ilyen „fantasyjézus”, de ezzel nekünk nem kell foglalkoznunk. Nem is vagyunk mérgesek, ha ezt-azt „fantaziznak” róla, még akkor sem, ha más vallású testvéreink

(teljes joggal) felháborodnak azon, hogy Istenüket különböző európai lapok rajzai ilyenekolyannak „fantazizzák”.⁶ A tudományos (inkább tudománytalan) fantasztikus filmek műfajilag a fikció világában mozognak, ennyi a „tudományos” értékük. A fikció másik formája a posztmodern mese, a már említett fantasy. A fantasy meséséset mesél mesésen. Nincsenek tudományos ambíciói, mint a tudományos fantasztikus filmnek. A fantasy vagy lerabolja a numinózust (*Harry Potter*, *A gyűrűk ura*, *Peter Pan*), vagy megrabolja a kinyilatkoztatott Istenhez fűződő hagyományt (*Jézus utolsó megkísértése*, *A Da Vinci-kód*). Szemezget belőlük, fantáziál, mesélget, játszik. Ennyi az érdeme.

Visszatérve még az ezotériára (bennfentes-ségre): a minap egy könyvesboltban Eckhart mester egyik kis kötetét keresgélve (bevallom, kellő könyvszakmai segítség igénybe vétele után) a könyvet végül is az „Ezoterikus könyvek”-nek elkülönített gettóban sikerült fellelnem. Bizonyára (a műfaj és egyéb káosz okán) előbb-utóbb ide kerül majd többek között a Gilgames, a Biblia, Homérosz, Dante, Csontváry, Jung, Gabriel Marcel, Claudel és mondjuk Pilinszky, vagy Arany János is. A posztmodern Gutenberg-káoszhoz képest azonban a vizuál-káosz még hatalmasabb. (Ézért is szeretjük jobban...) Nincs módunk azonban elidőzni azon, hogy az előbbi „ezoterikus” kérdéshalmaz (fogalmilag is) mennyire össze-vissza (részben már média-)zagyvalék-problematikát mozgat. Nekünk most elég annyi, hogy először is jól irányzott mozdulattal *leválasztjuk végre egymásról a numinózust és a kinyilatkoztatás Istenének problematikáját*. Amúgy egyesek szerint talán Gardininek köszönhető „a kinyilatkoztatás Istenébe vetett hit és a vallási tapasztalat, azaz a világban lévő numinosumról és szent hatalomról szerzett tapasztalat megkülönböztetése” is. Két külön műfaj tehát a világ valós titokzatosságáról és (részben immanens, részben önmagán túlmutató, vallásinak mondható) „szentségéről” beszélni és a kinyilatkoztatás Istenéről értekezni. Az általános vallási tapasztalat (numinózum) tematizálása (ebben a megközelítésben) sem azonos a kinyilatkoztató Istenről való gondolkodással. A mindent mindennel összemosó ezoterikus-gettó meggyőződésünk szerint nem tesz jót sem a numinózumnak, sem az Isten-problematikának, de nem tesz jót azoknak sem, akik nem numinózumban gondolkodnak, vagy nem főkérdésük az „Isten problematika”, ugyanakkor annál azért tájékozottabbak, hogy peckesen indifferenseknek ítélnék az előbbi nyomasztó, ugyanakkor lelkesítő kérdésköteget. Ha tájékoztatatlanságunknál, vagy probléma-

tudatunk árnyalatlansága okán megsértjük az egészet, azzal sérül a rész is. Az ezotéria egy nevezőre hozza az előbbi különbségtétel két oldalát — összemosza a világ és Isten részbeni hasonlóságait, és többnyire lényegi különbségeit is. Ézért a fantasyt olyan filmként kezeljük (és szeretjük), ami a meséséset mesésen jeleníti meg, és nem keverjük hozzá-bele-ide a bennfentesség egész máshol és másként kezelhető attribútumait. A fantasy a filmművészet egyik szép lehetősége, az ezotéria a szellem (bennfentességének) kísértése. Jobb lenne tehát, ha Eckhart kötetei oda kerülhetnének a posztmodern könyvesboltok polcaira, ahová a 13. század óta mindig is valók voltak — és hagyjuk az ezotériát másra.

Mircea Eliade ismert mítoszelméletében a numinózumban belül szakszerűen elkülöníti egymástól a *rettenetes* és *káprázató* motívumát, s ezzel újabb fajosító jegyet szolgáltatna számunkra egy későbbi, részletes elemzés továbbfolytatásához. Rettenetes az, ami taszít bennünket, borzongást kelt bennünk a titokzatosnak és szentnek mutatózó valóság megmutatkozásakor, káprázatos pedig az, ami megérint bennünket, ami odavonz a szent és titokzatos világ feltárulásához. Ebben az irányban (a numinózumban belüli rettenetes-taszító és elkáprázató-vonzó motívumok alapján) lehetne tovább csoportosítani *A gyűrűk ura*, a *Harry Potter*, a *Peter Pan* és egyéb ilyen jellegű munkákat, amelyek épp a fantasy világában használják ki (rabolják le) a numinózusban rejlő rettenetes és káprázatos tartékokat. Miután elválasztottuk egymástól a numinózust és a kinyilatkoztatás Istenének köreit, s a numinózus témáin belül elkülönítettük a rettenetes és a káprázatos motívumát, hagyjuk kicsit a filmes műfajok és alfajok evolúciójának ismertetését, de ne feledjük, s térjünk vissza eredeti kérdéssünkhöz.

A Da Vinci-kód apropóján kerülhetek szóba az előző fogalmak, miatta van itt most minden. Ha bevonjuk a *Harry Potter*, *A gyűrűk ura*, a *Peter Pan* által jelzett fantasy-körbe a *Jézus utolsó megkísértését*, a *Passiót*, vagy épp a *Da Vinci-kódot* és a többi hasonlóképpen nagy média-felhajtást elérő alkotás, akkor viszonylag könnyen adatoshatjuk az eddigieket. Könyökünkön jönnek ki „az emberek metafizikai vákuumban élnek, ezért ugranak az ilyen »misztikus filmekre« típusú magyarázatok, mégis ez az, amit először rögzíteni kell. Ennek bővebb magyarázatára nem vállalkozunk. Az (tényszerűen) bizonyos, hogy komoly érdeklődés mutatkozik olyan filmek után, amelyek a fantázia vonalán, pontosabban a numinózum tartalmait fölajánl-

va kínálnak gyerekeknek (ez is hatalmas piac, s a *Harry Potter*es médiaügyek elemzésekor ez kihagyhatatlan lenne...) és felnőtteknek posztmodern médamesét: fantasyt. Mesét mesésen. Ugyanezen igény magyarázza a Jézus-filmek körüli nagy felhajtást: sokunkat érdekel és érintettek vagyunk általa.

Mivel ezek a fantasyk a művészet formaautonómiájából következően úgy dolgozzák fel a kínálgató (numinózum, kinyilatkoztatott Isten) tartalmakat, ahogyan azt ők jónak látják, a filmek megítélésekor formai elemzést kell végezni. Ehhez a szakemberek értenek elsődlegesen. A formai elemzéssel együtt viszont szükséges a tartalmi (ennek egyik része magának a történetnek a teonómia szabályai által történő megfontolása) elemzés, amelyet mindenki el tud végezni, aki ismeri a Történetet. Aki ismeri a Történetet, és tudja, hogy vannak kis történetek is, az tetten érheti, hogy mi az a műalkotásban, ami nem az eredeti történet része — ami idegen tőle. Ez a teonómia logikája. Akik a hit útját járók, ismerik a történetet, és azok is ismerhetik azt, akik nem a hitben való látás alapján tájékozódnak. Kölcsönös kísértésben élnek — ugyanannak a történetnek a szereplői. A történet folyton összekapcsolja őket — korrelációban vannak egymással. Az egyháznak nem kötelessége műalkotásokkal kapcsolatban nyilatkozni. A hívők illetékessége, ereje hit és erkölcs dolgában arra intheti őket, hogy bizonyos kérdésekben mégis megnyilatkozzanak. A művésznek Istentől kapott teremtményi joga van arra, hogy a benne is élő történetnek formát találjon, úgy mondva ki életünk eseményeit, történéseit, ahogyan ő látja, érzi, tapasztalja. A művész szabad-

sága az ember szabadsága egyben. „Isten egyetemes üdvözítő akaratából következően (...) az üdvösség ajánlata és az üdvösség lehetősége addig nyúlik, ameddig az emberi szabadságtörténet terjed.”⁸

¹P. Tillich: *Die Religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Stuttgart, 1967, 13–31.

