

# VIGILIA

2020 / 3



## *Az igazság*

JUHÁSZ PÁL BALÁZS: Az Igazság megjelenésének útja

PETRES ERIKA LÚCIA: Szent Anzelm és Szent Tamás az igazságról

VÁLÓCZY JÓZSEF: Gondolatok esetlegességről és végérvényességről

KOCSIS LÁSZLÓ: Van-e igazság az etikában?

LUKÁCS LÁSZLÓ: A dialógus útja az Igazsághoz

VÖRÖS ISTVÁN: Gyémánt és békasó

CSEKE ÁKOS: A legtitkosabb gondolat

MEZEI BALÁZS: In memoriam Vető Miklós

Beszélgetés a történelmi igazságról

| 85. évfolyam                  | VIGILIA                                                                                         | Március |
|-------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| LUKÁCS LÁSZLÓ:                | A szinodális úton                                                                               | 161     |
| <b>AZ IGAZSÁG</b>             |                                                                                                 |         |
| JUHÁSZ PÁL BALÁZS:            | Az Igazság megjelenésének útja. Megjegyzések a bibliai igazság-teológiához                      | 162     |
| PETRES ERIKA LÚCIA:           | Két úton az igazsághoz. Szent Anzelm és Szent Tamás nyomában                                    | 171     |
| VÁLÓCZY JÓZSEF:               | Amit nem akarunk megváltoztatni. Gondolatok esetlegességről és végérvényességről                | 179     |
| KOCSIS LÁSZLÓ:                | Van-e igazság az etikában? A morális igazság mint filozófiai probléma                           | 187     |
| <b>SZÉP/ÍRÁS</b>              |                                                                                                 |         |
| SCHEIN GÁBOR:                 | Ó, rinocérosz <i>(versek)</i>                                                                   | 198     |
| VÖRÖS ISTVÁN:                 | Gyémánt és békasó avagy Milyen formában találjuk meg az igazságot a művészetben? <i>(esszé)</i> | 199     |
| JÁSZ ATTILA:                  | Szabálytalan szabadság <i>(versek)</i>                                                          | 205     |
| PATAK MÁRTA:                  | A készülődés ideje <i>(novella)</i>                                                             | 206     |
| <b>A VIGILIA BESZÉLGETÉSE</b> |                                                                                                 |         |
| GÖRFÖL TIBOR:                 | A történelmi igazságról                                                                         | 210     |
| <b>MAI MEDITÁCIÓK</b>         |                                                                                                 |         |
| CSEKE ÁKOS:                   | A legtitkosabb gondolat                                                                         | 219     |
| <b>EGYHÁZ A VILÁGBAN</b>      |                                                                                                 |         |
| LUKÁCS LÁSZLÓ:                | A dialógus útja az Igazsághoz                                                                   | 229     |
| <b>NAPJAINK</b>               |                                                                                                 |         |
| MEZEI BALÁZS:                 | In memoriam Vető Miklós                                                                         | 234     |
| <b>KRITIKA</b>                |                                                                                                 |         |
| BERNÁTH LÁSZLÓ:               | Igazságot az igazságnak. Kocsis László: <i>Az igazság elméletei</i>                             | 235     |
| <b>SZEMLE</b>                 |                                                                                                 |         |
|                               | (részletes tartalom a hátsó borítón)                                                            | 238     |

# A szinodális úton

A II. Vatikáni zsinat meglátásai lassan válnak életté az egyházban. Jellemző példája ennek az egyház új meghatározása: Isten népe, communioja, amelybe minden megkeresztelt hívő beletartozik, mindnyájan — „vezetők” és „vezetettek” — aktív és felelős részesei Krisztus testének. Ezt szolgálja a szinodalitás, amely Ferenc pápa szerint az élő egyház egyik legfontosabb jellemzője: „A szinodalitás stílus, együttjárás a közös úton, ezt várja az Úr a harmadik évezred egyházától”.

A német püspöki kar a biztatásnak engedve 2019 márciusában elhatározta, hogy elindul a Szinodális Úton, amelynek célja egyházuk belső reformja. A két évesre tervezett folyamat első ülészakára január végén került sor: a püspöki kar és a „német katolikusok központi bizottságának” tagjain kívül 90 teológus és világi hívő is helyet kapott a 230 fős testületben.

2019 júniusában Ferenc pápa levelet intézett „Isten vándorló népéhez Németországban”, amelyben támogatásáról biztosította a kezdeményezést, és kifejtette gondolatait az igazi szinodális út értékéről, remélhető hasznáról és esetleges veszélyeiről is.

A püspöki kar és a Szinodális Út elnöke, Reinhard Marx bíboros megnyitó beszédében a testvéri párbeszéd fontosságára figyelmeztetett. „Ne egymásról vagy egymás ellen, hanem egymással beszéljünk”, mondotta. Az első ülészakon főleg szervezeti kérdésekkel foglalkoztak: rögzítették az egyes szakbizottságokat, és meghatározták azokat a területeket, amelyekkel elsősorban foglalkozni akarnak. Ezek: 1. a hatalom megosztása az egyházban; 2. a papi egzisztencia ma; 3. a nők szerepe az egyházi szolgálatokban és hivatalokban; 4. a szeretet megélése a szexualitásban és a házasságban.

A rendkívül különböző tárgyú és hangnemű felszólalásokból e napok alatt kiderült, hogy eredményt csak akkor tudnak elérni, ha minden résztvevő új, a valódi párbeszédre alapuló vitakultúrára törekszik. A résztvevők elhatárolódnak a szélsőséges megnyilvánulásoktól, de elutasítják azt a vádat is, hogy a Szinodális Utat az eretnekség veszélye fenyegeti. Alapvető szemléletváltásra van szükség: őszintén, szépítgetés nélkül szembe kell nézni az egyház jelenlegi válságával, és látszatomegoldások helyett valódi reformokra kell törekedni, amelyek az Evangélium szellemében segítik az egyház megújulását. Marx bíboros az ülést követően Rómába utazott, és így személyesen számolhatott be Ferenc pápának az ülészakon történetekről.

Az igazi munka most a helyi egyházakban, püspökségeken, plébániákon, egyesületekben, elkötelezett kisebb-nagyobb közösségekben folytatódik. Nem pusztán a vitatott kérdések elemzése és közös értékelése a cél, hanem a folyamatnak kézzelfogható és valódi változásokat kell eredményeznie. Az első eredményeket majd a következő, szeptemberi ülésen lehet összegezni.

# Az Igazság megjelenésének útja

JUHÁSZ PÁL BALÁZS

*Megjegyzések a bibliai igazság-teológiához*

1987-ben született Balasgyarmaton, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának doktorandusza, a budapesti Sylvester János Református Gimnázium hittanára.

## Bevezetés

„A sugalmazott könyvek az igazságot tanítják” (KEK 107). Mégis hogyan? Milyen nyelvezetet használva? Ki mondja ki az igazságot, mi a tartalma és mit jelent a számunkra? Van-e eltérés, fejlődés az Ószövetség és az Újszövetség igazság-teológiája között?

Isten az emberi történelemben nyilatkoztatta ki magát, nemcsak előkészítette és formálta azt, hanem bele is lépett. Ez azt jelenti, hogy üzenetét nem egyszerre, egy alkalommal mondta el, vagy adta át, hanem Szavának egyik alapjellemzője az időbeliség: önmaga artikulálása a történelmi időben bontakozik ki. Útja van annak, hogy kimondja önmagát, és útja van a kereső embernek, hogy meghallja és megismerje őt. Az igazság megjelenésének útjára lépünk rá most, amikor a Biblia igazság-teológiájára fordítjuk figyelmünket. Először a Szentírás nyelvi készletét vizsgáljuk meg. Ezt követően — a kánoni sorrendet és a kinyilatkoztatás történetiségét követve — előbb az Ószövetség, majd az Újszövetség kapcsán foglalmazunk meg szempontokat. Végül összegezzük meglátásainkat, és rámutatunk a Biblia tanításának nem szűnő jelentőségére.

## Szemantikai mező

Először is a héber és a görög nyelvi hátteret vizsgáljuk, az Ó- és Újszövetséget egyaránt szem előtt tartva. A grammatikai megoldásokat és jelentéstartalmi vizsgálatokat általános megállapításokkal, valamint konkrét szentírási helyekre való utalásokkal kísérjük.

A héber *emet* (אמת) főnév általános fordítása: igazság. Az *alef* más-salhangzóval kezdődő szavak közül a 35. leggyakoribb a héber hagyományban. A szó 127 alkalommal szerepel a Héber Bibliában (a maszoréta szövegben), 7-szer Jézus, Sirák fia könyvében, és 204-szer a qumráni anyagban. A jelenleg ismert héber nyelvű feliratok szövegeiben nem találkozunk ezzel a szóval. A héber nyelvemlékekben összesen 338 előfordulását mutatták ki.<sup>1</sup> A *The Dictionary of Classical Hebrew* a legáltalánosabb „igazság” értelem mellett öt aspektust különböztet meg a szóval kapcsolatban. 1. megbízhatóság, szavahihetőség, hűség, állandóság, melyet általában (de nem kizá-

<sup>1</sup>*The Dictionary of Classical Hebrew Volume 1.* s. (Szerk. David J. A. Clines.) Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993, 69.

rólagosan) Isten egyik jellemzőjeként használnak; 2. a politikai élet stabilitása; 3. szavak és állítások igazsága; 4. őszinteség és becsületesség; 5. egy dolog valóság, hitelessége. Bár az igazság mint vezérmotívum mindegyik jelentéstartalomban benne van, az *emet* szinonimáinak jelentős száma azt mutatja, hogy az igazság fogalmának absztrakt, nyugati értelmezése nem teljesen fedi a héber jelentést. Rokონértelmű szavai a különböző aspektusokat tekintve a következők: *c'dáká* (tisztesség, igazságosság 1, 3, 4, 5); *cedek* (tisztesség, igazságosság 1, 3, 5); *mispat* (ítélet 1, 3, 4); *sálóm* (béke 1, 2); *hokmáh* (bölcesség 1, 3); *b'rit* (szövetség 1, 3); *ahavat heszed* (hűség szeret 1, 4); *agánáh* (alázatosság 1, 4); *támím* (tökéletesség 3, 4) és *heszed* (hűség 1).<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Uo. 328–332.

#### A héber *emet* szó az Ószövetségben

Jepsen szerint az *emet* 126 alkalommal szerepel az Ószövetségben, illetve 121-szer, ha nem számítjuk az egy szövegen belüli ismétléseket. Legtöbbször a Zsoltárok könyvében szerepel (37), de a Levitikák, a Számok és a Teremtés Papi íráshoz tartozó szövegei egyszer sem hozzák. A különböző szakaszokban nem ugyanazzal a jelentéssel szerepel. Jepsen másokra támaszkodva a szó következő jelentésrétegeit említi: 1. állandóság, megbízhatóság; 2. tartósság; 3. hűség; 4. igazság. Utal továbbá arra, hogy Von Soden az akkád *kūn* vizsgálata során arra a következtetésre jutott, hogy a szó hasonló jelentésváltozáson ment át, mint a vonatkozó héber gyök. Eszerint az igazság legfontosabb jellemzője a stabilitás, az állandó megbízhatóság, amely nem változik. Jepsen megkülönbözteti az *emet* emberekkel és Istennel kapcsolatos használatát. Meglátása szerint vannak szövegek, ahol a szó bizonyos tárgyakra vonatkozik (Józs 2,12; Jer 2,21, Péld 11,18). Előfordul, hogy a *heszed* és *sálóm* szavakkal együtt szerepel, és gyakran járul a *dávár* (szó) szóhoz is. Az *emet* olyan jelentéssel is bír, amely nemcsak a jelenről, hanem a jövővel is relációban áll. A szó kifejezhet olyan igazságot is, amely valójában elképzelhetetlen, meglepő és csodálkozásra adna okot, ha valóban igaz lenne (Jotam meséje: Bír 9,15). Jelzőként ritkán vonatkozik emberre, kifejezett formában csak egyszer (Neh 7,2). Sokkal inkább olyan erényként jelenik meg, amelyet egy embernek ki kell alakítania önmagában. A királynak külön is a figyelmébe ajánlják az *emet* gyakorlását uralkodása során (Péld 20,28; 29,14). Az igazság gyakorlása elválaszthatatlan az *emet* gondolatától (Zak 7,9; 8,16; Ez 18,8k.). Ezekon kívül általános értelemben is szerepel mint az ember által elérendő legértékesebb tulajdonság (Péld 23,23). Elválaszthatatlan a szó tartalmától, hogy személyek közötti kapcsolatban, konkrét élethelyzetekben nyilvánul meg, vagyis távol áll a görög-római absztrakt igazságfogalomtól. Istennel kapcsolatban a szó használatára vonatkozóan megállapíthatjuk, hogy ami az emberben törekény, az Istenben tökéletesen megvan. Istennek egyik tulajdonsága, személyiségének szerves része az *emet* (Zsolt 31,6; 86,15; Kiv 34,6). Fontos megjegyezni, hogy itt sem elvont istenfogalomról tanúskodik a Szentírás. Isten nem absztrakt értelemben, önmagában véve

<sup>3</sup>Alfred Jepsen: art. אמֶת, אמֶת, אמֶת. In: *Theological Dictionary of the Old Testament Volume 1*. (Szerk. G. Johannes Botterweck – Helmer Ringgren.) Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1997, 292–323, 'emeth 309–316.

<sup>4</sup>Uo. 313.

<sup>5</sup>Gottfried Quell – Gerhard Kittel – Rudolf Bultmann: art. ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός, ἀληθεύω. In: *Theological Dictionary of the New Testament Volume 1. A–Γ*. (Szerk. Gerhard Kittel – Geoffrey W. Bromiley.) Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1995, 233.

<sup>6</sup>Ignace de la Potterie: art. igazság. In: *Biblikus teológiai szótár*. (Szerk. Xavier Léon-Dufour.) Szent István Társulat, Budapest, 2009, 554–556.

<sup>7</sup>John L. McKenzie – Raymond E. Brown: *Az ószövetségi gondolkodás elemei*. In: *Biblikus tanulmányok*. (Szerk. Thorday Attila.) (Jeromos Bibliakommentár III), Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 431.

<sup>8</sup>Gottfried Quell – Gerhard Kittel – Rudolf Bultmann: art. ἀλήθεια, ἀληθής, ἀληθινός, ἀληθεύω. In: *Theological Dictionary of the New Testament Volume 1. A–Γ*, i. m. 233.

igaz, hanem a hívő emberrel, a választott néppel és az egész teremtet világgal való kapcsolatában mutatkozik meg igaz és hűséges volta. Isten szaváról különösen is állítható, hogy *emet* (2Sám 7,28). Isten igazsága gyakran szerepel együtt igazságosságával (*cedek*). A kettő viszonyával kapcsolatban két lehetőség áll fenn: a *cedek* része az *emet*, vagy egymástól független jelentéssel bírnak. A 2Sám 2,6 és Ter 32,11 az utóbbit támasztja alá. Isten szavában és tetteiben teljesen megbízhat az ember, hiszen azok *emet*.<sup>3</sup> Jepsen véleménye szerint a kifejezés legjobb fordítása nem is az igazság, hanem a megbízhatóság.<sup>4</sup>

Az *emet*nek tagadhatatlanul jogi vonatkozása is van. A szó alapjelentése a jogban „egy ügy vagy eljárás valódi igazsága”.<sup>5</sup> A nyugati kultúra számára általános értelemben az igazság az, ami meg egyezik az általunk érzékelt valósággal. Ahogyan már említettük, az ószövetségi ember nem elvont igazságtartalomban gondolkodott, hanem alapvető vallásos beállítottsága miatt az igazságot Istennel állította összefüggésbe, de ebben a relációban sem elvont értelemben használta, hanem nagyon konkrét, kézzelfogható módon. Számára a JHWH és népe között fennálló szövetséghez való hűség hordozza az igazságot, ami belső és külső elköteleződést jelent egyszerre. Nem pusztán egy elméleti igazság elfogadását, hanem annak a hétköznapi életben való elismerését, gyakorlását is. De la Potterie Jepsen felosztásához hasonlóan külön vizsgálja az *emet* jelentését az Istennel és az emberekkel kapcsolatban. Aláhúzza, hogy Isten igazsága nem elvont fogalom, hanem az üdvörtörténetben megnyilvánuló cselekedete: ő a hűséges Isten (MTörv 7,9; 32,4; Zsolt 31,6; Iz 49,7). De la Potterie véleménye szerint az *emet* és a *heszed* összekapcsolása (Zsolt 89; 138,2) az Isten és az ember között fennálló kegyelmi szövetséget hangsúlyozza. Az *emet* nemcsak Isten szavára és cselekedeteire érvényes, hanem törvényeire is (Zsolt 19,10; 111,7k., 119,86.138.142.151.160). Az *emet* az emberekre vonatkozóan is elsősorban a hűséget jelenti (Óz 4,2), s a szövetséghez való hűségben jut kifejeződésre.<sup>6</sup> Az Ószövetségben az igazság végső mértéke azonban nem a Tóra betű szerinti teljesítése és a szövetség szolgai megtartása, hanem magának Istennek a tettei, vagyis Isten a minta.<sup>7</sup>

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a szónak nem egyértelmű a jelentéstartalma, ami a nyugati olvasó és kutató számára komoly nehézségeket okoz. Bár lehetséges csoportosítani a szó különböző aspektusait (ahogy ezt meg is tették), de nem lehet pontosan körülhatárolni, leírni a jelentését. Szinte minden egyes előforduláskor kizárólag az adott kontextus segíti a fordítót, semmi más.

Az Ószövetség görög nyelvű fordítása (*Septuaginta* LXX) a héber *emet* szót a legtöbbször az *alétheia* szóval adja vissza (87 esetben). Használják még a fordításban az *aléthinosz* szót (12 alkalommal), illetve ritkán az *aléthosz*, *aléthosz* és *alétheuein* szavakat. Hat szövegben a *dikaiozsiúné*, négy esetben a *dikaioz* szóval fordítják, míg a *pisztisz* szóval való fordítás csak Jeremiás próféta könyvében jelenik meg.<sup>8</sup>

A legtöbb esetben használt szó az *alétheia*, melynek jelentése igazság, igazságszeretet, valóság, valódíság.

A héber *emet* esetében alkalmazott számos görög nyelvi megoldás is mutatja, hogy az igazság jelentése a szemita és a görög gondolkodásban nem teljesen fedte egymást. A fordításbeli sokféleséghez a kulturális különbségen túl az eredeti héber kifejezés bizonytalansága, illetve sokrétűsége is hozzájárult. Úgy tűnik, hogy a fordítók számára alapvetően az *alétheia* szó adta vissza legjobban az eredeti jelentést.

<sup>9</sup>Uo. 238.

A kifejezés szó szerinti jelentése „nem-elrejtett”,<sup>9</sup> vagyis a dolgok teljes vagy igazi állapotát jelöli. A görög történetírók előszeretettel használták a szót a történelmi és a mitikus események közötti különbség kifejezésére. A filozófusok a valódi létezőt — a teljesség szerintit — értették *alétheián*. Az *alétheia* magában hordozza az *emet* „megbízhatóság” jelentését is. Mivel az istenséggel kapcsolatban az *alétheia* hit-igazságot is kifejez, ezért szinonimaként kezdték használni az *ouszia* (lényeg), *diinamisz* (erő) és *theotész* (istenség) szavakkal. A görögben az isteni kinyilatkoztatást az élet (*dzóé*) és világosság (*phósz*) szavak is jelölik. Az *alétheia* vallási értelmű használata keretében ezek a szavak is kapcsolatba kerültek egymással. Mivel az Újszövetség görög szövegének teológiai jelentése elválaszthatatlan a *Septuagintától*, ezért érdemes röviden számba venni a szónak az első keresztények körében használt jelentéseit. Az *alétheia* az, ami 1. biztos és erős; amiben 2. meg lehet bízni; ami 3. az események valódi helyzetét jelöli; ami 4. az állítás igazsága; 5. igaz tanítás vagy hit és 6. kinyilatkoztatás.<sup>10</sup> A *Bibliai lexikon* szerint az *alétheia* legáltalánosabb értelemben valami olyan dolog vagy személy, ami vagy aki megbízható. Ez állítható 1. dologról (Ter 24,48; Józs 2,12; 1Sám 12,23; 1Kir 10,6; 2Krón 9,5); 2. tényről (MTörv 13,15; 17,4; 22,20; Zak 8,16); 3. személyről (Kiv 18,21; Józs 24,14). Valaminek vagy valakinek az igazság szerinti létét nem absztraktnak értelemben használják, hanem tényleges megnyilvánulása, használata, magatartása alapján (Zsolt 45,5).

Az ember alapvető igazsága életének függvénye. Ha megbízható és hiteles életet él, akkor igaz és igazak a szavai is. Ha megbízhatatlan és hűtlen, akkor ő maga és szavai is igaztalanok. JHWH azért igaz Isten, mert Izrael az általa megélt üdvtörténete során számtalanszor megtapasztalhatta igazmondását és hűségét, szemben a többi istennel. Isten igazsága arra utal, hogy a fogalom lényegi jellemzője a hűség, a szövetségi hűség (Ter 32,11; Kiv 34,6; Zsolt 25,10; 40,11kk.; Mik 7,20). Mivel Isten maga igaz, ezért az általa adott Tóra is igaz, sőt, az igazság mércéje. Isten szava igazság, ami az intellektuális meghódolás mellett aktív megvalósítást is követel. Az igazságot a hívő emberek nyerhetik el, a bűnösök nem. A qum-ráni közösség úgy tekintette magát, mint az igazság fiait, akik szemben állnak a hazugság fiaival. Isten igazságának ebben a közösségben apokaliptikus aspektusa is van. Az Ószövetségben Isten igazsága elsősorban a szeretetén keresztül tapasztalható meg. Az Újszövetség is az *alétheia* szót használja az igazságra. Ellentéte az gonoszság (*adikia*), illetve a hamisság (*pszeudosz*).<sup>11</sup>

<sup>11</sup>Art. *igazság*.

In: *Bibliai lexikon*.

(Szerk. Herbert Haag.)

Szent István Társulat,

Budapest, 1989, 668–670.

## Praeparationes — Megjegyzések az Ószövetség igazság-teológiájához

„Az Ószövetség rendje leginkább arra irányult, hogy a mindenség megváltójának, Krisztusnak és a messiási országnak eljövetelét előkészítse” (*Dei Verbum* 15). A nyelvi háttér vázlata után most áttérünk az „előkészületekre”, vagyis az ószövetségi igazság-teológiára, némileg kitérve az igazságosság fogalmára is.

Rózsa Huba a Pentateuchus könyvcsoportban vizsgálatnak veti alá Isten irgalmának és igazságosságának témáját. Kiemeli, hogy e két téma állandóan jelen van a bibliai szövegekben, így a mózesi könyvekben is. Hangsúlyozza a babiloni fogság (Kr.e. 586–538) jelentőségét a teológiai gondolkodásban, hiszen ez a nemzeti katasztrófa kihívást jelentett a JHWH-hit számára is. A Pentateuchus szövegében megkülönböztet nem-papi, deuteronomikus/deuteronomista és papi hagyományokat. A nem-papi szövegek vizsgálata során megállapítja, hogy ezek a hagyományok két részből állnak: a pátriárkák elbeszéléseiből és a Mózes-elbeszélés anyagából. Az utóbbiban a Sínai-szövetségekötés (Kiv 19–24) különösen is fontos elem. A deuteronomikus/deuteronomista szövegek a szövetség-teológia hordozói. Ennek lényege, hogy JHWH szövetséget köt kiválasztott népével, Izraellel. Mivel Izrael hűtlen volt szövetségi partneréhez és feladta a szövetségi hűséget, ezért — bár JHWH újra és újra figyelmeztette népét, az nem tért vissza hozzá — jogos volt a büntetés, mely a közösséget sújtotta. A Papi írás újdonsága és frissessége a fogság alatt/után abban áll, hogy radikálisan Isten feltétel nélküli, megváltoztathatatlan hűségére irányítja a hívó izraeliták figyelmét, vagyis JHWH és népe kapcsolatát az emberi bűnök ellenére is, Isten végtelen szeretetéből megszakíthatatlannak látja. Ennek az átélése a kultusz során lehetséges. Így a Papi írás kapcsolatot teremt a történelem Ura és a kultusz zárólagos Istene között. Isten igazságossága megkerülhetetlen és kijátszhatatlan valóság a Pentateuchus hagyományában, de egyúttal irgalma is mindig jelen van, melyben reménykedhet a hívő ember.<sup>12</sup>

A MTörv 28 tartalmazza leginkább a „visszafizetés” elméletét,<sup>13</sup> amelynek lényege: ha valaki követi JHWH parancsait és rendelkezéseit, akkor jutalomban részesül; ha valaki eltér az igaz úttól, akkor JHWH megbünteti. Ennek megvalósulása interperszonális kapcsolatban történik, ezért személyesség és nem rideg számítás jellemzi.<sup>14</sup>

Röviden kitérünk a Bír 5,11 szövegére, Debóra énekére. A szövegben szereplő „JHWH igaz tettei” kifejezés nem elvont, morális parancsolatok vagy ünnepélyes formában kihirdetett jogi rendelkezéseket, esetleg ítéleteket jelöl, hanem JHWH-nak, a történelem Urának népe érdekében végrehajtott üdvösséget szolgáló és elősegítő cselekedeteit.<sup>15</sup> Ilyen „történelmi üdvöttekre”<sup>16</sup> utal még 1Sám 12,7; Mik 6,5; Zsolt 48,11k; 103,6; 129,4k; MTörv 33,21; Dán 9,16.<sup>17</sup> JHWH igaz tettei azok, melyek Izrael védelmét szolgálják, vagyis nagyon is gyakorlati jelentése van ebben az esetben az igazságnak: JHWH igaz és igazságos, mert ő az, aki megszabadít. Innen már csak egy lépés a megváltás fogalma.<sup>18</sup>

<sup>12</sup>Rózsa Huba:

*Isten irgalma és igazságossága a Pentateuchus hagyományában.* In: *Igazságosság és irgalmasság. Teológiai tanulmányok.* (Szerk. Puskás Attila – Perendy László – Hoványi Márton.) (Varia Theologica 8), Szent István Társulat, Budapest, 2017, 13–18.

<sup>13</sup>Irene Nowell:

*The Book of Tobit.* In: *The New Interpreter's Bible Volume 3. 1 and 2 Kings, 1 and 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Additions to Esther, Tobit, Judith.* (Szerk. Leander E. Keck.) Abingdon Press, Nashville, 1999, 995.

<sup>14</sup>Uo. 993–994.

<sup>15</sup>Gerhard von Rad:

*Az Ószövetség teológiája I. Izrael történeti hagyományainak teológiája.* (Osiris Tankönyvek), Osiris, Budapest, 2007, 294.

<sup>16</sup>Uo. 42. jegyzet.

<sup>17</sup>Uo.

<sup>18</sup>John L. McKenzie –

Raymond E. Brown: *Az ószövetségi gondolkodás elemei,* i. m. 430.

Az igazság az ószövetségi ember gondolkodásában nem statikus, hanem dinamikus fogalom. Ez rendkívül újszerű és üdítő az általunk megszokott és magától értetődőnek vett római jogi gondolkodás légkörében.

Gerhard von Rad kiemeli, hogy az igazság elválaszthatatlan kapcsolatban áll az Ószövetségben a nép élén álló kiválasztott királlyal és magával a királyság intézményével. Teljesen érthető, hogy az uralkodó személye, az Isten uralkodását megjelenítő földi királyság az ideális jogi struktúrák, a társadalmi igazságosság és rend vágyával kapcsolódnak össze. A király mediátori szerepe egyértelmű, nem ő a királyság forrása („Ezt mondja a Seregek Ura: Én hoztalak el a legelőről, a juhok mögül, hogy népem fejedelme légy”: 1Krón 17,7; vö. Zsolt 78,70–71), így az igazság sem nála van, hanem Istentől kapja, kérnie kell tőle.<sup>19</sup> A fiatal, uralom előtt álló Salamon szívbeli imájában vajon pontosan mit kért Istentől: bölcsességet vagy igazságot?

A bölcsességi irodalomban és az apokaliptika műfajába tartozó szövegekben az ószövetségi igazságfogalom bővülésével, módosulásával találkozunk. Ez már előremutat az újszövetségi használatra is. Az igazság jelentése és tartalma ezekben a szövegekben már kissé leszűkül és a *revelatio* fogalmához kapcsolódik: kinyilatkoztatott igazság áll a szövegek érdeklődésének homlokterében. Az „Isten igazságában járni” fordulat (Zsolt 25,5; 26,3; 86,11) valószínűleg nem pusztán morális igazságra, hanem a Tórára és annak követésére utal. Az igazság összefüggésbe hozható a bölcsesség (Péld 23,23; 8,7; 22,21; Préd 12,10) és a titok *müstérion* — Tób 12,11; Bölcs 6,22) fogalmakkal is. Dániel könyvében Isten igazságának többretné jelentése és feloldása is megtalálható. Egyrészt jelentheti akaratának közlését az emberek felé, másrészt egy látomást vagy annak magyarázatát, végül magát az igazi hitvallást: Izrael JHWH-hitét.<sup>20</sup>

A rabbinikus gondolkodásban az igazság fogalma az Istenre adott emberi választ jelenti. Az ítélethozatalnak, az igazságszolgáltatásnak is vallásos háttere van, hiszen Isten az egyedüli Bíró, aki igazságban ítél. Istentől elszakíthatatlan, hozzá tartozik, vele egyenlő az *emet*.<sup>21</sup> Egyre inkább úgy gondolkodtak JHWH és az igazság kapcsolatáról, hogy a kettő egybeesik, szinonimái egymásnak: az igazság maga az Örökkévaló. Ez a földi lét harctér, ahol az igazság és a hazugság csatái zajlanak.<sup>22</sup> A qumráni közösség identifikációjához szorosan hozzátartozott ez a mentalitás. Úgy határozták meg magukat, mint az igazság fiai, akikkel ellentétes oldalon állnak a hazugság fiai. Tisztában voltak azonban azzal is, hogy az igazságot, melyet a Törvény hordoz — sőt, ami maga a Törvény —, csak Isten segítségével tudják megvalósítani.<sup>23</sup>

## Epiphania — Megjegyzések az Újszövetség igazság-teológiájához

„Megjelent ugyanis megváltó Istenünk kegyelme minden ember számára” (Tit 2,11). Jézus Krisztusban és az általa létrehozott új szövetségben valami minőségileg más született meg, hiszen beteljesedett

<sup>19</sup>Gerhard von Rad:

Az Ószövetség teológiája  
I. Izrael történeti hagyományainak teológiája,  
i. m. 296–297.

<sup>20</sup>Ignace de la Potterie:

art. igazság. In: *Biblikus teológiai szótár*,  
i. m. 555–556.

<sup>21</sup>William R. Goodman,

Jr.: art. truth. In: *Eerdmans Dictionary of the Bible*.  
(szerk. David Noel Freedman – Allen C. Myers – Astrid B. Beck.) Eerdmans Publishing Co.,  
Cambridge, 2000, 1338.

<sup>22</sup>Art. igazság. In:

*Stuttgarter Biblische Lexikon*.  
(Szerk. Klaus Vogt.)  
k.n., h.n., 1974, 135.

<sup>23</sup>Art. igazság. In:

*Biblische Lexikon*, i. m. 669.

mindaz, amiről az Ószövetség beszélt. A zsidóság messiásvárása egészen máshogyan képzelte a Fölkent megjelenését, színrelépését. Más hatású működést várt el, mint amit Jézus felkínált. Prekoncepciójuk megakadályozta őket, hogy életadó kapcsolatba kerüljenek az isteni logikával és stílussal, amely Jézusban lett nyilvánvalóvá. Így csupán nézői, de nem részesei voltak az igazság megjelenésének.

Az Újszövetség igazságfogalmával kapcsolatban mindenekelőtt azt kell rögzítenünk, hogy amikor a görög nyelvű keresztény iratgyűjtemény szerzői az *alétheia* szót használják, akkor szemük előtt tartják egyrészt a hellenista, másrészt a zsidó gondolkodás e fogalommal kapcsolatos megelőző gyümölcseit.<sup>24</sup> Ezekből kiindulva írásaikban természetesen többletet jelenítenek meg.

Az ókori görög használatban a *dikaioisziüné* — kontextustól függően — fordítható igazsággal és igazságossággal is: igazságot jelent az igaz magatartást illetően és igazságosságot a törvénykezéssel kapcsolatban. Az újszövetségi görög *dikaioisziüné* a héber *c'dáláká* fordítása, és még emlékszünk, hogy az utóbbi csak kapcsolati rendszerben értelmezhető. A főnevet Máté hét alkalommal használja, ebből ötször a Hegyi beszédben (Mt 5–7). Alapvetően azt az emberi hozzáállást és cselekvést jelöli, amely tettekre váltja Isten akaratát. Van olyan biblikus tudós, aki szerint Isten üdvözítő tetteit is kifejezi a *dikaioisziüné* (Kertelge; Hagner; Fiedler).<sup>25</sup> A Hegyi beszéd kapcsán Kocsis Imre a Mt 6,33 szakaszra utal („Ezért ti elsősorban az Isten országát és annak igazságát keressétek, s ezeket mind megkapjátok hozzá!”), és megjegyzi, hogy „a tanítványnak tehát Isten akaratát teljesítve kell megmutatnia Isten uralma iránti elkötelezettségét”.<sup>26</sup> A szívtelen szolgáról (Mt 18,23–35), valamint a szőlősgazdáról és a szőlőmunkásokról (Mt 20,1–15) szóló példabeszédek után rátér az utolsó ítéletet leíró szakaszra (Mt 25,31–46). A példabeszéd újdonsága abban ragadható meg, hogy Jézus Krisztus, az ítélő Pásztor az elkövetett, illetve elmulasztott jócselekedeteket önmagával kapcsolja össze, amikor így szól: „bizony mondom nektek, amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek” (Mt 25,40), valamint „bizony mondom nektek, amit a legkisebbek valamelyikével nem tettetek, velem nem tettétek” (Mt 25,45). A Jézus által tartott ítélet mögött személyes hitelesség áll, hiszen Jézus annak alapján ítél, amilyen életet „elénk élt” földi működése során. Az ő példája a viszonyítási pont a tanítványoknak, a végső ítélet fokmérője. Ennek következtében az, hogy ki igaz és ki nem, attól függ, hogy ki sajátította el a jézusi életstílust és ki nem.<sup>27</sup>

Az igazságról szóló tanítással az Újszövetségben elsősorban a páli és a jánosi iskola irataiban találkozunk. Pálnál van olyan szöveghely, ahol az igazság hellén értelme a meghatározó (Róm 1,18). Számos alkalommal szerepel — az ószövetségi előzményekre támaszkodva — a páli szövegekben az igazság fogalma (Róm 2,8; Gal 5,7; 2Kor 7,14; 11,10; 1Kor 5,8). A hellén igazságkoncepció a pasztorális levelekben is szerepel (1Tim 4,3; 2Tim 2,18.25; 4,4).<sup>28</sup> Pálnál az *alétheia* többféle jelentéssel bír, természetesen a kontextustól függően. Többek között jelölhet őszinteséget (Fil 1,18), lehet az igazságosság szinonimája (Ef

<sup>24</sup>William R. Goodman, Jr.: art. truth. In: Eerdmans Dictionary of the Bible, i. m. 1338.

<sup>25</sup>Kocsis Imre: Igazságosság és irgalmasság Máté evangéliumában. In: Igazságosság és irgalmasság, i. m. 20, 3. jegyzet.

<sup>26</sup>Uo. 23.

<sup>27</sup>Uo. 19–31.

#### Az igazságról szóló tanítás a páli és a jánosi iskola irataiban

<sup>28</sup>Joanna Dewey: art. truth. In: Harper's Bible Dictionary. (Szerk. Paul J. Achtemeier.) Harper, San Francisco, 1985, 1100.