²Idézi: K. Visarius: *Die Sprache des Films. Zur Ästhetik eines Mediums der Moderne*. In: M. Ammon – E. Gottwald (szerk.): *Kino und Kirche im Dialog*. Göttingen, 1996, 23.

³Vö. H.-G. Gadamer: *Ästhetische und religiöse Erfahrung (1964/1978)*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 8. Tübingen, 1999, 143–155.

⁴H.-G. Gadamer: *Reiner Maria Rilkes Deutung des Daseins. Zu dem Buch von Romano Guardini*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Tübingen, 1999, 271skk.

⁵Bövebben: W. Gräb: *Kunst und Religion in der Moderne. Thesen zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung*. In: J. Hermann (et. al. szerk.): *Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute*. München, 1998, 57–72.

⁶Bövebben: Nagy Ferenc: *A Da-Vinci Kód*. Távalatok. 2006/2, 245–249.

⁷H. Kunisch: *Rainer Maria Rilkes Dasein und Dichtung*. Berlin, 1975, 232. Idézi: Görföl Tibor: *A fordító előszava*. In: Romano Guardini: *Sehol világ csak belül. Rainer Maria Rilke Duinói elégiái*. Új Ember, Budapest, 2003, 19.

⁸B. J. Hilberath: *Karl Rahner. Az ember — Isten titkához rendelt lény*. (Ford. Göröl Tibor.) L'Harmattan, Budapest, 2006, 116.

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

**BART D. EHRMAN: TÉNYEK ÉS
TÉVEDÉSEK A DA VINCI-KÓDBAN**
A történettudomány álláspontja Jézusról,
Mária Magdolnáról és Constantinusról

Egy adott kor vagy társadalom szelleme, szellemi színvonala a sikerkönyveken is lemérhető. Ezt szem előtt tartva egyáltalán nem meglepő a tudatos félrevezetésre, az összeesküvés sugalmazására és az évszázadok óta féltve őrzött titkok kinyilatkoztatásszerű feltárására épülő *A Da Vinci-kód* világméretű sikere. Megítélésem szerint azonban nem annyira maga a siker a lényeges — amelyben kétségtelenül fontos szerepet játszott a rendkívül jól megszervezett marketing is —, hanem főképpen a mögötte meghúzódó társadalmi jelenségek az igazán figyelemre méltóak. Ebben a tekintetben pedig erőteljes ellentmondásoknak lehetünk tanúi, amelyeknek elsődleges hordozója a felszínes látványosságot normalizáló és mintegy normává formáló média-ipar. Miközben az ideológiai diskurzus teljesítményről és képességről beszél, addig a közvéleményt befolyásoló és alakító „sztárokat” és „szakértőket” ez az ipar tulajdonképpen mesterségesen felépíti, egy nagyon jól körülhatárolható kapcsolat- és érdekrendszerben. Az információs fogyasztói társadalom lehetővé teszi ugyan magát az értesülést, ellenben az ismereti színvonalatlanság egységesítésével fokozatosan háttérbe szorítja az osztályozás, az összefüggések felismerésének és az elemzés képességének a kifejlődését, amely alapfeltétele a megértésnek. A technika és a természettudományok látványos sikereinek a rendszeres hangoztatásával tudatosan elkendőzik mindazt az irracionalitást, illetve a kritikus szellemiségnek azt a teljes hiányát, ami ezen területek művelői körében egyre jobban hódít. Ismerős azon magyar informatikus akadémikus esete, aki a bibliai teremtéstörténet szósznerinti történetiségének a vándor apostolaként járja az országot; illetve nem nehéz olyan szerzőket találni, akiknek a történelemben, vallástudományban, teológiában vagy filozófiában való járatlansága egyenesen arányos a magabiztossággal, amellyel ilyen jellegű kérdésekben megnyilatkoznak. Mindezt megkoronázza a társadalomtudományok gazdaságosságának (és értelmének) az időnkénti megkérdőjelezése a Piacot mintegy ontologikus valóságnak tekintő, s annak mindenhatóságában és racionalitásában meggyőződéssel hívő közgazdászok részéről.

Ez tehát az az erősen dualista szemléletű, jó-rossz és/vagy igaz-hamis kizárólagos kategóriákban gondolkodó szellemi környezet, amelyben felépült a botrány ízt tudatosan előtérbe helyező és kihangsúlyozó, illetve a kereszténység és a katolikus egyház hitelességének és szavahihetőségének a megkérdőjelezését sugaloló *Da-Vinci ipar*.

Ily módon B. D. Ehrman, az Észak-karolinai Egyetem Vallástudományi Tanszékének vezetője, a korai kereszténység szakértője, tulajdonképpen egy folyamat résztvevőjeként igyekszik álláspontját kifejteni, és mindenekelőtt a tudományos kutatás eredményeit közérthetően közkinccsé tenni. „Természetesen tudtam — írja —, hogy maga a könyv fikció, ám miközben olvastam... rájöttem, hogy Dan Brown szereplői tulajdonképpen történelmi állításokat tesznek Jézusról, Máriáról és az evangéliumokról. Más szóval a fikció olyan történelmi alapokra építkezik, amelyeket az olvasók kénytelenek tényként, s nem az írói képzelet termékeként elfogadni” (12). Mindez elsősorban annak tulajdonítható, hogy regénye legelején D. Brown — kétségtelenül az átlagfogyasztók tudatlanságára és a reklámok által már „megdolgozott” hiszékenységére alapozva — gátlástalanul kijelenti: „*A műtárgyakról, épületekről, dokumentumokról és titkos szertartásokról szóló, a regényben szereplő ismertetések megfelelnek a valóságnak*” (20). Ehrman alapvetően ezen állítás tényszerűségét és szavahihetőségét vizsgálja a tudományos közvélemény tükrében. Célja a tények és a tévedések, illetve a történelmi valóság és a képzelet termékeinek a szétválasztása az ismert források kritikai megközelítése révén.

A mű két részre oszlik. Az első rész középpontjában Constantinus császár, az Újszövetség és az apokrif evangéliumok állnak. Ennek alapmotívuma az úgynevezett „Constantinus-i ösbűn”, amikor is az egyház kokettálni kezdett a politikai hatalommal. Ehrman ezt a rendkívül leegyszerűsített, de eléggé közhelynek számító képet igyekszik árnyalni a kor összefüggéseinek a kidomborítása révén, hangsúlyozva, hogy Jézus istenségét nem a császár mondatta ki az I. Nikaiai zsinattal (325), hiszen az kezdettől fogva a Krisztus-hívők meggyőződése volt, még akkor is, ha a kereszténységen belül ennek kapcsán voltak viták és eltérő értelmezések. Minderről átfogó ismereteket nyújt Henry Chadwick: *A korai egyház* (Osiris, Budapest, 1999) című munkája.

A holt-tengeri tekerccsel kapcsolatosan D. Brown alapvető tévedése, hogy közöttük sem-

miféle evangéliumot nem fedeztek fel, és a dokumentumok semmit nem mondanak Jézusról. Lásd Fröhlich Ida: *A qumráni szövegek magyarul* (Piliscsaba, 1998); Vermes Géza: *A qumráni közösség és a holt-tengeri tekercsek története* (Osiris, Budapest, 1998); Benyik György (szerk.): *Qumrán és az Újszövetség* (JATE Press, Szeged, 2001); Xeravits Géza: *Bibliográfiai segédlet a holt-tengeri tekercsek kutatásához* (Studia Biblica Athanasiana 5, 2002, 91–111); Lawrence H. Schiffman: *Les manuscrits de la mer Morte* (Fides, Québec, 2003). Nag Hammadi esetében D. Brown egyszerűen csúsztat és félrevezet: lásd G. Filoramo: *A gnoszticizmus története* (Kairosz, Budapest, 2000); Ladocsi Gáspár: *A Jézus Krisztus-jelenség a gnosztikus irodalomban* (Jel, Budapest, 2004). Arról nem is beszélve, hogy ezek az iratok hozzáférhetőek, hasonlóan az apokrif evangéliumokhoz, amelyek régóta ismertek: *Csodás evangéliumok* (Telosz, Budapest, 1998); *Écrits apocryphes chrétiens I-II.* (Gallimard, Paris, 1997 és 2005). Ami pedig az újszövetségi kánon kialakulását illeti, az egy hosszas folyamat végeredménye, amely egyáltalán nem kiészavazásos alapon jött létre: Benyik György: *Az újszövetségi szentírás keletkezés- és kutatástörténete* (JATE Press, Szeged, 2004); G. Aragonne – E. Junod – E. Norelli (szerk.): *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* (Labor et Fides, Genf, 2005).