5,9; 6,14), valamint az ítéletre is jellemző (Róm 2,2). Az „Isten igazsága” fordulat Isten ígéreteihez való hűségével van összefüggésben (Róm 3,7; vö. Róm 3,3; 15,8). Az isteni igazság és a pogány bálványimádás hamissága egymással összeegyeztethetetlen (Róm 1,25). Pál a zsidókkal folytatott vitája során megfogalmazza, hogy a Törvény által elnyert igazságot felváltja „az Evangélium igazsága” (Gal 2,5.14). Az igazság felismerése és befogadása csak hittel lehetséges (2Tessz 2,13; Tit 1,1). Érdekes, hogy „az eljutni az igazság ismeretére” (1Tim 2,4) fordulat azt jelenti, hogy „eljutni a hitre”. Továbbá Pálnál az igazság nemcsak a hittel van kapcsolatban, hanem a keresztény életvezetéssel is, az életszentségre való törekvéssel. Végül fontos kiemelni, hogy Pál nem egy elméletet vagy képletet hirdet igazság címszó alatt, hanem élő személyt: Jézus Krisztust. Hiszen „amikor elérkezett az idők teljessége, az Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született, és ő alávetette magát a törvénynek” (Gal 4,4), vagyis Isten testben jelent meg köztünk, személyesen, a történelmi időben. A páli iskola igazság-teológiájának kulcsmondata: „az igazság Jézusban van”: Ef 4,21.<sup>29</sup>

<sup>29</sup>Ignace de la Potterie:  
art. *igazság*. In: *Biblikus  
teológiai szótár*,  
i. m. 556–558.

<sup>30</sup>Gál Ferenc:  
*János evangéliuma*.  
(Szent István Bibliakom-  
mentárok 4), Szent István  
Társulat, Budapest,  
2008, 35.

<sup>31</sup>Uo.

#### Jézus önmeghatározása

Az igazság a jánosi iskola irataiban is kiemelt helyet foglal el. Most csak két szempontra hívjuk fel a figyelmet a jánosi iratok igazság-teológiájával kapcsolatban. Rögtön a Logosz-himnuszban találkozunk a fogalommal. A Jn 1,14 („akit kegyelem és igazság tölt be”) szóhasználat a szemita háttérre utal. Az igazság jelentése: Jézus Krisztusban, a megtestesült Logoszban elérhetővé vált az igaz Isten és az ő akarata. Az evangélium a továbbiakban az igazsággal kapcsolatban azt emeli ki és hangsúlyozza, hogy „az igazság a kinyilatkoztatás teljessége”<sup>30</sup> (Jn 4,23; 8,44; 14,6; 17,17; 18,37).<sup>31</sup>

„Én vagyok az út, az igazság és az élet” (Jn 14,6) — a kijelentés témánk szempontjából kulcsfontosságú, ha a jánosi iskola igazság-teológiájára kívánunk fényt deríteni. Megrendítő, hogy Jézus mikor mondja ki önmagát ilyen ellentmondást nem tűrően, mégis természetesen és magától értetődően. Halálára készülve, búcsúbeszédében mondja e szavakat, ezt az öndefiníciót, amely az én-mondások műfajába tartozik. Jézus nem pusztán nagy ember, aki Istenre mutat, hanem ő maga az út az Atyához. Tanítása valójában önmagáról szól, saját életét mondja ki az embereknek, azért „hogy életük legyen, és bőségben legyen” (Jn 10,10). Ezért ő az igazság, aki tévedés nélkül és hitre méltóan artikulálja a történelembe Istent.<sup>32</sup> Jézus azért az Igazság, „mert mint testté lett Ige magában hordja a kinyilatkoztatás teljességét, és megismerteti velünk az Atyát”.<sup>33</sup> Jézus igazsága egyenlő Isten igazságával, hiszen Isten küldte el, hogy tanúságot tegyen az igazságról (Jn 18,37).<sup>34</sup> Ehhez a jézusi önmeghatározáshoz szorosan kapcsolódik egy jézusi ígéret is, miszerint „én meg majd kérem az Atyát, és más vigasztalót ad nektek: az Igazság Lelkét, aki örökké veletek marad” (Jn 14,16). János evangéliumában háromszor szerepel „az Igazság Lelke” kifejezés. Az Igazság Lelke a Szentlélek, akit Jézus megígér tanítványainak. Már az elnevezés is a jézusi küldetés és a Lélek tevékenysége közötti kontinuitást juttatja kifejezésre,

<sup>32</sup>Uo. 260–261.

<sup>33</sup>Ignace de la Potterie:  
art. *igazság*. In: *Biblikus  
teológiai szótár*, i. m. 559.

<sup>34</sup>Art. *igazság*. In: *Bibliai  
lexikon*, i. m. 670.

<sup>35</sup>Gál Ferenc:  
*János evangéliuma,*  
i. m. 263.

hiszen Jézus önmagát nevezte az igazságnak. A Lélek küldetése az egyházi közösségben az lesz, hogy mindig ébren tartsa az igazságot.<sup>35</sup> „Így Istennek, mint igazságnak az ószövetségi megértése kiterjed Krisztusra és a Szentlélekre”<sup>36</sup> — vagyis az igazság fogalmának Jánosnál markánsan trinitárius jelentése van.

### Összegzés

<sup>36</sup>Joanna Dewey: art.  
*truth.* In: *Harper's Bible*  
*Dictionary,* i. m. 1100.

Rövid fejtegetésünk során arra törekedtünk, hogy felvázoljuk a Biblia igazság-teológiáját. A szemantikai mező vizsgálata során arra jutottunk, hogy a héber Biblia *emet* szava rendkívül gazdag jelentéstartalommal bír, mely a szöveggörnyezettől erősen meghatározott. Ugyanez igaz görög megfelelőjére, az *alétheia* szóra is. Az igazságról való gondolkodás mindenesetre megvan mind az extrabiblikus világban, mind pedig az Ó- és az Újszövetség erőterében.

Az Ószövetség különböző könyvcsoportjaiban, könyveiben gyakran találkozunk az *emet* fogalmával. Istennel kapcsolatban azt tanítja a Biblia első része, hogy az igazság nem pusztán egy a sok isteni tulajdonság közül, hanem maga a Mindenható, akitől távol van és összeegyeztethetetlen vele minden igazságtalanság. Az igazság az ember Istennel való kapcsolatában is központi helyet foglal el. Ha a hívő izraelita hűséges a szövetséghez, akkor áldásban részesül, ha elfordul JHWH-től, akkor átokban. Az igazságnak helye van az ember–ember viszonylatban is, a társadalmi rendtől a személyes kapcsolatokig egyaránt. Az Ószövetség igazságfogalma dinamikus valóság, mindig aktualizálni kell az adott kapcsolatban, olyan iránytű, amely mindig segíti a hívőt a helyes cselekedetek végrehajtásában. „A zsidóknak az igazság erkölcsi és kapcsolati (valóság) volt, nem intellektuális.”<sup>37</sup>

<sup>37</sup>Uo.

Az Újszövetség többlete Jézus Krisztus és az általa hozott kinyilatkoztatás. A beteljesedésben Jézus bevezet minket a Szentháromság belső életébe és felajánlja, hogy kapcsolódjunk mi is bele. Elárulja, hogy ő maga az igazság, saját magát mondja igazságnak. Nem elvont eszme, szép idea, megvalósíthatatlan utópia, hanem a hús-vér, megfogható, meghallgatható Istenember. Jézus mondja az igazságot, ő maga az Igazság, és lehet hozzá közünk, ha akarjuk. Az Igazság megjelenik és meghagyja a szabadságunkat. Ez a személyesség, magától értetődő természetesség, önmagának az igazságot kizárólagosan fenntartó tekintély magával ragadó.

Korunkban kifejezetten érzékenyek lettünk a jogainkra, emberi méltóságunkra. A 20. század borzalmaira ez az egyik reakciónk. Jogot keresünk, igazságra vágyunk — mint mindig is. Jézus tanítása arra hív meg minden jószándékú embert, hogy bízsa magát az Igazságra, mely nem leigázó, hanem felszabadító; nem rideg, hanem személyes; nem prekoncepciókba zárt, hanem meglepő. Az Igazság megjelenésének útja folytatódhat akár bennünk is.

# Két úton az igazsághoz

*Szent Anzelm és Szent Tamás nyomában*

A szerző domonkos szerzetesnővér, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének főiskolai docense.

Kevés olyan dolog van, amely annyira egyértelműnek tűnne, mégis annyira bonyolult, mint az igazság kérdése. Hogy van igazság, evidensnek tűnik, hiszen ahogyan azt már Arisztotelész megállapította, az igazság léte önmagát bizonyítja: ha valaki azt állítja, nincs igazság, és ezt komolyan gondolja, feloldhatatlan ellentmondásba keveredik. Ám ha mélyebbre akarunk látni, és kérdezzetni kezdjük, mit is értünk igazságon, rögtön megjelennek a bonyodalmak. Jelen korunk pluralitás-szeretete mintha az igazságot is pluralizálta, tőlünk függővé tette volna. Olyannyira, hogy a jelenkor sokszor úgy beszél magáról, mint az igazság utáni korról, a tagadás irányába meghaladva a posztmodern „verifóbiáját”, az igazságtól való félelmét és az igazsággal való szembehelyezkedését. Hajlamosak lehetünk néha azt gondolni, hogy a középkor gondolkodói egységben láttak, és ha megkérdezték őket az igazságról, egyértelmű válaszokat adtak. Elég azonban belelapozni a témába vágó két leghíresebb középkori szövegbe, hogy észrevegyük, az igazság kérdését nem lehet egykönnyen megválaszolni — mint ahogyan kiiktatni sem.

## *De Veritate*

Szent Anzelm és Aquinói Szent Tamás azonos című írása (*De Veritate*) kétféle módon közelíti meg az igazság kérdését. Érdekes látni, mennyire sajátosan ragadják meg és dolgozzák fel a témát: Anzelm dialógus formájában írja a művét, 13 pontba foglalva össze azt, amit lényegesnek lát az igazság kérdésével kapcsolatban, Tamás pedig a skolasztika egyik kedvelt műfajában, az egyetemi vitákat összefoglaló *Quaestiones disputatae* (vitatott kérdések) első kérdésében nyújt szisztematikusabb megközelítést. Az első 9 szakaszban az igazságot, míg az utolsó három artikuluszban ellentétének, a tévesnek (*falsitas*) a kérdését tárgyalja. Tamás az igazság definíciójával kezdi, Anzelm a vége felé erősíti meg a definíciót — mindkét megközelítésnek megvan a maga értéke. Egy vita során például fontos már az elején tisztázni a fogalmakat, megadni a definíciót, így elkerülhetőek a félreértések. Amennyiben a vége felé jutunk el a definícióhoz, eljárásunknak az az előnye, hogy előtte megtaláljuk a közös elemeket, és így együtt jutunk el a fogalom tisztázására és meghatározására. A két eljárásmodban találunk egyedi elemeket éppúgy, mint közös vagy hasonló pontokat, mint például az igazság visszavezetése egy első vagy legfőbb igazságra, megkülönböztetve a teremtet igazságot az első, isteni igazságtól, vagy akár a kérdés, hogy hol található az igazság: az értelemben, a dolgokban, vagy esetleg az érzékekben. Ám a hasonlóság itt meg is áll, mert a megközelítés már kiindulási pontjától, módszerétől és célkitűzésétől fogva is különbözik. A tamási szöveg a *disputatio* műfajához tartozik, s annak minden előnyét és hátrányát tükrözi: szinte ott érezzük magunkat a vita hevében, bevonódva a párbeszédbe, miközben

<sup>1</sup>Az igazságról.  
In Canterburyi Szent  
Anzelm: *Filozófiai és  
teológiai művek I.* Osiris,  
Budapest, 2001, 330–361.

követni próbáljuk a felszólalók gondolatmenetét. Anzelm szövege sokkal didaktikusabb, bár nem könnyebb olvasmány a tamási múnél.

Anzelm valószínűleg 1080 és 1085 között írta a *De Veritate*<sup>1</sup> című értekezését, a *De grammatico* és *De libertate arbitrii* című értekezésekkel együtt. Konkrét tanítás áll e művek mögött, hiszen a beci apátság priorjaként ezekben a témákban is tartott kurzusokat. Érdekes megjegyezni, hogy az igazságról és a szabadságról szóló rövid írásait úgy emlegeti, mint a Szentírás tanulmányozását, és mindkettőt a helyesség, a *rectitudo* fogalma köré építi fel. Módszere a következő: megvizsgálni „az igazság minden hajlékát”, a Legfőbb Igazságot a végére hagyva, vagyis megnézni, hogy egyes esetekben minek az alapján állítjuk valamiről az igazságot. Mit értünk igazságon a kijelentés, a gondolat, az akarat, az érzékek és a dolgok esetében? És egyetlen forrásra visszavezethető, egy igazságról beszélhetünk-e vagy igazságok sokaságáról? Mindegyik eset megvizsgálásában oda jut el, hogy az igazság végső soron *rectitudo*, helyesség. Zseniális felismerés ez, mentes attól a leszűkítő tendenciától, amely az utána következő évszázadokat meghatározta: az igazság nem egyszerűen a megismerés helyes volta, hanem elsősorban a lélekre magára jellemző *rectitudo*, mely helyesen, a saját természetének megfelelően működik — helyes hozzáállás nemcsak az ismerethez, de magához az élethez is. Helyes látásmód nem pusztán amiatt, hogy a valósághoz igazodik, hanem elsősorban azért, mert az értelem (a középkorra oly jellemző módon) nyitott arra, ami meghaladja őt, a lét és az értelem végső forrására, az isteni Igazságra. Anzelm egyéb műveiből jól ismerjük a meggyőződést, hogy az értelem a maga teljességét Istenben érheti el, mi sem természetesebb tehát annál, hogy ez áll az igazságra is.

#### **Rectitudo és veritas**

Azt mondhatjuk, hogy az igazság és helyesség ekvivalens volta képezi a *De Veritate* központi témáját: a *rectitudo* és a *veritas* ugyanazon valóság két neve, melyet egyedül az értelem (*mens*) képes felfogni (*De Veritate* 13). Míg az igazság az értelem által felfogott helyesség, addig a helyesség maga nem egyéb, mint hogy valami vagy az, aminek lennie kell, vagy azt teszi, amit tennie kell. Anzelm itt az arisztotelészi megközelítést követi: „Téves, ha a létezőről azt mondjuk, hogy nem létezik, és a nemlétezőről, hogy létezik. Igaz viszont, ha a létezőt létezőnek és a nemlétezőt nemlétezőnek mondjuk.”<sup>2</sup> Az anzelmi értelmezésben ez annyit tesz, hogy egy állítás akkor igaz, ha azt fejezi ki, ami van, vagyis ahogyan áll a dolog (*quemadmodum res est* – *De Veritate* 2). Ezután azonban már sajátos utat követ, hiszen Anzelm számára minden kutatás végső soron Istenhez vezet: annak fényében történik, hogy megértsük, mit is jelent az, hogy Isten a Legfőbb Igazság, hiszen végső soron ez adja az igazság egységét is, amennyiben minden igazság a Legfőbb Igazságot tükrözi. Fogalmi szinten ezt az egységet a *rectitudo* fogalma biztosítja, mely egybefogja az igazság minden megnyilvánulási formáját (kijelentés, gondolat, akarat, cselekvés, érzékek és dolgok igazsága), és a Legfőbb Igazsághoz kapcsolja őket. Ez utóbbi maga is helyesség, *rectitudo*, de más értelemben, mint a tőle függő igazságok: az ő esetében a helyesség nem valamihez való igazodást jelent, mint ahogyan minden más

<sup>2</sup>*Metafizika* 4,  
1011b 26–28. (Halasy-  
Nagy József fordítása.)

őhozzá igazodik, hanem a „mércét”, ha szabad így mondani, amihez mérve a helyesség maga érthetővé válik.

A *De Veritate* fejezeteiben Anzelm elkülöníti egymástól és külön-külön tárgyalja a kijelentés igazságát, a gondolat igazságát, az akarat igazságát, a cselekvés igazságát, az érzékek igazságát, a létezők létének (azaz a dolgoknak) az igazságát és a Legfőbb Igazságot. A kijelentés, gondolat, akarat és érzékek igazsága mind annyiban „helyesség”, amennyiben a valóságnak megfelel. Csak hogy a legegyszerűbbet említsük: a kijelentés igazsága ráépül a dolgok igazságára, vagyis nem azért vannak úgy a dolgok, ahogyan, mert mi ezt állítjuk róluk, hanem akkor mondunk igazat, ha azt jelentjük ki, ahogyan a valóságban vannak. A kijelentés igazságának a közvetlen oka tehát a dolog igazsága, ezért fontos lesz Anzelm számára, hogy hosszabban elidőzzön e pontnál. Az igazság felsorolt megjelenési formái közül tehát maradt a cselekvés és a dolog igazsága, melyek mélyebb értelmezésre szorulnak. Szerzőnk számára az igazság ezekben az esetekben is *rectitudo*, vagyis a cselekvés azt teszi, amit tennie kell, a dolog pedig az, aminek lennie kell. Amikor a 7–8. fejezetben a dolgok igazságához mint helyességhez érkezik, akkor derül ki, hogy ez a „lennie kell” fogalom meglehetősen összetett, és filozófiai szempontból is nehézségeket vethet fel.<sup>3</sup> A létező létében azért van igazság, vagyis azért mondható igaznak/helyesnek az, ahogyan van, mert „a Legfőbb Igazságban van”. Ez a „benne levés” pedig tisztázásra szorul annak érdekében, hogy ne mosódjon össze a teremtettség az istenivel. Anzelm érveléséből azt szűrhetjük le, hogy mivel Istentől kapja minden a létét, azért olyan, amilyennek lennie „kell”: a Legfőbb Igazság mércéjéhez igazodik, vagyis Isten terve szerint létezik, létében megfelel Isten tervének. Minden igazság és minden helyesség végső oka a változatlan és örök Legfőbb Igazság, azaz Isten. Rögtön ezután egy olyan része jön az érvelésnek, melynek állítólagos ellentmondásosságán sok kritikus fennakad. A „lennie kell” értelmezéséhez kötődik ez, hiszen Anzelm egy lapon tárgyalja azt, amit Isten okoz, és amit megenged, majd az isteni tökéletességre hivatkozva megállapítja, hogy mivel nem engedne meg olyant, aminek nem kellene lennie, ezért amit megenged, annak lennie kell — vagyis helyes. Ám mi van akkor a sokszor tapasztalt gonosz cselekedetekkel? Ha valaki kínozz vagy megöl egy másik embert, akkor az igaz cselekedet lesz azért, mert Isten megengedi, és így az ő terve szerint van? Igen fontos, hogy Anzelm számára nem marad elvont a kérdés, hogy Isten akarja-e a rosszat, hanem etikai színezetet is kap. Mivel álláspontja megköveteli, hogy Isten esetében megengedés és okozás között nem lehet különbség, úgy próbálja kikerülni az ellentmondást, hogy azt mondja, ebben az esetben ugyanaz a dolog aszerint lesz igaz vagy sem, hogy milyen kontextusból ítéljük meg. A rossz egyszerre lehet olyan, hogy lennie is kell, meg nem is kell lennie, aszerint, hogy honnan nézzük: Isten tervéből nem vonhatjuk ki, mert semmi sem lehet nélküle, és egyedül az ő bölcsessége tudja, hogy miért kell így lennie, ám etikai megítélésben (az elkövető rosszra induló akaratát tekintve) nem kellene lennie, így nem tekinthető igaz cselekvésnek.<sup>4</sup> Ezzel ugyan nem oldódik fel az ellent-

<sup>3</sup>Lásd Sandra Wissel – Thomas Williams: *Anselm on Truth*. In: *The Cambridge Companion to Anselm*. (Szerk. Brian Davies – Brian Leftow.) Cambridge UP, Cambridge, 2006, 204–221.

<sup>4</sup>Uo. 212–213.

mondás, egyvalamit azonban mindenképpen jól illusztrál: szentünk számára az igazi és végső referenciapont az Isten maga.

Anzelm ragaszkodik hozzá, hogy végső soron nem igazságok sokaságával állunk szemben, hanem egyetlen igazság vagy helyesség van, mely több formában, dologban nyilvánul meg (*De Veritate* 13). Anzelm itt leginkább azzal érvel, hogy bár több mindenben ott találjuk a helyességet, a dolgok, kijelentések stb. csak annyiban helyesek, amennyiben összhangban vannak azzal, aminek lenniük kell, amit mondaniuk kell. Ez ugyan különbözhet amiatt, hogy változhat a helyzet, ha a kijelentés tartalma értelmeződik (például a kijelentés helyessége esetében változik a tartalom, mert nem minden kijelentés ugyanazt mondja), ám maga az, hogy a helyesség mit jelent, nem változik (a kijelentés akkor helyes, ha azt mondja, amit mondania kell, vagyis megfelel a valóságnak). Így a dolgok sokasága nem sokszorozza meg az igazságot. Két alaptétele van itt az igazság egyetlensége melletti érvelésnek. Egyrészt, hogy az igazság mindig helyes megfelelés (azonos definíció minden esetben), másrészt, hogy végső soron mindig a változatlan Legfőbb Igazsághoz való igazodás (azonos referenciapont). Tehát nem a tartalom az, ami az egységet adja.

Ezen a ponton beszélgetőpartnere felhossa azt az ellenvetést, ami talán bennünk is megfogalmazódik: ha ez így van, miért beszélünk mégis ennek vagy annak a dolognak az igazságáról? Anzelm válasza, hogy az igazság nem valamiben áll, nem ezé vagy azé a dologé, hanem épp fordítva: annyiban van jelen egy dologban, amennyiben az a dolog az, aminek lennie kell (azt teszi, amit tennie kell; azt állítja, amit állítania kell...), vagyis, ha igazodik az igazsághoz, végső soron a Legfőbb Igazsághoz (*De Veritate* 13). Heidegger szófordulatát alkalmazva: nem az igazság van bennünk, mi vagyunk az igazságban.

#### ***Rectitudo* és szabad akarat**

Az igazság mindig helyesség, a helyesség pedig az istenihez való igazodás, nem pusztán két létező közötti megfelelés. Nem véletlen, hogy Anzelm a szabad akaratot is a *rectitudo* felől közelíti: ha Isten akaratának való megfelelésről beszélünk, abból inkább elvárás érződik ki, semmint választás, ám a helyességben ott van az istenihez igazodás, ami az értelmes teremtmények esetében döntést is igényel az igazság mellett, nem megy „magától”. A *rectitudo* azért is zseniális ráérzés az igazság belső lényegére, mert nagyon jó kiindulópontot ad az ember és az Isten kapcsolatának az igazság felőli megértéséhez is: nemcsak Jézus „én vagyok az igazság” kijelentésének értelmezéséhez, hanem ahhoz is, ahogyan az igazság mint helyesség „helyreállítja” a bűn által elgyengített emberi értelmet és akaratot. A *rectitudo* ugyanis több a helyes megismerésnél: helyes értelem és helyes akarat, mely így nem más, mint bennünk lakó igazság. A Szentírás szavai is eszünkbe juthatnak róla, többek között János evangéliumából: igaz ember az, aki az igazsághoz szabja tetteit, azaz az Istenben cselekszik (Jn 3,21). Az igaz ember az, aki elköteleződik az igazság mellett, és helyesen használja az értelmét és az akaratát.

Érdekes látni, ahogyan Tamásnál hasonló központi témák térnek vissza, ám differenciáltabbá válik a kérdés, ahogyan megsokasodik a közös keresésben résztvevő partnerek száma is, vélemények és ellenvé-

<sup>5</sup>Lásd John F. Wippel:  
*Truth in Thomas Aquinas.*  
*Review of Metaphysics*  
43 (1989–1990),  
295–326. és 543–567.  
(Máig az egyik  
legidézettebb és legátfo-  
góbb tanulmány Tamás  
igazság-felfogásáról).

### Transzcendentálék

lemények ütköztetésében. Mint ahogy Anzelmnél, Tamásnál is van egy alapvető törekvés, mely egész gondolkodását átjárja és meghatározza: a hit és az ész valós különbsége és egymást kiegészítő, szükséges összhangja. Azt, ahogyan a *De Veritate* (1256–1259) az igazság kérdéséhez nyúl, szintén ez a törekvés motiválja és irányítja. Azt mondhatjuk, hogy Tamásnál alapvetően kétféle igazság jöhet szóba: a teremtettség és az első, azaz isteni igazság. Ezen belül, mint látni fogjuk, az igazság kérdése egyszerre kötődik a léthez (a lét forrásához, Istenhez, és a teremtmények létéhez) és az értelemhez (a megismeréshez). Ebben a megközelítésben tükröződni látjuk azt a két hagyományt, mely Tamás gondolkodásában összhangra jut az igazság kérdésével kapcsolatban. Az egyik az Ágoston, Anzelm és Avicenna írásából ismert új-platonikus hagyomány, mely a hangsúlyt a lét igazságára fekteti, míg a másik, az inkább arisztotelészi vonalat követő hagyomány az igazságot mint az értelem és a valóság közötti megfelelést hangsúlyozza ki, időnként főleg az értelem igazságára koncentrálva.<sup>5</sup>

A léthez és az értelemhez egyaránt kötődő igazság kifejtése során összegzi és csoportosítja Tamás már rögtön az elején az úgynevezett transzcendentálékat, vagyis léttulajdonságokat. Ha ugyanis a létező létét a legalapvetőbb szinten akarjuk leírni, akkor olyan léttulajdonságokra bukkanunk, melyek minden létezőt léte miatt illetnek meg. Tamás a léttulajdonságok két csoportját nevezi meg: ami a létező létét önmagában illeti meg (*res* és *unum*), és ami a létező létét valami más-hoz rendelve illeti meg. A létező létét önmagában az illeti meg, hogy rendelkezik lényeggel, vagyis meghatározott létezőként van (ennek már a Tamás által örökölt hagyományban is *res*, azaz dolog a neve), valamint az, hogy egyedi létezőként sajátos belső egységgel rendelkezik (*unum*, azaz egy). Számunkra itt a második csoport az érdekes, hisz ez esetben újfajta egységet találunk a dolog és valami tőle független, ám őt befogadó valóság között. Tamási szóhasználatnál élve megfelelést (*convenientia*) találunk a dolog és a rá irányuló akarat között (*bonum*, azaz jó), illetve a dolog és a rá irányuló értelem között (*verum*, azaz igaz). Vagyis a lét és az ismeret dinamikus kapcsolatban áll: minden létező a léténél fogva jó, de ez a jóság túlmutat önmagán, és vonzza az akaratot, majd egységre lép vele; minden létező a létét tekintve igaz, és ez az igazság túlmutat önmagán, megszólítja az értelmet, majd egységre lép vele. Máris láthatjuk, hogy egyrészt Tamás számára az igazság kérdése egyszerre ontológiai és ismeretelméleti kérdés; másrészt hogy az igazságnak itt két megjelenési formája villan fel.

A legalapvetőbb szint a létező létének igazsága (ezt Tamás dologi igazságnak is nevezi), mely a dolgot önmagában illeti meg, amennyiben, Anzelm szavaival élve, a dolog az, aminek lennie kell, vagyis lényegéhez híven létezik. Ha ez nincs, akkor érthetetlen és értelmezhetetlen lenne a valóság, és nem létezne az ismeret igazsága sem, mert minden ismeret — ha egyáltalán létezne ilyen — megbízhatatlan lenne. Úgy tűnik első látásra, hogy Tamás elsősorban az igazság megjelenésének ezzel a két formájával foglalkozik (a dolgokban és az értelemben jelenlevő igazsággal), amelyhez hozzáadja még a kérdést, hogy az ér-

zékek lehetnek-e igazak. Ám ez csak a bevezetés, mert már a második artikulustól egyértelmű a törekvés, amelyet Anzelmnél is láttunk, hogy visszavezesse az igazság megjelenési formáit (a teremtett igazságot, ha úgy tetszik) az egyetlen, isteni alaphoz, mint okhoz és forráshoz. A tüzetesebb vizsgálat tehát érvénytelenné teszi a heideggeri kritikát, miszerint Tamásnál csak logikai és ontikus igazságról lenne szó, hiszen egészen egyértelműen kiderül, hogy ez a kettő attól az örök, első igazságtól nyeri az értelmét, mely a tökéletes lét igazsága (Heidegger ezt ontoteológiai tévedésnek minősítene, ám sokkal biztosabb alapot és mércét szolgáltat a logikai és dologi igazságnak, mint amilyent a heideggeri ontológiai igazság a maga vonzó, ám mégis meghatározhatatlan mivoltában nyújthat).

#### Az igazság megjelenési formái

Tamás az igazság Anzelm által felsorolt megjelenési formáit két csoportba összesíti, majd hozzáveszi az első igazságot mint mindkét csoport alapját és mércéjét. A két csoport tehát a teremtett világban fellelhető igazságot foglalja össze, aszerint, hogy a dolgokban vagy az értelemben található-e. Így a cselekvés igazsága például a dolog igazságához tartozik, míg a kijelentés igazsága a megértéshez, vagyis az értelemben megjelenő igazsághoz kapcsolódik. Ezeken belül a változás lehetőségét (mint az igaz tévessé alakulását, vagy az igazság fokozatos megismerését) egyedül az emberi értelemhez viszonyuló igazságban ismeri el Tamás. Részben azért, mert a tévedés lehetősége itt fennáll (amikor az értelem maga nem igaz), illetve az emberi megismerés olyan, hogy nem egyszerre mindent átfogó ismerettel rendelkezünk, hanem úgyis szólván apránként rakjuk össze a tudást, és ezzel jó esetben az igazságból is egyre többet ismerünk meg. Az első igazság természetesen nem változik, mivel Isten maga sem változik.

Az igazság definíciója ezen az elgondoláson belül kerül megerősítésre, éspedig úgy, hogy Tamás áttekint néhány fontosabb tekintély által használt igazság-meghatározást, három csoportba rendszerezve azokat: 1. aszerint, hogy a létre alapul az igazság (Szent Ágoston: igaz az, ami van<sup>6</sup>); 2. aszerint, hogy az igazság lényege formálisan valósul meg — itt találjuk a tévesen Isaac ben Israelinek tulajdonított, évszázadokon át szinte kizárólagosan elfogadott definíciót (*veritas est adaequatio rei et intellectus*, az igazság megfelelés dolog és értelem között), illetve Anzelm már ismerős definícióját is (*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*, az igazság egyedül az értelem számára érzékelhető helyesség). Ez utóbbihoz Tamás hozzáfűzi, hogy a helyesség (*rectitudo*) egyfajta megfelelés (*adaequatio*) értelmében használatos itt, összekötve ezzel a két említett definíciót; 3. aszerint, hogy milyen hatás következik az igazságból, éspedig, hogy a létet fedi fel, vagyis azt, ami van — ez lenne az igazság mint ítéletalkotás arról, ami van (*De Veritate* q. 1, a. 1). A három definíció közül Tamás a másodikat fogja továbbvinni és értelmezni.

Az egyik következménye ennek a definíciónak az, hogy az igazság elsősorban és legfőképpen az értelemben (*in intellectu*) van, nem a dolgokban. Felróhatná neki, és van, aki meg is teszi, hogy Tamás ezzel a megismerésre szorítja vissza az igazságot, ám ez igencsak távol áll szándékától, hiszen a teremtett igazság bármely formája értelmetlen, sőt nem

<sup>6</sup>*Soliloquia* (PL 32, 889).

létező lenne az első igazság nélkül. A 2–4 artikulus fokozatosan válaszolja meg a kérdést: először azt mondja ki, hogy nem a dolgokban, hanem az értelemben adatik, utána azt, hogy az emberi értelemben csak másodsorban, az isteni értelemben elsődlegesen és elsősorban, és végül azt, hogy minden másban másodlagosan, azaz annyiban, amennyiben vagy az emberi vagy az isteni értelelemhez kötődik. Az utóbbi minden igazság forrásaként jelenik meg. Ez a kérdés vissza fog még térni a 8. artikulusban is, mivel Tamás újra és újra visszavezeti az igazság megjelenési formáit az első igazságra. Az egész gondolatmenet megjelenik már korábbi írásában, a *Szentenciákhoz írt kommentárban* (1, 19, q. 5) is, ahol először fogalmazza meg azt, hogy elsődlegesen az értelem igazsága nevezhető igaznak, valamint azt, hogy az igazság mindkét formája (értelem és dolog igazsága) visszavezethető az első igazságra. Mivel Isten léte az oka minden más létező (*esse*) létének, és az ő tudása az oka minden egyéb megismerésnek, ezért ő az első igazság, mint ahogyan ő az első lét is, melytől minden más igazság és létező függ.<sup>7</sup>

<sup>7</sup>Lásd John F. Wippel: *Truth in Thomas Aquinas*, i. m. 298.

#### **Minden igazság Istentől van**

A másik következménye a megfelelésként értelmezett igazságnak, hogy az igazság sokszorozódik azáltal, hogy a dolgokban és az emberi értelemben megjelenik, mert létező is, emberi értelem is (sőt, megismerési mód is) sok van. Ez azonban nem oldja fel az igazság alapvető egységét: a forrás (az első igazság) numerikusan is egy, hiszen az isteni értelem egy; és lényegi értelemben is egy, mert az isteni értelemben (tervben) egységben van jelen mindennek a természete és rendeltetése. Ebből is látszik, hogy végső soron minden igazság Istentől van (*totum est a Deo*). Tamás azzal érvel a 8. artikulusban, hogy a teremtményekben (dolgokban és értelemben) levő igazság nem foglal magába mást, mint a dolgok lényegét (*entitatem rei*) és a megfelelést dolog és értelem, értelem és dolog, illetve értelem és a dolgok hiányosságai között. Márpedig a forma, a lényeg (*entitas*) a teremtő Istentől, nem a dolgoktól maguktól származik; az igaz pedig, amennyiben az értelem java — hiszen az értelem tökéletes működése abban áll, hogy megismeri az igazat —, szintén Istentől, minden jó forrásától származik. Tehát minden jó és minden forma Istentől van, ezért minden igazság (mely vagy az értelem java vagy egy létező formája) Istentől van. Már a 4. artikulusban is ad egy igen érdekes érvelést emellett. A dolgokról állított igazság nem az emberi értelemmel való kapcsolatukon múlik, mert az emberi értelemhez való viszonyuk csupán esetleges. Ha nem lenne őket megismerő emberi értelem, attól még a dolgok lényegében ugyanazok maradnának. Ami meghatározza a dolgok igazságát, az a kapcsolatuk az isteni értelemmel, az isteni tervnek, első igazságnak való megfelelésük — tehát végső soron a teremtett igazság Istentől van. Azt mondhatni, hogy Tamás nagyon optimista az igazság megismerését illetően: az igazság adni akarja magát nekünk, az értelem pedig természete szerint eleve az igazságra irányul, így az nem kérdés, hogy megismerhető-e maga az igazság. Ez a kérdés majd csak évszázadokkal később merül fel központi témaként, amikor a modernítésban a filozófia középpontjában a metafizika helyét átveszi az ismeretelmélet.

<sup>8</sup>John D. Caputo: *Truth. The Search for Wisdom in the Postmodern Age.* Penguin Global, New York, 2016, 38.

<sup>9</sup>Uo. 222–223.

<sup>10</sup>Vincent Morch: *Petit éloge de la vérité.* Salvator, Paris, 2015, 31.

#### Kapcsolatunk a Legfőbb Igazsággal

A modern kor nem tüntette el az igazságot, nem tagadta le, csupán visszaszorította az értelem és a megismerés szintjére és keretei közé.<sup>8</sup> A posztmodern, minden átfogó és könnyen ideológiává váló abszolútum és rend(szer) ellen lázadva, relativizálta az igazságot, és elmosta a határt igaz és téves között. Olyannyira megsokszorozódik az igazság, elfelejtve az első igazságot mint igazodási pontot, hogy az, ami ma igaz, holnapra nem azért lesz téves, mert többet tudtunk meg róla, hanem mert olyan szubjektív szempontoktól vált függővé, amelyek értekelhetetlenné teszik bárminek a megítélését. Zárójelbe került, elfelejtődött a végső mérce, a változatlan első igazság, és ezzel mindennemű igazság gyökértelenné és képlékennyé vált. Az igazság helyét átvette az információ, ahogyan a szó helyét átvette a kép, és a posztmodern helyét átveszi a poszt-humán, az info-techno-tudományos korszak,<sup>9</sup> melyben az ember maga többfelé szóródó figyelme ellenére sem tudja követni az egyre gyorsabb, fejlődésnek nevezett változást, ami nem hagyja érintetlenül életünk egyetlen szeletét sem. Nem pusztán az igazságot veszítjük el, amikor relatívvá tesszük, hanem vele kissé önmagunkat, emberi identitásunkat, ön- és világértésünket, az értelem erejét is. A poszt-igazság kora a poszt-humán kora is egyben. Az igazságra tehát nem „idejétmúlt” erkölcsi megfontolásokból van szükségünk, hanem önmagunk és a világ megőrzése érdekében. „Az igazság fénye nélkül lehetetlenné válik megkülönböztetni egymástól az ideológiát és a valóságot, örületet és rációt, alávettettséget és szabadságot.”<sup>10</sup> Igazság nélkül, mondaná Tamás, az értelmünk céltalanná válik, nem tud működésében kiteljesedni, és lassan leépül, manipulálhatóvá és kiszolgáltatottá válunk, mert igazság nélkül nincs szabadság sem.

Ebben az összezavarodott helyzetben mi az, amit Anzelm vagy Tamás igazságról vallott nézete még adhat nekünk? Meggyőződést, hogy van olyan igazság, ami nem tőlünk függ és így nem veszíthető el. Azt az igazságot, melyet Tamás a léthez köt, nem lehet elveszíteni: a *verum* mint léttulajdonság megmarad, amíg egy létező, egy dolog az, ami; mint ahogyan megmarad az első igazságnak való megfelelés is, mert ha ez nem lenne, sem a dolgok, sem mi nem lennénk. Ez az alap, az isteni igazság, független attól, hogy elismerjük-e a létét, vagy keressük-e tudatosan az életünk hozzáigazítását (*rectitudo*). Az elveszíthető igazság egyrészt az értelem és a valóság megfelelése, mert ha a valóságot végtelenesen képlékenynek állítjuk be, nem ismerhetjük meg úgy, ahogyan van, és nem lehet biztos tudásunk róla; másrészt pedig az értelem helyes használata, az értelem igaz volta. Talán ez utóbbinak köszönhető a posztmodern kételye az értelem erejében és az úgynevezett „pensiero debole” (gyenge gondolkodás) térnyerése. Mindkét elveszített igazság visszanyerhető, de csak a személyes elköteleződés (*rectitudo*) és az alaphoz való visszacsatolás révén. Az első igazság ugyanis személy, nem elvont fogalom — a vele való kapcsolatot, ami szükséges ahhoz, hogy az igazságot megismerjük és éljük, nem mi kezdeményezzük, hanem maga Isten. A tamási igazság-értelmezés abban a vágyban nyeri el teljességét, mely Istent a teremtmény keresésére, a teremtményt meg Isten keresésére indítja.

# Amit nem akarunk megváltoztatni

VÁLÓCZY JÓZSEF

*Gondolatok esetlegességről és végérvényességről*

1965-ben született Budapesten. 1992-ben szentelték pappá, 1994-től teológianár az esztergomi hittudományi főiskolán, 2012-től plébános a Budapest-Budafok-Felsővárosi Jézus Szíve plébánián.

Lázár Ervin gyönyörű meséjében Bab Berci, rendkívüli erőfeszítéssel és alázattal, virággá faragta az őt tolakodó és nyugös akaratú kérlelő követ. Elkészülve „a kővirág büszkén feszített az ablakban, s arra gondolt, hogy a kinti virágok bizonyára irigykednek, ha netalántán fölpillantanak Bab Berci ablakába”. Amikor aztán, hervadás idején, látta a sorra leszakadó szirmokat, „szelíd bánat töltötte el”, végül ezzel a váratlan és megrendítő mondattal fordult Bab Bercihez: „Én is szeretnék elhervadni.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Lázár Ervin: *Bab Berci köve*. In uő: *Bab Berci kalandjai*. Móra Ferenc Ifjúsági Könyvkiadó, Budapest, 2012.

Sík Sándor álmában „a könyvek kongresszusán” elnökölt, amely Isten adekvát megnevezését kutatta. „És minden székől egy-egy könyvtekerics gurult elő, / És a tekercesek összeálltak / És torony akart lenni belőlük, / Mint ama régi, Szennár mezején.” Az ítélethirdetés, az összes próbálkozás elégtelenségének proklamálása előtt éppen felébredt, és már tiszta tudattal fogalmazta meg, mintegy imádságként, a konklúziót: „Éjszaka volt. / Éjszaka voltál” (*A Mindennevű XI*).

Akár Lázár Ervinnek az elmúlás szépségéről, akár Sík Sándornak a véletlen felismerés tökéletes szabadoságáról szóló hitvallását olvassuk, mintha fogyna a levegő a végérvényesség felemelőnek, a kereszténységben pedig egyenesen kötelezőnek tűnő gondolata körül. Mintha bőségesen elégséges lenne a pillanatnyi evidencia, mintha feleslegessé, érdektelenné válna az igyekezet, hogy az igazság objektivitását, feltétlenségét bizonygassuk. Persze, zavarba is hozhat ez a következtetés, ha Lázár Ervin és Sík Sándor tanúságtétele mellett eszünkbe jutnak József Attila vagy Jelenits István intelmei is („A mindenséggel mérd magad!”,<sup>2</sup> illetve „Otthont azonban az Atyánál készit nekünk. Elmegy, hogy jelezze, nem arra születtünk, hogy beérjük azzal, ami rész szerint való.”<sup>3</sup>) — de leginkább ennek a két motívumnak, tudásnak a feszültsége, dialektikája ejt zavarba. Ha vég-érvényességre születtünk, miért tud annyira megindítani, annyira megtetszeni a töredékes, a félkész, az esetleges? Talán segíthet, ha tudjuk, hogy Karl Rahner is ismerte ezt a dilemmát, ahogyan az ember halhatatlanságáról való reflexiójának finom egyensúlyt teremtő kérdése tanúsíthatja: „Vajon azokat a javakat, amelyek csak azért szépek, mert el is múlnak, miért különbözteti meg világosan az erkölcsi tapasztalat az abszolút jótól, melynek dőreség volna mulandóságát kívánni, mert dőreség volna félni, hogy megcsömörlünk tőle?”<sup>4</sup>

Ha mégis a keresztény igazság végérvényességének kérdése adatik fel, mielőtt, a teljesség igénye nélkül, ha nem is válaszokat, de szempontokat fogalmaznánk meg, muszáj azzal kezdenünk, hogy néhány fogalom és kifejezés jelentését tisztázzuk.

A *feltétlen*, a *végérvényes*, az *objektív* szinonim fogalmaknak tekinthetők, így használjuk őket a hétköznapi beszédben és a filozófiai diskurzusban is, ugyanakkor éppen a jelentés-tartalmak közötti, például az etimológiában elrejtett árnyalatnyi különbségek feltárása pontosíthatja bennünk, mit állítunk az igazságról, illetve mit várunk el az igazságtól, ha feltétlenként, végérvényesként, objektívként jellemezzük.

A *feltétlen* sajátos jelentését a latin *absolutus* melléknévi igenév értelmmezheti: ami „el van oldva minden előfeltételtől”, azzal kapcsolatban nem gondolható el olyan körülmény, amely érvényteleníthetné. *Végérvényesnek* azt tételezzük, ami többé biztosan nem megváltoztatható. Az *objektív* latin szó eredeti jelentése arra utal, hogy van, amibe egyszerűen beleütközünk, ami fölött egyáltalán nincs semmilyen hatalmunk. Ahhoz tehát, hogy objektívnek, objektíve igaznak nevezzünk egy állítást, nincs szükség annak belátására vagy bizonyítására, hogy minden körülmények között és megmáshíthatatlanul érvényes.

Mario Ruggenini velencei filozófus izgalmas és meggyőző felvetése szerint a korai görög gondolkodásban a legnagyobb ambíció az isteni valóság *ilyen objektivitásának* felismerése és elismerése volt, és már ez a felismert és elismert objektivitás is tulajdonképpen a feltétlennek, abszolútnak és végérvényesnek kijáró tiszteletet váltott ki az emberből: „Filozófus legelőször is az, aki remegett a csodálkozástól és meglepetéstől a világgal szemben, amelynek a szent-titokzatos jellege megnyilatkozott előtte.”<sup>5</sup> Ruggenini úgy gondolja, hogy a kereszténység növesztette ezt az ambíciót hatványozottan nagyobbá: az általa nyújtott bizonyosság-tapasztalat a hitet avatta minden megismerés modelljévé, és ettől kezdve a hithez hasonló biztos tudás elérése lett a cél.<sup>6</sup> Érdemes lehet ezzel az elképzeléssel Simone Weilét konfrontálni, aki viszont úgy látta, hogy a görögök (valójában a platóni iskolára vonatkoztatható ez) matematika, illetve geometria iránti, szinte áhítatos tisztelete annak a jele, hogy már ők is a feltétlen szférájába helyezték az isteni dolgokról való tudást, minthogy éppen erre képesít, készít fel a matematikában elsajátított készség.<sup>7</sup>

Akárhová datáljuk is a folyamat kezdetét, bizonyos, hogy az újkorig (az empirizmusig, Kantig) nem ingott meg a meggyőződés, hogy a feltétlen, végérvényes igazság felismerése lehetséges nemcsak a matematika, hanem a „metafizika” területén is, és (ez különösen figyelemre méltó) nemcsak a létre vagy Istenre vonatkozóan, hanem (a *metaphysica specialis* értelmében) a világra vagy az emberre vonatkozóan is. Kant óta azonban a kereszténységen kívüli filozófiában (különböző korszakokban és irányzatoknál más és más indítékok alapján) végeredményben evidencia a metafizika, azaz az empirikusan nem igazolható állítások érvényességének megkérdőjelezése, miközben a keresztény filozófia (szintén korszakonként eltérő érveléssel megtámogatva) kiktartott ezek érvényességének állítása mellett. Weissmahr Béla *Ontológiája* véleményem szerint kiemelkedik annyiban, hogy nem egyszerűen (új) érveket szolgáltat ezen álláspont mellett, hanem a „hagyományos” arisztotelészi-tomista metafizika elemeinek kritikus újrendezésével együtt, a „transzcendentális módszer”, illetve az általa gyakran hasz-

<sup>5</sup>Mario Ruggenini:

*Il Dio assente.*

Mondadori, Milano,

1997, 84.

<sup>6</sup>„A világ végső megalapozásának biztonsága, amit a hit terjesztett és parancsolt mint a létezés önértelmezésének paradigmáját, bizony motiválta a filozófiát.”

Mario Ruggenini:

*Il Dio assente*, i. m. 88.

<sup>7</sup>Vö. Simone Weil:

*Intuitions pré-chrétiennes.*

Fayard, Paris, 1985, 111.

nált „retorzív következtetés” által, új módszertant, új „fegyvert” is ad a keresztény filozófus kezébe. Az elvont és bonyolult levezetés mintegy gyakorlati alkalmazásaként a *Filozófiai megjegyzések az igazság isteni voltáról* című tanulmányában Reinhard Lauth-tól idéz fel egy személyes történetet, aki egy, minden igazság „történelmi voltának” tézisének képviselő kollégáját leplezte le a következő párbeszédben: „»Állítja-e ön — tétele alapján, mely szerint minden döntés megváltoztatható — annak a lehetőségét, hogy egy eljövendő nemzedék valamikor is jogosan, azaz az igazságnak megfelelően elhatározhatja: a zsidók a gázkamrába küldhetők?« Erre az illető rövid habozás után kimondta: »Igen, ezt lehetségesnek tartom!«”<sup>8</sup> Ez a beszédes példa nemcsak azt mutatja meg, milyen egzisztenciális tétje van a radikális relativizmusnak, a feltétlen igazság elvetésének, hanem erős, cáfolhatatlan érv elméletileg is: általa belátható annak a kijelentésnek a logikai szükségszerűsége, hogy elgondolható, illetve létezik olyan állítás, amely nemcsak objektíve, hanem feltétlenül és végérvényesen igaz.

<sup>8</sup>Weissmahr Béla:

*Filozófiai megjegyzések az igazság isteni voltáról.*  
Szolgálat 81 (1989), 5.

### Az igazság mint a valósághoz való viszony sajátossága

<sup>9</sup>Ha a filozófiát, Derrida ajánlásainak megfelelően, feloldják a problémamegoldás kötelezettségé alól, és irodalomkritikává programozzák át, nemcsak a komolyságtól fosztják meg, hanem hatékonyságtól és teljesítőképességtől is, mondja Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről.* Helikon, Budapest, 1998.

<sup>10</sup>Rüdiger Safranski: *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch.* Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M., 1993.

<sup>11</sup>Uo. 193.

<sup>12</sup>Uo. 194.

A feltétlen igazság lehetőségének elméleti-logikai megalapozása ellenére újra és újra megszólalnak hangok, amelyek a feltétlenség, a végérvényesség ambíciójának veszélyességét, ellentmondásosságát és ezért kötelező elvetését súlykolják, akár egy eleve pluralista (általában a nyelv szerkezetét-működését alapul vevő) „metafizikai modellre”, akár a (főleg a 20. századi) történelem súlyos és tanulságos példájára hivatkozva — a posztmodern szerzőinél mindkét forgatókönyv előfordul. A keresztény filozófia, úgy tűnik, hálásan hátradőlhet, ha például azt látja, hogy Jürgen Habermas a „civil” ész nevében leleplezi és karanténba zárja a „logocentrizmust” (a stabil jelentések évezredek és magától értetődő hagyományát) elutasító, „vegytisztán” pluralista derridai víziót.<sup>9</sup> Mégis, talán nem haszontalan, sőt kifejezetten áldásos lehet meghallgatni egynémely kortárs és a pluralizmusnak elkötelezett szerző érveit, szempontjait, és megismerni sokszor méltányolható indítékait.

Rüdiger Safranski „különutas” szereplője a német filozófiai életnek. Részben a saját metodológiai szabályai szerint, de kivételesen empátiakusan dolgozott fel filozófusokat (Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger) és témákat — művei nem kis része magyar fordításban is olvasható. *A Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? (Mennyi igazságra van szüksége az embernek?)*<sup>10</sup> című művében a (szellem)történet válogatott szereplőit igyekszik megérteni és értelmezni — Szókratész-től Descartes-on, Rousseau-n, Kanton, Nietzsche és Kafkán át egészen Hitlerig és Goebbelsig — az igazsághoz (és explicit vagy esetleg csak implicit módon a metafizikához) való kapcsolatuk szempontjából. Nem politikai vagy ideológiai előítéletek, hanem ezek a konkrét történetek vezetnek az összefoglaló elemzésében megfogalmazott alaptételéhez, miszerint „az igazságkeresés »lényege« szerint bizalomépítő eszköz”,<sup>11</sup> amely által az ember otthonosságot keres. Végül soron a szabadságtól való félelem indítja arra, hogy az objektív, tőle magától független igazságban higgyen (hogy az igazságot a valóság sajátosságának, ne pedig a valósággal való viszony sajátosságának tekintse<sup>12</sup>): mert a szabadság ma-

<sup>13</sup>Uo. 195–196.

gányossá tesz, az önmeghatározás kockázatának-felelősségének súlyát terheli az emberre.<sup>13</sup> Az antik metafizika ugyanúgy, mint a modern tudományok, egy szükségszerű lét gondolati megalkotásával igyekeznek elfedni a szabadság és a vele járó esetlegesség „ijesztő szakadékát”, azon az áron is, hogy (akár tudatában vannak ennek, akár nincsenek) saját előfeltevéseikkel kerülnek ellentmondásba. Viszont „a szabadság felfedezése utat nyit az igazság relativitásának nyugtalanító perspektívája előtt” (mert „nem hivatkozhat többé abszolút igazságokra az ember”), de egyszersmind szabaddá tesz az igazi misztérium, az individuum számára.<sup>14</sup>

<sup>14</sup>Uo. 196–199.

Idáig ismerősnek, akár tucat-árunak is tűnhet a gondolatmenet; inspirálóvá, azt gondolom, a végső konklúziójával lehet. Eszerint a szabadság ajándéka, hogy megóv a hamis „következetesség-szabály” (a *gondolható* és az *élhető* ellentmondásmentes egységbe kapcsolása) kényszerétől: „Elszegényíti az életet, ha az ember a következetesség-szabálynak megfelelően csak azt meri gondolni, amiről hiszi, hogy élni is tudja. (...) Lepusztítja az életet, ha az ember a következetesség-szabálynak megfelelően mindenáron, akár rombolás árán is, élni akar valamit, pusztán mert már gondolta.”<sup>15</sup> Ezért az igazi életművészet a gondolható és az élhető elkülönítésének fenntartása, és a közöttük fennálló viszony megfelelő, szuverén szabályozása. A gondolható a privát, a „kulturális”, a világot értelmező és az önmegvalósítás útját kijelölő igazságok birodalma: „fantasztikus, találékonyságban gazdag, metafizikus, képzeleti, önmagát megkísértő, túlradó, feneketlen”, keresheti a tragikumot, az önazonosság kontúrjait mintegy erős kézzel kihúzó szenvedést, nem szükséges konszenzusképesnek lennie. Az élhető a „politikai” igazság területe, ahol a kölcsönös elfogadás és tisztelet eszménye észszerűséget, pragmatizmust, professzionalitást, társadalmi hasznosságot és közmegegyezést követel. Kulturális igazságból (mert individuális) végtelenül sok lehet, míg a politikai igazság szükségképpen egységes, egyetemes, viszont „a békés és szabad együttélés *lehetőségi feltételeire*” kell korlátozódnia. „A kulturális igazság területe akár a transzcendensig érhet, a politikainak mindenképpen transzcendentálisnak kell maradnia.” Az igazi szabadság és így az igazi feladat tudni, illetve megtanulni egyszerre élni ebben a két világban.<sup>16</sup>

<sup>15</sup>Uo. 200.

<sup>16</sup>Uo. 201–209.

Akárhány konkrét példát (szerzőt, elméletet) idézhetünk és feldolgozhatunk, végül mindig a következő dilemmával találjuk szemben magunkat: egyfelől a logikai szükségszerűség belátása, hogy állítsuk a feltétlen, abszolút, végérvényes igazság lehetőségét; másfelől annak a felismerése, hogy lélektani tényezők változatos sokasága össztökélhet arra, hogy görcsösen kapaszkodjunk ebbe a logikai szükségszerűségbe; ez a felismerés elbizonytalaníthat a logikai bizonyossággal kapcsolatban is... Ebben a kontextusban kifejezetten üdítő lehet Luciano de Crescenzo olasz író aforizmája: „a Kétkedés nem ideológia, hanem módszer”.<sup>17</sup> Valóban úgy tűnik, hogy a módszer kérdése lesz döntő jelentőségű, vagyis az a kérdés, hogyan kezeljük ezt a ketősséget, hogyan őrizzük a feltétlenség bizonyosságát úgy, hogy közben komolyan vesszük az igazság felismerésének és megjelenésének

<sup>17</sup>Luciano De Crescenzo:  
*A görög filozófia rendhagyó  
története*. Tericum,  
Budapest, 2000, 423.

(történelmi) esetlegességét. A továbbiakban két konkrét, fontos és aktuális területen szeretném bemutatni, hogy lehetséges a közvetítés, sőt létezik is már működőképes módszertan, stratégia: a természetjog (az emberi természet) filozófiai kérdésével és a tévedhetetlenség katolikus teológiai kérdésével kapcsolatban.

**A természet normatív  
fogalma  
és felismerésének  
módszertana**

Az individualizálódás késő középkor óta tartó (és Kant, majd az egzisztencializmus és napjainkban a posztmodern által artikulált) folyamatának eredményeként a kortárs világban általában nehezen értelmezhetőnek, sőt esetleg kifejezetten nyomasztónak, rosszhiszeműnek és agresszívnek hat az objektív, tehát eleve adott, meghatározott, tehát normatív emberi természetnek már a gondolata is, még mielőtt bárki bármilyen tartalommal megtöltené ezt a gondolatot. Ez egyfelől annak fényében érthető, hogy éppen elég múltbéli példa idézhető arról, hogyan lett-lehetett a hivatkozás erre a természetre mindenféle, azóta kor- és kultúrafüggőnek bizonyult, félreértett vagy torz szerepfelfogás és szabály felületes és elhamarkodott ideológiai igazolása. Másfelől felelősen nem tagadható, hogy legalább elvileg szükséges az emberi természet bizonyos objektivitásának elfogadása, máskülönben megfelelő, egyértelmű és mindenki által egyaránt elfogadott felhatalmazással rendelkező döntőbíró híján nem lehetne kizárni, hogy olykor a véletlen, a pillanatnyi szeszély vagy akár privát hatalmi érdek szabja meg, mi számít megengedettnek vagy kötelezőnek, illetve szankcionálandónak az emberi magatartásban és együttélésben. Nem csak a Weissmahr által említett szélsőséges helyzet tanulsága, hogy túlságosan naiv dolog az emberre vonatkozó kérdések eldöntését a pusztá józan észre vagy akár a társadalmi konszenzusra bízni...<sup>18</sup> Ezzel kapcsolatban nem mechanikusan felhasználható receptet, de érdemi eligazítást kaphatunk Aquinói Szent Tamás, George E. Moore és Friedo Ricken egy-egy gondolatmenetéből.

Egy 13. századi szerzetes-teológus részéről igen szokatlan, meglepő tartalom az, amit Tamás a *lex naturalis* fogalmába belefoglalt. Mérészségének „méltó és igazságos” befogadásában segíthet Chesterton jellemzése: „Szent Tamás kiemelte és támogatta a régi pogányok eltemetett racionalizmusát, amelyet eddig csak az eretnekek mulatságára ástak ki. Röviden és velősen azért történt minden, mert egy újfajta ember újfajta módon fogott hozzá a racionális kutatásokhoz. Az emberek erre egyszerűen elfelejtették azokat az átkokat, amelyek a halott bálványok templomait és a halott despoták palotáit sújtották; sőt elfelejtkeztek az Arábiából kiinduló új dühöngőkről is, akikkel szemben pedig úgy küzdöttek, mintha életükről lett volna szó. Mindezt egyszerűen elfelejtették, mert az a férfi, aki felszólította őket, hogy térjenek észre vagy térjenek vissza az emberi érzékek világába, nem szofista volt, hanem szent. (...) [O]lykor szkeptikusnak nevezték. Az igazság az, hogy az egyház neki megengedte, hogy szkeptikus legyen, mert szent volt. Nagyon komolyan hiszem, hogy amikor nyakas arisztoteliánusként állt a világ előtt, amely alig tudta megkülönböztetni az arab eretnekektől, egyszerűségének bámulatos ereje, szemmel látható jósága és igaz-

<sup>18</sup>Az erkölcsi normák természetjogi megalapozásának szükségességével kapcsolatban lásd Arno Anzenbacher: *Einführung in die Ethik*. Patmos Verlag, Düsseldorf, 1992, 125–133.

<sup>19</sup>G. K. Chesterton:  
Aquinói Szent Tamás.  
Szent István Társulat,  
Budapest, 1986.

<sup>20</sup>A *lex naturalis*  
bemutatásához  
lásd STh I-II, 91, 2.

ságszeretete volt legfőbb védője.”<sup>19</sup> A *lex naturalis*<sup>20</sup> az emberi természet, valójában az emberi értelem törvénye (*participatio legis aeternae in rationali creatura*): az ember azon képessége, kompetenciája, amely által a *lex aeterna*t, a létezés és a rendeltetésszerű működés Isten által minden teremtménybe beléhelyezett törvényét saját maga egészen egyedülálló esetére alkalmazza (mert az egyes ember nem az emberi faj, hanem önmaga kedvéért létezik). Ez nem egyszerűen egy már kész törvénynek a természetből való kiolvasását jelenti, hanem  *kreatív* tevékenység, amely által az ember, Isten „törvényhozó és gondviselő hatalmából” részesedve (*providentiae particeps*), maga is törvényhozóvá válik. Tamásnak nincs kétsége afelől, hogy ez az embernek delegált hatalom nem határtalan, nem lehet önkényes, az ő rendszerében a (testi és szellemi szükségleteket is lefedő) természeti hajlamok (*inclinationes naturales*) jelentik ennek a hatalomnak a határát, a „törvényhozás” horizontját. Megfogalmazható Tamás felfogása így is: filozófusként úgy látja, bármit választhat magára nézve kötelezőnek az ember, ami a végső (értelemszerűen szellemi, spirituális) rendeltetésének megvalósulását szolgálja — hívóként, teológusként aztán levonhatja a következtetést, hogy amennyiben korrekten és becsületesen használja az értelmét, a szabad gondolkodása végül a keresztény etika tartalmaihoz fogja vezetni.

<sup>21</sup>Friedo Ricken:  
*Allgemeine Ethik*.  
Kohlhammer, Stuttgart,  
1989.

Talán egy fokkal konkrétabb G. E. Moore-nak a *naturalista hiba* fogalmára épülő elmélete, amelyet Friedo Ricken müncheni jezsuita filozófus gondolt tovább.<sup>21</sup> Ricken először is David Hume törvényéhez való viszonyában mutatja be Moore elméletét. Hume empirizmusának radikalitása abban áll, hogy a végsőkéig kielezi az érzékszervi tapasztalat itt-és-most egyediségét, pontszerűségét, és levonja a logikus következtetést, amely szerint az érzékszervi tapasztalat önmagában semmiféle, az egyedin túlmenő egyetemességet és szükségszerűséget nem képes megalapozni; ebből az következik a számára, hogy minden általános, tehát akár tudományos, akár etikai ítélet a levegőben lóg. A szükségszerű tételek, szabályok (például a matematika területén) önmagukban érvényesek, de nincs átjárás közöttük és az érzékszervi tapasztalat nyomán létrejövő „tényigazságok” között. A logika nyelvén a következő képlet állítható fel: szükségszerű állítások csak analitikus (fogalom-elemző) ítéletek lehetnek. Szintetikus (ismeretbővítő) ítéletek kizárólag a tapasztalati tények világában lehetségesek. Moore értelmezése szerint a *naturalista hiba*t az követi el, aki összekeveri ezeket a területeket, egy szintetikus ítéletet analitikusként, azaz egy ténymegállapítást definícióként kezel.<sup>22</sup> Ez az emberi természetre és erkölcsre vonatkozóan azt jelentené, hogy bármi, ami az érzékszervi tapasztalat által dokumentáltan előfordul a természetben, *eo ipso* normatívnak tekintendő az emberre nézve. Természetesen lehetséges olyan téma, amelyben a természeti tény és egy erkölcsi norma összhangban van, de ez az összhang lehet logikailag hibás következtetés eredménye is.

Hume törvényének és a naturalista hiba fogalmának méltányolásával látszólag az emberre érvényes feltétlen igazság elfogadásának útjába gördítünk akadályt, és a relativista álláspont képviselőinek a kezébe

adunk érvet. Ricken véleménye szerint azonban csak annyiról van szó, hogy ezeknek a teóriáknak a segítségével megértjük, milyen veszélyeket kell elkerülnünk és milyen kritériumoknak kell megfelelnünk, hogy a feltétlen igazság elvi szükségszerűségének fenntartása el ne akadjon a gyakorlat, a való élet valamilyen zsákutcájában.

Ricken közvetlenül a *jó* melléknév használatának lehetséges módjait vizsgálja, mert ez az etikában kulcsfogalom. Arra a meggyőződésre jut, hogy míg a jelzői használata minden esetben korrekt (mert egyértelmű a jelentése), állítmányként csak akkor használható logikailag helyesen, ha a minősítés szempontját kifejezetten megadjuk: eligazító minta lehet az olyan főnevek esete, amelyek jelentéstartalma magában foglalja az általuk jelzett dolog funkcióját, rendeltetését (ilyen például a kés), így *jó* minősítésük azért egyértelmű, mert éppen erre a funkcióra van vonatkoztatva.<sup>23</sup> Ha tehát az ember végző rendeltetésének kritériumát tudatosan alkalmazzuk, megalapozottan dönthetünk úgy, hogy egy konkrét, érzékszervi tapasztalat által megismert tényt normatívnak, objektívnak, akár feltétlennek tekintünk az emberre nézve.

Kétségtelen, hogy ennek a módszernek a használata feltételez bizonyos konszenzust az ember rendeltetéséről (és ezért ördögi körnek is tűnhet a gondolatmenet), de ez a konszenzus, amennyire általános és elvont, talán jogosan megelőlegezhető.

### **Az igazság feltétlensége és a tévedhetetlenség feltételei**

A tanítás, illetve a Tanítóhivatal tévedhetetlenségének tétele könnyen kerülhet az önkényesség, a (szellemi) hatalommal való visszaélés gyanújába — azért is, mert sok pontatlan, felületes információ (is) kering a levegőben a témával kapcsolatban egyházon kívül és sajnos sokszor egyházon belül is. A pápai tévedhetetlenség dogmája szövegének, előzményeinek és kimondása körülményeinek tanulmányozása (Walter Kasper<sup>24</sup> és Francis A. Sullivan<sup>25</sup> elemzését követve), valamint a II. Vatikáni zsinat és a *Lumen gentium* idevágó tanításának megismerése megmutathatja, hogy elméletben és a használat gyakorlatában is körültekintő árnyaltság érvényesül.

A dogma szövegezésének történetéből tudjuk, hogy az azt magába foglaló fejezet címét a végső változatban „a pápai tévedhetetlenségről” (*De Romani Pontificis infallibilitate*) „a pápa tévedhetetlen tanítóhivatalára” (*De Romani Pontificis infallibili magisterio*) változtatták; az ilyen változtatások általában jelentősek: jelen esetben a zsinat világossá akarta tenni, hogy a tévedhetetlenség nem *habitus*ként (tehát tartósan birtokolt képességként) adatik a pápának, hanem *aktuális* segítséget jelent konkrét megnyilatkozások esetén.<sup>26</sup> Ezen felül fontos, hogy a pápa az egyháznak adatott tévedhetetlenségből részesedik. A zsinati atyák számára nyilvánvaló volt, hogy a pápa, amikor az egyház legfőbb tanítójaként a végérvényesség igényével megnyilatkozik, nem privát véleményét mondja, hanem az egyház konkrét hagyományokban megmutatkozó hitét — bár kimaradt a dogma szövegéből az a mintegy jogi követelmény, hogy erről a pápának a püspökök megkérdezése által kell megbizonyosodnia, nem

<sup>23</sup>Uo. 57.

<sup>24</sup>Walter Kasper:

*Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I.*

Theologische Quartalschrift 142 (1962), 47–83.; uő: *Kirche als Ort der Wahrheit*. In uő: *Theologie und Kirche*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1987, 255–271.

<sup>25</sup>Francis A. Sullivan:

*Il magistero nella chiesa cattolica*. Assisi, 1986.

<sup>26</sup>Walter Kasper: *Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I*, i. m. 69–71.

<sup>27</sup>Uo. 74–75.

kétséges, hogy a megbizonyosodás erkölcsi kötelessége.<sup>27</sup> Ebből az erkölcsi kötelezettségből levezethető az is (Kasper egyetértéssel idézi Gasser brixeni püspök relációját), hogy a Lélek segítségével nem az emberi megismerés útjait megkerülő forrást, hanem „csak” az emberi eszközök tévedésmentes használatát ígéri.<sup>28</sup>

<sup>28</sup>Uo. 73.

Fontos ezen felül arra is reflektálni, hogy noha a dogma szövege megmásíthatatlannak (*irreformabiles*) nevezi a dogmákat, ez nem jelenti azt, hogy egy-egy ilyen mondatot, tételt tökéletesnek gondolna az egyház, hanem csak azt, hogy az adott terület egy összefüggését tartalmilag ténylegesen helyesen ragadta meg és rögzítette (úgy, hogy innentől kezdve ezen állítás ellenkezője nem lehet igaz), de ez nyelvtileg korrigálható és tartalmilag kiegészíthető.<sup>29</sup>

<sup>29</sup>Francis A. Sullivan:

*Il magistero nella chiesa cattolica*, i. m. 94.

Nem elhanyagolható végül az sem, hogy szigorúan szabályozva van, milyen formai és tartalmi követelményeknek kell megfelelnie a tévedhetetlenség igényével prezentált kijelentésnek (e követelményeknek a kimondás pillanatában kell teljesülniük) — és noha a tévedhetetlenség fennállásához nem feltétel az így kimondott tételek utólagos elfogadása (akár a püspökök, akár a hívő nép egésze által), Sullivan bátorodik azt állítani, hogy az utólagos elfogadás elmaradása felfogható annak jeleként, hogy a szükséges feltételek a kimondás pillanatában nem teljesültek.<sup>30</sup>

<sup>30</sup>Uo. 128.

<sup>31</sup>Uo. 89.

<sup>32</sup>Vö. Walter Kasper:

*Amt und Gemeinde*.

In uő: *Glaube und*

*Geschichte*. Matthias-

Grünwald-Verlag, Mainz,

1970, 396. és 408.

<sup>33</sup>Vö. Walter Kasper:

*Kollegiale Strukturen in*

*der Kirche*. In uő: *Glaube*

*und Geschichte*,

i. m. 355–370.

Az I. Vatikáni zsinat dogmája tehát (egy évszázados érlelődési folyamat eredményeként) rögzítette, hogy a pápa egy személyben jogosult a megmásíthatatlanság szándékával, illetve végleges érvényességgel eldönteni tanításbeli kérdéseket — de ezzel megfér a meggyőződés, hogy ezt az eszközt rendkívüli helyzetek megoldására tartaná fenn az egyház, míg az ilyen igényű és súlyú megnyilatkozások „normális”, rendes fóruma és illetékese az egyetemes zsinat volna.<sup>31</sup> Kasper a maga részéről ezt úgy fogalmazza meg, hogy csak végső esetben volna szabad a formális tekintélyre hivatkozva eldönteni egy-egy kérdést,<sup>32</sup> rendes esetben az igazságkeresésnek „demokratikus” folyamatnak kellene lennie.<sup>33</sup>

## Összegzés

Aki ellentmondást nem tűrő hévvel tagadja a feltétlen, végérvényes igazság elvi lehetőségét, valójában saját relativista álláspontjával kerül szembe. Tudjuk, hogy voltaképpen ilyenkor a legtöbb esetben nem a pusztá elmélet, a merő logika dönt, hanem az ezzel a feltétlen igény-nyel való visszaélés ellen tiltakoznak. Ezért nem a logika, az elmélet területén kutatunk érvek után, hanem a feltétlenséghez való viszony adekvát, ellenőrizhető és hatékonyan alkalmazható módszertanát keressük. Ezen felül izgalmas, inspiráló feladat lehet ezt az elméletileg elfogadott feltétlenséget és végérvényességet érzelmileg könnyebben befogadható módon újra definiálni. Erre példaként álljon itt zárásként Simone Weil érzékeny és eredeti megfogalmazása: „Szép az, amit az ember nem akarhat megváltoztatni”.<sup>34</sup>

<sup>34</sup>Simone Weil:

*La pesanteur et la grâce*.

Librairie Plon, Paris,

1947, 70.

# Van-e igazság az etikában?

KOCSIS LÁSZLÓ

## *A morális igazság mint filozófiai probléma*

1977-ben született Budapestén. A PTE BTK Filozófia és Művészetelméleti Intézet Filozófia Tanszékének egyetemi adjunktusa.

Alkalmazható-e az igazság fogalma az etikai, avagy morális diskurzusban? Vagy másképp feltéve a kérdést: állíthatjuk-e, és ha igen, milyen alapon, hogy vannak morális igazságok? A kérdés teljes mértékben filozófiai jellegű, ugyanis számunkra teljesen természetes pozitív választ adni a kérdésre: a pre-filozófiai, azaz filozófiai megfontolásoktól mentes meggyőződésünk ugyanis az, hogy vannak igaz (vagy hamis) morális kijelentések. Ha például azt kérdezném a tisztelt Olvasótól, vajon igazak-e vagy hamisak a következő morális kijelentések: „A lopás rossz”, „Segíteni a rászorulókon jó”, akkor nem hiszem, hogy sokan haboznának igaznak tartani e kijelentéseket.