Ehrman munkájának második részét a *Jézus és Mária Magdolna* D. Brown által feltételezett kapcsolata képezi. Akár azt is lehetne mondani, hogy az eddig említett források körüli csúsztatások és hamisítások mintegy dramaturgiailag készítik elő a Jézusra vonatkozó titkok „feltárását”. Hiszen ha az egyház (és a kereszténység) „ködösített” a Jézusról szóló írott tudósítások esetében, akkor — a browni logika szerint — mennyivel inkább igaz lehet ez magára a személyre vonatkozóan. Ehrman ezért is tekinti át a Jézusról szóló (pogány, zsidó és keresztény, kanonikus és nem-kanonikus) történelmi forrásokat; majd ezt követően vázolja a forrásokból rekonstruálható történelmi Jézus képét, amely érzékelteti, hogy „a Jézusról szerzett ismereteink egyfelől nem pusztán találgatások, másfelől nem a teremtő képzelet termékei” (160).

Az egyházi összeesküvés-elméletbe ágyazott browni „titok” végeredményben hétköznapien egyszerű — és még csak nem is eredeti —, ellenben bombasztikusan hat a vallásilag és teológiaiilag műveletlen vagy félművelt fogyasztók körében: Jézusnak szexuális viszonya volt Mária Magdolnával, s e kapcsolatból egy leánygyermek született. Sőt mi több: Mária Magdolnának kellett volna az egyházat „megszerveznie”, és talán „irányítania”, egyfajta dinasztikus rendszer

szerint, erre azonban nem kerülhetett sor, mert Galliába kellett menekülnie. Ehrman nem annyira ezen szenzációhajász kitalációk cáfolására fekteti a hangsúlyt, hanem azt igyekszik kidomborítani, hogy Brown állításai mennyire megalapozottak a források és a korabeli palesztinai valási és társadalmi viszonyok ismeretében. Semennyire! A kortörténeti háttér megismerésében még segíthet: Everett Ferguson: *A kereszténység bölcsője* (Osiris, Budapest, 1999) és Gerd Theissen: *A Jézus mozgalom, az értékek forradalmának társadalomtörténete* (Kálvin, Budapest, 2006).

D. Brown regényének tényleges mondanivalója és célja Ehrman könyvének utolsó fejezetében domborodik ki. A tudatos csúsztatásokra, hamisításokra és félrevezetésekre építő regényíró mintegy „jézusi” megalapozottságot, ősiséget és eredetiséget igyekszik tulajdonítani a női isteni princípium „igazi őskeresztény” imádatának, amelynek mintegy szerves része lenne a ritualizált és szakralizált szexuális aktus. Mindebben nehéz nem észrevenni azt a feloldhatatlanul elmentéses és ellentmondásos amerikai társadalmi légkört, amelyben kemény puritanizmus és korlátlan szabad(os)ság, illetve archaikus patriárkatusi szemlélet és militáns feminizmus feszülnek egymásnak. Ebbe természetesen nehezen illik bele a források és a keresztény ókor nőkkel kapcsolatos szemléletmódjának árnyalt elemzése.

Ehrman befejező szavai szerint „a múlt olyan történet, amiben mi magunk is képesek vagyunk benne élni, s ami ismeretekkel lát el minket jelenbeli életünkről. A múlt igaz történet, része a magunkról és a világban elfoglalt helyünkről alkotott képünknek. Ezt a történelemfelfogást vallják a *Da Vinci-kód* szereplői is. S ez még egy érv mellett, hogy megtudjuk, az ő múltértelmezésük történelmileg hiteles-e vagy sem, történelmi kijelentéseik igazak-e, vagy csak az írói képzelet termékei” (210). Ehrman munkája kétségtelenül segít a tisztán látásban. Ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy D. Brown regénye rendkívüli kihívás mind a keresztény egyházak, mind pedig a tudományos kutatás számára. Megkérdőjelezi az ismereteket mellékesnek tekintő érzelmi alapú vallásosság elégségességét; illetve felveti a teológiai és vallástudományi ismeretterjesztés szükségességének a kérdését. Hiszen csakis a megbízható tájékozottság segíthet abban, hogy az olvasó a regényből szerzett ismereteit ne tekinthesse olyan tudásnak, amely akár igazolásként is szolgálhat(na) egy sajátos életfelfogás vagy világszemlélet „tudományos” vagy „vallásos” megalapozásához. (Ford. Békési József; *Gold Book*, Debrecen, 2006)

JAKAB ATTILA

A VILÁG MEGSZENTELÉSE

Aligha lehet évszámhoz kötni annak a folyamatnak a kezdetét, amikor megkezdődött a világ és az emberi élet elszakítása Istentől, e folyamatnak mindenesetre jellemző pillanata volt, amikor Nietzsche teljes biztonsággal jelentette ki, hogy Isten meghalt, a felszabadult embernek nincs szüksége erkölcsi tilalmakra, erejét szabadon fejtheti ki a hatalom akarása közben. Más nézőpontból és céllal, de hasonló nézetrendszer dolgozott ki Marx is, akinek persze sok igazsága volt a vadkapitalizmus bírálataiban. Az Istenben és törvényeiben való hit megkérdőjelezése nyomán a világ mintha letért volna addigi pályájáról, s a közvélekedés olyan jelenségeket is igyekezett legalizálni, amelyek a keresztény erkölcsi törvények értelmében bűnnek minősültek.

A II. Vatikáni zsinat azért is kivételesen jelentős eseménye volt a világnak, mert az egyház megújítása mellett visszaadta a hit méltóságát és erőt, tartást adó, célt láttató voltát. Jelentős keresztény gondolkodók, közöttük kiemelkedő egyházi méltóságok kezdtek az Istentől elszakított történelem visszahódítását s a hit méltóságának visszaperlését. A *Miért hiszek?* sorozatban Paul Poupard bíboros így beszélt erről Járai Juditnak: „Én azt mondom, hogy a hit Istenben egyfajta biztos pont az emberi lét tapasztalatában, a kozmoszban, a világban. A hit nemcsak a krisztusi kinyilatkoztatás, hanem az én számomra a lehetőség arra, hogy elcsodálkozunk a Teremtés szépségén... Meg kell különböztetnünk a két dolgot: a hitet és az értelmet, a természetfölöttit és a természetből adódót. Nem kell azonban félnünk az egymásnak ellentmondó eredménytől: a hit és az értelem lehetővé teszi az emberi szellemnek a szárnyalást, s azt, hogy magasba törjön az igazság önfeledt, misztikus lelkiállapota felé.”