Mindenekelőtt fontosnak tartom tisztázni, hogy számomra most nem az az igazán érdekes kérdés, hogy milyen széles körű az egyetértés a lopás vagy a rászorulóknak való segítségnyújtás morális megítélése kapcsán. Társadalmi helyzettől, neveltetéstől, pszichológiai állapottól függően igenis komoly nézeteltérések alakulhatnak ki azon kérdések kapcsán, hogy ki, melyik morális kijelentést tartja igaznak vagy hamisnak, és miért. Tanulmányom megszületésének apropóját maga az a tény adja, hogy szinte kivétel nélkül mindenki igaznak vagy hamisnak tartja a morális kijelentéseinket.

Így is mondhatnám: a morális kijelentéseink igaznak vagy hamisnak tarthatóságával kapcsolatos természetes meggyőződésünket legfeljebb egy filozófiai elmélet ingathatja meg. Ezzel egy pillanatilag sem állítom, hogy a filozófiai elméletek vagy megfontolások csak arra ösztönözhetnek minket, hogy általuk megkérdőjelezzük vagy felülvizsgáljuk a természetes meggyőződéseinket; meg is erősíthetnek bennük. A filozófiai elméletek és indoklások ugyanis a maguk szofisztikált módján képesek világossá tenni, hogy mit jelent egy bizonyos meggyőződéssel rendelkezni — jelen esetben, mit jelent úgy vélekedni, hogy a morális kijelentéseink igazak vagy hamisak —, aminek köszönhetően az is kiderülhet számunkra, hogy érdemes-e kitartani a meggyőződésünk mellett, vagy jobban teszünk, ha lemondunk róla.

Tanulmányomban — miután röviden tárgyalom azt az általános kérdést, hogy mit jelent egyáltalán egy kijelentésre vagy vélekedésre nézve, hogy igaz — három kérdésre keresem a választ: 1. alkalmasak-e arra a morális kijelentések, hogy igazak (vagy hamisak) legyenek? 2. Mit jelent egy morális kijelentésre nézve, hogy igaz? 3. Minek köszönhetően igazak a morális kijelentések?

Az alábbi vizsgálódás a szó szoros értelmében nem *etikai*, sokkal inkább *metaetikai* jellegű (annyiban persze etikai, hogy a metaetika is az etika része). Miben áll a különbség? Miközben az etikai elméletek arra a kérdésre keresik a választ, hogy milyen értelemben nevezhetünk bizonyos cselekvéseket *jónak* vagy *helyesnek*, és ez alapján arra a *normatív* jellegű kérdésre is választ kívánnak adni, hogy *mit kell tennünk*, addig a metaetikai elméletek magával az *etikai kijelentések természetével* foglalkoznak, többek között azzal az alább diszkutált kérdéssel is, hogy mit jelent pontosan, és milyen elméleti következményekkel jár, ha a morális kijelentésekről azt feltételezzük, hogy igazak (vagy hamisak).

**1. A „mi az igazság?”  
mint filozófiai kérdés**

Egy kicsit messzebből indítva a gondolatmenetet: nehéz egyértelmű és mindenkit kielégítő választ adni arra a kérdésre, hogy mi is a filozófiai vizsgálódások tulajdonképpeni célja, köszönhetően annak, hogy az egymástól eltérő filozófiai irányzatok képviselői eltérő válaszokat adnak arra a kérdésre, hogy mit jelent számukra filozófiát művelni. Ám tagadhatatlan: a filozófia az egyetlen olyan diszciplína, amelyben a legalapvetőbbnek tartott és éppen ezért legszéleskörűbben (és az alapvetőségének és általánosságának köszönhetően, valljuk be, legkevésbé reflektáltan) használt fogalmaink tisztázására kísérletet szokás tenni. Olyan fogalmakra gondolok, mint a *tudás*, a *megértés*, a *jóság* vagy éppen az *igazság*. E fogalmak használata számunkra nem okoz különösebb nehézséget. Íme néhány egyszerű példa: „*tudom*, hogy mi fog történni”; „*értem*, hogy mit mondasz”; „*amit tettél*, nem volt *jó*”; „*az első kijelentés igaz*, a második nem”. Mindenféle nehézség nélkül mondunk ki ilyen és ehhez hasonló mondatokat. Ugyanakkor, ha azt kérdezném, hogy mit értünk azon, hogy valaki *tud* valamit, mit jelent egyáltalán *megérteni* valamit, mit jelent, hogy egy cselekedet *jó*, vagy hogy egy mondat *igaz*, akkor nem biztos, hogy épp olyan könnyedén kapnánk választ, mint amilyen könnyedén szoktunk mondatokat alkotni a „*tud*”, az „*ért*”, a „*jó*” vagy az „*igaz*” szavakkal. A filozófiában — és hangsúlyozom, ez csak egy megközelítése annak, hogy miben áll filozófiát művelni — e szavak jelentésének minél pontosabb tisztázása a cél. A filozófusok szeretnének minél kielégítőbb válaszokat adni az olyan *szókratészi* kérdésekre, mint amilyen a „mi a tudás?”, „mi a megértés?”, „mi a jóság?”, „mi az igazság?” és a többi.

Az igazság fogalmának tisztázása tehát a filozófia egyik legalapvetőbb és ennek köszönhetően talán legvitatottabb kérdései közé tartozik. Mit jelent az, hogy valami igaz? Mi az, ami egyáltalán igaz lehet? Ha igaz valami, akkor minek köszönhetően igaz? E kérdések minden igényt kielégítő megválaszolásához filozófiai elméletalkotásra van szükség, azonban egy részletes igazságelmélet kidolgozása most nyilvánvalóan nem lehet cél. Mindenesetre röviden válaszolhatunk, és a további vizsgálódás ürügyén kell is válaszolnunk ezekre a kérdésekre.

Még ha első nekifutásra nem is kapunk kellően szofisztikált válaszokat, mindenképp érdemes arra alapoznunk, ami mindannyiunk számára rendelkezésre áll: az „igaz” szó használatára. Mikor és mire alkalmazzuk az „igaz” szót? Vegyünk néhány egyszerű példát: „ez igaz”, vagy „amit mondasz, igaz”. Már ezek alapján is világos, hogy az „igaz”-at bizonyos dolgok leírására, jellemzésére, minősítésére használjuk. Továbbá az is kiderül, hogy igaznak olyan dolgokat tartunk, amiket kimondunk: *kijelentések, vélekedések, tézisek* vagy akár *elméletek*, vagyis minden olyan dolog, ami kijelentő mondatok segítségével kifejezhető. Eddig semmi különlegeset nem állítottam az „igaz” használatáról, ám e nyelvhasználati evidenciák mégis érdekes filozófiai következtetések alapjául szolgálhatnak.

Egyrészt könnyen jutunk ahhoz az igazsággal kapcsolatos, immáron ortodoxnak nevezhető filozófiai nézethez, miszerint az igazság egy *tulajdonság*, mégpedig bizonyos típusú dolgok, vagyis az *igazsághordozók* — kijelentések, vélekedések, állítások stb. — tulajdonsága. Egy igazságelméletnek éppen ezért az a feladata, hogy világossá tegye, egész pontosan mi is az a tulajdonság, amely minden igaz kijelentés (vélekedés vagy állítás) közös ismertetőjegye. Másrészt, ha kijelentéseket teszünk — kifejezve a vélekedéseinket, arról, hogy szerintünk hogyan vannak a dolgok —, akkor alapvetően a világban fennálló *tények leírására* vállalkozunk. Ha a dolgok úgy vannak, ahogy leírjuk őket, akkor igazat mondunk, ha viszont a dolgok nem úgy vannak, ahogy leírjuk őket, akkor lehetünk akár milyen mélyen meggyőződve kijelentésünk igazsága felől, a kijelentésünk hamis.

Ezért fontos különbséget tenni az *igazság* és az *igaznak tartás* fogalmai között. Nem vagyunk tévedhetetlenek, lehet, hogy igaznak tartunk egy kijelentést, vagy meg vagyunk győződve egy vélekedésünk igazsága felől, miközben az hamis. Az ókori görögök meg voltak győződve arról — hozzáteszem nem alaptalanul, egyszerűen nem állt a rendelkezésükre olyan evidencia, ami az ellenkezőjéről győzte volna meg őket —, hogy a Föld van a világegyetem közép-pontjában. Ám hiába tartották igaznak, hiába övezte széles körű egyetértés a Föld központi elhelyezkedésével kapcsolatos vélekedéseiket, nem volt igazuk.

Az igazság és az igaznak tartás fogalmai közti különbség hangsúlyozásával semmi újat nem állítok. Épp ellenkezőleg, úgy vélem, hogy aki ismeri az „igaz” szó jelentését, avagy aki rendelkezik az igazság fogalmával, az tisztában van a különbséggel, és ezzel összhangban elfogadná az igazsággal kapcsolatos széles körben osztott alábbi belátásokat. Az igazság...

1. ...*objektív*: egy kijelentés igazsága attól függ, hogyan vannak a dolgok a világban és nem attól függ, hogy mi hogyan szeretnénk, hogy legyenek. Igaz, hogy a Föld kering a Nap körül, mert a világ történetesen úgy alakult, hogy a Föld egy bolygó, és a bolygók a

hozzájuk legközelebbi csillag körül keringenek, esetünkben a Nap körül. S hiába övezné teljes körű egyetértés azt, hogy a Nap kering a Föld körül, akkor sem lenne igaz.

2. ...nem azonos az *igazolással*: egy kijelentés lehet igaz, miközben nem igazolt, és lehet igazolt, miközben hamis. A görögök — és utánuk hosszú évszázadokon keresztül szinte mindenki — igazoltan vélekedtek úgy, hogy a Nap és valamennyi égitest a Föld körül kering, mivel érzékszerveik nyújtotta evidenciák, illetve a kor fizikája is ezt támasztotta alá, vagyis igazoltan rendelkeztek egy hamis vélekedéssel. Ám az is lehet, hogy valamely vélekedésünk igaz, miközben nem rendelkezünk evidenciákkal, hogy igazolhassuk is. Galilei előtt senki nem szolgáltat empirikus evidenciával arra, hogy nem a Föld van az univerzum középpontjában, de ettől ez még Galilei előtt is igaz volt.

3. ...nem tűri az *ellentmondást*: egymásnak ellentmondó két kijelentés nem lehet egyszerre igaz. Nem lehet igaz az is, hogy a Föld kering a Nap körül és az is, hogy a Nap kering a Föld körül. A két kijelentés inkonzisztens egymással, csak az egyikük lehet igaz.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Az igazsággal kapcsolatos eme „közhelyek” teljesebb listájához lásd Crispin Wright: *Truth: A Traditional Debate Reviewed*. Canadian Journal of Philosophy 28 (1998), 31–74., 60.

#### **Az igazság korrespondencia- elmélete**

Az igazság fogalma szorosan összekapcsolódik más, filozófiai szempontból különösen érdekes fogalmakkal is, például, a *létezés* fogalmával. Ezt a fogalmi összefonódást először Arisztotelész fejezte ki, amikor előrukkolt az igazság első meghatározási kísérletével. „Hamis azt mondani arról, ami nincs, hogy van, és arról, ami van, hogy nincs, miközben igaz azt mondani arról, ami van, hogy van, és arról, ami nincs, hogy nincs” (*Metafizika*, Γ, 1011b25).<sup>2</sup> Eszerint, a kijelentések igazságából arra következtethetünk, hogy hogyan vannak a dolgok, és fordítva, abból, hogy mely dolgok léteznek és milyen módon, arra következtethetünk, hogy mely rá vonatkozó kijelentéseink igazak.

Erre az egyszerű belátásra alapoz az *igazság korrespondencia-elmélete*, amely szerint akkor rendelkezik egy kijelentés az igazság tulajdonságával, ha megfelelő korrespondencia-viszonyban áll azzal a világban fennálló ténnyel (vagy: valamilyen módon megfelel annak a ténynek), amit a kijelentéssel leírunk. A korrespondencia-elmélet természetesen nem merül ki az igazság ténnyel való megfelelésként való meghatározásában. Egy korrespondentistának világossá kell tennie egyrészt azt, hogy miben áll az igaz kijelentések és a tények között fennálló korrespondencia-viszony, másrészt abban a kérdésben is nyilatkoznia kell, hogy mely kijelentéseknek feleltethetünk meg egyáltalán tényeket. Mint majd látjuk, ez utóbbi kérdés vizsgálódásunk szempontjából különösen releváns.

A korrespondencia-elmélet a legnépszerűbb és legnagyobb múltú igazságelmélet, ezért nyilván sok ellenfele is akadt. A leginkább ismert az *igazság koherencia-elmélete*. A korrespondencia-elmélet szerint ugyanis a kijelentéseink igazsága szempontjából egyetlen lényeges kérdés van: megfelelnek-e a kijelentések a világban fennálló

<sup>2</sup>A Halasy-Nagy József által magyarba átültetett Arisztotelész-passzus a következőképp szól: „Téves, ha a létezőről azt mondjuk, hogy nem létezik és a nemlétezőről, hogy létezik. Igaz viszont, ha a létezőt létezőnek és a nemlétezőt nemlétezőnek mondjuk.” Arisztotelész: *Metafizika*. Lectum Kiadó, Szeged, 2002, 118.

tényeknek vagy sem. Minden más érdektelen. Azonban az nem világos, hogy ez a megfelelés hogyan ismerhető fel. Hogyan vessük össze egymással a *nyelvi* kijelentéseinket vagy az *elménk* tartalmainak tartott vélekedéseket, a világ *elme- és nyelvfüggetlen* tényeivel? Márpedig vágyunk az igazságra, szeretnénk birtokolni azt, vagyis szeretnénk felismerni, hogy mely vélekedéseink vagy kijelentéseink igazak és melyek nem. De hogyan érhetjük ezt el? Valahogy biztosítani kellene tudnia egy igazságelméletnek az igazság kritériumát is: azt az ismertetőjegyet, ami alapján képesek vagyunk megkülönböztetni az igazságokat a hamisságoktól. Ez az episztemikus igény hívta életre többek között a koherencia-elméletet is. A koherentisták szerint egy kijelentés akkor rendelkezik az igazság tulajdonságával, ha megfelelő koherencia-viszonyban áll a többi kijelentéssel, vagyis akkor, ha a kijelentések egy koherens és ellentmondásoktól mentes rendszerébe illeszkedik.

Azonban a koherencia-elmélet közel sem vált olyan népszerűvé, mint a korrespondencia-elmélet, ugyanis van egy igen komoly problémája. Ha ugyanis az igazság fogalmának meghatározásánál kizárólag a koherencia fogalmára támaszkodunk, akkor mi akadályoz meg minket abban, hogy valamennyi koherens kijelentésrendszert igaznak tituláljunk, függetlenül attól, hogy ezek a kijelentések milyen viszonyban vannak a világgal, megfelelnek-e annak, ahogy a dolgok állnak a világban, vagy sem. Úgy tűnik tehát, hogy a korrespondencia elengedhetetlen, ha azt is szeretnénk, hogy az igazságnak köze legyen ahhoz, hogy milyen a világ valójában. Márpedig vitathatatlanul közülük van egymáshoz, hiszen az igaz kijelentésekből következtetünk arra, hogy milyen a világ, azaz hogy mely tények alkotják a világot. Ha már a tanulmány elején a filozófiai elméletek és a természetes vagy pre-filozófiai meggyőződéseink közti viszonyt emlegettük, kijelenthetjük: a korrespondencia-elmélet őrzi meg leginkább azt az igazsággal kapcsolatos meggyőződésünket, hogy igazat csak akkor mondhatunk, ha a világ olyan, amilyennek leírjuk.

E kissé hosszúra nyúlt, ám szükségesnek vélt bevezető után térjünk át a dolgozat tulajdonképpeni kérdései közül az elsőre.<sup>3</sup>

<sup>3</sup>A különböző igazságelméleteket és a velük kapcsolatos pró és kontra érveket másutt alaposabban is megvizsgálok, lásd Kocsis László: *Bevezetés az igazságelméletekbe*.

In uő. (szerk.): *Az igazság elméletei*. L'Harmattan, Budapest, 2018, 13–129.

## 2. Lehetnek-e igazak (vagy hamisak) a morális kijelentések?

Vegyük a fentebb már szóba került két morális kijelentést: „a lopás rossz”, „segíteni másokon jó”. Igaznak tarthatjuk-e ezeket? Természetesen, mondanánk. Ezekkel a kijelentésekkel ugyanis bizonyos cselekvésekkel, a lopással és mások megsegítésével kapcsolatos *vélekedéseinket* fejezzük ki. Pontosan úgy járunk el, mint amikor, például, abbéli *vélekedésünknek* adunk hangot, hogy a pécsi dómnak négy tornya van. Márpedig hinni vagy vélni valamit nem más, mint *kognitív* elmeállapotban lenni, és az, hogy valóban megismerünk-e valamit, a vélekedésünk igazságától vagy hamisságától függ: ha a vélekedésünk igaz (és megfelelő igazolással is rendelkezünk), akkor nem csak egyszerűen vélekedünk, hanem tudunk is, ha viszont a vélekedésünk hamis, akkor (a megfelelő igazolás ellenére is) téve-

dünk. Mivel nyilvánvalónak *tűnik*, hogy a morális kijelentések esetében vélekedéseket kifejező kijelentésekkel van dolgunk, ezért az is nyilvánvalónak *tűnik*, hogy igazságot tulajdoníthatunk a fenti morális kijelentéseknek.

Ám a látszat néha csal: lehet, hogy ami kijelentés formáját ölti, valójában nem az. Márpedig nyilván félrevezető kijelentő mondat formájában megfogalmazni azt, aminek nem a vélekedéseinkhez, hanem inkább az érzelmeinkhez és a vágyainkhoz van köze. Mire gondolok? Vegyünk egy egyszerű analógiát! Ha azt mondom egy ételről, hogy finom, vagy egy tárgyról azt, hogy szép, akkor ezeket megfogalmazhatom kijelentő mondatok segítségével, annak ellenére, hogy nem a világ tényeit akarom leírni, hanem abbéli érzéseimnek akarok hangot adni, amelyek az étel megízlelése vagy a tárgy szemlélése közben alakulnak ki bennem. Miért ne mondhatnánk, hogy ugyanez a helyzet akkor is, ha egy bizonyos cselekvésről mondjuk azt, hogy jó vagy rossz? Ha például kijelentem, hogy a lopás rossz, akkor ezzel tulajdonképpen nem azt mondtam, hogy ez a cselekvés rendelkezik a rosszság morális tulajdonságával, hanem azt, hogy nekem nem tetszik, ha valaki engedély nélkül elveszi más tulajdonát. Ez esetben félrevezető kijelentő mondat formájában megfogalmazni a nem-tetszésemet, hiszen nem egy morális tényről írok le, hanem a lopással kapcsolatos felháborodásomnak adok hangot. Ebben az esetben szerencsésebb lenne a kijelentő mondatforma helyett másfajta nyelvi formába önteni a mondandómat, amely jobban megfelel az érzelmeink kifejezésének. Például így: „Nem tűröm a lopást!” Nyilvánvaló, hogy ez nem egy kijelentés, hanem egy felkiáltás, ám a felkiáltások, de akár az óhajtások vagy felszólítások sem tartoznak azon nyelvi megnyilatkozások közé, amelyek igazak vagy hamisak lehetnek.

#### Vélekedések és vágyak

David Hume, a skót felvilágosodás egyik, ha nem a legnagyobb filozófusa, különbséget tett *vélekedések* és *vágyak* között, azt állítva, hogy a morális diskurzus nem a vélekedéseinkkel, sokkal inkább a vágyainkkal kapcsolatos. A vélekedések a világot valamilyen — igaz vagy hamis — módon *reprezentálják*. A vágyak viszont nem kognitív állapotok, nem a tények megismerésére szolgálnak: amikor vágyunk valamire, akkor másnak szeretnénk ezt a világot, mint amilyen, éppen ezért a vágyak nem reprezentációk és így nem lehetnek sem igazak, sem hamisak. Hume szerint az igaz vélekedésekről az értelem gondoskodik, miközben a vágyainkat tisztán az érzelmeink befolyásolják, és ami cselekvésre motivál, az nem az igaz vélekedéseket biztosító és tényeket megismerő értelem, hanem az érzelmeink. Márpedig az etika arról szól, hogy erkölcsileg hogyan viszonyulunk egy cselekvéshez, helyeseljük-e őket és mi is hajlamosak lennénk elkövetni, vagy ellenkezőleg, kárhozzátjuk, és soha nem vetemednénk a végrehajtásukra.<sup>4</sup>

<sup>4</sup>Lásd David Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Osiris, Budapest, 2003.

Ezek a hume-i megfontolások vezettek olyan metaetikai álláspontokhoz, mint amilyen az emotivizmus, amely szerint a morális

<sup>5</sup>Lásd Alfred J Ayer: *Language, Truth and Logic*. Dover Publications, New York, 1946, 102–120.

<sup>6</sup>Lásd Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991.

<sup>7</sup>Lásd Richard M. Hare: *The Language of Morals*. Clarendon Press, Oxford, 1952.

<sup>8</sup>Lásd Michael P. Lynch: *Truth in Ethics*. In Hugh LaFollette (szerk.): *The International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell, Oxford, 2013.

#### **Megfontolások a morális kijelentésekről**

kijelentések valójában nem vélekedéseknek adnak hangot, nem tényeket írnak le, hanem érzelmeket fejeznek ki, és mint ilyenek valójában félrevezető kijelentő formában megfogalmazni őket.<sup>5</sup>

Teljesen más megfontolások alapján, mint Hume, de a német felvilágosodás legnagyobb filozófusa, Immanuel Kant sem értett volna azzal egyet, hogy a morális ítéleteinket kijelentések formájában fogalmazzuk meg. Kant szerint, szemben Hume-mal a moralitás tisztán az észből levezethető, de nem kijelentések, hanem parancsok, avagy imperatívuszok formáját ölti.<sup>6</sup> Márpedig az imperatívuszok nem olyan nyelvi megnyilatkozások, amelyeket igaznak vagy hamisnak tarthatunk, ezeknek sokkal inkább engedelmeskedhetünk vagy ellenszegülhetünk. Ahogy azt később Richard M. Hare a preskriptivizmus kidolgozója a kanti megfontolások alapján állította: amikor cselekvéseket jónak vagy rossznak ítélünk, akkor valójában nem leírunk, hanem előírunk. „A lopás rossz” nem egy tény leírására szolgáló mondat, hanem egy tényleírás formáját öltő előírás, amit jobb lenne parancsként megfogalmazni: „Ne lopj!”<sup>7</sup>

A fenti megfontolások komolyan megkérdőjelezik azt a meggyőződésünket, hogy a morális kijelentések valójában nem is kijelentések, így igazak vagy hamisak sem lehetnek, de természetesen nem szolgáltatnak kényszerítő erejű indokokat. Sőt, plauzibilis megfontolások szólnak amellett, hogy a morális kijelentésekre úgy tekintsünk, mint valódi, igaz/hamis kiértékelhető kijelentésekre. Michael P. Lynch alapján most hármat említek.<sup>8</sup>

i. A morális kijelentések előfordulnak következtetésekben, érvekben, részét képezik összetett mondatoknak, ahol elengedhetetlen az, hogy azon kijelentések, amelyek akár az érv premisszáiként, akár annak konklúziójaként fordulnak elő, alkalmasak legyenek arra, hogy igazaknak vagy hamisaknak tartsuk őket. Máskülönben az érv vagy a következtetés nem lehetne érvényes, ahogy egy morális kijelentést tartalmazó összetett mondat sem lehetne igaz vagy hamis.

ii. Gondoljunk csak az abortusszal, az eutanáziával vagy a halálbüntetéssel kapcsolatos morális vitákra. A vitákban résztvevő felek indokokat adva és érveket felvonultatva próbálják meggyőzni az ellenfeleiket az álláspontjuk helyességéről, ami nehezen fordulhatna elő a bazsalikomfagylalt finomnak vagy a *Guernica* szépnek minősítésével kapcsolatos nézeteltérésekben. Lehet, hogy meg tudok győzni valakit arról, hogy megváltoztassa az abortusszal kapcsolatos morális ítéleteit, de nem tudok meggyőzni senkit a bazsalikomfagylalt finomságáról, ha egyszer undorodik az ízétől, mint ahogy nehezen tudnék rávenni bárkit is annak elismerésére, hogy a *Guernica* szép, ha egyszer ronda mázsolmánynak tartja és rá se bír nézni. Ha viszont valami mellett evidenciákat hozunk fel, indokkal próbálunk szolgálni, ahogy az a morális kérdésekről folytatott vitákban gyakran előfordul, akkor azt szeretnénk, hogy más is ossza a vélekedésünket, vagyis azt szeretnénk, hogy amit igaznak tartunk, a vitapartnerünk is igaznak tartsa.

iii. Szoktunk beszélni morális fejlődésről. Tegyük fel, hogy valakinek olyan környezetben kell felnőnie, ahol teljesen természetes, hogy az ember egyszerűen elveszi azt, amire szüksége van vagy ami megtetszik neki. Ha ez az illető olyan környezetbe kerül, ahol tisztelik más tulajdonát, akkor ráébredhet arra, hogy korábbi vélekedése arról, hogy bármikor eltulajdoníthatja, ami a másé, vagyis az, hogy lopni jó, hamis volt. Mi egyébbel magyarázható a morális fejlődés, ha nem azzal, hogy a hamis morális vélekedéseinket igazakra cseréljük?

Noha nem megkérdőjelezhetetlen, de alapvető jelentőségű indokokat soroltunk fel, amelyek alátámasztani látszanak abbéli meggyőződésünket, hogy a morális kijelentések igazak vagy hamisak lehetnek.

**3. Mit jelent egy morális kijelentésre nézve, hogy igaz? Avagy: hogyan juthatunk a morális igazságoktól a morális realizmus elfogadásához?**

Tegyük fel, hogy az Olvasót meggyőzte a 1. szakasz végi indoklás az igazság korrespondencia elméletének tarthatóságáról, és elismeri, hogy egy kijelentés akkor (és csak akkor) igaz, ha a kijelentés korrespondál egy ténnyel, avagy egy tény megfelel a kijelentésnek. Ezek szerint minden igaz kijelentésnek — diskurzustól függetlenül — megfelel (legalább) egy tény, aminek köszönhetően a kijelentés igaz. Ám még ha ez egy plauzibilis elmélet is, nem mentes a nehézségektől. Vegyünk három kijelentést, amelyek mindegyikét hajlamosak vagyunk igaznak tartani: „A pécsi dómnak négy tornya van”, „A 9 osztható 3-mal”, „Az ígéretet betartani jó”. A kérdés a következő: Mely tények felelnek meg a fenti kijelentéseknek?

Az első kijelentés esetében nem okoz semmiféle problémát elismerni, hogy van ilyen tény, tudniillik az a tény, hogy a pécsi dóm négy toronnyal rendelkezik. Ami lényeges: e tényhez könnyedén hozzáférünk, mindannyian ellenőrizni tudjuk, hogy a pécsi dómnak hány tornya van. Vajon ugyanez-e a helyzet a másik két kijelentés esetében? Vannak-e ott is hasonlóképpen könnyen megragadható tények? Vitán felül áll, hogy a 9 osztható 3-mal, ennek ellenére mégis kérdés, hogy vannak-e számok és velük kapcsolatos matematikai tények, és ha igen, hol találjuk ezeket. Hasonló kérdés merül fel a morális kijelentések esetében is. Kevesen vitatnák, hogy az ígéret betartása olyan cselekvés, amit minden okunk megvan jónak vagy helyesnek minősíteni, ennek ellenére igencsak megoszlanak a vélemények arról, hogy miféle tulajdonságok a cselekvések morális tulajdonságai, és ha elköteleződünk a morális tények létezése mellett, hol találunk rájuk. Miközben nem kérdés, hogy (empirikusan) hozzáférünk a makroszkopikus világ tényeihez, nem világos, hogyan férünk hozzá a matematikai és/vagy morális tényekhez.

Egy pillanatilag sem állítom, hogy ne lehetne elköteleződni — az empirikusan megfigyelhető, makroszkopikus világ tényei mellett — az empirikusan nem hozzáférhető matematikai tények és a morális tények létezése mellett is. Lehetünk matematikai realisták és/vagy

morális realisták. Sőt azt állítom, hogy aki következetesen kitart amellett, hogy nemcsak az empirikus kijelentések, de a matematikai és morális kijelentések is igazak, továbbá fenntartja, hogy a kijelentések (bármely kijelentés) igazsága a tényeknek való megfelelésben áll, ahogy azt a korrespondencia-elmélet állítja, akkor nem is lehet más választása, mint az, hogy matematikai és/vagy morális realistiként elköteleződjön az empirikusan nem hozzáférhető matematikai és morális tények létezése mellett is. Azonban azt tudomásul kell venni, hogy ez utóbbi elköteleződések, vagy — ahogy a filozófiában mondják — az ontológiánk matematikai és/vagy morális entitásokkal való benépesítése filozófiai szempontból könnyebben támadható, mint elismerni a makroszkopikus fizikai világ empirikusan megismerhető tárgyainak, azok tulajdonságainak, tehát a megfigyelhető tények létezését. Ám az elméleti nehézség nem perdöntő, különösen a filozófiában nem. Így jutunk a morális kijelentéseink igaznak tartathatósága melletti elköteleződéstől a morális realizmus melletti állásfoglalásig, amely szerint léteznek objektív morális tények.

Tegyük fel tehát, hogy léteznek objektív morális tények és nekik köszönhetően objektív morális igazságok. Mivel az objektivitás elme- és nyelvfüggetlenséget jelent, ezért világos, hogy nem rajtunk múlnak a morális tények, nem mi döntjük el, hogy mely cselekvés számít jónak vagy rossznak, helyesnek vagy helytelennek, így azt sem, hogy a morális kijelentések közül melyek igazak és melyek hamisak. Az objektív morális igazságoknak, ha vannak ilyenek, tehát rajtunk kívüli, vagyis elménktől és nyelvünktől független alapjai kell, hogy legyenek. Ha tehát elismerjük, hogy vannak objektív morális igazságok, akkor jó indokkal feltételezzük azt is, hogy olyan tényeknek is létezniük kell, amelyek megfelelő alapot biztosítanak az őket leíró morális kijelentések igazságának.

**4. Minek köszönhetően igazak a morális kijelentések, avagy mi biztosítja a morális tények objektivitását?**

Háromféle válasz adható a morális igazságok megalapozásával kapcsolatos kérdésre.

Az egyik az *etikai naturalizmus* válasza. Eszerint a morális igazságokat valamilyen módon a nem-morális természeti világ tényei teszik igazzá. Kétségtelenül nagyon érdekes kísérlet az etikai naturalistáé, de korántsem világos, hogyan lehet amellett elköteleződni, hogy vannak morális igazságok, miközben kizárólag a nem-morális természeti világ tényeit ismerjük el, mivel nem világos, hogy melyek azok a természeti tények, amelyek igazzá teszik a morális igazságokat. Ezt a kérdést most nem tudom kellő részletességgel tárgyalni.

A másik az *etikai non-naturalizmus* válasza. Eszerint a valóságnak van olyan *sui generis* morális része, amely nem vezethető vissza a természeti világ tényeire. A morális tények a valóság részei, de nem részei a természeti világnak. A kérdés az, hogy ha a morális tények nem részei a természeti világnak, akkor vajon hogyan szerzünk róluk tudomást. A non-naturalistáknak természetesen van válaszuk: van egy sajátos *racionalis* képességünk, az *intuíció*, amely lehetővé teszi, hogy

ezeket a morális tényeket megismerjük, és így morális tudásra te-  
gyünk szert. Erről az intuitív megismerésről pedig azt feltételezik,  
hogy az alapvető morális igazságokat, mint önevidenseket ismeri fel,  
vagyis olyan igazságokként, amelyek további evidenciák és indokok  
biztosítása nélkül is igaznak tarthatók. Sokan vetik az elmélet sze-  
mére, hogy ha valóban rendelkeznék az önevidens morális igazsá-  
gok felismerésére szolgáló intuíció képességével, akkor milyen ala-  
pon vannak köztünk, racionális lények között, olykor még az  
alapvető morális elvekkel kapcsolatosan is nézeteltérések.

<sup>9</sup>A teológiai voluntarizmus  
álláspontjának részle-  
tesen kifejtéséhez lásd  
Robert M. Adams:  
*Finite and Infinite Goods:  
A Framework for Ethics.*  
Oxford University Press,  
Oxford, 1999, illetve Mark  
C. Murphy: *God and Moral  
Law: On the Theistic  
Explanation of Morality.*  
Oxford University Press,  
Oxford, 2011.

A harmadik választ pedig a *teológiai voluntarizmus* szolgáltatja.<sup>9</sup>  
Az elmélet hívei szerint ez a morális tények és igazságok objektivi-  
tásának legjobb elmélete, mivel nem csupán elismeri azt, hogy van-  
nak objektív morális tények és nekik köszönhetően objektív morá-  
lis igazságok, mint az etikai naturalista és non-naturalista is teszi,  
de meg is magyarázza azt. A magyarázat röviden így szól: mivel  
Isten mindennek forrása, ezért nyilván ő felel a morális tények lé-  
tezéséért is; Isten úgy akarta, hogy a lopás rossz, a rászoruló meg-  
segítése jó legyen, így a morális igazságokat végeredményében az  
*isten akarata* biztosítja.

Továbbá, a teista filozófusok szerint az objektív morális tények és  
igazságok melletti elköteleződés egy transzcendentális érvet is szol-  
gáltat Isten létezése mellett. Ha ugyanis nem volna Isten, akkor nem  
léteznének objektív morális tények sem, amelyek igazzá tennék az  
igaz morális kijelentéseinket, de mivel a teológiai voluntarista el-  
kötelezi magát amellet, hogy vannak objektív morális igazságok,  
ezért — szól az indoklása — Istennek is léteznie kell, amely bizto-  
sítja ezt az objektivitást. Mi mással magyarázhatnánk a morális  
igazságok objektivitását? Íme az érv röviden:

(p1) Vannak objektív morális igazságok, amelyek objektív morá-  
lis tényeket írnak le.

(p2) Az objektív morális tények létezésének Isten akarata a biz-  
tosítóka.

(K) Isten létezik.

**Érv Isten létezése  
mellett**

Az érv érvényes, de, ahogy az lenni szokott a filozófiai érvekkel,  
nem perdöntő, ugyanis sem az első premisszája (p1), sem a máso-  
dik premisszája (p2) nem áll vitán felül. Mint láttuk, (p1)-et nem  
fogja elfogadnia az expresszivist, hiszen szerinte a moralitás nem  
ténykérdés: amikor morális kijelentéseket teszünk, akkor az érzel-  
meinket fejezzük ki, nem a világ morális tényeit írjuk le. Hasonló a  
helyzet a második premisszával is, hiszen (p2) sem vitathatatlan,  
ugyanis vannak olyanok — az előbb említett naturalistákra és non-  
naturalistákra gondolok —, akik szerint az objektív morális tények  
létezését egy Isten létezését nem feltételező elmélet keretében is el-  
ismerhetjük, noha magyarázatot adni a létezésükre nem tudunk.  
A teológiai voluntarizmus előnyei a következők: egyrészt, nem vál-

toztat azon a nyelvhasználati tényen, hogy a morális ítéleteinket igaz/hamis kiértékelhető kijelentésekben fogalmazzuk meg; másrészt, osztja a széles körben elterjedt, naturalisták és non-naturalisták által is védelt nézetet, tudniillik, a morális realizmust; és végül, nemcsak elismeri, de magyarázatot is kínál arra, hogy miért objektívek a morális igazságok és a nekik megfelelő morális tények.

Azonban ez az elmélet szembetalálja magát egy nehézséggel, ami mindenképp valamilyen választ vár el azoktól a teista filozófusoktól, akik a morális tények és tulajdonságok objektivitásának biztosítékát Istenben látják. A probléma egy régen felvetett dilemmán alapszik, amelyet először Platón vet fel az *Euthüphrón*-ban. E dialógusban, amely Szókratész és Euthüphron beszélgetésén keresztül tárgyalja a jámbor, avagy isteneknek tetsző cselekedetek mibenlétét, egy ponton Szókratész arra kéri Euthüphrón-t, hogy határozza meg minél pontosabban, hogy mit értünk jámborságon. Euthüphrón azt a választ adja, hogy „az jámbor dolog, amit az összes istenek szeretnek” (9e), Szókratész pedig jó szokásához híven elégedetlen a definícióval, és a következő kérdést intézi beszélgetőpartneréhez: „vajon azért szeretik az istenek azt, ami jámbor dolog, mert jámbor, vagy azért jámbor dolog, mert szeretik az istenek?” (10a)<sup>10</sup>

Az úgynevezett Euthüphrón-dilemma, immáron némileg új köntösben mind a mai napig komoly fejtörést okoz a legalapvetőbbnek tartott morális tulajdonság, a jóság definiálásával kapcsolatos metaetikai vizsgálódásokban. Vegyük a következő definíciót: jó az a cselekvés, ami eleget tesz Isten akaratának. Szókratész kérdését, vagyis az úgynevezett Euthüphrón-dilemmát ekképp fogalmazhatjuk újra: „vajon azért akarja Isten azt, ami jó dolog, mert jó, vagy azért jó dolog, mert Isten azt akarja?” Vajon Isten azért akarja-e, hogy a rászorulókon segítsünk, mert az jó. Vagy: azért jó dolog a rászorulókon segíteni, mert Isten ezt várja el tőlünk. Nem mindegy, hogy a dilemma melyik ágát fogadjuk el.

A dilemma első ágának elfogadásával azt feltételezzük, hogy a jóság független az isteni akarattól, vagyis a jóság és így a morális tények objektivitásán azt kell értenünk, hogy még Isten elméjétől is függetlenek. Isten felismeri ezeket és ezért akarja őket. Ez esetben viszont a morális tények objektivitása nem Istentől ered. Ha viszont a dilemma második ágát fogadjuk el, akkor ugyan azt mondhatjuk, hogy a morális tények abban az értelemben objektívek, hogy függetlenek az emberi elmétől és nyelvtől, de abban az értelemben nem, hogy nem függetlenek minden elmétől, hiszen Isten elméjétől függenek. Kérdés, hogy ez milyen értelmű az objektivitásnak. De talán ennél is nagyobb kérdés, hogy milyen módon fogunk így bármilyen értelemben is használható definíciót adni a jóra vonatkozóan. Ha ugyanis megelégszünk annyival, hogy jó az, amit Isten akar, akkor valójában azt mondjuk, hogy Isten azt akarja, amit akar. Ebben az esetben viszont azt biztosan nem állíthatjuk, hogy a jó egy tartalmas definíciójával álltunk elő, amit viszont valamennyi etikai vállalkozás egyik alapvető feladatának tartunk.

<sup>10</sup>Lásd Platón:

*Euthüphrón*.

In: *Platón összes művei*,

I. Európa, Budapest,

1984, 97–135.

### **Az Euthüphrón- dilemma**

SCHEIN GÁBOR

# Ó, rinocérosz

147.

*Baktériumködök szürke ragacsát isszuk. Isszuk reggel és este. Isszuk és isszuk. Alagutakat ásunk, melyekbe folyékony nitrogént fogunk önteni, hogy megfagyjon a föld, és lehűtse a túlhevült várost. A karanténban szűken vagyunk, de hát védekezni kell, és a baktériumok szeretik a meleget. Az utakat lezárták a katonák. Mégis van, aki besurran a lakásába, vagy szökni próbál. Nem tudja, ez milyen veszélyes. A környéken megjelentek az első keverékek, az erdőbe szökött kutyáktól és a farkasoktól születtek. Az elvadult macskák nem emlékeznek arra az időre, amikor engedelmeskedniük kellett. Az állatkertből kitörték az éhező vadak, állítólag egy rinocérosz vezeti őket. Az előírásokat mindenki szigorúan tartsa be. Sötétedés után a karantén területén se lépjen senki az utcára. Naponta többször bő vízzel, szappannal mossunk kezét. Senki se vegye le a védőmaszkját. Akinek nincs, nejlonzacskót használjon. A lázas betegeket az elkülönítőbe kell vinni. A fosztogatókat, a defetistákat és a rémhírek terjesztőit a katonaság helyben lelövi. Baktériumködök szürke ragacsát isszuk. Isszuk reggel és este. A holttesteket a kijelölt egységek elégetik, a hamut elásásák. Isszuk és isszuk. Minél hamarabb el kell készülnünk az alagutakkal.*

148.

*A fedél lecsukódik, egy vírus másolni kezdi génjeit. A halál, jegyezte föl a rinocérosz, a legérzékibb esemény. A sejtek végső ragyogása. Másolás és evés. A rothadó húst végül baktériumok emésztik föl, lefordítanak bennünket a maguk bakteriális nyelvére. Ami marad, a gombáké, a férgeké. Mily csodálatos a gondviselés, jegyezte föl a rinocérosz, amely végtelenül sok másológépet helyezett a világűrnyi gyomorba, és azt mondta, legyen fény. Ez volt a feltörhetetlen kód. És lett fény, lett reggel és este. A gének örült burjánzása. És támadt hozzá száj is, amely beszélni tud a folyamatokról. Goethének persze ennyi fény sem volt elég. Minden bérc fölött és minden völgyben zakatol a másológép. Nincs nyugalom. Áldott légy, fotoszintézisünk első reggele, és áldott legyen minden húsevő esténk.*

VÖRÖS ISTVÁN

# Gyémánt és békasó

*avagy Milyen formában találjuk meg az igazságot  
a művészetben?*

When old age shall this generation waste,  
Thou shalt remain, in midst of other woe  
Than ours, a friend to man, to whom thou say'st,  
„Beauty is truth, truth beauty,—that is all  
Ye know on earth, and all ye need to know.”  
(John Keats)

1964-ben született Budapestén. Költő, író, műfordító. APPKE BTK oktatója, a Vigilia munkatársa. Legutóbbi írását 2019. 12. számunkban közzeltük.

„A Szép: igaz, s az Igaz: szép!” — írja Keats az *Óda egy görög vázához* című költeményében — gondolják sokan, de ez leegyszerűsítés. Ezt írja, de nem ezt mondja. Talán nem stimmelne az idézet? Stimmel, legalábbis mind az Európa Kiadó 1975-ös Keats-kötetében, mind a fordító, Tóth Árpád *Összegyűjtött versei, versfordításai* közt így olvasható. Az interneten Tóth Árpád fordításaként a következőt láltam: „Igaz szépség s szép igazság!” — ez azért nagyon más. Az eredetiben így hangzik: „Beauty is truth, truth beauty”. Első pillanatra a könyvbéli változat látszik hajszálpontosnak, de továbbgondolva, főleg a szövegkörnyezetét tekintve ennek a másik, szintén Tóth Árpádnak tulajdonított fordításnak is lehet valami igazsága.

És akkor megtaláltuk azt a pontot, ahonnan a művészeti igazság tárgyalását megkezdhetjük: a fordító igazságától. Őt nem kell a költő igazságának súlyai és tétjei foglalkoztassák, nem kell érdekelje, hogy igaz-e ez az állítása vagy sem, csupán pontosan azt kell mondja fordítás közben, amit az eredeti. Ha igaz (pontos, hűséges) a fordítása, akkor szép is, és mivel a szépség mindig a költői igazság hitelesítője, tehát az állításnak, miszerint „A Szép: igaz, s az Igaz: szép!”, máris hitelt kell adnunk. Hiszen ha a fordítás pontos, akkor igaz, és csak akkor van rá esélye, hogy szép legyen. Szép, de nem a hűség ellenében, hanem annak révén. Úgy szép, ahogy az eredeti az — és nem másképp. Mert a másképp való szépség már nem igazi, hanem hamisított szépség.

Igen ám, de a vers mégsem egészen azt mondja, nem ezt az egyszerű egyenletet, amit két irányba is leolvassuk a költő. Nem azt állítja, hogy minden szép dolog igaz, és minden igaz dolog szép. Ezt így ösztönösen, vagy 21. századi kiábrándult cinizmussal bármilyen szépnek érezzük, nem gondoljuk igaznak. Nem tudjuk annak gondolni. Azért kell ezt az ösztönös érzést mai cinizmusnak nevezni, hogy az e fölött érzett lelkifurdalásunkat büntetni tudjuk. Pedig nem lelkifurdalásra van szükség a szépség és igazság keresésénél, hanem pontosságra. Nemcsak a fordítónak, még az olvasónak is pontosságra kell törekednie. Mondanom se kell, hogy azért, mert az

írónak se lehet más a célja. Vagy a munkamódszere. Az irodalom a pontosság műfaja, de a zene, a festészet és minden más művészet is az. Pontosan kell belépniük a hangszereknek egy szimfónia játékszása közben, különben biztosan oda a szépség, sőt maga a zene. És ugyanolyan arányú kell legyen egy tárgy vagy emberi arc a modellként szolgáló valóságban, mint a képen, különben nem érezzük igazinak, amit látunk. Igaznak.

Három ismeretlenes lesz így az egyenletünk. Illetve három *ismeretes*. Csak a pontos lehet igaz, és csak a pontos lehet szép. A pontatlan szép nem igaz, a pontatlan igaz nem szép. Nem mondunk mást, mint Keats, mert Keats se azt mondja, amivel vitatkozunk. De végül is nem szép, mert pontatlanul igazságtalan, hogy vele vitatkozunk, mivel pontatlanul idézve jutottunk az egyenlet-formájú közhelyhez, amely megmosolyogatóan naiv állítás. Alighanem a naivnak tételezett költő-óriás létét is könnyebb elviselni, mint egy pontos és nem tévedő mesterét. Amennyiben valakit nyomaszt a szellemi óriások jelenléte, és nem tanult meg örövezni ezen, annak még sok szépséget kell keresnie, hogy igazságot találjon, és sok igazságot, hogy szépséget. Pontosan ezt kell tennie. És nem szépséget hajszolnia a szépségért, igazságot az igazságért. Zsurnálpróféták és giccs-szövegek helyett (nagy) verseket olvasni. Ezen írás ambíciója, hogy örvendezzünk a szellemi óriások révén és a szépség segítségével közel csalt igazságon.

Ahhoz, hogy a híres verszárlat igazságához közelebb férközhessünk, idézzük egy kicsit bővebben:

*Ha rajtunk múlás üli már torát,  
te megmaradsz s míg új jajokkal ég  
az új kor, nékik is zengsz, hű barát:  
„A Szép: igaz, s az Igaz: szép! — sose / áhítsatok  
mást, nincs főbb bölcsesség!” ...*

De mit is kéne módosítanunk értelmezésünkön ezt a nagyobb részletet látva? Az első dolog, hogy a tárgyalt mondatot nem a versben beszélő én (aki még mindig nem a költő) mondja, hanem maga a váza sugallja, zengi: „A Szép: igaz, s az Igaz: szép! — sose / áhítsatok mást, nincs főbb bölcsesség!” ... — de így is bizonytalanul, hiszen erősítgetnie, biztatnia kell önmagát és a hallgatóját (a lírai ént), de az őt mozgató költőt, s ezáltal az olvasót is, hogy nincs főbb bölcsesség. Nincs. De egy legfőbb bölcsesség nem feltétlen jelenti azt, hogy a dolog automatikusan igaz is. Nagyon bölcs, de nem igaz, gondolhatná bárki. Legfőbb bölcsesség ez, talán törekedni kell rá, de nem biztos, hogy egyúttal így is van. A váza szavaival Keats azt sugallja róla, hogy a léte és szépsége maradandóbb, mint az emberi élet, és ami maradandó, azt igaznak szoktuk érezni. Keatsszel szólva: A maradandó igaz, és az igaz maradandó. Csakhogy még mindig nem értünk el a vers állításáig, hiszen mindezt egy mara-

dandó szépségű görög váza kapcsán teszi nyilvánvalóvá Keats. Hogy a bizonyítottan maradandó, mert több ezer éves szép tárgy épp a szépsége maradandósága által igazolva igaz, igazsága maradandósága által igazolva szép.

A versben szereplő mégannyira axiómának tűnő igazság sem értelmezhető filozófiai igazságként, illetve az legfeljebb az egész mű keretén belül bomlik ki, tehát szépségét kell vizsgálat tárgyává tenni. Csakhogy a szépségről tényleg jól tudjuk, hogy nem mérhető, és ráadásul minden analízis csak gyengíti, elfeledteti, eltűnteti. Mondhatnánk: ha valamiről biztosan tudnánk, hogy szép, nem kétkelhetnénk igazságában sem, ha valamiről biztosan tudnánk, hogy igaz, nem kétkelhetnénk szépségében sem. De a szépség elemzéssel nem bizonyítható, csak a nyomába eredhetünk. Az igazság ellenőrzésének versen, szövegen kívüli módjai nem érinthetik a szöveg megítélését, tehát valóban arról van szó, hogy egy vers, egy mű igazságának mércéje nem lehet más, mint szépsége. Egyszerűen nem marad más eszközünk. Igazságát csak saját belső mércéje révén ítéelhetjük meg, és a szépségen kívül mi más kínálkozhatna erre? A szépség: forma-igazság. Jobb híján kell egy vers igazságát a benne levő másik mércével, a szépséggel mérnünk? A szépség nem önértékként, hanem mérceként jelenik meg. És egy mű szépségét viszont az épp behurcolt méterrúddal, az igazsággal kéne ellenőriznünk. Tehát a szépségnek igazság formájának is kell lennie, nem csak a forma igazságát kell felmutatnia?

Ha lenne valóság egy műben, akkor mondhatnánk azt is, a valóság a szép, a szép a valóság. Ám ez a művön kívüli lehetséges valóságot keverné a maga esetlegességével a mű rendezett, esetlegességet kiiktató világába. A mű megformálása révén kiiktatja a valóságot a maga eleven természetében, hiszen kifésüli esetlegességeit. Így aztán a valóság nincs benne a görög urnában, mely most szimbolikusan magába foglalhatja a teljes művészetet.

Ha lenne valóság egy axiómában, akkor mondhatnánk azt is, a valóság igaz, az igaz valóság. Miért, ezt talán nem mondhatjuk? Mondani mondhatjuk, de igaznak is tűnik? A valóság ritkán nem igaz. Még akkor is így van ez, ha valami meglepőre vagy felháborítóra gyakran mondják: Hát ez nem igaz! Ezek szerint az igaz nem pusztán tények összegeként szerepel ilyen összefüggésben, hanem valamiféle, egy vagy több világgépbe beilleszthető dologként. Egy lakatlan sivatagban vagy bolygón nem igaz semmi, mert nem áll rendelkezésre létén túlmenő igazságát hitelesítő bármiféle világgép. Ugyanakkor egy ilyen, értelem által nem lakott helyen nem igaznak se nevezhető semmi. Ennek a lehetősége persze fel sem merült, ahol nem keresi senki az igazságot, ott nincs igazság. Mert az igazságot a keresése hozza létre. Igény kell támadjon rá. Nem pusztán a tényeknek való megfelelésről van szó, beletartozik valamiféle morális tartalom is. Tehát nem egyszerűen gondolkodó lényre van szükség egy lakatlan bolygón az igazság megteremtéséhez, hanem

együttal erkölcsi lényre is. Hiába küldünk oda számítógépeket, ettől még nem lesz igaz ott semmi, amíg a morál nem érkezik meg.

És az egyenlet másik fele, az igaz: valóság — mi a helyzet avval? Az igaz magában túl absztrakt dolog ahhoz, hogy a valósággal, ami ténytyszerűségekből áll, azonos lehessen.

Nem a tények teszik az igazságot. Hanem akkor mi?

Oda kell jutnunk, hogy az igazságnak egy irodalmi műben vagy más műalkotásban legalább olyan jó helye van, mint egy filozófiai gondolatmenetben. Egy jó vers tulajdonképpen magába foglal egyfajta kényeszeres filozofálást, tehát a szépsége valóban igazság-hajlamú. Az igazság azonban nem kell szépség-hajlamú legyen, hiszen vannak nem művészeti igazságok is, azok azonban nem mindig képesek megszerezni a szépség rangját igazságuk mellé. Talán épp azért, mert a tudományos igazság kizárólagos, nem tud együtt élni ellentétével, márpedig a szépség mindig ellenpontosítás. A tudományosan alátámasztott igazság megcáfolása esetén lényegében megszűnik, élettelené válik. Márpedig a szépség élet. Még a nem élő tárgyat, a műalkotást is élet-jellegűvé kreálja szépsége. Egy tárgy, egy urna kapcsán elmélkedünk most életről? Ez nem egy urna, ez egy róla szóló mű, melynek szépsége kezdi beszéltetni a tárgyat. Bár sajnos a valóságban, értsünk alatta bármit, ritkán találkozunk beszélő vázakkal. A művészet igazságai áttételesen értendők, szépség-igazságok.

<sup>1</sup>Martin Heidegger:  
*Az igazság lényegéről.*  
In uő: „...költőien lakozik  
az ember...” T-Twins  
Kiadó – Pompeji,  
Budapest – Szeged,  
1994, 51.

A szépség terében ezek szerint megváltozik az igazság? „Az igazság létezése szabadságként lepleződik le” — írja Heidegger.<sup>1</sup> A művészetben nincs szabadság. Azaz pontosabban, igazabban, szebben mondva: a kötöttségeknek olyan rendszere van a művészetben, mely szabályokat mozgat, de ezek a szabályok nem mozgathatják a művészetet. A művészet szabadsága éppen abban áll, hogy élni tud kötöttségeivel. Poétikákat lehet írni, de azok egy ponton mindig szükségszerűen kudarcot vallanak, mert amint lezárják a kéziratot, azonnal támad egy olyan jelenség, mely nem fér bele a szabályrendszerbe. Arisztotelész leírja, milyen a jó dráma, és kisvártatva jön Shakespeare, aki egész másképp teremt jó drámát. Arisztotelésznek igaza volt. De Shakespeare egy pillanatig sem vesződött elméleti igazságokkal, művészeti igazságok érdekelték, azok is csak azért, hogy minél több pénzt keressen. A művészetre vonatkozó igazságok sosem örök érvényűek, a szépség nem írható le igazságok halmazaként vagy azok meghosszabbításaként, de cáfolataként sem. A művészetén kívüli igazságok ugyanúgy a művészet anyagául szolgálhatnak, mint bármi, de ugyanakkor az igazságoknak semmi hatásuk sincs arra nézvést, hogy jó mű lesz-e belőlük. Mint ahogy egy krokodil is egyképp jóllakik, ha egy szép embert fal föl, mint ha egy csúnyát.

A hasonlat érzékeltető pontossága ellenére az állításunk talán nem teljesen igaz. A művészet másról se szól, mint arról, hogy ki próbáljon igazságokat, megmérje szilárdságukat. A regények egy

kort, egy társadalmat tesznek a vizsgálat tárgyává. És a társadalomban uralkodó igazságokat. Ibsen drámái kivétel nélkül egy-egy közkeletű igazságot analizálnak. Azokat a polgári igazságokat, melyek gyakran csak bajosan hozhatók az Evangélium igazságaival egy nevezőre. És láthatóvá teszik az áligazságok álságosságát. A művészet megmutatja az áligazságokat a maguk korlátozott mivoltában, a valódi igazságok viszont szinte láthatatlanul vannak jelen benne.

Ezek szerint mégis vannak valódi igazságok? Már hogyan lennének. A művészet felől nézve azok azok, melyek sok nemzedék gyakorlatának és gondolkodásának próbáját kiállták, és még nem buktak meg egyetlen műben sem. Egy igazán jelentős mű persze nem érheti be igazságvizsgáztató és igazságbuktató szereppel. Hiszen akkor, amint az áligazság, akár épp az ő segítségével megbukik, az azt vitató mű is együtt bukik vele. Elveszti jelentőségét. Gyakori eset. A művek ezer okból avulhatnak el, megformálásuk módja miatt leggyakrabban. De az áligazságon aratott győzelmük is elegendő ok lehet ehhez.

Az persze már újabb kérdés, hogy van-e egyáltalán örök szépség? Az a sejtésem, hogy előbb-utóbb minden mű elkopik, érdektelenné válik, szépsége elszürkül, egyenesen gúny tárgya lesz. És akkor az általa megragadott, megtartott és megmentett igazság is újraformázást követel. Vagyis örök igazság sincs.

Se örök szépség, se örök igazság? A művészet nem az örökkévalóságnak szól. A legrégebbi műalkotás is sokkal fiatalabb, mint a patakmederben heverő békasó, melyhez Goethe szívét hasonlította Petőfi. Egészen pontosan így: *„gyémánt volt a feje, de a szíve békasó”*. Kevesellte az érzelmet Goethe munkásságában, de azt a keveset egyúttal öröknek látta. Intellektusa ezek szerint persze még tartósabb, a gyémánt keményebb, mint a patakmederben heverő, a babona szerint békák által szopogatott kavics, de azért elég tartós mind a kettő. Ha valakinek a szíve virág, cukordinnye vagy valódi szív, akkor veszendő. A békasó emberi léptékkel örök. Ezek szerint Petőfi azt mondta Goethére, hogy a legmaradandóbb költő mindenki között. Bár azt is sugallta közben, hogy nem a maradandóság a fontos. A virágszívűeket kell megnyerni, a cukordinnyeszívűekkel kell édeskedni, a valódi szívűekkel megosztani a valóságot. Csakhogy aki verset ír, annak nem elsősorban a pillanatnyi gyönyörködtetés az ambíciója, hanem valamiféle értelemben talán mégis az igazság bekapcsolása a műbe. De azé az igazságé, mely a nagy művekben van. Ez nem könnyű igazság. És nem is könnyen kihüvelykeztető. Meg kell érte dolgozni. Amikor egy versre azt mondják: Milyen igaz!, a szerzője jól teszi, ha azonnal el is dobja, mert nem vers lett, amit írt, hanem dalszöveg. Amire azt mondják, hogy milyen igaz, az valójában nem az igazságot mondja el a maga összetettségében, hanem egy igazság-vágyat, egy falvédőre kiírható álbölcsességet, amilyennek sokak szemében lennie kéne az igazságnak, de amilyen sosem tud lenni. Mert az igazság többdimenziós, és mindig tartal-

mazza az ellentétét is, melyre azonban már egyáltalán nem vágyik senki. Egy versnek nem igaznak kell lennie. Egy versnek nem szépségnek kell lennie, mert aki írás közben a szépségen töri a fejét, az csak dekorál valamit, alighanem egy áligazságot.

De hogyan lehet megkülönböztetni az igazságot az áligazságtól, a szépséget a dekorációtól? Egyszerű: tíz, húsz, harminc éves gyakorlat kell hozzá, és már menni is fog. De minek a gyakorlata? Az ízlésé. Az ízlés egyébként is az a szó, illetve dolog, mely egyként alkalmazható esztétikai és morális ügyeken is. Csakhogy az igazságot pusztán az ízlés segítségével nem tudjuk fölismerni, gondolhatnánk. De így van-e? Ami hamis, nem ízléstelen-e? Mint ahogy természetesen a valódi szépség ügyében is fontos bíra az ízlés. Ki mondja meg, hogy jó-e egy szöveg, egy festmény, egy mű? Merjünk az ízlésünkre hagyatkozni, mely sokéves gyakorlattal fejleszthető, de alapvetően velünk született tulajdonság. Hiszen a karizmunk is fejlődik, ha gyakorlatoztatjuk, ellenben nincs olyan gyakorlat, melynek a segítségével jobbakká válhatnánk repülésben. Amiben fejlődni tudunk, az velünk született adottságunk is egyúttal. Az igazság- és a szépségérzet emberi adottság, ha ezt a kettőt nem alkalmazzuk, egész emberi lényünket sorvasztjuk. És a kettő épp a művészetben találkozik, ha ebben megakadályozzuk őket, vagyis magunkat, akkor nem élünk adottságaink egy részével, kivonulunk az etikai és esztétikai értelemben vett ember kategóriájából, csak a biológiai lény marad. Akinek persze ekkor is ott van az ízlés marsallbotja a kabátzsebében, vagy a hátizsákjában, vagy valahol a lakásában eldobálva, de mindenképp a keze ügyében. Nincs menthetetlen ember, csak elrontott ízlésű. Az egyik gyilkolni készül, a másik giccset élvez, de mindkettőnek segítségre van szüksége. Hát aki a giccset előállítja, és aki parancsot ad a gyilkolásra, azt hogyan lehet megállítani? Bizonyos erősebb parancsoknak kéne az ízlés helyére lépniük, hogy aztán maga az ízlés is utat törhessen magának? Vagy épp az ízlés tudna ezeknek az embereknek a világában is utat taposni? Az igazság és szépség együttállása. Ezt kell felmutatnia a művészetnek, mert néha a gyenge kölcsönhatás fontosabb tud lenni az erősnél. Ez a fizikában is előfordul. Mivé lennénk a leggyengébb kölcsönhatás, a gravitáció nélkül? Kizuhannánk a világűrbe. A művészet igazára és szépségszervező erejére szükség van, különben kizuhanunk valamiféle szellemi űrbe. Nagy hívás jön abból az irányból, nem könnyű megtartani magunkat. Mindenkinek segítségre van szüksége. Olvasson nagy verseket, hallgasson remekműveket, nézzen zseniális festményeket, aki az örökkévalóságba készül. Hogy legyen elég ereje az úton. „Aki a földet így hagyja el, az csak boldognak mondható.”<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Schillerről szóló tanulmányát fejezi be ezzel a mondattal Humboldt: *Schillerről és szellemi fejlődésnek útjáról*. In uő: *Válogatott írásai*. Európa, Budapest, 1985, 207.

JÁSZ ATTILA

# Szabálytalan szabadság

Sipos Zoli haikuképeihez

## [LÁTKÉP/közele]

*Kikötő a háztetők fölött.*

*Lámpások fedik el az ég egy szeletét. Korlát semmi  
és valami között. Ima tehát.*

## [MESE/sorozat]

*Az élet egy japán mese. A halál is az,*

*csak egy másik. Folytatás. Azon az úton, a temető mellett  
éppen összeérnek a Hold felé menet.*

## [ARCOK/kirakat]

*Arcok tükröződnek a civilizáció üvegén.*

*A végén nem marad más, csak te meg én.*

*A nevünk más, de az arcunk ugyanaz lesz.*

## [FA/árnyék]

*A világ tengelyében mindig egy fa áll. Vagy fekszik.*

*Legtöbbször eltiinteti magát, ha jó a kép.*

*Hogy látni lehessen tőle a többi fát.*

## [LÁTKÉP/ugyanaz]

*Néha azt hisszük, hogy ugyanaz*

*a kép van a szemünk előtt. Pedig csak hasonlít.*

*Mekkora tévedés. Az ugyanaz is mindig más kép.*

## [ÉJSZAKA/szemben]

*A város sosem alszik. Jelzőfények égnek*

*az éjszakában, hogy el ne tévedj. Így a sötét nem tud*

*beburkolni vagy elnyelni. Szemben állsz vele. Fotózol.*

# A készülődés ideje

A szerző író, műfordító, könyvkiadó. Legutóbbi írását 2019. 10. számunkban közzöltük.

Kedd reggel, hét óra tizenhárom perc, készülök a fájdalomra. Viszonylag sokat aludtam az éjjel, nem mentem óránként a vécére, a négytől ötig tartó alvásomban álmodtam is. Lógott a kék lepedőm lenn az udvaron, lengette a szél, közben itt a lakásunk ajtaja előtt munkások dolgoztak a függőfolyosón. A férfi, aki a második szomszédom előtt állt, nem szólt hozzám, én se őhozzá, az ajtórácsok közé tűzdelt cédulák feliratát böngésztem, melyek a házban zajló felújításra figyelmeztettek. Tehát álomban még kint járkálok, mintha mi sem történt volna, ez jó jel.

Ez az egész itt most a készülődés ideje. Tegnap erre jöttem rá. A fájdalom csupán kísérőjelenség, semmiben sem különbözik attól a fájdalomtól, amit még egészséges koromban éreztem, amikor mindennap cipeltem a táskámban a dolgozatfüzeteket az iskolába, és olyan lehetetlen testhelyzetben tudtam csak kapaszkodni, hogy egy idő után húzta a görcs a vállamat. Rendszerint tömve volt a busz, a legrosszabb időpont, mindenki munkába, iskolába megy, ülőhely sehol, sokszor csillagokat láttam, annyira fáj a vállam, aztán egy idő után mosolyognom kellett magamon, mi az ördög bajom van, a fájdalom mindössze annak a jele, hogy élek. Most sincs ez másképpen. Itt fekszem, végigkísérem saját romlásomat, amíg végleg meg nem semmisül a testem. Végso soron tekinthetem szerencsének is, hogy itt van velem a fájdalom, a bizonyosság, hogy még tudok gondolkodni, tehát még élek.

Jaj, csak jönne már az a halál!, a dédmamám mindig így sopánkodott, keserves arccal nézett ránk, ingatta a fejét, aztán szinte bocsánatkérő pillantással tette hozzá: Nem bújhatok elevenen a föld alá! Hogy én ezt mennyire utáltam! Szegény, félt az öregséggel együtt járó testi romlástól, szenvedéstől, fájdalomtól. Akkor mondta ezt, amikor még a saját lábán járt, a korán kívül különösebb baja nem is volt talán, csak napról napra fogyott az ideje. Ahányszor ki mondta a halál nevét, annyiszor űzte-hessegette magától a fájdalmat. Mintha a halál emlegetésével kiválthatná a szenvedést. Mikor aztán a végén magatehetetlenül feküdt az ágyban, már nem beszélt a halálról. Áttetsző bőré keze megadón hanyatlott vissza a takarójára, mikor elmenőben odaléptem az ágyához, kelletlenül pusztit nyomtam az arca meg a párnája közé, ő pedig szorongatta volna tovább a kezemet, de én nem hagytam, erővel elrántottam onnan. Láttam a szemén, hogy minden alkalommal úgy búcsúzik tőlünk, mintha utoljára látnánk egymást. Pillantásában ott volt a halálfélelem, de már sose mondta, hogy várja a halált.

Egészen megkönnyebbültem. Mostantól ez tehát a feladatom, készülnöm kell a halálra, persze, a fájdalommal együtt, mert tudom, hogy végig hű társam marad, az utolsó pillanatombig elkísér, legfeljebb majd tompítva érzem, ha már morfiumot is adnak, de tudni

akkor is tudni fogom, hogy itt van velem. Legjobb lenne valahogyan elnevezni, ha már egyszer ilyen szorosan hozzám tartozik. Hogy meg tudjam különböztetni. Mert ha jól belegondolok, ez mégiscsak más, mint az eddigi összes fájdalmam ebben az életben. Ez most semmi máshoz nem hasonlítható. Mintha valójában nem is fájdalom lenne. Fáj, de mégsem hasogat, nem nyom, nem szúr, még nem is elviselhetetlen, és ez az érzet állandóságából fakad talán. Azon gondolkodom, ha már most felkészülök rá, akkor vajon enyhébb lesz-e majd később, vagy a testemben is mindenképpen át kell majd élnem azokat a pokoli kínokat, amiket a lelkemben már annyiszor átéltem.

Legyek hálás a szenvedésért, ne akarjam legyőzni a halált, válasszam szövetségeseimnek, béküljek ki vele. Nem rossz meghalni. Viszonylagos az életkor. Ki mennyit élt, ez a lényeg. Ilyen és ehhez hasonló bölcsességekkel van tele a fejem. Mindenki tud valami okosat mondani körülöttem. Hogy nekem most mi mindent kellene tennem. Nem sok az esély rá, hogy elkerüljem a tanácsadóimat, mert ragaszkodom mindenkihez, aki keres, mindennap órákat beszélek telefonon, chaten, itt is, ott is osztogatják a tanácsaikat, és a végén még nekem kell őket sajnálnom, amiért kíméletesnek kell mutatkoznuk előttem, megválogatják, hogy mikor mit mondanak, együtt érzően kérdezik, hogy vagyok, pedig pontosan tudják, hogy szarul, egy szemhunyaszt sem aludtam az éjjel, félóránként megyek a vécére. Egyelőre a saját lábamon, de már tudom, hogy lesz idő, amikor majd úgy visznek, vagy ami még rosszabb, ágytálozni vagy pelenkázni fognak, és nekem még azt is végig kell majd nézmem.

Azt hiszem, ha az az idő is eljön, addigra én már megtanulok kilépni magamból. Mint valamilyen módosult tudatállapotban. Amikor már hónapok óta csak fekszem, teszek két-három lépést az ágyamtól, és onnan fogom nézni, ahogy itt fekszem, és várom a csodát, vagy hogy végre kiszenvedjek, és eméssze föl egyszer s mindenkorra ez a nyavalya a testemet.

Tudom a feladatomat. Teljesen azonossá kell válnom önmagammal, önmagamnak kell lennem. Mindössze erről van szó, ez most itt nem ellentmondás. Most bőven van rá időm, hogy megértsem a létezésem értelmét, vagy ha úgy tetszik, küldetésem célját itt ebben a földi világban. Ez nem önámítás, ez pusztá szembenézés. Kellett hozzá ez az állapot, hogy rájöjjek. Mert voltaképpen eddig hogyan is éltem? A teljes időmet kitöltötték a feladataim. A család, a gyerekek, a kollégák, egy perc megállásom se volt, lótottam-futottam a nap huszonnégy órájában, mert még álmomban sem volt maradásom, akkor is folyton úton voltam. De amióta beteg lettem, mindent más szemszögből nézek.

Olvastam valahol, hogy az ember teste és a lelke olyan szorosan összetartozik, hogy amikor valaki mondjuk balesetben vagy szív-rohamban hirtelen meghal, a lelke egy darabig tétován ott kering körülötte, mintha nem értené, mi történt, szeretne visszabújni a testébe, de már nem lehet. A lélek nem más, mint energia, így magyarázzák a tudósok, egy orosz orvos le is fényképezte, amint egy hal-

dokló az utolsó sóhajával kilehelte. Úgy nézett ki, mint a színes energiamező, amit az auralátók tapintani is tudnak az ember körül.

Engem ilyen veszély nem fenyeget, az én lelkemnek lesz ideje búcsút venni a testemtől. Pontosabban rám vár a feladat, hogy ezt a mondatot átfogalmazzam. Én még én vagyok, igen ám, de ki az az én? Lehet, hogy most jövök rá, voltaképpen kicsoda is, akire azt mondom, hogy én? A fájdalom eléggé egyértelműen jelzi, hogy én vagyok, érzem, itt van a fájdalom, itt vagyok benne én, vagy bennem ő. Vagy ez a fájdalom vagyok most én?

Miért nem érzem, mondjuk a bal kezem mutatóujját? Vagy a hajtővemet a tarkómon? Miért csak akkor éreztem, amikor például gyerekkoromban sárgarépa hámozás közben csontig belevágtam az éles késsel, teljesen lefittyedt, nagymamám alig tudta elállítani a vérzést? Vagy amikor egész nap lófarokba kötve hordtam a hajamat, és estére kelve, amikor leengedtem, mintha mázsás súly telepedett volna rám a fejtetőmtől a tarkóimig?

A fájdalommal mégsem lehetek azonos, tehát valahogyan rá kell jönnöm, hogy hol vagyok én magamban. Vagy a testemben, ha egyáltalán azt tekinthetem magamnak. És erre jó ez a betegség, hogy most végre megtudom. Muszáj értelmét találnom neki, különben belebolondulok. Persze, az se lenne rossz, akkor legalább nem kellene ilyesmin törni a fejemet, akkor egyszerűen bolond lennék és kész. Csakhogy ilyen könnyen nem úszhatom meg, azt eleve tudom. Sose voltam a könnyű megoldások híve.

A testem, a lelkem, a tudatom, a gondolataim, ez így együtt vagyok én. Fontos, hogy a gondolataim is hozzám tartoznak, az én fejemben vannak, még ha megosztom is őket másokkal, akkor sem biztos, hogy ugyanazt gondolják majd, amit én mondani akarok velük. Ha innen nézzük, akkor hamar rájövünk, kész csoda, hogy mi emberek egyáltalán értjük egymást, hiszen annyi lehetőség van a félreértésre, ahány közlésünk a másik felé. Ezt mind-mind mérlegelnünk kell.