A megszentelt történelem méltóságáról és céljáról Jean Daniélou (1905–1974), a múlt század egyik legjelentősebb teológusa előbb előadásokat tartott, s ezek nyomán írta meg *A történelem misztériuma* című munkáját, amely Bárdos Zsuzsa tolmácsolásában jelent meg. Higgadt, bölcs számvetés, a történelem keresztény felfogásának foglalata. Mindazoknak, akik átélték a leninizmussá torzított marxizmus keserves következményeit, kivételesen érdekesek a könyvnek azok a lapjai, amelyek a marxista történelemszemlélet megszentelésének esélyeiről szólnak. (Meg kell jegyeznünk, hogy a munkásnak

és a munkának az a valósága, amellyel a bíboros szembesült és szembesít, már a világ jó néhány részén alapvetően módosult, munkástömegek helyett a legmodernebb technikától elidegenedett munkanélküliek sokasága népesíti be a városokat, s a következőkben alighanem a velük folytatott párbeszéd, illetve az irántuk tanúsított szolidaritás módjának kialakítása egyházunk sürgető feladata.) Kiváltképp azért fontosak az itt elmondottak, mert a tapasztalatok szerint az egyháznak a világot megszentelő tevékenysége ma is előítéleteket, olykor zsigeri ellenszenvet kelt. Igaza van Poupard bíborosnak: II. János Pál tevékenységének egyes elemei a nem keresztények körében is rokonszenvet keltettek, de a hitről és annak erősítéséről elmondott véleménye általában nem rokon-, hanem ellenszenvet szült. Érdeemes részletesen szembesülnünk a bíboros meglátásával: „Mostanság azt észlelem, hogy szerte a világban százmilliók — sokan közülük egyházon kívüliek, akik semmiféle módon nem kötődnek a Katolikus Egyházhoz, sőt, nemegyszer távol állnak tőle —, rendkívül nagy bizalommal vannak a pápa iránt, például az iraki háború ügyében. De tapasztalom azt is, hogy a pápa állásfoglalásai, például a bevándorlási problémákról vagy Európa ügyéről, igen nagy megértésre, sőt támogatásra találnak a nem katolikusok körében is.

Ezzel szemben, amikor a pápa, a Katolikus Egyház és a püspökök az egyház hitéről beszélnek, ezt a hitet erősítik, a rokonszenv eltűnik, alkalmasint még az egyházon belül is. Ez meglehetősen paradoxon, de szembe kell néznünk vele. Nem tehetünk úgy, ahogyan a nagy század nagy bölcse mondotta: »A szellem szabályozásának legrosszabbika, amikor olyannak látjuk a dolgokat, amilyenek szeretnénk és nem olyannak, amilyenek valójában«. Egyszóval, azt figyeltem meg, hogy ha a pápa és az egyház általában nem a közvetlenül kompetenciájába tartozó ügyekben foglal állást, rokonszenvet vív ki, míg ha közvetlenül az egyház és a hit dolgaiban nyilatkozik meg, akkor eltűnik ez az egyetértés. Ezt a képet, ezt a véleményt persze lehet, és kell is még árnyalni...”

Jean Daniélou is tisztában volt a nehézségekkel, hiszen nyomatékkal említette, hogy a marxista történelemszemlélet megszentelése nem történhetik radikálisan, világosan kell látni, hogy a kereszténnyé lett munkásoknak sorstársaikkal szolidárisnak kell maradniuk. S e kismizett tömegek számára nagyon is csábító a

földi reménységnek az a perspektívája, amelyet a marxizmus mutat. A marxizmus evilági boldogulást ígérő eszméi és a kereszténység túlvilágra orientáló szemlélete merőben ellentétesek, de a világban élő keresztény ember köteles minden tőle telhetőt megtenni a szegénység, az egyenlőtlenség és az erőszak ellen. A marxisták mégis úgy vélik, hogy a túlvilági perspektíva voltaképp áltatás, „a vallás a nép ópiuma”. Persze földi paradicsom sem létezik, s a kereszténység a lét egészen más dimenziójában munkálkodik, mint a marxizmus, „az egyház valódi haladása az, amikor a fogoly lelkek a keresztység által megszabadulnak, az Oltáriszentség pedig kiterjeszti Isten dicsőségét (...) ennek a történelemnek a szentek az igazi főszereplői.”

Jean Daniélou művének alapvető mondanivalója szerint a megszentelt történelem kovásza a reménység. Emelkedett végszavának tanulsága napjainkban is időserű: „A reménynek a világ és az emberiség teljes sorsa a tárgya. Azt mondhatjuk, hogy a századok folyamán a kereszténység olykor hajlamos volt kizárólagos fontosságot tulajdonítani az egyedi lélek sorsának. Az egyedi ítélet elhomályosította az általános ítéletet. Akkor adhatjuk vissza a kereszténységnek a valódi mélységét, ha nem korlátozzuk a személyes üdvösség miatti aggodalomra, hanem hívásnak tekintjük arra, hogy a világ üdvözülésén munkálkodjunk, s hogy önmagunkat elkötelezzük az üdvösségtörténetben.”

Párizs érsekét, Jean-Marie Lustiger bíborost, akiről Békés Enikő írt monográfiát, bizvást nevezhetjük reményt adó, bizakodást sugárzó személyiségnek. Az ő élettörténete voltaképp napjaink egyháztörténetének fejezete, egyben annak bizonyítéka, hogy hit és ráció szerencsés emberben egymás erősítői és kiteljesítői. A bíboros kivételes megbecsültségnek örvendő világi körökben is, mert a francia társadalomnak nem lehet fontos kérdése, melyben ne nyilatkozna meg. Nyitott személyiség, párbeszédre való készsége és hajlandósága legendás, ugyanakkor makacsul ragaszkodik a keresztény hagyományok tiszteletben tartásáért és érintetlenségéért. Világjelenység a terrorizmus, többször is elítélte; szemünk láttára kerülnek válságba a családok, ő védelmükre kelt, felemelte szavát a válás, a fogamzásgátlás, a homoszexualitás és az abortusz ellen. Tekintélyét, közéleti súlyát sosem használta ki a napi politikában: nem kampányolt, a remény embereként hitt abban, hogy Isten kegyelme, amelyért újra meg újra fohászkodott, jótékony irányba vezérli a még oly szenvedélyes küzdelmeket. Amikor a szélsőjobboldali Le Pen Máté apostol szavait idézte, a bíboros kommunikében

körvonalazta álláspontját: „A keresztények és az egyház visszautasítják, hogy a választási viták szolgálatában visszaéljenek vallásos érzelmeikkel, kiforgassák vallási jelképeik értelmét.”

Megnyilatkozásai és szentbeszédei is az Istenbe vetett reménységünkről és a kegyelem megszerzésének módjáról szólnak. Gyakran mosolyogva, derűsen szól a Notre Dame-ot zsúfolásig megtöltő hívekhez, akiket szavai hallatán bizakodás tölt el. Közmegebecsültségének az is bizonyítéka, hogy tagjai közé választotta a Francia Akadémia, s ő e gesztust úgy értelmezte, hogy egyházának szól.

Lustiger bíboros életregénye a francia katolikus egyház öntudatra ébredésének lelki gazdagodásának regénye. Bizakodással, élvezettel olvashatjuk, egy nagy személyiséggel szembesülve. („Hittem, ezért beszéltem.” Paul Poupard bíborossal beszélget Járni Judit; Jean Daniélou: *A történelem misztériuma*; Békés Enikő: *A bíboros*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2004, 2006, 2005)

RÓNAY LÁSZLÓ

ARANY ÁBÉCE

Selyem Zsuzsa: 9 kiló. Történet a 119. zsolttárra

Az irodalmárként már kétségtelen rangra szert tett Selyem Zsuzsa regénye — amint az alcím is jelzi — a 119. zsolttár szerkezeti-tematikus továbbírása, parafrázisa s talán provokációja (ez a fülszöveg kifejezése).

Az ismeretlen szerzőségű ószövetségi textus az isteni törvények dicsőretét s az azokhoz igazodás vágyát szövegezte meg. „Boldogok, a kik az Úr törvényében járnak” — veszi kezdetét a zsolttár (119,1); a zárlat pedig a *bizakodó kétségbeesés* hangján mondhatja: „Tévelygek, mint valami elveszett juh: keresd meg a te szolgádat; mert a te parancsolataidat nem felejtettem el!” (119,176) A *9 kiló*, ha jól olvassuk, éppen arról ad számot: mi történik akkor, ha a (szakrális és/vagy társadalmi és/vagy lelkiismereti stb.) törvények érvénye gyengül, ha a mérték szándékos vagy akaratlan elvétele/eltétele határozza meg a saját sorsukban is csak botladozók létét. Ha a „Van irgalmas titok, és van irgalmatlan titok.” (67.) belátásában osztozni talán igen, de e közösséget tudatosan és felelősen megélni már képtelenek a titkokat rejtők s titkokat fürkészők.

A regénybeli történet fő cselekményszála két fiatal baráti-szerelmi viszonyának alakulása, valamikor a kilencvenes években. (Természetesen a mellékszálak sem mellékesek: a barátok és családtagok sorstraumái, a kisebbségi lét dilem-

mái, Európa keleti és nyugati felének kommunikációs zavarai vagy az európai arab és zsidó identitás kérdései a magánéleti válságsorozat hatásos és hiteles társadalmi-történelmi közegét adják.) A húsz éves, szatmári fiú, Dani és a nála valamennyivel idősebb, kolozsvári Anja kapcsolatának erkölcsi és önismereti kontroll nélküli formálódását a regényszöveg próza-poétikai megformáltsága hatásos esztétikai módszerességgel közvetíti. Posztmodern gesztusokról beszélhetünk, melyek közül a legfontosabbaknak a következőket érezzük: 1. A regény egy kánoni szöveg radikális újraírását, újraértését kísérli meg. 2. A művön szaggatott, töredékes epikai beszédmód vonul végig (jellemzően zárójeles fejezetcímekkel). 3. Műfajok és szövegtípusok (próza- és versszövegek, párbeszéd, monológok, elbeszélő/leíró szövegek) váltják egymást, olykor egyetlen fejezetben belül is. 4. A textuális széttartást a stílári többneműség is erősíti (a beszélt nyelv vulgáris regisztereitől az irodalmi kifejezőmódon át a tudományos-filozófiai beszédmódig). 5. A szöveg aránylag sok jelölt (s vélhetően több jelölten) vendégszöveget hoz játékba. 6. A narrátorváltások s az azokkal járó nézőpontmódosulások ugyancsak a problémátlanul elbeszélhető, követhető logikájú történet ábrándja ellen hatnak. 7. A valós helyszínek (Kolozsvár, Szatmár, Budapest, Frankfurt, Stuttgart, Tátra) közeli narrációs ugrások is jól illeszkednek e rend ellen épülő rendbe. 8. Mindezekkel összefüggésben az időrend klasszikus biztonsága is elvész — ha jól értjük például, a történet végéről a legelső fejezet számol be.

Szerelem és szentség egymásra olvashatósága, ha csak a középkori misztikus hagyományokra gondolunk is, nem szorul különösebb magyarázatra. (Simone Weil, a kérdést megfordítva, egyenesen úgy fogalmazott: „...tévedés a misztikusok szemére vetni, hogy a szerelmesek nyelvezetét használják. Valójában egyedül ők a szerelmes szavak legitim birtokosai. Mások csak kölcsönveszik azokat.”) A *magasabb rend* felé elzárt/elzárkózó életek (elsősorban Anja és Dani) egymásra találása s egymást elvesztése itt mindenestre azt eredményezi, hogy a zoltárparafraíz irodalmi fogásában kódolt szakrális többlettől nemcsak a szereplők, de az olvasó is elesik. Amihez két megjegyzés kívánkozik. Egyrészt a *szakrális* mint a magasabb rend nevesítése befogadói érzékenységtől függően helyettesíthető más fogalmakkal (érzelmi, erkölcsi, lelki, lelkiismereti stb.); másrészt a többlet hiánya — épp hiány voltával — mégiscsak a többletre vall rá, s hiányként részesíthet a hiányzó tapasztalatában...

„Isten igéjének dicsősége. (Arany ábécének is nevezetük, mivel a héberben versei nyolczanként egyforma betűvel kezdődnek ábécérendben)” — áll a Károli-féle fordításban a 119. zsolttarról. Selyem Zsuzsa regénye olvasatunkban az arany (az értékteliség) elsötétüléséről s az ábécé (a rend) összezavarodásáról beszél. (Ezen hihetőleg a könyvet formálisan lezáró isteni [?] megnyilatkozás sem módosít számottevően: „Vagyok, aki vagyok.” [246.]) Jellemzőnek találhatjuk, hogy a kilences szám, mely lehetne szakrális jelölő, de a gyermekvárás idejének jelzeteként is jelképiesen lényegülhetne át, a szöveg valóságában, a mű első oldalán mindközönségesen a testi gyarapodás (s az élet-és szemléletmódváltás) jelzőszámául szolgál („Szedtem magamra kilenc kilót.” [5.]). Vesztegelni a távlatlan létben; rosszul dönteni vagy vétkeesen elmulasztani a döntést; keresni és nem találni, vagy a keresést sem kezdeni el; egyszerre bűnösként s áldozatként válni kiszolgáltatottá — a saját sorsnak: a 9 *kiló* e magatartás következményeit gondolja végig, a következtetéseket az olvasóra bízva. (Hangulati és világképi példaként utalunk csak két, ma még alig fölmérhető jelentőségű alkotásra: Bartis Attila *A nyugalom* című regényére és Fliegauf Benedek *Rengeteg* című filmjére.) Mindeközben — ki tudja, kényszeredett vigaszként-e vagy bölcs biztatóként — a mű 169. lapján a kortárs magyar irodalom egyik legfontosabb mondata viszi színre magát: „Az emberek képesek a könyvekben is embereket keresni.” (*Koinónia* [„Éneklő Borz”], Kolozsvár, 2006)

HALMAI TAMÁS

HISZEM, HA NEM LÁTOM

Barnás Ferenc: *A kilencedik*

Aki a történetet elmondja, a kilencedik gyermek. Az ő szemszögéből látunk rá egy nyomorban élő sokgyermekes család mindennapjaira. Barnás regénye a gondolatok, élmények összefüggéseinek eredeti ábrázolásával valóságos élethelyzetet mutat be, anélkül, hogy érzelmesé tenné, vagy szikár tárgyilagossággal beszélne el hősei életét.

A kisfiú nem mondja azt, hogy az ő helyzetük milyen rossz és elviselhetetlen, de elmondja, hogy az adott körülményeik közt is élnek valahogy, s ezt hogyan teszik. Persze az apa sokszor hangsúlyozza, hogy milyen fontos a munka, hogy folyamatosan kell végezni, és panaszkodik, hogy javarészt ő vállal, és néha igen agresszív, de mindezek ellensúlyozásaképp a jövő majd kárpótol. Az a jövő, ami már-már megérkezni

látszik néha. Az apának már nincs ereje és kedve kikémlelni a gyermekszív rejtelmét, és nem tud nyugodtan végiggondolni egy gondolatot.

Ők mind az aberrált valóság sápadt fényébe ragadtak. Ott nem értelmezhetőek a tények, csak kötelesen elfogadhatóak. Amikor a gyerekek temetésekben kezdenek el ministrálni, a kisfiú nem érti, miért cserélődnek ki az emberek a ravatalozóban. Amikor kint látja őket, nem tetemesen, hanem bárhol, akkor nem tudja felidézni, milyennek látta őket a ravatalozóban. Csak amikor ott van és látja őket, akkor tudja, hogy valahogy egészen másvalakik lettek. Nem szokta érteni az anya arcának változásait sem, amikor a templomba lépnek, amikor mosolyt erőltet az arcára, s ettől valami különös grimaszba tud fordulni az arca, amit ő maga nem lát. Másoknak is meg szokott változni hirtelen az arca. Fontossá válik ez a jelenség. Talán, mert „nem azt nézzük, amit látunk”. Vannak biztos dolgok, mint Pót-mama testmelege takaró híján, Vera néni jó illata az órákon, a szülők néhány kiszámítható reakciója, az elgondolás, a kívánás, a mindennapos imák. A szerződéses imák szövege változik, mert valamely újabb földi jótévő nevét bele kell foglalni. A kisfiú az ebédnél a társától is megeszi és az „Aki ételt, italt adottnál” a fiúra gondol, akinek a neve legyen áldott, bárhogy is érezzen iránta egyébként. Az otthoni rituálék sok tekintetben önfegyelemre intik. Nem tart még ott, hogy ízeire szedje az imát, mit miért mond benne; begyakoroltatják vele az életben maradáshoz a mantrát, aminek a szokásává kell válnia.