A fájdalom semmi másra nem jó, mint hogy figyelmeztessen rá, még itt vagyok. Olyan, mint az ostor, ösztökél, hogy fogjam végre föl, van, ami van, ne kalandozzak el fölöslegesen, maradjak itt, magamnál, hiszen a megoldás úgyis bennem van. A létezésem értelme, ha úgy tetszik. Nem akarok nagy szavakat használni, de ez a lényeg. Mindenki valamiért született erre a világra, erről meg vagyok győződve. Nekem az a feladatom, hogy az út végén találjak vissza magamhoz. Vagy talán a legeslegvégén mindenki ez, és vissza is talál, ezért mondják, hogy a halál megnyugvás, nem rossz meghalni, meg hogy az életnek nem ellentéte a halál? Arra a pillanatra várok, amikor ezt majd átélhetem, addig pedig üdvözlöm a fájdalmat.

Azon is sokat gondolkodom, hogy vajon nem önámítás-e ez az egész, aztán rájövök, hogy nem, inkább mintha egész eddigi életem lett volna önámítás. Gondoljunk csak bele. Egészen addig, amíg nem jött a betegsége, úgy éltem, mintha örökké élnék. Pontosabban sose gondoltam rá, hogy egyszer majd el kell mennem innen. A halál valamit távoli, megfoghatatlan sejtés volt csupán. Mások

halálában magamat sajnáltam, hogy nekem ezt is meg kellett élnem. Végig se gondoltam eddig, hány barátomat veszítettem el fiatalon. Éltem az életemet, azt se tudtam, mi végre, kitöltötte a kötelezettség, óvoda, iskola, egyetem, család, munkahely. Időnként egy-egy pillanatra éreztem, hogy ennél több is van a világon, az nem lehet, hogy csak erre születtem, de még akkor sem gondoltam bele mélyebben, hogy mire jó ez az egész hajsza, mikor a vége mindennek ugyanaz. Ma reggel viszont rájöttem, talán azok betegednek meg, akik maguktól nem jönnek rá, hogy semmi értelme a rohanásnak, sok fölösleges kört teszünk életünkben, futkározunk, mint a hangyák, ahelyett hogy leülnénk az erdőben a tó elé a szelídgesztenyefa tövébe, és bámulnánk tágra nyitott szemmel a szélben hajladozó nádszálakat. Ha csak néznénk, néznénk, akkor talán rádöbbenénk, hogy mi végre is ez az egész. Megnyugodtam ettől a felismeréstől.

Sajnál engem mindenki, látom a szemükön, amikor jönnek hozzám látogatóba. Pedig nem kéne. Inkább én sajnálhatnám őket, amiért még nem tudják, mennyire fölösleges ez az örökös lótás-futás, erő feletti küszködés.

Az a legnagyobb baj, hogy nehezen találjuk meg a helyes mértéket a nem cselekvés és a tétlenség között. A lázas tenni akarás buzog bennünk, és közben észrevétlenül megy el mellettünk az élet. Azt hiszszük, hogy élünk, pedig semmivel se vagyunk különbek, mint a felhúzható gyerekjátékok, amilyen az a sárga kiscsibe is volt, amit az öcsém kapott egyszer karácsonyra. Addig ugrált, kapkodott maga előtt a csőrével, amíg le nem járt a rugója.

Úgyhogy ebben a felismerésben meg is nyugodhatok, és végre téged is méltóképpen üdvözöllek, fájdalom. Maradj velem, ameddig csak lehet, ha már ilyen szépen magadra találtál bennem. Vagy én tebenned.

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



MANFRED LÜTZ

### A botrányok botránya

*A kereszténység titkos története*

Ára: 3.200 Ft

Az elmúlt két-három évtizedben rendszeresen felhangzottak olyan bírálatok a kereszténységgel és a katolikus egyházzal szemben, amelyek nagy horderejű tévedéseket és hatásukat évszázadokig éreztető hibákat róttak fel Jézus Krisztus követőinek. Arnold Angenendt, a kiemelkedő tekintélyű egyháztörténész azonban hosszú évek kutatómunkájával behatóan megvizsgálta a húsz évszázadot felölelő vádpontok történelmi helytállóságát, és engedélyezte, hogy sok esetben újszerű eredményeit a szélesebb olvasóközönség elé tárja Manfred Lütz, a népszerű keresztény szerző. A tudományos kutatást és a közérthető bemutatást ötvöző kötet páratlan részletességgel, elfogulatlan történészek eredményeinek ismertetésével és hatalmas történelmi folyamatok bemutatásával ered a kereszténység feltételezett botrányainak nyomába.

# A történelmi igazságról

GÖRFÖL TIBOR

*A beszélgetésre a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Történettudományi Intézetében került sor. Résztvevői Bánkuti Gábor, a Modernkori Történeti Tanszék docense, akinek legutóbbi önálló kötete A romániai jezsuiták a 20. században címmel 2016-ban jelent meg a Jezsuita Kiadónál (román fordítás: Nagyvárad, 2019; rövidített olasz fordítás: Pécs, 2019); Gózszy Zoltán, az Újkortörténeti Tanszék vezetője, számos kora újkori és egyháztörténeti tárgyú könyv szerkesztője (legutóbbi önálló kötete: Visitatio Pariochiarum Dioecesis Quinqueecclesiensis 1753–1757. Pécs, 2016); Varga Szabolcs, az MTA BTK Történettudományi Intézetének tudományos munkatársa (legutóbbi önálló kötete: Leónidasz a végvidéken. Zrínyi Miklós 1508–1566. Kronosz, Pécs, 2016; angol fordításban: MTA BTK, 2016).*

*Milyen értelem adható egyáltalán a történelmi igazság fogalmának? Pusstán arról a kérdésről lenne szó, hogy mikor ismerünk pontosan egy-egy történelmi korszakot?*

**Bánkuti Gábor**

Soha nem merném állítani, hogy ténylegesen és pontosan ismerjük valamely történelmi korszak viszonyait, sőt egyenesen úgy vélem, hogy a történelmi megismeréshez elengedhetetlen valamiféle szkepszis, amelyet akár szakmai alázatnak is nevezhetnénk. Ugyanakkor azt tapasztalom, hogy ez a nélkülözhetetlen attitűd időnként hozzáállásból céljá lép elő: a kérdést, amelyet meg szeretnénk vizsgálni, a kételkedés jegyében könnyen le is bonthatjuk, s olyannyira szétforgácsolhatjuk, hogy a végén öntelt szkepszisünk valójában a semmibe torkoll. Nem hiszem, hogy a történelemben mindent relatívnak tekinthetnénk, és minden kizárólag értelmezés dolga lenne. Igenis vannak igazságok, miközben azért nem gondolom, hogy a történelemnek elsődlegesen a nagy történelmi igazságok kimondása lenne a feladata. Egy nemzet vagy akár az egyház története ugyanis nem magától értetődő, nem statikus és problémamentes adottság. A történelmiség jelentőségének tudatosítása alapvető fontosságú. Én mint történész általában cselekvési gyakorlatokat vizsgálok, amelyek reményeim szerint kötődéseket, kapcsolatokat és viszonyulásokat tesznek láthatóvá. Ezek nem automatizmusok, hanem kontextustól, helyzettől és „szereptől” függő lehetőségek. Ezeket próbálok megérteni és értelmezni, illetve mások számára is láthatóvá tenni.

**Gózszy Zoltán**

A közelmúltban *Teológia és történettudomány* címmel összeállítottunk egy antológiát, amely a címben szereplő két tudomány érintkezési pontjait elemző írásokat tartalmaz. A kötet elején Hubert Jedin írása áll, aki Freisingi Ottótól, a 12. századi történetírótól azt a megállapítást idé-

zi, miszerint „amiként olykor a tévedés táplálója a szellemdús finomkodás, úgy az igazságnak mindig barátja a szent bárdolatlanság”. Ez a kijelentés is érthető úgy, hogy a történelmi folyamatok megítélését vezérlő túlzott szkepszis könnyen tévútra vezethet, míg az egy-egy tényt határozottan rögzítő „szent bárdolatlanság” (*sancta rusticitas*) sokat segíthet a tisztánlátásban. Számomra persze komoly kérdést jelent, hogy a finomkodás (a történelmi szkepszis) és a bárdolatlanság (a nyers tény-megállapítás) között található-e valamiféle egyensúly, s úgy vélem, hogy a kettő összekapcsolása nélkülözhetetlen a történeti munkához.

### **Bánkuti Gábor**

Az igazság kérdése más szempontból is jelentkezik a történelem összefüggésében. Teljességgel jogos társadalmi elvárás, hogy egy-egy történelmi szakasz (például a kommunista diktatúra) lezárulása után igazságot szolgáltatassunk a korábbi berendezkedés áldozatainak. Ez azt feltételezi, hogy létezik igazság, és létezik ennek az igazságnak megfelelő igazságosság.

### **Varga Szabolcs**

A történelmi igazság és a történelmi igazságosság kérdése Johann Baptist Metznek azt az alapvető megállapítását juttatja eszembe, miszerint a kereszténység emlékezteti („jeruzsálemi”) és racionális („athéni”) gyökerei nem azonosak egymással. Vajon elszakadhat-e a kereszténység a zsidó Jeruzsálemnek a történelemben belehasító érzelmdús kiáltásától, a „hol van Isten?” kérdését egzisztenciális súllyal megfogalmazó kiáltásától, és választhatja-e kizárólag a görög Athént, amely nyomban elméletet alkot az efféle kérdésekről, s tudományos értekezések tárgyává teszi az ilyen jellegű vallási problémákat? Nincs-e helye a történelemmel kapcsolatban a panasznak, a hiányérzetnek és a fájdalomnak? Lehet-e kizárólagos létjogosultságuk az inkább bölcséleti igényű elemzéseknek? Könnyen lehet, hogy a szent bárdolatlanság, az igazság nyers kimondása ebből az érzelmi telítettségből hordoz valamit, akárcsak a történelmi igazságszolgáltatás és a történelmi jóvátétel igénye. Mesterséges végeredményt szül, ha ezeket a dimenziókat figyelmen kívül hagyva például a természettudományok mintájára kezeljük a történelmet, és az egyenes vonalú fejlődés vagy a ciklikusság kategóriáival közelítjük meg. Ilyenkor az a látszat adódhat, hogy a történelemben mindenáron érvényesülnie kell az igazságnak és az igazságosságnak, de csak azért, mert előre megalkotott sémák szerint rendezzük el a történelem anyagát: azt akarjuk, hogy mindennek értelme legyen, s ezért az értelmetlent és a kiáltóan igazságtalant is valamiféle összhangba próbáljuk illeszteni. Korántsem biztos azonban, hogy ez mindig kivitelezhető.

### **Gózsy Zoltán**

Szintén fontos az a közismert tény, hogy kétféleképpen járhat el a történész: kiindulhat a legalapvetőbb és legkézenfekvőbb adatokból (induktív eljárást alkalmazva), és kiindulhat eleve feltételezett igazságokból (deduktív eljárást alkalmazva). Amikor például a teológusok és a hívő

egyháztörténészek a történelmi igazságot keresik, akkor az evangéliumi igazságot veszik alapul, s ennek fényében szemlélik az időbeli folyamatokat. Jelentős lépés volt, amikor a protestáns egyházak megkezdtek a maguk egyháztörténeti munkáját, és ennek folyamán azt vizsgálták, hogy az evangéliumi igazság fényében hol tértek le a folyamatok a helyes útról, s ez a megközelítésmód nagyon termékeny hatást gyakorolt a katolikusokra is. Létezik azonban „alulról” kiinduló, induktív eljárás is. Tanulságos megállapításai vannak e téren például Erwin Iserlohnak, a neves egyháztörténésznek, aki azt emeli ki, hogy a kinyilatkoztatás nem olyan, mint valamiféle hatalmas reflektor, amely eleve fénybe borítja a történelem egész útját, hanem inkább olyan, mint valamiféle útjelző fény, amelyet követve mindig biztosan eljuthatunk a következő lépésig, a következő útjelzőig, a következő „lámpaoszlopig”.

*A történelmi tények megállapítása tehát mintha korántsem lenne azonos a történelmi igazság megállapításával.*

### **Varga Szabolcs**

Lehet többé-kevésbé vegytisztán foglalkozni történelmi dokumentumokkal, megtehetjük például, hogy a levéltári munka során kizárólag az iratokban tükröződő adatokat tartjuk szem előtt, de ebből a fajta tájékozódásból sohasem lesz elbeszélés, hanem csupán valamiféle lajstromot fogunk a kezünkben tartani. A történelmi elbeszélések pedig újra meg újra problematikusnak mutatkoznak. Hozzá vagyunk szokva például, hogy az egyháztörténelemben a reformáció korszakát jelöljük meg töréspontként és választóvonalként, noha könnyen lehet, hogy az igazi változás már egy évszázaddal korábban végbement, a nominalizmus időszakában, amikor már nem volt mindenestől elfogadott, hogy léteznek egyetemes érvényű nagy igazságok, mint a skolasztika korában, és mindent ezeknek az igazságoknak kell alárendelnünk, hanem az egyedi dolgokat és az egyedi eseményeket kell alapul vennünk, mert csakis ezek megfoghatók.

### **Gózsy Zoltán**

Már az antikvitásban ismert volt a biztos ismeret (az *episztéme*) és a merő vélekedés (a *doxa*) megkülönböztetése, s műveikben az ókori görög történetírók azért vázolnak fel törvényszerűségeket, mert csak ezekről szerezhető biztos és teljes ismeret, az egyes esetek, a változó dolgok csupán adalékul szolgálnak a törvényszerűségekhez. Ez a szemléletmód a középkorban is továbbélt. Az egyes történetek kivétel nélkül egyetlen igazságot támasztanak alá: több ezer hasonló történet elbeszélhető lenne még, de azok is csak az egyetlen általános igazságot igazolnák. Mi már másként viszonyulunk a konkrétumokhoz. Az oktatásban a történelmi megismerés problémáival szembesülő elsőévesek részéről mindig felmerül az a kérdés, hogy akkor tehát semmit nem tudunk biztosan megismerni a történelemben, és minden merő konstrukció? Ilyenkor előszeretettel hivatkozom a Kennedy-gyilkosságra, arra a történelmi eseményre, amelyet gyakorlatilag másodpercről másodpercre rekonstruáltak, mégis a mai napig rendkívül vitatott, hogy pontosan mi is történt. Mondhatnánk tehát, hogy ebben az esetben a történelmi igazságot kimerítően ismerjük, mégsem ez a helyzet.

### **Bánkuti Gábor**

Nyugodtan kijelenthető, hogy az adatok és a tények mennyiségének növekedése nem jár együtt a joggal képviselhető szubjektív vélemények számának csökkenésével. Ugyanarról a történelmi eseménysorról több érvényes elbeszélés is alkotható, a múltnak több releváns és igaz elbeszélése létezhet. A 18. századtól kialakuló egész történelemszemlélet azon a feltételezésen alapul, hogy a történelemnek oksági rendje van, az eseményekben van folytonosság és léteznek törések. Az oksági renddel összefüggésben alakul ki a történelmi korszakolás, a korszakok megállapítása pedig mindig utólagos értelmezést tükröz, s bár segítséget nyújt egy-egy időszak jobb megismeréséhez, befolyásolja is azt, ahogyan az egyes korokhoz közeledünk. A korszakok kijelölése eleve szerepet játszik a történelmi elbeszélésben, s e ponton sok minden nem magától értetődő abból, ami annak látszik. Korszakolás nélkül borzasztó nehéz lenne az értelmezés, azzal együtt, hogy a korszakolás eleve értelmezést tükröz. Rákosi Mátyás például 1948-ban kimondta, hogy ez a „fordulat éve”, és az ő logikája szerint az is volt. A későbbi történelmi tudatra áthagyományozódva azonban a legkevésbé sem segíti az 1945 utáni folyamatok megértését. Más logikai rendbe helyeződnek az események, ha 1948-at nem tekintjük választóvonalnak.

### **Varga Szabolcs**

Ehhez az is hozzátartozik, hogy minden egyes korszak önmagát tartotta a legmodernebbnek: a 15. században és a 18. században élők egyaránt úgy vélték, hogy legmodernebb korszak polgárai, és ezzel ma mi is pontosan ugyanígy vagyunk. Badarság tehát azt állítani, hogy valaki megelőzte a korát, hiszen mindenki a saját korában él, legfeljebb az önmagát legmodernebbnek tartó kor legelső vonalában helyezkedik el. Megfigyelhető, hogy akik ily módon modernnek tartják magukat, közvetlen elődeiket általában elmaradottnak vagy tévúton járóknak minősítik, s igyekeznek időben minél távolabbi eszményképet kijelölni maguknak. Így lesz a felvilágosodás korában eszmény Athén és Róma, de természetesen az a kép, amelyet ekkor az eszményített történelmi időszakokról kialakítanak, nem éppen felel meg az igazságnak — a célja ugyanis elsődlegesen az önlegitimálás. A mai Magyarországon is jelen van valamiféle visszahajlás a monarchia idejére, de akár a kuruc világhoz is, a gond csak az, hogy Magyarországon nem igazán találhatók a kuruc identitáshoz köthető emlékek és helyek.

*Ebből nyomban az a kérdés következik, hogy a történelem iránti érdeklődés mennyiben fakad a múltbeli igazság megismerésének, és*

### **Bánkuti Gábor**

Hogy egy-egy korszakban milyen történelmi témák kerülnek előtérbe, mire emlékezünk vissza és miről beszélünk sokat, azt természetesen részben az emlékezetpolitika határozza meg, amelynek mindig vannak legitimációs igényei, részben azonban más tényezők is hatással vannak rá, például a nyilvánosság szerkezete.

*menyiben önmagunk  
megértésének és pozí-  
cionálásának vágyából.*

### **Varga Szabolcs**

Hatással van rá például valamiféle éthosz is, amely nem minősíthető pusztán politikai kérdésnek. A Közép-Európáról életben lévő mai kép például olyan beidegződéseket hoz mozgásba, amelyek nyomban kapcsolódási pontokat keresnek: az emberek szívesen mennek Zakopanéba síelni és Erdélybe túrázni, mert ez a földrajzi tér támpontokat kínál, noha lehet, hogy a múlt század hatvanas éveiben alkották meg.

### **Gőzsy Zoltán**

Azzal kapcsolatban, hogy mi fontos a múltból, létezik egyfajta közös tudás, és ennek a közös tudásnak megvannak a világítótornyai (korszakok, események, helyszínek, szereplők), megvannak azok a zászlóshajói, amelyek lényegében állandóak, csak éppen egyrészt mindig más-más módon jelenítjük meg őket, másrészt mindig másféle oksági magyarázatot adunk a kialakulásukra: újra és újra átrajzoljuk azokat az utakat, amelyek elvezettek a létrejöttükhöz. A fontosnak tartott témák szintjén nem találkozunk igazi újdonságokkal, a fontos témák nagyjából állandóak, ám mindig új ruhába öltöztetjük őket. Lehetnek eltérő megítélései 1919-nek, Rákosi Mátyásnak vagy a Kádár-korszaknak, de maguk a témák nem változnak.

### **Bánkuti Gábor**

A közéleti viszonyokat ebből a szempontból jól tükrözi az a közismert bon mot, miszerint „nem tudhatjuk, hogy holnap mit hoz a múlt”. A problémák jórészt abból fakadnak, hogy az emlékezeti kultúra nem ugyanaz, mint az emlékezetpolitika. A mai Magyarországon az emlékezeti kultúra, ha létezik egyáltalán, ki van szolgáltatva az emlékezetpolitikának, mégpedig azért, mert az emlékezeti kultúra keretei szétforgácsolódtak, folytonossági szálai szétfeszlettek az elmúlt öt-hat évtized folyamán, s kevés az olyan érintettség, amely súllyal ruházná fel a múlthoz fűződő viszonyt. Ehelyett leginkább indulati érintettséggel találkozunk, olyanul, amely látszólag a napi és aktuális bizonytalanságokra is megoldást tud nyújtani. Másrészt a legtöbben a családi neveletésükből eredő séma szerint viszonyulnak a múlthoz: a középiskolában azt tapasztalom, hogy a családban elsajátított alapsémákat az akár mégoly árnyalt és differenciált oktatás sem tudja módosítani. Tényleges emlékezeti kultúrával inkább csak lokális szinten találkozom, mert a helyi viszonyok és a helyi történetek sokkal könnyebben lehetővé teszik az érzelmi kötődést, s emlékeiket az emberek eleve konkrét helyekhez kapcsolják.

### **Gőzsy Zoltán**

Legyen szabad ismét Yves Congarra hivatkoznom, aki egy helyütt arról beszél, hogy „a mindig ugyanannak pusztta megismétlése nem lehetséges: az aktualizálás valami újat, korábban nem meglévőt von és épít be magába. Az idő mindig előrehalad. De Isten népe megkapta a Szentlelket, hogy szüntelenül befogadhassa Krisztust, és belevigye őt abba, ami a történelemben korábban még soha nem volt.” Ennek értelmében mindig valami újszerű, valami más jelenik meg a törté-

nelemben, ami új kérdéseket vet fel és új válaszokat kíván, s mind a kérdéseket, mind a válaszokat új kifejezőeszközökkel fogalmazzuk meg — ami pedig nem fér össze a statikus igazságról alkotott felfogásunkkal. Ráadásul közben annak az igénye is folyamatosan változik, hogy mennyire statikus vagy mennyire relativizált igazságképet nyújtunk. Nem véletlen például, hogy a szkeptikus történelemszemlélet pontosan 1945 után kezdett kibontakozni: ekkor támadt különösen nagy igény a korábbi nagy, statikus igazságok szétforgácsolására. Nagyon józan ebből a szempontból Yves Congar, aki szerint „a történelmi tudás elvezethet az igazság helyesebb megítéléséhez” — jól tesszük, ha nem feledkezünk meg erről a középfokról.

*A történelem helyesebb megítélésére törekvő történész pontosan mit próbál megítélni? Kimagasló vezetők, hadseregek történetét, vagy a hétköznapiak sokkal színtelenebbnek tűnő történetét?*

### **Gózsy Zoltán**

Jellemző módon rendszerint makrotörténelmi síkon mozgunk, amikor nagy történelmi igazságokat próbálunk megfogalmazni. Amikor az a benyomásunk, hogy ezek a nagy történelmi igazságok relativizálhatók, akkor szándékosan úgy bontjuk le őket, hogy individualizáljuk a vizsgálódás tárgyát és differenciáljuk a témánkat. A mikroszinten megfigyelhető összefüggések és ellenpéldák ugyanis könnyen kikezdek a megállapított nagy igazságokat.

### **Bánkuti Gábor**

Pontosan a nagy elbeszélésekből és a nagy igazságokból való kiábrándulás eredményezte a kis történetek vizsgálatának igényét, s ez számos innovációt is hozott magával. Megjelentek új megközelítésmódok (például a történelmi antropológia), abban a meggyőződésben, hogy csak szűkebb keretek között találunk olyan valóságszintet, amelyet igazán meg tudunk ragadni és el tudunk beszélni. Ez a megközelítésmód sok olyan újdonságot hozott magával, amely azután vissza is hatott a nagy elbeszélésekre. Általánosnak tekinthető az eseménytörténet és a hétköznapi történetének szétválasztása, de a két szemléletmód elkülönítése mesterkelt is egyben. Ahogyan az egyéni „nagy” identitás is javarészt történetekből épül fel: ha valaki el akarja mondani valakinek, hogy ő kicsoda, akkor elsősorban élettörténelmi eseményeket mesél el magáról, amelyekből összeáll, hogy ki is ő valójában. A torz vagy hamis emlékezet így közvetlenül hat az identitásra. Mindenesetre azt gondolom, hogy a történész egyetlen történelmi témáról sem képes releváns képet alkotni, ha nem tud egzisztenciálisan kapcsolódni hozzá. Engem például mindig érdekelt, hogy az egyén vagy a közösség milyen módon reagál az őt érő kihívásokra, milyen tényezők alakítják a stratégiáit akár egyénileg, akár közösségileg. Hogy a túlélésnek, alkalmazkodásnak, ellenállásnak és lojalitásnak milyen formaváltozatai vannak, és hogy ezek a viszonyulások miként alakítják a magatartást és formálják az identitást. Ezek nemcsak történelmi szempontból érdekelnek, hanem egyénileg is.

### **Varga Szabolcs**

Valóban úgy tűnik, hogy most már a mikrotörténelem korának is vége van, s főként angolszász területen újra van keletjük az átfogó elbe-

szeléseknek, például a Nyugat felemelkedésének ötszáz évét számba vevő áttekintéseknek. Azért is van így, mert a múlttal való foglalkozás alapvetően nem történelmi kíváncsiságból fakad, hanem a saját identitás felépítését szolgálja. Az ember nagyon nehezen tud bármit is mondani magáról élettörténetének eseményeitől függetlenül. Már az első történetírók is kiemelték, hogy a történetek elbeszélése egyidős az emberiséssel.

*Talán az identitás jelentőségével függ össze a jövő megjósálása iránt táplált mérhetetlen érdeklődés is.*

### **Varga Szabolcs**

Akár azt is mondhatnánk, hogy a történelem iránti érdeklődés alapvetően futurológiai jellegű: azért akarjuk megismerni a múltat és azért akarjuk megállapítani a múlt tükrében a jelenben elfoglalt helyünket, hogy előre kiszámíthassuk a következő lépést. Talán pontosan ezért akarunk egyre többet megtudni a saját múltunkról. Nem véletlen, hogy olyan közismert szerzők, mint Samuel Huntington vagy Francis Fukuyama nem a történelmi kutatásaik miatt lettek népszerűek, hanem az előrejelzéseik és a vízióik miatt (a „tudós a jövő mérnöke” szlogen persze rossz emlékeket ébreszt). Az egész ezen a téren is alapvetően önismereti kérdés. Jellegzetes ebből a szempontból, hogy éppen mostanában robban ki nagyszabású őstörténelmi vita, mert erre csak részben ad magyarázatot, hogy éppen most érte el azt a szintet az archeogenetika és a régészet, ahol újra lehet nyitni aktákat. Az adatok mennyiségének növekedése ebben az esetben sem megoldásokat, hanem inkább új problémákat szül. Ez persze tudományos értelemben nem kifogásolható. A mi szempontunkból azonban inkább azt jelenti, hogy van egy erős identitásbeli válság, és ennek jeleként nem tudunk megegyezni a legfontosabb közös mítoszunkról sem, arról, hogy kik is vagyunk és honnan érkezünk.

*Mi kell akkor tehát ahhoz, hogy a történész elmondhassa, nagyjából ismer valamely korszakot?*

### **Gózszy Zoltán**

Már Robin G. Collingwood is kiemeli, hogy csak akkor beszélhetünk a történészi munka tényleges megvalósulásáról, ha a történelem megismerése (egyebek mellett) önértelmezés is. A feltett kérdés ezzel együtt is egyszerre nehéz és triviális. Természetesen nagy jelentőségük van a forrásoknak, bár a források felkutatása és értékelése evidencia. Van ennél érdekesebb összefüggés is. Nemrég recenziót írtam egy könyvről, amely arról szól, hogy 1812-ben német telepesek megölnek egy földbirtokost. Nagyjából ismerjük a történetet, tudjuk, hogy mi történt, de a szerző nagyon érdekesen építi fel ennek a megállapítható ténynek a környezetét. A források természetesen hiányosak, és eleve figyelmet érdemel az a kérdés, hogy miért ennyire hiányosak. Azután a szerző több koncentrikus kört is rajzol a gyilkosság köré: megvizsgálja a települést, a helyi német társadalmat, a birtokost, az uradalmat, a vármegyét és így tovább. Ritkán elért történészi eszmény valósult meg azzal, hogy a szerző meg tudott alkotni ilyen hálót, de az igazság kérdése még így is nehézséget jelent: a bíróság kimondott egy ítéletet, amelyet azonban rövid időn belül megváltoztattak, kiderült, hogy a birtokos rosszul bánt a telepesekkel, nem volt hűség a fele-

ségéhez, és jegyzőként sem remekelt, de az igazság még így sem teljesen egyértelmű.

### Varga Szabolcs

De még így is csak odáig jutunk el, hogy (képpel élve) összehordjuk az építkezéshez szükséges anyagokat, ám arról még semmit sem mondunk, hogy milyen is lesz, milyennek kellene lennie a háznak, amelyet fel akarunk építeni. Komoly reményeket fűzök ahhoz, hogy a történettudományban a következő évek során teret tud majd nyerni az, amit empatikus történetírásnak nevezhetnénk. Meg kell próbálnunk megérteni azokat a szereplőket, akik jelen vannak a történeteinkben. Jellemző ebből a szempontból például Christopher Clark *Alvajárók* című népszerű könyve, amely az I. világháború kirobbanása előtti nyárról szól, és sok más mellett szót ejt arról is, hogy valamelyik diplomata gyomorbántalmai miként hatottak a tárgyalásaira és az országának tett beszámolójára, vagyis arról, hogy jelentéktelennek tűnő személyes problémák végül milyen szerepet játszanak a nemzetközi politikában. Mérhetetlenül sok adat felhalmozására volt szükség a könyv megírásához, de a szerzőnek végül az volt a legfontosabb feladata, hogy megértse a bemutatott időszakban cselekvő embereket. Egy-egy korszak megértéséhez tehát elengedhetetlen annak megértése, hogy az adott cselekvők miként fogták fel saját magukat és miként tekintettek a környezetükre.

### Gózszy Zoltán

Tanulságosnak és csodálatosnak tartom a 18. század közepének történetírását. Ebben az időszakban tökéletesedik az indukció, a történeti segédtudományok egyre több „alulról” érkező adatot szolgáltatnak, ezzel párhuzamosan Giambattista Viconának köszönhetően megjelenik a felülről kiinduló deduktív történetfelfogás, Justus Möser és mások pedig érvényre juttatják az intuitív szempontot, a behelyezkedés igényét. A korszak történetírása tehát egyszerre organikus, induktív és deduktív, a 19. századi történészek mégis azzal vádolják, hogy nem érti meg az igazságot, pedig mindazzal rendelkezett, amit ma meg tudunk határozni a történészi munka feltételeként. Ha valaki nem teleologikus szemlélettel, eleve meghatározott célhoz mérve vizsgálja a történelmet, minden, amit mondani tud, bizonytalan és ingoványos lesz.

*Ez a bizonytalanság minden bizonnyal az idei Zrínyi-ében is érzékelhető lesz, hiszen az iszlám és a magyarországi muszlim jelenlét megítélése is folyamatosan változik.*

### Varga Szabolcs

Az iszlámról valóban nem tudunk ugyanúgy beszélni 2020-ban, mint akár néhány évtizeddel ezelőtt. A kétezres évek elejéig a magyar társadalom csupán a történeti és kulturális érdeklődés jegyében viszonyult az iszlámhoz, az élet konkrét valóságában nem találkozott vele, a törökök pedig időben a 16. és a 17. századba voltak helyezve, amelynek keretei között kellőképpen negatív megítélés is sújtotta őket. Az elmúlt tizenöt év folyamán viszont az iszlám megérkezett Európába, már senkinek nem kell Isztambulba mennie, hogy megismerje, elég, ha elutazik Bécsbe, de akár Budapesten is körülnézhet. Ez a közvetlen jelenlét többféleképpen befolyásolhatja az iszlám magyarországi jelenlétére irá-

nyuló emlékezetet. Aki pozitív előjelű kapcsolatot alakít ki önmagukat muszlimnak valló emberekkel, és barátságot köt velük, egészen más-ként tekint vissza a múltra, mint az, aki másféle olvasatot tesz magáé-vá, s úgy véli, hogy a muszlimoktól félni kell. Az előbbi magatartásnak sokféle jele van Magyarországon: újraépül Gül Baba türbéje, Szigetváron is érzékelhető a török jelenlét, s mindezek a tényezők a török kormányzat tudatos külpolitikájának részét alkotják: jó híruket kívánják kelteni az egykori birodalom közvéleményében, ami sajátos kulturális expanzi-ós törekvésekbe ágyazódik. A helyzetet bonyolítja, hogy csak bajosan beszélhetünk török történelemtudományról, mivel a török múlthoz fű-ződő viszonyt nagyrészt mecsetek köré szerveződő vallási csoportok határozzák meg, amelyek nem a nyugati értelemben vett történelem-tudományt művelnek. A modern török történettudomány európai egye-temeken született meg, és az európai történészek ennek képviselőivel tudják megértetni magukat. De nekünk nem rájuk kellene figyelnünk, hanem magunkban kell feltennünk azt a kérdést, mit adott nekünk négy-öt száz éve az Oszmán Birodalom. Definitíve nem sokat, ám a hitéért és hazájáért harcoló vitéz éthoszát mindenképp, és azt az érzést, hogy még ezt is túléltek. Mi vagyunk itthon, és nem ők. Jó lenne, ha az idei Zrí-nyi-év a mi történetünkről szólna — és ebben benne van a francia Sa-voyai Jenő, Lotaringiai Károly, illetve a Habsburgjaink is. Ha jobban meg-ismerjük magunkat, azt is tudni fogjuk, hányadán állunk a muszlim világgal.

### **Gózszy Zoltán**

Az egyháztörténelem kapcsán az a kérdés vetődhet fel, hogy meny-nyiben befolyásolják az egyháztörténeti kutatások az egyházzal alkotott képünket, s hogyan viszonyul maga az egyház a történetét vizsgáló kutatásokhoz. A történelem és az igazság viszonya ezen a ponton kü-lönösen érdekessé válik. Ma Magyarországon például Mindszenty Jó-zsef kapcsán, hiszen miközben zajlik a boldoggá avatási „per”, a tör-ténészek olyan tényeket tárnak fel, amelyek történelmi kontextusban értelmezhetők és esetleg nem illeszkednek a kanonizálás folyamatá-ba. A hívő egyháztörténészekben egyébként mindig van valamiféle tartózkodás az egyházi folyamatok megítélésével kapcsolatban: a tör-ténettudomány hajlamos annyira szelektíven és annyira a negatív je-lenségeket kidomborítva beszélni az egyház történetéről, hogy a hívő történész e téren talán sokkal inkább próbálja arányosabban láttatni az eseményeket, mint tudományának más területein. Magamon is meg-figyelem, hogy míg levéltári kutatásaim során, például várostörténeti kontextusban, nem fogom vissza magam, és ragaszkodom a tények érvényesítéséhez, az egyház történetéről beszélve esetenként mérle-gelem, hogy a mondanivalóm mennyiben befolyásolhatja az egyházzal alkotott képet. Az egyháztörténeti igazságtól elválaszthatatlannak tű-nik ez a szubjektív összetevő, talán azért is, mert egyes történészek előszeretettel horgonyoznak le botrányos és színes egyedi esetek vizs-gálatánál, és én fontosnak tartom, hogy küzdjek ez ellen a néha szen-zációhajlás megközelítésmód ellen.

# A legtitkosabb gondolat

CSEKE ÁKOS

A szerző a PPKE BTK Esztétika Tanszékének docense. Legutóbbi írását 2019. 7. számunkban közzöltük.

<sup>1</sup>Jean-Pierre Torrell:  
*Aquinói Szent Tamás  
élete és művei*. Osiris,  
Budapest, 2007, 469.