A ministránsi szolgálatot nem kezelheti úgy, mint amire büszke lehet, mert ebben az időben (1968-at írunk) nem is beszélhet róla. De ő magában tudja, hogy jobban figyel a testvéreinél is, és rendszeres odatartja a tálcát, nála „Krisztus teste sohasem esik a köré”. Sok dolgot hord így magában, a felesleges szavak csak fárasztják az embert, s természetüktől fogva feleslegesek. Szótlanul még valótlanra válhatnak. Iskolába menet fontos ez, mert ott valahol lenni kell. A valótlanból oda kell érni. Ezért nem sokat szólnak egymáshoz az otthon és az iskola közti úton. Az iskolában pedig soha nem keresik egymást, mintha nem is ismernék egymást. Ugyanígy bánik az anyuk a templomban, teljesen elhidegülve tőlük. Ő akkor is hozzáférhetlenné válik, amikor csak az arca változik meg.

Az anya hite kétségtelen, s amit ebből merít, az megcáfolja azt a látszattól eredő feltételezésünket, hogy hite naiv, érzelmi színezetű hit. Vadasi úr verseire azt mondja ugyan, nem érti őket, de nem érteni, hanem hinní kell. Ezt plántálja a gyerekeibe is, elmaradhatatlan az ima minden egyes napon, különösen baj idején. A

kisfiú úgy tartja, őt is az Észanya imádkozta ki a betegségéből, meg sok minden ezért fordulhatott jobbra, bár igaz, hogy nem mindig hatott az ima. Ő egyébként cselnek hívja azt az elgondolást, hogy a dolgok jóra fordulnak. Aztán már a csel sem használ, mert az olyan lesz, mintha az ember tudna tenni valamit, pedig nyilvánvaló, hogy nem tehet semmit, és hiába gondolja azt, hogy tehet. A csel akkor kezd hatástalanná válni, amikor túl nehéz és szorító, ami történik, amikor gondolatban az ima mellé kerül a káromlás. Amikor a gyermeki hiedelmek töredeznek a súly alatt.

A kisfiú rájön, milyen sok köze van egymáshoz az álmainak és a valóságnak. A nyolcadik fejezetben meginog a talaj, tébolyult gondolatfutam és érintőleges cselekményvázlat jelzi formailag, hogy a dolgok rosszra fordultak. Valami hiba folytán sokkal távolabb kerül a megálmodott boldogság... (*Magvető*, Budapest, 2006)

DOMJÁN VERONIKA

JULIO CORTÁZAR: JÁTÉKOK

Egy férfi könyvet olvas. Egy másik férfi mögéje lopózik. Mindebben csak az a rendkívüli — ha valóban az —, hogy két különböző világ részei. Vagy mégsem? Cortázar írásainak — és világlátásának — jellemzője a létezés minden dimenziójára vonatkozó átjárhatóság. A könyvvalak kilép a lapok közül, hogy történetét az olvasó fejébe be. Az álombeli gyilkosság eleven és elborzasztó módon valóságosnak bizonyul, a színházi szerep igazi halállal ér véget.

Arra, hogy valóságos létező-e a valóság, vagy mindez képzeletünkben kel életre, s ily módon önnön látásmódunk szabja ki a valóság(ok) ezernyi formáját, a magyar olvasónak óhatatlanul Szabó Lőrinc sorai adhatnak (egy lehetséges) választ: „most nem tudom — folytatta eltűnődve —, / mi az igazság, melyik lehetek: / hogy Dsuang Dszi álmodta-e a lepkét / vagy a lepke álmodik engemet? — (...) és most már azt hiszem, hogy nincs igazság, / már azt, hogy minden kép és költemény, / azt, hogy Dsuang Dszi álmodja a lepkét, / a lepke őt és mindhármunkat én” (Szabó Lőrinc: *Dsuang Dszi álma*).

A történet írja önmagát (ezáltal íróját és olvasóját maga teremtve meg) vagy általa csak önmagunkról beszélünk, ez egyik állandó — és végérvényesen megválaszolhatatlan — kérdés az argentin szerzőnek. „Vajon írom-e már a novellát, vagy ezek még mindig csak a felvezető körök, esetleg a semmihez?” S ahogyan a történet keletkezése, léte megfoghatatlan, úgy a valóságé is, amelyből számtalan létezik talán: ily

módon minden igaz, s mindennek az ellenkezője is: „szinte semmi(m) sem marad: sem a dolog, sem a létezése, sem az én létezőm, sem a pusztá tárgy, sem a pusztá alany; semmilyen érdek, semmilyen természetű érdeklődés valami iránt. És mégis szeretek valamit. Nem, azért az túlzás; még mindig kétségtelenül érdekel a létezés.” Derridát segítségül hívva egyfajta ars poeticát fogalmaz meg: a létezéssel való foglalatosskódás — az írás/alkotás egyetlen célja — talán maga a létezés.

Kérdésselvetései így aztán nem felületes spekulációk: az egzisztencia minden formáján és mozzanatán eltöpreng. Életünket létté szervezni mindenféle tevékenységet kitalálunk ürügyként, az elkerülhetetlen végkifejlet azonban mindent viszonylagossá tesz: „felelet a halálnak és a semminek, hogy lerögzítjük a dolgokat és időpontokat, szertartásokat, és átjárókat létesítünk a lyukakkal és foltokkal teli rendtelenség ellen” (Nyár).

Történetei a hétköznapi valóságban zajlanak, ám nem hétköznapi módon: a tapasztalható világ határai elmosódnak: kívül és belül, fent és lent, valóság és fikció, jelen és múlt — minden mindennel szétválaszthatatlanul egyidejű. „Már kicsit keverem az időpontokat, de valószínűleg akkoriban volt” — mondhatja ki mindezek tudatában a mesélő. A grammatika is közvetíti az egyidejűséget: egyazon mondaton belül szól egyszerre két személyhez, *maga elnyújtózott mellett* — idézi fel a szereplőknek saját történetüket.

A tapasztalható (valóságosnak tűnő) világban mindenki önmagába zárva más, Doppelgänger és elidegenedett bábuk, megszállottak és betegségbe menekülők, hiteles életet élő utcalányok és meghasonlott értelmiségiek mesélnek és meséltetnek Cortázar elbeszéléseiben; alakjaiban egy dolog bizonyosan közös: alapélményük a szorongás és a magány. Hiába az átjárhatóság, a dolgok/lények önmagukban vannak, minden és mindenki szemlélő csupán a másikra vonatkozóan, s mégsem látjuk egymást (A legmélyebb érintés). Egész létünk szerep (Rendezői utasítások John Howellsnak), rejtőzködés (Történetek óriáspókokkal), ácsorgás a forgalmi dugóban (A déli autópálya), utazás, amelynek célját talán tudtuk valaha, de feledésbe merült (Az utazás).

A lét átmeneti és esetleges; értelmet (csakis a végesség tudomásulvételével) mi magunk adhatunk neki; az egzisztenciális szorongást némileg oldó közösséget az egymásrautaltság teremti. Sorsközösség nélkül életünk csupán „versenyfutás az éjszakában az ismeretlen autók között, amelyekben senki nem tud a másik-

ról, és mindenki csak mereven néz előre, mindig előre” (A déli autópálya). (Ford. Blastik Margit és mások; L’Harmattan, Budapest, 2005)

BENKŐ GITTA

FORRÁSOK SALZBURG KORA KÖZÉPKORI TÖRTÉNETÉBŐL

Az elmúlt esztendőben került a könyvesboltok polcára Nótári Tamás kötete, melyben a Károli Gáspár Református Egyetem Jogtudományi Karának adjunktusa és a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának oktatója öt forrás magyarra történő átültetését adta közre. A kútfők közül az elmúlt néhány évben már többet publikált a fordító (*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. Aetas, 2000/3. 93–111.; *Notitia Arnonis – Epistola Theotmari*. Aetas, 2004/2. 72–95.), ám a most bemutatásra kerülő kötetben tovább csiszolt a magyar szövegeken. A munka öt Salzburgban keletkezett forrást tartalmaz a 8–9. század történetéről, melyek közül több köztudottan értékes adatokat közöl a Kárpát-medence honfoglalás előtti történetéről.