## 1.

„Sicut palea”, mondta egyes feljegyzések szerint Aquinói Szent Tamás nem sokkal halála előtt. Sokat idézett kijelentése rettenetes, felszabadító erejű gondolat: nem véletlen, hogy a domonkos és keresztény hagyomány megpróbálta kivenni a méregfogát az „angyali doktor” fájdalmas szavainak, amelyekkel szalmának, azaz semmisnek, értéktelennek nevezte minden korábbi írását, könyvét, kommentárját, teóriáját. Egyesek testi betegséget véltek felfedezni e szavak mögött, mások valamiféle hirtelen leépülést, netán depressziót emlegettek, megint mások a negatív teológia túlságos térnyerésére gyanakodtak. A domonkos Jean-Pierre Torrell, aki idézi ezeket az interpretációkat, arra jut, hogy fizikai és idegi fáradtságról lehetett szó.<sup>1</sup> Pedig, jobban belegondolva, Tamás egyszerűen felismerte és megértette életműve abszolút értékét, valódi jelentőségét. Amit évtizedeken át írt, amin nap mint nap éjt nappallá téve dolgozott, szalma csak: alig több a semminél. Majd csúrik-csavarják, így és úgy értelmezzetik, dogmává alakítják vagy indexre teszik és elfelejtik. Mi gondja volna ezzel már a halál kapujában? Mi gondja volt ezzel élete múltó pillanataiban is! Üres kézzel áll majd az Úr színe elé, aki írásait mint megannyi bocsánatos bűnt nézi majd el neki, talán így képzelte el az utolsó utáni pillanatot. „Sicut palea”, mondja Tamás a halál kapujában. Ki tudja, megérte-e? Ki tudja, mi vár rá a túlsó parton, az élet túloldalán? Ki tudja, nem megbocsáthatatlan tévedés volt-e a sok igazság, kérdés, megoldás és teória? Nem kellett volna-e beérnie azazal, hogy napról napra Isten színe előtt és Isten valóságos jelenlétében él, ahelyett, hogy egész életében elméleteket és igazságokat alkotott volna Istenről? És talán még ezeket a kérdéseit is szem elől tévesztette, legutolsó pillanataiban talán még a nagy művek elfelejtéséről is megfeledezett. Készenlét, feszült várakozás. Végtelen remény a Találkozásra, melyre azokból a pillanatokból merít erőt, amelyekben megízlelhette a szeretet és a szeretettség extatikus élményét, aminek műveiben — amelyek jórészt éppen hatalmas nemet mondanak az inkább Ágostonra, Areopagita Dénesre vagy Clairvaux-i Bernátra jellemző „misztikus” vágyfilozófiákra —, nem sok teret szentelt. Hatalmas nem erre a hatalmas nemre az utolsó pillanatban, megrendült gyanakvás, hogy az egész tévedés volt, bizonyosság az írás, a mű hiábavalóságában, talán ez volt, úgy képzelem, Tamás ha nem is le-

geslegutolsó, de egyik legutolsó gondolata, és bizonyos értelemben talán főműve is, amelyre csak Isten emlékezik, de amelyre, hite szerint, Isten örökkévalóan emlékezik.

A legtitkosabb gondolat mint az a legeslegutolsó, de nem hátsó gondolat, amely eszünkbe ötlik a halál kapujában, persze nem feltétlenül azonos az utolsó mondatunkkal, szavainkkal. Ez utóbbiak legfőljebb megsejtenek valamit abból a titokból, amelyről mit sem tudhatunk, mely saját magunk előtt is rejtett: senki nem tudja, mi fog átfutni rajta vagy másokban abban az utolsó pillanatban. Titkos, de nemcsak azért, mert jövőbeliként kifürkészhetetlen, hanem azért is, mert megszületése pillanatában azonnal semmivé lesz. A majd feltörő belátás, ez a legeslegutolsó, ez a hamvába holt gondolat soha nem válik múlttá bennünk, nem fogunk tudni utólag morfondírozni rajta, hiszen — földi értelemben — aligha lesz tudat, aki emlékezhetne rá. Jövő, amely nem sejtethető; múlt, amelyről nem marad emlékünks. A legtitkosabb gondolat az a leghozzáférhetetlenebb gondolat, amelyben majd bámulatos hidegséggel és forrósággal egyszerre áttekintjük egész életünket; ez a gondolat azonban, emberi értelemben, egyben a legfeleslegesebb gondolat is, melynek nyoma sem marad, hacsak nem Isten elméjében. Amikor Istenre gondolunk, akkor talán azt az elmét dédelgetjük magunkban, aki szeretettel ismeri és megőrzi legtitkosabb gondolatunkat, és éppen ezt, nem pedig fennen hangoztatott, és talán életünk alapelvévé tett gondolatainkat, szavainkat, netán írásainkat, amelyek mint megannyi hazugságok vagy féligazságok alapján mások hajlamosak megítélni, elfogadni vagy elutasítani bennünket. Megpillantani, hogy valójában mi és kik voltunk, hogy mi volt ez az egész. Ez marad belőlünk majd Isten színe előtt, egy utolsó belátás, amelyben kicsúcsosodik egyszerre régmúlttá vált ittlétünk, és amely, mint pillanatnyi és — talán — örökkévaló, abszolút jövőtlen és abszolút múlttalan. A legműlékonyabb jelen, életünk hordaléka, az a gondolat, amely a leginkább egy velünk, amelyben alighanem „minden másképp van”, talán az egyedüli belátásunk, mely nem feltétlenül tévedés, szépités, hamisság, hazugság vagy önhazugság.

Riadtan gondolok erre a legtitkosabbra, amelyet nem ismerhetek, riadtan gondolok arra, mennyire nem ismerem önmagam. Mintha a trauma, amelyet egész életemben el akarok kerülni, nem volna más, mint hogy egyszer végérvényesen megpillantom magamat, a létezésem a maga már-már szent kisemmizettségében. Mert ha mégis, abszurd és örült módon megpróbálom elképzelni a legtitkosabb gondolatomat, akkor valami olyasmit látok magam előtt, ami egyszerre határtalan tagadás és határtalan afirmáció, feltétlen és magától értődő tagadása mindannak, amit mondtam, írtam, gondoltam, értelmezéseimnek, igazságaimnak, és éppoly feltétlen igenlése a valóságos szeretetnek, amelynek részese lehettem és talán, ki tudja, majd „ott” is, és „ott” igazán, részese lehetek. Ha félek tőle, magamtól rettegek. Magamat ölelem benne. Hiszen a legeslegutolsó, a legtitkosabb, kifürkészhetetlen gondolat alighanem

misztikus, fel-nem-ismert, félreértett alapja mindannak, ami itt és most ténylegesen vagyok, voltam, és talán mindig is leszek, egy talán minden gesztusommal, írásommal, gondolatommal erőszakosan újra és újra kiradírozott, de lelkem, szellemem láthatatlan falára láthatatlan kezekkel mindig újra és újra ádázul felrajzolt írás arról, hogy ki lennék én, hogy ki lennék valójában: senki, egy észrevehetetlen pont a mindenségben, akinek egyetlen érdeme és dicsősége a legelementárisabb hálaadás az alig érthető adományokért, mindenért, bármiért, valakiért, valami szeretetért. Életem legutolsó pillanatában talán majd erre a titokra emlékezem, ez az emlék lesz talán a legutolsó gondolatom. „Sicut palea”, semmi voltam, senki vagyok, és semmiben nem ismerem fel többé magamat, ami ezen kívül tanítás, igazság, gondolat, okoskodás, iskola, írás, olvasás, hagyomány volt és lehet.

## 2.

Rettenetes belegondolni a halál mindenhatóságába, nehéz eldönteni, mi rettenetesebb: saját jövőendő halálunk vagy annak a mindörökké elképzelhetetlen halála, akit szeretünk. Néha úgy tűnik, ez az egyetlen igazság, ez az egyetlen titok. Jobban belegondolva azonban a halál távolról sem valamiféle titkos vagy banális igazság, hanem pusztán valóság, amelynek más-más filozófiai, irodalmi vagy vallási hagyományok más-más jelentést és igazságot tulajdonítanak. Mit is tudhatnánk róla? Mit is jelentene? És persze: miért is kellene feltétlenül jelentenie valamit? De nem éppen úgy állunk-e, nem abban áll-e az ember embersége, szemben mondjuk az állattal, amely pusztán tudomásul veszi a szenvedést és a pusztulást, hogy a tényállásokhoz elkerülhetetlenül és már-már kényszeresen és erőszakosan jelentéseket is társítunk, hogy soha nem tudjuk beérni a meztelen valósággal? Az élet fogalma többek között azért lehet véglegesen ellentétes a halállal, és véglegesen ellentétesként persze intim kiegészítője is, mert folyton arra késztet minket, hogy jelentéseket képezzünk, hogy igazságokat termeljünk. És valóban: mi sem könnyebb és életszerűbb, mint értelmezni és megérteni, cáfolni, bizonyítani, érvelni, meggyőzni, kimutatni és megmagyarázni (meghamisítani). Az igazság praktikus: lehet róla beszélgetni, vitatkozni, és bizonyos célok érdekében bátran fel lehet használni. A legeslegutolsó pillanatunk viszont félelemmel és reszketéssel teli megtérés lesz talán az értelmezésektől, a jelentésektől és az igazságoktól ahhoz, ami van, a kétségbevonhatatlan valóságig, amelyről nincs mit mondanunk, amelytől elakad a szavunk. De lehetséges-e egyáltalán itt és most, még életében, az ember számára, hogy eljusson odáig, ami a szeme előtt van: a valóságig? Képesek vagyunk-e ebben az értelemben „meghalni”, és persze újra és újra „meghalni”, vagy meg kell elégednünk életünkkel vált és életünket alakító igazságainkkal?

A huszadik századnak szentelt elmélkedésében Alain Badiou „a valóság szenvedélyét” nevezte meg az elmúlt, borzalmakkal teli év-

<sup>2</sup>Alain Badiou: *A század*.  
Typotex, Budapest, 2010,  
140 és 143.

<sup>3</sup>Lásd például Wittgenstein megjegyzését (*Esztéti-kai előadások*. Latin Betűk, Debrecen, 1998, 49): „Ha a pszichoanalízis hatására belátod, hogy valójában ezt és ezt gondoltad, vagy hogy valójában ilyen meg ilyen indítékaid voltak, akkor az nem felfedezés, hanem rábeszélés eredménye. Más módon másvalamire is rábeszélhetek volna.”, illetve Michel Foucault: *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák*. Latin Betűk, Debrecen, 1998, 109: „Ödipuszkomplexus alatt én nem a személyiség kialakulásának meghatározó szakaszát értem, hanem egyfajta korlátozás, kényszer megvalósítását, melynek révén a pszichoanalitikus – egyébként a társadalom megjelenítőjeként – egy háromszög vonalai közé keretezi be a vágyat.” Vö. még például: *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Cserépfalvi, Budapest, 1994.

<sup>4</sup>Vö. például:  
*A diskurzus rendje*. In uő:  
*A fantasztikus könyvtár*.  
Attraktor, Budapest,  
1998, 50–74.

század legalapvetőbb szenvedélyének, és Freud szexualitás-fogalmának elemzése közben ennek megfelelően arra mutatott rá, hogy a pszichoanalízis meghatározó eszméje és ideálja is a valóság, egészen pontosan a valóságnak az igazságról mint jelentésről való leválasztása iránti eszeveszett szenvedély volt. Szemben a vallással, amely minden áron „spiritualizálni” akarja a nemi viszonyt, jelentést akar adni neki, folyton-folyvást azon ügyködik, hogy „a libidóba» befecskenedezze a »kulturálist«”, a freudi pszichoanalízis nagysága abban áll, „hogy tudta, hogyan kell eljutni, nem a szexualitás jelentéséhez, hanem a valóságához”. „Ez teszi őt a század egyik hőségé” — vonja le következtetését Badiou.<sup>2</sup> Amiről a francia filozófus megfedkedezik, és ami tagadhatatlanul bátor célkitűzése mellett sem elhanyagolható eleme a freudi pszichoanalízisnek, az persze éppen az, hogy — szemben azzal, amit Badiou állít — a vállalkozás, hogy eljussunk az igazság bozótján túl a valóságig, Freud esetében *valójában* rettenetes kudarcnak bizonyult. Tett-e mást a maga kétségkívül hősi expedíciója során Freud, mint hogy olyan, sok tekintetben egészen tragikomikus igazságokat és ideológiákat gyártott az emberről, gyermekkori szexualitásának állítólagos alapstruktúráiról, amelyeket tudományos értelemben soha senkinek nem sikerült igazolnia, és amelyek a szexualitásról alkotott megannyi mániákus tévképzetként és dogmaként leplezik el előlünk egy évszázada azt, amit pedig szándéka szerint éppen feltártak volna: a valóságot?<sup>3</sup>

Michel Foucault, akit kezdettől fogva vonzott a szexualitás témája, könyörtelen következtetéssel vonta le a freudi expedíció tanulságát, amikor arra jutott, hogy amit igazán meg kell tanulnunk a pszichoanalízis atyjától, az nem más, mint éppen a valóság és az igazság elkerülhetetlen és kibogozhatatlan összefonódása, vagyis hogy az emberi (filozófiai-pszichoanalitikus-vallási) ideológiáktól leválasztott, „igazi” valósághoz való hozzáférés reménytelen és lehetetlen, és minden erre vonatkozó indíttatás szükségképpen újabb és újabb ideológiák előállításához vezet. Foglyok vagyunk, saját ideológiáink és igazságaink foglyai, gondolkodni pedig éppen annyit tesz: tudatosítani magunk és mások számára egyszerre evidens és láthatatlan rabságunkat. Ez Foucault rettenetes igazsága: „a diskurzus rendje” az igazságnak nevezett ideológiák és törvények behozhatatlan és felszámolhatatlan fölénye a szemünk előtt levő, mégis láthatatlan és hozzáférhetetlen valósággal szemben.<sup>4</sup> A legtöbb, amit tehetünk, az innentől fogva nem a valósághoz való eljutás az állítólagos „igaz diskurzusokon” túl, hanem csupán a történetileg kialakult gondolkodási modellek, sémák, iskolák és hagyományok feltárása és tudatosítása révén e struktúrák és diskurzusok fellazítása, transzformációja, megkérdőjelezése és módosítása (ez az, amit Foucault „evidenciaszakadásnak” nevez).

Annak a történeti vizsgálata például — ennek szentelte Foucault *A szexualitás története* (immár) négy kötetből álló nagy vállalkozását —, hogy a pszichoanalitikus technika mint a saját lelkem mélyén rejlő

<sup>5</sup>Michel Foucault:  
*Az igazság bátorsága.*  
*Előadások a Collège de*  
*France-ban, 1984.*  
 Atlantisz, Budapest,  
 2019, 261: „A mi  
 világunkban, ebben a  
 modern világban,  
 ha nem is kizárólag a  
 művészet, de elsősorban  
 mégiscsak a művészet  
 az, ahol az igazmondás  
 legintenzívebb formái  
 koncentrálnak,  
 a művészet az, aminek  
 van bátorsága  
 megkockáztatni azt,  
 hogy az igazság  
 nevében megsebezzen.”

tudattalan igazságok gyógyító jellegű és célú kimondása a gyónás és a vallomás keresztény gyakorlatán nyugszik, lehetővé teszi, hogy átgondoljuk saját evidensnek tűnő gondolkodási és cselekvési stratégiánkat, és tudatosan igent vagy nemet mondjunk rájuk. A pszichoanalízis vagy a kereszténység ebben az értelemben nem pusztán vagy nem elsősorban egy „igaz diskurzusként” kerül elő, amely végérvényesen foglyul ejt bennünket, hanem egy olyan megérthető és megértendő modellként, amellyel szemben — a kritikai gondolkodás mint alternatív igazság-modellek kidolgozása révén — bizonyos értelemben és mértékben „szabaddá” válhatunk (szabaddá válunk az „igazságtól” és egy más, igazabbnak tűnő „igazságra”). Foucault szemében a modern művészet nem más, mint e kritikai gondolkodásnak, vagyis végső soron egy (az általánosan elfogadotthoz képest) alternatív és ennél fogva valamiképpen „igazabbnak” tűnő igazság bátor kimondásának egyfajta kísérleti terepe, anélkül, hogy a lélek rejtett igazságainak pusztá meggyónásává válna. Éppen ennyiben, vagyis a nem saját igazság, de mégiscsak egy „igazabb igazság” kimondásának szenvedélyeként lesz a kortárs művészet legjava (Baudelaire, Manet, Beckett vagy Bacon) teremtménye a gyónás és a vallomás keresztény-pszichoanalitikus igazság- és öntechnikája — végső soron az ember önnön igazságaira koncentráló, önmaga iránti, már-már mániakusnak tekinthető kitüntetett figyelme — ellen.<sup>5</sup>

Nem biztos, hogy Foucault vállalkozása, amelynek elsődleges célja a pszichoanalitikus öntechnikák egyszerre történeti, etikai és politikai kritikája volt, igazságot szolgáltatott a kereszténységnek. Kétségtelen, hogy a keresztény vallásnak fontos aspektusa az igazság: egyszerre kötelezi az embert arra, hogy valljon igaznak bizonyos dogmákat, amelyek a valóság helyesnek vélt leírását tartalmazzák, és hogy időről időre gyónja meg az igazat saját magáról. Foucault azonban megfeledkezik arról, hogy a jézusi kereszténység nem feltétlenül és nem elsősorban egy intézményesült igazságjáték vagy igazságvallás, hanem, bizonyos tekintetben, a szeretethez mint legfőbb (és tulajdonképpen egyetlen) valósághoz való visszatalálás reménye, legfontosabb jellemzője pedig éppen az, hogy e valóság nevében minden törvényt, igazságot, igaznak tekintett diskurzust és ideológiát maga mögé utasít. Mit keresett Mária Magdolna kora reggel a sír körül (Jn 20,1)? Biztosan nem dogmatikus vagy személyes igazságokat akart feltárni, meggyónni és kimondani: a szeretett és kereszthalált halt Jézus valós lényét, hús-vér alakját akarta eszeveszvetten újra megpillantani és magához ölelni, valahogy úgy, ahogy az *Énekek éneke* szerelmese mondja: „Éjszaka ágyamban kerestem, akit szeret a lelkem. De hiába kerestem, nem találtam. »Azért hát fölkelek, bejárom a várost, keresem a tereken és az utcákon, akit szeret a lelkem«” (Én 3,1–3). Nem ebben áll-e Mária Magdolna alakjának fellejtetlensége? Nincs-e igazuk az egész nap dolgozó szőlőmunkásoknak, amikor számon kérik a gazdát, amiért ugyanannyi fizetést kapnak, mint azok, akik egy órát dolgoztak csupán (Mt 20,1–16)?

<sup>6</sup>Vö. Pilinszky János:  
*Beszélgetések.*  
Századvég, Budapest,  
1994, 257.

Jézus példázatában a gazda mégis azt mondja a zúgolódóknak: „Hát akkor tudjátok, hogy a szeretet azt tesz, amit akar!”<sup>6</sup>

„Amo quia amo; amo ut amem”, mondja Clairvaux-i Bernát az *Énekek énekéhez* írt kommentárjában (83,3–4): „Szeretek, mert szeretek; azért szeretek, hogy szeressem.” Azt is hozzáteszi: „Aki szeret, szeret, és ezen kívül semmi másról nem tud (quae amat, amat, et aliud novit nihil).” A szeretet okatlan, céltalan, hasztalan, nem vezet sehová, nem következik semmiből: önmaga oka, önmaga öröme. Nem jelent semmit: nem tudható, nem kiismerhető, nem számon kérhető, nem valami, ami megindokolható, megérthető vagy megmagyarázható. A szeretet nem igazság és nem igazságos: nincs az az igazság, amely felérne a szeretet egyetlen valóságos pillanatával. A törvényt felülmúló szeretet jézusi tanítása és a vonatkozó középkori kommentárok szerint a szeretet vagy a szerelem — nem pedig az igazság (és végképp nem a lelkünk mélyén rejlő igazság megvallása) — az egyedüli, ami ténylegesen *van* vagy legalábbis a valóság szívébe helyez, és ami valóban szembeállítható a másik, emberi értelemben éppoly értelmetlen vagy okatlan valósággal, a halállal (vö. Én 8,6: „mert mint a halál, olyan erős a szerelem”). A kereszténység ereje nem az általa kidolgozott keresztény diskurzusban áll, abban, hogy milyen felemelő vagy botrányos igazságokat hangoztat és milyen pompás vagy boszszantó teóriákat alkot Istenről, hanem abban, hogy arra készíti az embert: Istenben élve, mindig újra belépve Isten örömébe eleven tanúbizonyságot tegyen Isten valóságáról. A kereszténység első és utolsó reménye nem világunknak egy igaz tanítás mentén történő megszervezése és megértése, hanem a valóság evidenciája, minden törvényen és állítólagos igazságon túl: a szeretettel azonosított Isten (1Jn 4,8) nevében fékezhetetlen valóságszomj mozgatja.

Talán hozzátehetjük: nem lehetetlen, hogy éppen ennek köszönhetően és ebből fakadóan tett szert a művészet a keresztény Nyugaton egészen egyedülálló jelentőségre. Kétségtelen ugyan, hogy a művészet lényegi értelemben nem gyónás és nem vallomás, ugyanakkor az is tagadhatatlan, hogy — szemben azzal, amit Foucault állít — nem is bizonyos igazságok bátor vagy akár hősie világga kürtölése: ha a művészet bátorság, akkor biztosan nem „az igazság bátorsága”. A művészet nem attól az, ami, hogy személyes vagy doktrinális, ideológiai vagy természetű igazságokat közöl, mond ki vagy támaszt alá: nem egy bizonyos megcáfолható vagy bebizonyítható igazság, ismeret, belátás, vélekedés vagy tudás ábrázolásának vagy kifejezésének, hanem — a hétköznapi tudattal szemben, amely csak bizonyos mértékig képes „elfogadni”, amely csak feltételeken és ideiglenesen hajlandó „tolerálni” a valóságot<sup>7</sup> — a valóság már-már elviselhetetlen közelségének vágyából fakad (aminek nem sok köze van a „realista” művészet törekvéseihez). A nyugati művészet legjavát, amely ebben az értelemben sokkal inkább a halál, mint az élet oldalán áll, a valóság — és persze a valóság ábrázolásának, kifejezésének, megmutatásának — irgalmatlan igénye

<sup>7</sup>Vö. Clément Rosset:  
*Le réel et son double.*  
Gallimard, Párizs, 1993, 7.

<sup>8</sup>*Tanulmányok, esszék, cikkek II. Századvég, Budapest, 1993, 286.*

Vö. még például Vasadi Péter megjegyzését:

„A költészet nem biztonsági szelep, hogy rajta távozzék a túlgőz, a túlfűtöttség, hanem (...) vágyakozás és fenyegető könyörgés egyszerre az igazi valóság után.”

Uő: *Nem ragyogtak hiába.* Kairosz, Budapest, 2002, 28.

<sup>9</sup>Rákóczy Anita: *Közelítések „A játszma végé”-hez.* Holmi, 2013. május, 603–615;

és reménye mozgatja, az a sejtés, meggyőződés vagy inkább tudat, hogy amit keresünk, az nemcsak túl van az emberi igazságokon és tudásokon vagy akár megelőzi azokat, hanem valószínűleg éppen az ellenkezője mindannak, amit egy adott tudás és igazság birtokában kifejezhetünk. Ahogy Pilinszky mondja: „A nagy művész feladata, hogy újra és újra semmit ne tudjon. Csak akkor képes megismételni azt a rendkívüli monológot, amit a csecsemő folytat egy-egy különálló tárggyal az összefüggések mindennemű könynyítése nélkül.”<sup>8</sup> Vagy ahogy Harold Pinter nyilatkozta Beckett „gyönyörű” műalkotásairól: „Minél messzebbre megy, annál jobbat tesz nekem. Nem kellene a filozófiák, traktátusok, dogmák, krédók, kiutak, igazságok, válaszok — semmi az akciós árukból. Ő a legbátrabb, legkönnyörtelenebb kortárs író... Nem néz hülyének, nem ver át, nem akar összekacsintani, nem tukmál rám se gyógyírt, se ösvényt, se kinyilatkoztatást, se egy tál prézlit — nem árul semmit, amit nem akarok megvenni, nem érdekli, hogy kell-e nekem vagy sem, nem mondja meg a tutit. Nos, megveszem a portékáit tokkal-vonóval, mert benéz minden kő alá, és egy férget se hagy magára. Amit létrehoz, az maga a szépség. A munkája gyönyörű.”<sup>9</sup>

### 3.

„Asztalfióknak szánt vallomásként” aposztrofálja Oravecz Imre az 1972. szeptembert a prózaversek második kiadásához írt előszavában: „obszúr foglalatosságról” beszél, mely révén lehetősége volt „kiöntenie” magából mindazt, ami „fojtogatta”, ami „kikíváncozott” belőle. „Mert világossá vált előttem, hogy ami rám szakadt, és bárkire rá szakadhat, az nem volt, az sosem véletlen, és valahol van rá magyarázat, ha van egyáltalán emberi ésszel felfogható magyarázat arra, amibe képtelenek vagyunk beletörődni.”<sup>10</sup> Az 1972. szeptember ebben az értelemben nem volna más, mint egyfajta nyilvános — vagy utólag nyilvánossá tett — emlékezés-terápia és önvallomás, amely a múltbeli történések, cselekedetek felelevenítése, végzettségének megértése és a belátott igazságok kimondása által az eltávolodást, a gyógyulást vagy a megszabadulást ígérő magyarázatot készíti elő vagy teszi lehetővé. Kétségtelen, hogy így is lehet olvasni ezeket a prózakölteményeket, a szerelmi vágy és a belőle fakadó éteri gyönyörűségek és aljas bűnök, százalmas cselekedetek, verekedések, megalázások és megaláztatások megvallásaként, amely a múltra, a jelenre vagy akár általában a maszkulin és feminin emberi létállapot egészére vonatkozó belátásokhoz, végső soron valamiféle „magyarázathoz” vezet. Az sem lehetetlen azonban, hogy amikor Oravecz „vallomásnak” nevezi, akkor félreérti, vagy legalábbis pontatlanul írja le saját kötete valódi jelentőségét. Hiszen ha csupán gyónásként és vallomásként olvasnánk, akkor éppen attól fosztanánk meg az 1972. szeptembert, ami az alapjául szolgáló beszédaktust művé és remekművé alakítja, és ami, nem mellesleg, végképp eltávolítja ezt az írásművészetet a megértésnek, az igaz-

<sup>10</sup>Oravecz Imre: 1972. szeptember. Pesti Szalon, Budapest, 1993, 8. Vö. még például uo. 73.

ságalkotásnak vagy akár a magyarázatnak nemcsak az óhajától, de még a lehetőségétől is.

A megtörténtek magyarázatához, a szerelem, a csalás, a kötődés, a megalázás és a megaláztatás megértéséhez és az elemzéshez, az igazság megalkotásához és a benne való megnyugváshoz mindenekelőtt távlatra volna szükség, rálátásra, eltávolodásra és lezárásra. A szerelem megszületését, kifejlődését, krízisét és végóráit vagy agóniáját leíró kötet azonban éppen az elválás, az elszakadás nyilvánvaló lehetetlenségét tárgyalja, a mozdulatlanságot és mozdíthatatlanságot, amin a szakítás és az immár visszavonhatatlannak tűnő különválás ténye mit sem változtat (mottójául nem véletlenül szolgálnak *A huszonhatodik év* sorai: „...valami tegnap, mely mintha ma lenne...”). A „modern” férfi és nő azt mondja magának, azzal áltatja magát: „ami volt, az elmúlt, minek visszasírni”, aki él, az jobb, ha a jelenben és a jelennek él, „a jövő, az meg egy nagy titok, panaszra meg éppen hogy nincs okod, nagyon is jól vagy”.<sup>11</sup> Igazságokat termel, amelyek nevében megnyugtató módon belát, átlát, megért, megmagyaráz, kigyógyít, megvigasztal. Az 1972. szeptemberben a férfi elbeszélő tisztánlátásra, megvilágosodásra vagy vigaszra vonatkozó igényét viszont — mint azt minduntalan megvallja — mindig újra maga alá temeti a szerelem és a másik mindenféle belátástól, igazságtól és magyarázattól egészen független, jelenidejű vágya, szüksége és óhaja, az a zavarbaejtő tudat, hogy e szerelem nem szűnő valósága nem kompatibilis a rá vonatkoztatható és vele kapcsolatban megvallható belátásokkal, magyarázatokkal és igazságokkal. Ami volt, nem múlt el, hanem nyugtalanító módon, kifosztottságként, szüntelenül, céltalanul és oktalanul jelen van; a nem múltó múlt által lesújtott, szerelemmel teli jelen és jövő pedig többek között éppen azért nagyon is kiszámítható és élehetetlen, mert minduntalan át-meg átjárja a semmivel sem indokolható, értelmetlen remény a másik újramegtalálására. A „magam is vétkes vagyok vétkedben, miként te is vétkes vagy minden vétkemben”<sup>12</sup> már-már imaszerű kijelentése ennek a maradéktalan egységnek, végső soron a másik, szeretett ember „behelyettesíthetetlen, elvéthetetlen és egyszeri”<sup>13</sup> voltának gyötrelmes tudomásul vétele, egyben pedig, és éppen a szerelem és a másik valóságának túlereje nevében, megátalkodott védekezés a túlságosan könnyű, védelmet és gyógyulást ígérő igazságokkal és magyarázatokkal szemben.

A kötet versei ettől persze még lehetnének éppenséggel „magyarázatok M. számára”, ahogyan lehetnének átkozódások is, vagy akár pusztá szenzációhajhász — netán terapeutikus jellegű — leírásai a testi és lelki kínoknak, őrvölgéseknek és letargiáknak; valamiféle ügyes litánia. Talán Oravecz is látta maga előtt ezeket az igazság- és magyarázatilehetőségeket, valahogy úgy, ahogy a szakadék szélén álló ember látja a segítő kezeket, melyekbe oly könnyen belekapaszkodhatna, és amelyek egy csapásra megmentenék. Ki tudja, nem élt-e életében, elkerülhette-e, hogy éljen ezekkel a kisegítő eszközökkel, ki tudja, nem kellett-e, élő emberként, férfiként, valahogy

<sup>11</sup>Uo. 33.

<sup>12</sup>Uo. 51.

<sup>13</sup>Uo. 40.

mégis magyarázatot találania, igazságot szolgáltatnia? Elkerülhető-e egyáltalán, a túlélés érdekében, a megmenekülést jelentő, éltető igazságok megalkotása, a magyarázat, a belátás, a gyógyulás aktusa? Egy biztos: amikor az 1972. szeptember elbeszélője írni kezd, akkor jól láthatóan meredek zuhanásba kezd, mindenféle hősies nekilendülés vagy akrobatika nélkül. Amiről itt szó van, ahonnan ez az ember beszél, az a teljes kapitulálás: konok szembesülés a szeretés és a vágy egyszerre szégyenletes, kietlen és felemelő, emberi ésszel föl nem fogható valóságával, amelybe, mint tudjuk, „belehal, aki él”, és amely nemhogy nem megmagyarázható, hanem, önmagán kívül, láthatóan „nem jelent” az égvilágon semmit. Talán ezért nevezi a könyv elbeszélője „írnoknak”<sup>14</sup> magát, és ezért váltakozik az események helyenként tűpontos analízise a semmilyen értelmes módon nem magyarázható cselekedetek leírásával, a már-már bosszantóan elcsépelet költői hasonlatok használata egy-egy iszonyú erejű képpel, mely a tudatunkba ég. Aki itt beszél, annak nincs szüksége se költészetre, se igazságra. Ez a végérvényesen múlttá vált és végérvényesen múlthatatlan szeretet a mindene, erről az egyetlen, sokarcú valóságról tesz fájdalmas hitvallást, ez az, amit — mintegy előre-futva a saját halálához, a halál kapujából visszapillantva önmagára — felmutat önmagukból: ez az első és ez lesz talán a legutolsó gondolata. Nincs hely és nincs mód az önáltatásra, az újrafefelelemelkedésre, a gyógyulásra: nincs gyávasága pusztá igazságok és magyarázatok hangoztatásához. Az 1972. szeptember ebben az értelemben nem az élet, netán az élethez való visszatalálás könyve, hanem egy halott beszéde: egy halotti beszéd.

Oravecz prózakölteményei, melyek nagysága és egyáltalán művészete nem az önkifejezés, a kiírás és a megvallás vélt vagy valós sikeréből, hanem éppenséggel az írásnak mint az igazság többé-kevésbé megnyugtató megalkotásának teljes és szükségszerű kudarcából fakad — egyúttal és végső soron abból a belátásból, hogy a valóság szívében élő embernek egyáltalán nincs szüksége „igazságra” —, arról a kisemmizettségről tesznek megrendítő tanúbizonyságot, hogy életünk során két megfellebbezhetetlen és sok tekintetben meg- és átélhetetlen realitással találkozunk csupán: a szeretettel és a halállal. A többi, a tudomány és a tudománytalanság, a filozófia és az oktalanság, a hit és a hitetlenség, a vallás és a vallástalanság, a költészet és az írástudatlanság igazság csupán, mely végső soron nem oszt, nem szoroz. „Sicut palea”: semmi jelentősége; mintha semmi sem lenne. Az 1972. szeptember elbeszélője semmit nem tud, csak ezt a szerelmet, ezt a szeretetet, amely annál kiismerhetetlenebbé és érthetlenebbé válik, minél több mindent le akar írni és meg akar vallani róla. A szeretet, amely az 1972. szeptember lapjain élénk tárul, sehogy se akar hasonlítani arra, amit pedig a szeretet igazságának tudunk. Hogy is mondja Pál? „A szeretet türelmes, a szeretet jóságos, a szeretet nem féltékeny, nem kérkedik, nem is kevés. Nem tapintatlan, nem keresi a maga javát,

nem gerjed haragra, a rosszat nem rója fel.” (1Kor 13,4–5) Oravecz ezzel szemben a hűtlenséget mondja, az árulást, a pusztulást, ami a szerelemben, úgy látszik, elkerülhetetlen, a reményt, hogy egyszer mégis vége lesz, a tudatot, hogy ez a remény reménytelen, és persze a végtelen hálát, mindennek ellenére, a szív szüntelen mormolásáért, mindazért, ami egyszerre ócska és éteri szerelemként megtörténhetett, és amíg világ a világ, a világ szívében szüntelenül történik. Amivel mégis Pált szavalja. „A szeretet nem szűnik meg soha.” És még inkább: „Ha szeretet nincs bennem, mit sem használ nekem” (1Kor 13,3) — ami egyébként pontatlan fordítása a görög-latin eredetinek, amely sokkal radikálisabb: úthen eimi/nihil sum, vagyis: „nem vagyok”, „nem létezem”, „semmi vagyok”. Ha nincs bennem szeretet, nincs valóságom, nem vagyok: semmi vagyok.

Az 1972. *september* ennek az oktan és kilátástalan szeretetnek mint a minden törvényen, jelentésen és magyarázaton, boldogságon és boldogtalanságon túli, rettenetes valóságnak való önmegadásnak — de még a halál pillanatában is egymásnak való vagy legalábbis csak azzal mérhető szerelmes önmegadásnak — keserves és magával ragadó, és ebben a tág értelemben persze nagyon is konfesszionális dokumentuma. Nem igazmondás, nem vallomás, nem kiállítás az igazság mellett, hanem szüntelen megtérés, szükségszerű és szinte tehetetlen visszasomfordálás, megátalkodott hűség a szeretet felejtethetetlen valóságához. „És így megy ez már hónapok óta, én itt vagyok, te ott vagy, én ezt teszem, te azt teszed, én így látom, te úgy látod, én ezt mondom, te azt mondod, én ezt tartom helyesnek, te azt tartod helyesnek, nekem erre van szükségem, neked arra van szükséged, nekem ez fontos, neked az fontos, én erre vagyok képes, te arra vagy képes, engem ez bánt, téged az bánt, én így akarom, te úgy akarsz, szerintem ez az igazság, szerinted az az igazság, és sorolhatnám még tovább a különbségeket, de nem teszem, mert ennyi is elég annak bizonyítására, hogy mit sem bizonyítanak, és csak arra jók, hogy elfedjék előlünk a tényt, hogy boldogtalanok vagyunk, és mivel így van, ez a boldogtalanság nem szétválaszt, hanem mindennél jobban összeköt bennünket, és ha van jövőnknek záloga, akkor furcsa módon éppen ez a boldogtalanság az, amelyet egyszer, ha szerencsénk lesz, kiválthatunk, és ha ugyancsak szerencsénk lesz, boldogságra cserélhetünk, addig azonban még sok idő van hátra, addig még sok minden történhet, lehetünk még rosszabbak, méltatlanabbak egymáshoz, mint most vagyunk, találhatjuk egymást még elviselhetetlenebbnek, mint most hajtogatjuk, lehetünk még elégedetlenebbek azzal, amink most van, vélhetjük még kevesebbnek, amit most keveslünk, érezhetjük még magunkat kifosztottabbaknak, mint most egymás szemére vetjük, mialatt egyre szűkülő körünket rójuk, és lassan, de biztosan megöregszünk, és végül, mint egymásnak, megadjuk magunkat a halálnak.”<sup>15</sup>

<sup>15</sup>Uo. 72.