A könyv az *Elszót* (7–10.) követően a textusokhoz készített, alapos bevezető tanulmánnyal (helyesebben fogalmazva: tanulmányokkal) folytatódik (13–136.). E részben valamennyi forráshoz alapos háttérismereteket ad Nótári. Nem pusztán a kútfők szerkezetéről, keletkezési körülményeiről, szerzőiről, grammatikájáról, stílusáról nyújt igen alapos áttekintést, hanem igen nagy hangsúlyt helyez a források keletkezése történelmi háttérének részletes bemutatására. E munkához az impozáns mennyiségű vonatkozó szakirodalom mellett tetemes számú primer forrást is felhasznál. A tanulmányokat végigolvasva betekintést nyerhetünk a Frank Birodalom keleti területeinek meghatározó politika-, egyház- és jogtörténeti kérdéseibe.

A munka következő egysége a források szövegét tartalmazza. Elsőként a *Szent Rupert Hitvalló cselekedetei* (*Gesta Sancti Hrodberti confessoris*) címet viselő forrást olvashatjuk (137–140.). A legenda műfajába tartozó rövid textus a bajorok apostolának tartott Rupert életét beszéli el. 696-ban érkezett korábbi működési helyéről, a wormsi püspöki székből, Salzburgba. Új székhelyén nagy lendülettel kezdte meg az evangelizációt: templomokat alapított, szerzetesi közösségeket hívott életre; új impulzusokat adott a már működő keresztény közösségnek. Fontos azonban megjegyezni, hogy a salzburgi Szent Péter kolostor alapítása, továbbá a Salzburgi Egyházmegye felállítása sem köthető nevéhez. Halála előtt — melynek időpontja legkorábban

715. március 27-re tehető — nem sokkal visszatért Wormsba. A forrás 793 után keletkezett, előképe a 746/747 körül íródott *Vita Hrodberti* volt.

Az *Arn feljegyzése* (*Notitia Arnonis*) című munkát (43–72.) 788 és 790 között vetette papírra (illetve pergamenre) *Benedictus* diakónus. A feljegyzés elkészítésére maga Nagy Károly adott utasítást, miután 788-ban, az Ingelheimben megtartott gyűlésen (egy koncepció s per keretében) megfosztották trónjától III. Tasziló bajor herceget, az utolsó Agilolfing uralkodót. Ezt követően az addig önálló bajor területek (Bajor Hercegség) a Frank Birodalom részét képezték. A *Notitia Arnonis* — tulajdonképpen egy telexkönyvvvel analóg módon — sorolja fel a 788 előtt a Salzburgi Püspökség számára Bajorország előkelői, nemesei stb. által adományozott birtokokat.

A következő forrás (73–94.) keletkezése 798 és 800 közé datálható. A *Rövid feljegyzések* (*Breves Notitiae*) szerzője közelebbről nem ismert, ám az bizonyos, hogy a tartalmi átfedések dacára nem az előző kútfő megújított változatával van dolgunk. A mű keletkezése hátterében Salzburg érseki rangra emelése (798. április 20.) húzódik, ugyanis az újonnan létrejött egyháztartomány *suffraganeus* püspökei (*sábeni*, majd később *brixeni*, *freisingi*, *regensburgi*, *passau*, *neuburg-staffelsei*, amely később *Augsburgba* települt és *Mainz iurisdictionja* alá került) ellenérzésüknek adtak hangot, mind az érsekség létrehozásával, mind pedig *Arn* érsek személyével szemben. Ezért vált szükségessé az új metropólia elsőségének alátámasztása, melyet a megszerzett birtokok és egyéb adományok legitimitásának igazolásával kívántak megvalósítani. Érdekesképpen megemlítjük, hogy e két forrás (*Notitia Arnonis*, *Breves Notitiae*) különös elegye a diplomák és az elbeszélő források nyelvének, melyet a fordító számos példával szemléltet.

A magyar historikusok körében a közreadott források közül kétségkívül a legismertebb a *Bajorok és karantánok megtérése* (*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*) című, 870-ben keletkezett munka, melynek szerzője *Adalwin* Salzburgi érsek, címzettje pedig Bajor Lajos lehetett. A mű keletkezése a 870-ben megtartott Regensburgi zsinathoz köthető, ahol a szlávok apostolaiként ismert Konstantin (Cirill) és Metód testvérpár tagjai közül Metód *sirmiumi* érseket elítélték, és éveken keresztül fogva tartották, ugyanis a Salzburgi Egyháztartomány főpapjai Metód Pannóniában kifejtett missziós tevékenységében saját, hét és fél évtizede a nevezett terület felett gyakorolt joghatóságuk megsértését látták. A mű számos helyen közöl értékes információkat a Kárpát-medence magyarok megtele-

pedése előtti történetéről, amely passzusok megkerülhetetlenek — többek között — a magyar egyházszervezet kialakulása szempontjából. A pannóniai frank fennhatósággal kapcsolatban a következőkre hívjuk fel a figyelmet. A források kiadója bevezető tanulmányában a korábbi szakirodalom alapján a következőképpen fogalmazott: „*Priwina* (...) a frankokhoz menekült (...) felvette a keresztiséget, s Német Lajos segítségével 838/839-ben Pannóniában létrehozta saját fejedelemségét. Ezen vidék mellett Német Lajos 847-ben további területeket adományozott *Priwinának*, így *felső-pannóniai*, legalább a mai Pécsig terjedő birtokának központja *Mosapurc* (Mocsáróvár) — a mai Zalavár helyén — lett, s így *Priwina* (...) fejedelemségében a következő néhány évben a Salzburgi térítők a helyi nemesség közreműködésével több mint harminc templomot szenteltek fel”. (104.) A Tóth Endre nevével fémjelzett újabb kutatások alapján az idézettel ellentétben úgy tűnik, hogy a Frank Birodalom keleti határa a Rába–Marcal–Rinya vonalán húzódhatott, az e vonaltól keletre lévő terület csak a Karolingok (így Salzburg) érdekszférája lehetett, tehát az uralkodó nem adományozhatta vazallus fejedelmének. Ez alapján a forrásban *Quinqe Basilicae* néven jelölt helységet sem célszerű Pécsre (185.) helyezni. Tóth egyébként elvégezte a szóban forgó település lokalizálását is, *Spalatoi Tamás* krónikája alapján a várost *Kosovo* környékén azonosította. Így talán célszerű lett volna a fordításban Pécs helyett az eredeti névalakot közölni. (Tóth E.: *A Quinqe Basilicae – Quinqe Ecclesiae helynevek lokalizálásához és értelmezéséhez*. A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve, 36 (1991) 101–107.; Uő: *Sopianae: a római város, mint Pécs elődje*. In: *Pécs szerepe a Mohács előtti Magyarországon*. Pécs, 2001, 27–42.)

A kiadvány utolsó forrása, a 900-ban keletkezett *Theotmár érsek levele* (*Epistola [archi]episcopi Theotmari*) (201–209.). E levélben Salzburg érseke IX. János pápához fordult, és tendenciózan vázolta fel azokat az eseményeket, melyekkel a morva egyház önállósodási törekvései saját joghatóságának csorbulását idézték elő. A magyarok egyik itáliai vállalkozásáról is tudósít a kútfő. A könyv utolsó egysége tartalmazza a rövidítések feloldását, a forrásokat és a szakirodalom tételeit (211–230.).

A szegedi Lectum Kiadó által kivitelezett munka mind megjelenését, mind pedig tartalmát tekintve impozánsnak mondható, mely a korszak kutatói és az érdeklődők számára egyaránt bátran ajánlható. (Fordította, jegyzetekkel ellátta, az előszót és a bevezető tanulmányt írta: Nótári Tamás. *Lectum Kiadó*, Szeged, 2005)

FEDELES TAMÁS

**„A TEMPLOMOK HIDAK, HOGY
MEGÉRKEZZÜNK A DICSÓSÉGHEZ”
Péteri Pál: Róma a templomok városa**

Zarándoklatra hív minket a szerző, hogy Róma egy-egy nevezetes pontjáról elindulva felkeressük az örök város szent helyeit. A 650 templomot bemutató könyv nemcsak a fényképekről jól ismert és gyakran látogatott bazilikákról, hanem a külvárosi részeken folyamatosan épülő új templomokról is részletes leírást ad, miközben mind a köztemplomokat, mind a kórházak, szerzetesrendek, iskolák gondozásában álló kápolnákat ismerteti. Az első fejezetben a hét patriarchális bazilikáról olvashatunk, a sort természetesen a kereszténység legnagyobb temploma, a *Szent Péter-bazilika* nyitja meg. A könyv nem építésük időrendjében mutatja be a templomokat, mégis történelmi és képzőművészeti korokon átívelő időutazásban lesz része annak, aki e könyvet végigolvassa. Róma legősibb temploma a 4. századból maradt ránk, a könyvben bemutatott legújabbat pedig 2005-ben szentelték fel.

Róma régebbi templomainak tervezésében és kivitelezésében olyan művészek kaptak szerepet, mint Bramante, Raffaello, Michelangelo, Fontana, della Porta, Vignola, Maderno vagy Bernini, így érthető, hogy ezen templomok többsége mind külső, mind belső megjelenését tekintve kiemelkedő művészi alkotás. A szerző nem csupán a templomok rövid építészeti bemutatását végzi el, hanem a templomokban található képzőművészeti alkotások — szobrok, freskók, mozaikok, festmények — elemző ismertetését is. A városban található épületek különböző korok és események lenyomatai, rajtuk keresztül mind Róma, mind az egyház kétezere és történelme kirajzolódik: egyháztörténelmi utalásokon keresztül pillanthatunk be az őskeresztények és vértanúk sorsába, a pápaság történetébe vagy a szerzetesrendek életébe. Mivel a régi római templomok egyben temetkezési helyek is voltak, a szerző egy-egy érdekes sírra is felhívja az olvasó és a Rómába látogató zarándok figyelmét.

A könyv írója katolikus pap, a hívő ember áhítatával lép a templomba, amit az ott található csodálatos képzőművészeti alkotások ellenére is elsősorban az imádság házának tekint. Kimondatlanul is azt vallja, amit az írásom címével választott Gaudí-idézet kifejez. A szerző leírásaiban nemcsak száraz tényeket közöl, hanem az egyes szentekhez, ereklyékhez, kegyképekhez fűződő legendákat is elmeséli, hiszen „Rómában éppen ezek az ősi legendák adják meg egy-egy templom sajátos, mászó nem hasonlít-

ható hangulatát”. Itt a szentek tisztelete *élő hagyomány*. Sok olyan templomot találunk, melynek névadója hazánkban kevésbé ismert, ezért a könyv írója általában a templom védőszentjét is bemutatja, de utal az egyes templomok magyar vonatkozásaira is. A turisták által kevésbé látogatott templomokban járva a római hitéletbe is betekintést nyerünk. A szerző gyakran reflektál a látogatások során tapasztalt élményeire: számunkra szokatlan időpontokban is találkozhatunk a templomokban imádkozó helybéliekkel.

A várost övező körgyűrű felé haladva egyre több új templomot láthatunk. A klasszikus formákat és anyagokat felváltják az újak, megjelenik a vasbeton, az acél és az üveg. A liturgikus tér kialakítása is újszerű: egyik jellegzetessége, hogy a padokat az oltár körül (fél)körívben helyezik el. Az orgona gyakran a szentély fölött található, az Oltáriszentség pedig külön kápolnában kap helyet. Az új templomok többsége már nem egyszerűen szakrális hely, hanem lelkipásztori központ óvodával, iskolával, közösségi házzal, sportpályával. Ez is mutatja, hogy Rómában aktív hitélet folyik, a templomokat nemcsak építik, hanem használják is. A funkcionalitás azonban nem feltétlenül megy az építészeti megjelenés rovására. „Akik azt hiszik, hogy Rómában csak régen tudtak szép templomokat építeni, azok tévednek. Ma is épülnek minden tekintetben megragadó, művészi szempontból kiemelkedő, ugyanakkor áhítatos hangulató templomok”. Ezek közül minden bizonnyal a legkiemelkedőbb a 2003-ban felszentelt *Dio Padre Misericordioso* nevet viselő templom. A hajó alakú, három hófehér „vitorlával” beborított épület tervezője Richard Meier, amerikai zsidó építész. „Az általa tervezett templom páratlanul gazdag szimbólumokban. Ez bizonyítja, hogy a vallások között létezik valami titokzatos kapocs, amely lehetővé teszi, hogy egy zseniális zsidó építész megtervezze a világ egyik legnagyobb új katolikus templomát.”

A kötetet közel ezer fénykép teszi teljessé, ezek többségét Péteri Anna készítette. A szövegben elhelyezett fekete-fehér fotók már olvasás közben láthatóvá teszik a templomot, a könyv végén található több mint kétszáz színes kép pedig segít az épületek alaposabb megismerésében. Komoly kutatómunkára vall a felhasználó — főként olasz és magyar nyelvű — szakirodalom mennyisége, ám számomra a könyv legfőbb értékét mégis az adja, hogy az itt bemutatott templomokat a szerző az elmúlt 24 évben személyesen kereste fel, és a látottakat tudományos alaposággal, mégis saját reflexióin átszűrve mutatja be. (A szerző kiadása, Kaposvár, 2005)

ÉRFALVY LÍVIA

■ † Károly Doromby (1912–2006)

SOMMAIRE

Métaphysique et scepticisme

- ATTILA PUSKÁS: Peuvent-ils s'entendre la métaphysique et la philosophie sceptique?
 ISTVÁN FEHÉR M.: Métaphysique, herméneutique, scepticisme
 ATTILA SZOMBATH: La relativisme comme dogmatisme
- Bloc-notes et poème posthumes de Zsuzsa Beney
 - Écrits d'Anikó Daróczy, Ákos Győrffy, István Jelenits, Zsuzsa Selyem et Zsuzsa Takács sur Zsuzsa Beney

INHALT

Metaphysik und Skepsis

- ATTILA PUSKÁS: Können Metaphysik und skeptische Philosophie „Freunde“ sein?
 ISTVÁN FEHÉR M.: Metaphysik, Hermeneutik, Skepsis
 ATTILA SZOMBATH: Der Relativismus als Dogmatismus
- Tagebuchnotizen und ein Gedicht von Zsuzsa Beney, postum
 - Schriften von Anikó Daróczy, Ákos Győrffy, István Jelenits, Zsuzsa Selyem und Zsuzsa Takács über Zsuzsa Beney

CONTENTS

Metaphysics and Scepticism

- ATTILA PUSKÁS: Can Metaphysics and Sceptical Philosophy be „Friends“?
 ISTVÁN FEHÉR M.: Metaphysics, Hermeneutics, Scepticism
 ATTILA SZOMBATH: Relativism as Dogmatism
- Diary Notes and a Poem by the Late Zsuzsa Beney
 - Writings of Anikó Daróczy, Ákos Győrffy, István Jelenits, Zsuzsa Selyem and Zsuzsa Takács about Zsuzsa Beney

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Munkatársak: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, HAFNER ZOLTÁN, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, PUSKÁS ATTILA

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Zrt.

Felelős vezető: Fekete István vezérigazgató

Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364

Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP.

VII. ker. 11707024–20373432. Előfizetési díj: 2006. évre 2.880,- Ft, fél évre 1.440,- Ft, negyed évre 720,- Ft. Előfizethető külföldön a

KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 55,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10–14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.



Ára: 320 Ft

VIGILIA

SZEMLE

- „Hittem, ezért beszéltem.” Paul Poupard
bíborossal beszélget Járai Judit
- JEAN DANIELOU A történelem misztériuma
- BÉKÉS ENIKŐ A bíboros. Jean-Marie Lustiger
- SELYEM ZSUZSA 9 kiló. Történet a 119. zsoltárra
- BARNÁS FERENC A kilencedik
- JULIO CORTÁZAR Játékok
- Források Salzburg kora középkori
történetéből
- PÉTERI PÁL Róma a templomok városa
- A SZEMLÉKET ÍRTÁK Benkő Gitta, Domján Veronika, Érfalvy Lívia,
Fedeles Tamás, Halmai Tamás és Rónay László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Boldog Salkaházi Sára
- Vallásközi párbeszéd
- Városmisszió
- Nemeshegyi Péter, Patsch Ferenc,
Puskás Attila és Rónay László tanulmánya
- Gyórfy Ákos, Jász Attila, Máthé Andrea,
Takács Zsuzsa és Vasadi Péter írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425