## A DIALÓGUS ÚTJA AZ IGAZSÁGHOZ

A dialógus napjainkban divatos kifejezéssé lett. Ilyesféle definíciókkal, megközelítésekkel találkozhatunk: egyenlő partnerek erőszakmentes párbeszéde, amelyben csak az érvek számítanak; békés konfliktuskezelés egymás kölcsönös tiszteletben tartásával. Összefoglalva: az igazság közös keresése, ahol mindegyik fél kész tanulni is, nemcsak tanítani a másikat; nincs meggyőződve arról, hogy neki mindenben tökéletesen és maradéktalanul igaza van, és arról sem, hogy a másiknak semmiben sincs igaza. Mindkét fél eleve számol a saját korlátaival, tudásának töredékességével, tévedésének lehetőségével. Tágabb értelemben persze a legkülönbözőbb tárgyalásokra, megbeszélésekre, alkudozásokra is használják a szót, nemzetiközi tárgyalásokon, háborús vagy gazdasági konfliktusokban, tűszok ki szabadításakor vagy akár személyes, például párkapcsolati konfliktusok megoldására.

### A kezdetektől napjainkig

A műfaj maga a görög filozófia, elsősorban Platon Akadémiája óta ismert mint a filozófiai megismerés módszere. Az Evangélium viszont a meddő kérdésekre és az öntelt okoskodásokra használja a szót. Ezzel jelzi például a tanítványok vitáját arról, hogy melyikük a legnagyobb (Lk 9,46), a kételkedést Jézus feltámadásában (Mt 15,19; Mk 7,21). Így szerepel a páli levelekben is: a bölcsek okoskodása semmis, Isten megszégyeníti őket (1Kor 3,20; Róm 1,21). (Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy nyilvános működése során Jézus nem volt igazi művésze a dialógusnak — hosszan lehetne elemezni találkozásait a különböző emberekkel.)

A kifejezés azonban már a 2. századtól kezdve megjelenik a keresztény apologéták írásaiban. Az egyik legkorábbi példa erre Juszтынosz *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* című műve. Viszont már a kora keresztény dialógusok írói is — miközben védtek és érvekkel igazolták Krisztus egyedül üdvözítő igazságát — tudatában voltak annak, hogy a zsidók és a pogányok nézeteiben is megtalálhatóak „az Igazság magvai”.

A történelem folyamán aztán változó formákban és tartalommal él tovább a dialógus módszere. A középkori egyetemeken a disputa válik általános módszerré: az elterjedt vélemény szerint csak az egymásra hallgató beszélgetés segít közelebb az igazsághoz. Az egyetem a disputára épült, az igazság közös keresésére. A reformáció korában aztán más — teológiai — tartalmat kap a disputa. De itt már nem az egyházon belüli konszenzus- és igazságkeresés dominált, hanem az elhatárolódás, a másik fél érveinek megcáfolása.

### A dialógus filozófiája és antropológiája

A 20. század első felében új fejezet nyílik a dialógus történetében, először a filozófiában, illetve az antropológiában. Az igazi áttörés az I. világháború után kezdődik, főleg Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber és Emmanuel Lévinas munkásságával. Ők megkérdőjelezik a Descartes által felállított szubjektum-fogalmat. Az „egológia” helyett a dialogikus elv azt hangsúlyozza, hogy az ismeret eredete nem az egyes szubjektumban, hanem az emberek nyelvi-személyes találkozásában rejlik: az „Én”-ben, aki a „Te”-vel szemközt áll, párbeszédet kezd vele. Csak a kommunikációnak a „Te” által létrejött beteljesülése által fedezi fel az „Én” önmagát. Az „Én” és „Te” korrelációja megelőzi az „Az”-t. Lévinas szerint a mai dialógus-filozófia az emberközi kapcsolatokból, az ember eredeti közösségi voltából indul ki, amelyben a dialógus végbemegy. Az emberlét lényegéhez tartozik tehát, hogy „a Másik tűszai vagyunk”. A monológgal szemben a dialógus. a beszélgetés eseménye, amelyben a Másik éppen úgy szóhoz jut, mint Én, és az a tárgy, amelyről szó esik. „Minden beszéd a párbeszédben gyökerezik.”

A dialógus a személy önmagára találásának egyetlen módszere, ahogy ezt Martin Buber dolgozta ki elsősorban *Ich und Du* (Én és te) című könyvében. Éntudatra csak az Én-Te dialógusában juthatunk el, ahol reláció jön létre. Kockázatos vállalkozás ez: az Én önmagát tárja fel, adja ki annak, akivel dialógusra lép. A több és a jobb dimenziója magában a dialógusban nyílik meg: ez a Másik hozzám jövetelének a kegyelme, ajándéka. A dialógus ezt jelenti: A Te által leszek Én-né; a Te nem közömbös az Énnek. Olyan önzetlen érzés, amely torzulhat ugyan gyűlöletté, de megvan a lehetősége, hogy szeretetet vagy ahhoz hasonlót hozzon létre. Csak a transzcendencia dialógusában jön létre a Jó eszméje, egyes egyedül azon az alapon, hogy a találkozásban a Másik számít. A dialógus tehát csak másodlagosan nyelvi esemény — elsősorban személyek találkozása: megnyílás egymás felé és egymás befogadása.

Csak a dialógusban válik átjárhatóvá a személyek közti kapcsolat, ez teszi lehetővé személylé válásukat. Éppen mert a Te abszolút más, mint az Én, jöhet létre egyiktől a másikig a dialógus. Ez a dialógus-filozófia paradox üzenete: a szellemet a transzcendencia, a szocialitás felől, a másikhoz való közvetlen kapcsolat felől határozza meg. Buber szerint ez a kapcsolat, reláció az, ami kezdetben volt. Mint írja, „kezdetben van a viszony”. A nyelv nemcsak arra való, hogy gondolainkat, ítéleteinket vagy a tudat állapotait kifejezze, hanem a transzcendencia összehasonlíthatatlan szellemi eseménye,

ahol a közlés szándéka kapcsolatot hoz létre. A dialógus tehát nem intellektuális disputa, racionális érvek és ellenérvek, tudományos vagy teoretikus igazságok szellemi pengeváltása valami teljesebb igazságra való törekvésben. Nem is csupán nyelvi jelenség, hanem az emberi személyt egész lényében érintő, egzisztenciális feltétel. Ez a felismerés nagyban segítette a dialógus teológiájának kibontakozását.

A Te-hez való kapcsolat a legtisztábban a láthatatlan Istennel való kapcsolatban valósul meg. Buber és Lévinas is ebből vezeti le az ember kapcsolatát Istennel. Ő az „abszolút Te”, aki megszólítja az embert. Izrael Istene nemcsak abszolút létnek bizonyul, a teremtés és a történelem urának, hanem abszolút és feltétel nélküli, mindenható szeretetnek is: „actus purus amoris”. Ez az Isten szólította meg az embert, és hívta meg szeretetébe, válalva azt a kockázatot is, hogy szabad akarattal az emberek befogadják és viszonyozzák-e, vagy pedig visszautasítják. Az összülőknek az Isten akaratát elutasító vétke mellett megjelenik (például Ábrahám és az ószövetségi igazakban) a hit engedelmissége is: de Isten szeretetének hívó és viszonzásra találó szava mellett jelen van a történelemben az emberi visszautasítás is. Isten szeretete azonban nemcsak igazságos, hanem irgalmas is: az embert tagadása ellenére is megtartja kegyelmében.

### *A dialógus teológiája: az üdvösségtörténet dialógusa*

A múlt század közepétől a teológiában is tért hódít a dialogikus látásmód (főleg Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, René Latourelle műveiben). Öseredeti formájában a dialógus Isten és ember között folyik. Egyrészt „alulról”, az ember transzcendens vágyából kiindulva: az ember keresi Istent, az „Abszolút Te”-t, másrészt felülről, a Szentháromság misztériuma felől.

A teológia útkeresései VI. Pál *Ecclesiam suam* kezdetű enciklikájában (1964) nyerne hivataltos elfogadást. A pápa szerint az egyház nem léphet föl hatalmi fölényrel a világgal szemben, de nem is zárkozhatsz tőle. Egyetlen lehetséges útja: dialógusra lépni a világgal. Ez azonban nem csupán politikai fogás, hiszen az egész emberiséget átfogó dialógus Istentől ered, s az egyháznak az üdvösség dialógusát kell folytatnia. „Az egyház a szó, az egyház üzenet, az egyház dialógus” (67). Az enciklika elsőként vázolja fel a dialógus teológiáját. A válasz: párbeszéd Isten és ember között, ebben bontakozik ki az üdvösség története, amely az isteni szeretetből és jóságából indul ki, s Jézus Krisztusban, a megtestesült Igében válik teljessé. Benne tárta fel Isten saját benső lényegének misztériumát, a három isteni személy egységét a szeretet örök dialógusában. A teremtésben és a kinyilatkoztatásban ez a sze-

retet szólítja meg az embert, viszonzásra várva. Mivel Isten mindenkit meghívott az üdvösségre, az egyháznak is — amely „az üdvösség jele és eszköze” — mindenkivel párbeszédet kell kezdeményeznie, mintegy koncentrikus körökben: az egész emberiséggel, a más vallások követőivel, az összes keresztényekkel, az egyház minden tagjával.

Isten nem a teremttel vagy a kinyilatkoztatással-megtestesüléssel kezd el szeretni, hanem öröktől fogva Szentháromság: magát ajándékozza, atyai szeretet, erre válaszoló, fiúi szeretet, és e szeretet közös ajándéka, a Szentlélek. Isten misztériumának kegyelmi megismerése ebbe a szentháromságos szeretetfolyamatba emeli föl az embert. A világ végső, abszolút alapja ez a személyes szeretet. Az egyetlen Isten (az Atya) megajándékozza „egyetlen Fiával”, hogy az embert szeretetének Szentlelkével belülről betöltse. Erre az egyetlen boldog és éltető válasz: ezt a szeretetet befogadni, hagyni, hogy Isten betöltőn szeretetével. Ez a hit, remény és szeretet aktusában valósulhat meg. A szeretet szava és az arra adott válasz: dialógus. A megváltás dialógusa nem fizikai kényszerítő erővel hat, hanem a szeretet felhívása, amely döntést elé állít: el lehet utasítani, és szabadon igent lehet rá mondani (jól illusztrálják ezt Jézus csodái, és azok hatása a körülállókra.) Ezért az egyház sem kényszeríthet senkit, csak a barátságos közeledés legitim eszközeit használhatja, a belső meggyőzést és a beszélgetést.

A dialógus így a második ülésszakára készülő zsinat alapszavává lett, szinte mindegyik iratban előkerül valamilyen formában. A négy konstitúció egyetlen nagy ívet vázol az üdvösségnek e dialógusáról, amely a Szentháromságból indul, megszólítja az embert (DV), folytatásra talál az egyházban (LG és SC), majd kinyílik a világra (GS). A kisebb dokumentumok (határozatok és nyilatkozatok) ennek az üdvösségtörténeti dialógusnak részleteit bontják ki, konkrét feladatok megjelölésével. A pápa szerint az emberiség különböző csoportjai mintegy koncentrikus körökben helyezkednek el a központ, Krisztus körül. A legtágabb körben az emberiség, ideértve a többi vallások követői és a nem-hívók. Beljebb az egyistenhívők: muszlimok, zsidók, keresztények. Ennél szűkebb kör a keresztények ökumenikus egysége. Végül legbelül a katolikus hívők, az egyházon belüli dialógusban.

A *Dei Verbum* konstitúció mindjárt az elején rámutat az üdvösségtörténet isteni eredetére: „A kinyilatkoztatásban a láthatatlan Isten lángoló szeretetének gazdagságából mint barátaihoz szól az emberekhez, társalog velük, hogy meghívja és befogadja őket a saját közösségébe” (DV 2). A kinyilatkoztatást Jézus Krisztus fejezte be és tette tökéletessé, majd az egyházra bízta, hogy a századok folyamán egyre teljesebben kibontakoztassa az isteni igazság teljessége felé tartó zarándokútján.

A *Lumen gentium* konstitúció az egyház misztériumát világítja meg, amely arra kap meghívást, hogy Krisztus világosságával ajándékozzon meg minden embert, hirdesse és megalapítsa Isten Országát mint ennek az országnak csírája és kezdete, amely lassan növekszik, s maga is a beteljesedésre áhítozik. Isten új népébe minden ember meghívást kap: a katolikusok, a nem-katolikus keresztények, a nem-keresztények, elsősorban a zsidók és a muszlimok, majd a többi vallások követői, aztán mindazok, akik őszinte szívvel keresik Istent, sőt azok is, akik önhibájukon kívül nem jutottak el Isten kifejezett ismeretére, de — Isten kegyelmével — iparkodnak becsületesen élni (LG 14–16). (A konstitúció tehát átveszi VI. Pál felosztását a koncentrikus körökkel, csak éppen megcseréli a sorrendet.)

A *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció az egyház történetében először kezd párbeszédet a világgal, amelyet „Isten szeretetből alkotott”, s várja, hogy Isten terve szerint átalakuljon és elérje teljességét. „Minden embert”, az egész emberiséget megszólítja, hogy „párbeszédet kezdjen vele” az emberiség fejlődése érdekében. Határozottan elutasítja az ateizmust, mégis együttműködésre hívja a nem hívókat egy jobb világ építésére. „Az együttműködés nem valósulhat meg őszinte és okos párbeszéd nélkül.” „A tiszteletet és a szeretetet azokra is ki kell terjesztenünk, akik társadalmi, politikai vagy vallási kérdésekben másként vélekednek vagy cselekszenek, mint mi; minél nagyobb emberisésséggel és szeretettel próbáljuk megérteni gondolatvilágukat, annál könnyebben kezdhetünk velük párbeszédet” (GS 21).

A koncentrikus körökben elhelyezkedő különböző csoportokkal való párbeszéd alapelveit egy-egy határozat, illetve nyilatkozat foglalja össze.

Az *Unitatis redintegratio* határozatban fordul elő először a dialógus szó. Az ökumenikus kezdeményezésekről szólva említi a „párbeszéd” (sic: a kifejezés itt még csak idézőjelben szerepel, a zsinat folyamán is lassan vált elfogadott fogalommal) szerepét és fontosságát (4). A hittudományos kérdések megbeszélésén „ki-ki egyenrangú félként tárgyal a másik féllel” (9).

Az *Ad gentes* határozat az egyház missziós küldetését fejtí ki, ebben is alapvető szempont azonban „az élet tanúbizonysága: a párbeszéd”. Krisztus példájára hivatkozik, aki „egészen közvetlen hangú beszélgetésben vezette el az embereket az isteni fényhez”. Tanítványainak is így kell ismeri-niük az embereket, akik között élnek, hogy azok őszinte és türelmes párbeszédükből tanulják meg, milyen kincseket osztott ki a népeknek a bőkezű Isten” (11).

A *Dignitatis humanae* nyilatkozat a vallásszabadságot alapvető emberi jognak nyilvánítja, ame-

lyet minden ország jogrendjében rögzíteni kell. Ez azonban nem zárja ki az igazság keresésének feladatát. „Az igazságot pedig a személy méltóságának és társas természetének megfelelő módon kell keresni, azaz: szabad kutatás útján, tanítás, illetve útbaigazítás, közlés és párbeszéd segítségével” (3).

A *Nostra aetate* nyilatkozat az egyház és a nem-keresztény vallások viszonyáról szintén a párbeszédre buzdít: „okosan és szeretettel, párbeszédet folytatva és együttműködve más vallások követőivel mutassák be a keresztény hitet és életet, de ismerjék el, őrizzék meg és fejlesszék tovább azokat a lelki és erkölcsi, társadalmi és kulturális értékeket, amelyek ezekben a vallásokban találhatók” (2). Külön is részletezi a hinduizmus, a buddhizmus, az iszlám és az izraelita vallás értékeit.

Az *Apostolicam actuositatem* határozat a világiak apostolkodásáról szólva a papságot buzdítja, hogy legyenek folytonos párbeszédben a világi hívőkkel (25), másrészt a világi hívek feladatát foglalja össze: „A jó emberi kapcsolatok ápolása érdekében bontakoztassák ki a valódi emberi értékeket, főként a testvéri együttélés, együttműködés és párbeszéd művészetét” (29). (Itt is megjelenik a párbeszéd egyik lényeges jellemzője: a jó emberi kapcsolatok és a párbeszéd művészete kölcsönös függésben van egymással)

### *A dialógus gyakorlati valóra váltása a zsinat után*

A zsinat szellemében több titkárságot, illetve tanácsot állítanak fel, hogy az említett koncentrikus körökben elhelyezkedő csoportokkal intézményesen is megindítsa a párbeszédet: a *Vallásközi Párbeszéd Bizottságát* (1964), a *Nem-hívókkal Folytatott Párbeszéd Titkárságát* (1965), (ezt II. János Pál pápa 1993-ban beolvasztja az 1982-ben alapított *Kultúra Pápai Tanácsába*), a *Keresztény Egység Titkárságát* (1960-ban, tehát már a zsinat kezdete előtt!). Az emberi fejlődés szolgálatára két másik tanács is létrejött: az *Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa* (1964) és a *Cor Unum Pápai Tanács* (1971). (Ferenc pápa 2016-ban ezekből hozta létre — két másik pápai tanácsot is ide csatolva — az *Átfogó Emberi Fejlődés Előmozdításának Dikasztériumát*.)

Amint az évszámokból látható, a Keresztény Egység Titkársága már a zsinat kezdete előtt létrejött. A titkárság nevében tudatosan nem szerepel a dialógus. A cél nem pusztán a dialogizálás, hanem annál jóval több: a keresztények egységének előmozdítása. A legfontosabb eredmény, hogy a korábbi századokkal szemben a múlt század az ökumené százada lett. Az egykori ellenségeskedést mára a megértést és közeledést kereső jóindulat váltotta fel. Természetesen ennek legfőbb eszköze is a dialógus. Ennek jó példája az 1999-ben megjelent korszakalkotó dokumentum, az *evangélikus-kato-*

likus Közös Nyilatkozat a megigazulás tanításáról, amelyet eredetileg az evangélikusok és a katolikusok fogadtak el, 2007-ben azonban a Református Egyházak Világközössége is csatlakozott hozzá. A nyilatkozat látványosan bizonyítja, hogy a párbeszéd nem kompromisszumokkal, elvek feladásával jár, hanem a felek kölcsönös gazdagodását szolgálja, saját identitásuk megőrzésével, sőt elmélyítésével.

Arra nincs lehetőségünk, hogy az egyes tanácsok igen sok részeredményt hozó, hatalmas munkáját részletezzük, néhány fontos dokumentum említésével jelezhetjük csupán, hogyan fejlődött tovább a dialógus, és épült bele az egyház életébe.

A *Nem-hívőkkel Folytatott Párbeszéd Titkársága* 1968-ban foglalja össze a nem hívőkkel folytatott dialógus útjait és korlátait. A dokumentum a keresztényeknek ad eligazítást, de a nem-hívők is érthetik és elfogadhatják. Ma egyre jobban megértjük és tiszteljük az emberi személy méltóságát és értékét. Az emberi kapcsolatokat ma a pluralizmus jellemzi, az igazi pluralizmus azonban csak az egyének és csoportok közti dialógusban jöhet létre, amely feltételezi egymás tisztelését. Az egyház a természetfölötti hivatása fényében tekint az emberre, ezért még jobban becsüli az emberi értékeket. Az emberi fejlődést, egy igazságosabb és testvériesebb világ felépítését kívánja szolgálni akkor, amikor dialógust kezd minden emberrel, bármilyen legyen is a vallása, világnézete. A titkárságot 1982-ben beolvasztották a Kultúra Pápai Tanácsába, amely 1991-től különböző helyszíneken párbeszédsorozatokat kezdett a hittől távolállókkal, szervezetekkel és intézményekkel egy-egy aktuális kérdésről a „Népek udvara” címmel. Ahogy az első találkozón, 1991-ben Párizsban megfogalmazták: „Ha a szabadság, az egyenlőség és a testvériség világát akarjuk megvalósítani, akkor abban a hívőknek és nemhívőknek egyaránt biztosnak kell lenniük, hogy egyenlő jogokkal rendelkeznek akár egyénként, akár meggyőződésük és testvéri kapcsolataik szerint fennálló közösségeikben.”

A *Vallásközi Párbeszéd Pápai Tanácsa* a Népek Evangelizációjának Kongregációjával közös nyilatkozatot adott ki 1991-ben *Dialógus és igehirdetés* címmel. Ekkorra már kikristályosodtak a dialógus egymásra épülő különböző formái: az élet, a közös cselekvés, a teológiai eszmecsere és a vallásos tapasztalat dialógusa.

A dialógus két első formája természetesen adódik a fentiekből, s ez már XXIII. János pápa óta töretlenül és természetesen folytatódik, amint ezt a *Pacem in terris* enciklikától kezdve VI. Pál *Populorum progressio*, majd II. János Pál szociális enciklikái, legutóbb pedig Ferenc pápa *Laudato si'* enciklikája, továbbá a pápák egyéb megnyilatkozásai, kezdeményezései bizonyítják. A leglátványosabb talán II. Já-

nos Pál pápa kezdeményezése volt, aki 1986-ban Assisibe meghívta az összes vallások képviselőit, hogy közösen imádkozzanak a világ békéjéért. Ezt megismételte 2002-ben, majd XVI. pápa is 2006-ban, igaz, jelentősen más hangsúlyokkal.

Az igazi kérdést a dialógus harmadik és negyedik formája veti fel, hiszen mindegyik vallás igényt formál arra, hogy az abszolút igazság kizárólagos birtokában van, ez az igény pedig kizárja az igazi dialógus lehetőségét. Hogyan oldható fel a zsinat paradox állítása: egyfelől kijelenti, hogy „az egyedül igaz vallás a katolikus és apostoli egyházban áll fenn”, tehát „minden embernek kötelessége, hogy keresse az igazságot, s azt megismerve tegye magáévá és ragaszkodjék hozzá” (DH 1). Másfelől viszont „senkit sem szabad a hit elfogadására kényszeríteni”, a hit válasza csak önkéntes döntésen alapulhat, a vallásszabadság minden embert alanyi jogon megillet (DH 10).

Összefér-e egymással az igazság abszolút igénye és a hiteles dialógus? Elvben kijelenthető: az még nem ellenkezik a dialógus lényegével, ha a felek azt vallják, hogy ők birtokolják az igazságot. Elég, ha elfogadják, hogy az általuk képviselt igazság megértése még nem teljes és tökéletes, tehát növekedhet, teljesebbé válhat a másikkal folytatott dialógus során. Enélkül megszűnik a dialógus lehetősége. A kérdés két irányban is látszólag komoly aggályokat vet föl — ha ezek jogosak, akkor csak határozott „nem” lehet a válasz. Ha a kereszténység az abszolút igazság teljes birtokában tudja magát, akkor lehetetlen bármilyen őszinte dialógust kezdenie másokkal. A misszió pedig, amely küldetéséhez tartozik, mintha kizárná a dialógus lehetőségét — vagy pusztán módszertani fogással degradálná?

A dialógus — mint láthattuk, vörös fonálként végighúzódik a zsinati dokumentumokon, majd részletesebb kifejtést kap a kortárs teológiában, illetve az egymást követő tanítói hivataltal megnyilatkozásokban is. Gondolatmenetük így foglalható össze: minden dialógus öseredete a szeretet örök párbeszéde a Háromságos egy Istenben az Atya, a Fiú és a Szentlélek között. Isten nemcsak magának-való, hanem magát-ajándékozó is — önmagában is, irántunk is. „Minden Isten szeretetéből származik, minden a szeretet által ölt formát, minden a szeretet felé irányul” (CV 2). Ő a kezdeményezője az üdvösség párbeszédének. — A lét és a szeretet ősforrása az Atya kiáradó szeretete a Fiú által a Szentlélekben, a szeretet isteni perichorézisze. — Isten szeretetből teremti meg a világot és a Fia képmására alkotott embert, azért, hogy meghívja szeretetének közösségébe. „A szeretet azonban csak az igazságban ragyog fel és válhat hitelesen megélhetővé. (...) *Agapé és Logosz*, Szeretet és Igazság összetartozik. (...) *Az igazság dia-logoszt, di-*

*alógust teremtő logosz*” (CV 3–4). — Kinyilatkoztatásban Isten önmagát, szeretetének misztériumát tárja föl, amely felülmúlhatatlan és abszolút módon az emberré lett Istenfiában válik teljessé, aki minden egyes embert meghív az üdvösségre (LG 13–17). A kinyilatkoztatásban látszik meg a Szentháromság titka is: Krisztus az isteni kinyilatkoztatás abszolút igazsága, aki a maga személyében létrehozta és kinyilatkoztatta az Isten Országát, minden ember közösségét egymással és Istennel (RM 15). — „Ő az emberiség középpontja, minden szív öröme és sóvárgásainak beteljesedése”, vele zárándokolunk a történelem beteljesedése felé (GS 45). — Az egyház az Isten országának „hatékony eszköze és jele”. Benne él azonban a történelemben, zárandokúton jár, amely az isteni igazság beteljesedése, az eszkaton felé tart. Addig reménységben él, s igyekszik egyre mélyebben megérteni Krisztus fel-foghatatlan és végtelen misztériumát a rábízott Szentmagyomány egyre teljesebb megértésével és kifejtésével. Ez történhet az elmélkedés, illetve a teológia révén, sőt a másként gondolkodókkal, más kultúrákkal való párbeszédben is, hiszen küldetése minden emberhez szól. Az egyház misszió és dialógus. Nyílt dialógust folytathat minden emberrel, bármilyen nézetet vall is, és ebben tanulhat is a másként gondolkodóktól, és ezáltal mélyebben megismerheti a saját igazságát, megtisztíthatja tévedésektől és félreértésektől.

XVI. Benedek pápa ezek alapján vázolja fel a valódi emberi fejlődés útját: a „világmeretű integráció személyközpontú, közösség-orientált, a transzcendensre nyitott kulturális folyamatát” (CV 42), II. János Pál pápa jól ismert szavával „a szeretet civilizációját”. Ez a dialógus mára az egyház természetes lételemévé vált. Ezt szolgálja immár évtizedek óta a színódusok intézménye. *Evangelii gaudium* apostoli buzdításában Ferenc pápa külön fejezetet szentel a párbeszédnek. Legújabbán pedig a katolikus egyetemeknek írt *Veritatis gaudium* konstitúciója a dialógust a teológiai tanulmányok alapelvévé teszi. Ugyancsak ő szorgalmazza napjainkban a szinodalitás elvének mint az egyházon belüli dialógusnak alkalmazását is.

### Abszolút igazság?

Az igazság mibenlétére és különböző fajtáira vonatkozóan a legkülönbözőbb nézetek és eszmarendszerek alakultak ki a történelem folyamán. Újra meg újra föllángol a vita az Abszolútum létéről és mibenlétéről is. A kereszténység vallja, hogy aki az abszolút igazságot keresi, annak útja a transzcendenciába nyílik bele. Isten az egyetlen „ab-solutus”, mindentől független, végső, abszolút örökkévalóság, aki a szentháromságos szeretet Istene: benne a szeretet örök dialógusa folyik az Atya, a Fiú és a Szentlélek egymással

adottságában. Ő hozta létre a világot, benne az embert, hogy kiárássa reá szeretetét, s magához vonja háromságos szeretetébe. Mindenki az ő teremtménye és meghívottja. A dialógus személyek találkozási pontja, amely a szeretetben válik teljessé, ez a szeretet igazsága. Az igazság és a szeretet összetartozik, amint ez Krisztusban láthatóvá lett. Erre a kettős-egy útra kap meghívást mindenki: „Járjunk az igazság szerint szeretetben, és mindenben nőjünk fel a Főhöz, Krisztushoz” (Ef 4,21). „Az igazságot a szeretet ökonómiájában kell keresni, megtalálni és kifejezni, másrésről pedig a szeretetet az igazság fényében kell megérteni, értékelni és gyakorolni” (CV 3).

Az üdvösség útja e felé az Istenben beteljesült jövő felé vezet, amelyet most még csak töredékesen látunk, egykor majd „színről színre”. Erről jelen életünkben sejtéseink is alig vannak — most még csak reménységben élünk. „A remény Isten abszolút ingyenes ajándéka”, ebből „táplálkozik a szeretet az igazságban” (CV 34). Hans Urs von Balthasar, miután befejezte hatalmas trilógiájának két első részét (*Herrlichkeit* és *Theodramatik*), egy kis könyvben, annak is a cím egyetlen rövid mondatában összegezte ezek alapgondolatát: „*Csak a szeretet hiteles*”. Amint a bevezetőben írja, a nagy szentek gondolkodásának nyomában jár írásával. Köztük elsőként Szent Ágostont említi, aki az Isten Országának végső beteljesedését, az örök üdvösséget így próbálja leírni a *De civitate Dei* utolsó mondataiban: „Akkor majd szabadok leszünk, és látni fogjuk Őt, látjuk és szeretjük Őt, szeretjük és dicsőítjük Őt. Íme, ez lesz a vég nélküli vég” (XXII, 30).

LUKÁCS LÁSZLÓ

### Rövidítések

Zsinati dokumentumok:

DV = *Dei Verbum* konstitúció (1965)

LG = *Lumen gentium* konstitúció (1964)

SC = *Sacrosanctum concilium* konstitúció (1963)

AG = *Ad gentes* határozat (1965)

GS = *Gaudium et spes* konstitúció (1965)

DH = *Dignitatis humanae* nyilatkozat (1965)

AA = *Apostolicam actuositatem* határozat (1965)

NA = *Nostra aetate* nyilatkozat (1965)

UR = *Unitatis redintegratio* határozat (1964)

Egyéb:

CV = XVI. Benedek pápa *Caritas in veritate* kezdetű enciklikája (2009)

ES = VI. Pál pápa *Ecclesiam suam* kezdetű enciklikája (1964)

RM = II. János Pál pápa *Redemptoris missio* kezdetű enciklikája (1990)

EG = Ferenc pápa *Evangelii Gaudium* kezdetű apostoli buzdítása (2013)

## IN MEMORIAM VETŐ MIKLÓS

2020. január 8-án elhunyt a kortárs gondolkodás kiemelkedő alakja, Vető Miklós, aki egyszerre számított francia és magyar filozófusnak. Magyar volt, hiszen itt született és nevelkedett, itt járt iskolába; s ide tért vissza az 1980-as évek második felétől publikációkkal, előadásokkal. Egyetemi tanulmányait Szegeden kezdte 1954-ben. Két évvel később fontos szereplője lett a felkészéshez vezető eseményeknek: a lengyel tüntetések támogatására a szegediek megalapították a Magyar Egyetemisták és Főiskolások Országos Szövetségét, amelynek alapító iratát másokkal együtt Vető Miklós fogalmazta. 1957 februárjában baráti tanácsra elmenekült az országból. Párizsban telepedett le, ahol a Sorbonne-on filozófiát hallgatott. Bekapcsolódott a magyar emigránsok körébe és a Centre Richelieu liturgikus életébe. Miután úgy vélte, egyetemi karrierlehetőség leginkább az USA-ban nyílna előtte, 1959-ben Oxfordba ment tanulni, ahol Isaiah Berlin segítségével ösztöndíjat nyert. Témáját, „Simone Weil vallási gondolkodását” Iris Murdoch fogadta be, nála doktorált 1964-ben. Oxfordi doktoranduszként Párizsban ismerkedett meg jövődő feleségével, Odile-lal. Az Egyesült Államokba már együtt költöztek át 1965-ben; mindketten a Yale Egyetemen tanítottak. Az USA-beli évtized világhíressé tette Vető Miklós számára, hogy felfogására az amerikai egyetemi közeg kevésbé érzékeny. Gyakran publikált a *Review of Metaphysics*-ben, de nem hagyott fel francia publikációival sem. Weiről szóló disszertációját 1971-ben francia nyelven adta közre; 1974-ben megszerezte a francia állami doktorátust. 1975-ben családjával Elefántcsontpartra költözött, ahol feladata a francia nyelvű filozófiaoktatás fejlesztése volt. 1979-ben a Rennes-i Egyetemen kapott állást, innen került át a Poitiers-i Egyetemre 1992-ben, ahol nyugdíjazásáig dolgozott és élte a párizsi katolikus értelmiség közösségi életét. Az Egyesült Államokban született gyermekei ezenközben felnőttek, Etienne és Marie-Elisabeth tudományos pályára lépett; Etienne katolikus pap lett, ma a Gregoriana Egyetem Judaika Központjának vezetője.

Vető Miklós gondolkodását a vallási jelenségek szenvedélyes kutatása jellemezte. Ezen érdeklődés felmenői háttéréből, a háború előtti magyar milióból, legfőképpen azonban saját spirituális fejlődéséből következett. 1954-től belső hívást követve napi miselátogatóként élt, később szerepet vállalt a katolikus karizmatikus ébredésben, az Emmanuel és a Chemin Neuf közösségek életében. Jean Wahl professzor javaslatára kezdett foglalkozni

Schellinggel: a filozófiatörténet nagy alakjai közül róla írt a legtöbbet, tanulmányt, monográfiát, diszsertációt. Schelling műveiben nem annyira az „alap” vagy az „akarat” problémája érdekelt, mint inkább a misztikus mélység, mellyel a német génusz Isten életéről szólt. A legnagyobb hatással gondolkodására mégis az a filozófus volt, akiről csak néha szól írásában: Emmanuel Lévinas. Simone Weiltől Lévinasig, Fénélontól Jean-Luc Marionig Vetőt az istenkapcsolat gyakorlata és filozófiája foglalkoztatta; ezen belül is e kapcsolat megújító és megújuló újdonsága, saját kifejezésével: „nouveau novatrice”. Ez a gondolat a Jelenések könyve híres sorát fordítja le a spiritualitás és a gondolkodás szintjeire: „Lásd, én megújítok mindent!” E bibliai vers Vető Miklós újdonságfilozófiájának kulcsa. Katolicitása ebben az újdonság-felfogásban ragadható meg: a régit meghaladva lelkiségben, megértésben, filozófiában a megújulás útjait kereste. Az újdonság nála mégsem a régi eltörlését jelenti, hanem annak megértését, hogy a régiben is az újdonság ereje munkál, legyen szó középkori misztikusokról, klasszikus német filozófiáról, újkori francia kegyességről vagy kortárs keresztény gondolkodásról. A régi mondással összhangban szemében a hagyományhűség „nem a hamu tiszteletében, hanem a tűz megőrzésében áll”. Ennek a felfogásnak különös jelentősége van ma, amikor Ferenc pápa szavai szerint „nem a változás korszakát éljük, hanem korszakos változást”.

Vető Miklós barátai és tanítványai a világon szinte mindenütt megtalálhatók: az USA-ban, Afrikában, Ausztráliában, Francia- és Magyarországon; egyaránt közel állt hozzá Lustiger párizsi érsek, Erdő Péter bíboros, vagy fiatalkori barátja, Aszalós János. A Vigilia hasábjain 1987-től kezdve többször szerepelt, egy-egy írása Bende József fordításában jelent meg. Tanítványai és kollégái szeretve tisztelik ma is; s maga is tisztelettel fordult azokhoz, akikben észlelte a hiteles gondolkodás erejét. Szívesen írt recenziót róluk, párbeszédet folytatott velük szóban, előadásaiban és munkáiban. 2009-ben a Magyar Tudományos Akadémia kültagjának választották, 2018-ban a Magyar Érdemrend Tisztikeresztje kitüntetését, 2020-ban a Stephanus-díjat nyerte el. Az abidzsáni állami egyetem, a Szegedi Tudományegyetem és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem díszdoktora. Emlékét őrzi az utóbbi professzoraival közösen alapított, a kortárs keresztény-katolikus filozófia megújulását szolgáló Nemzetközi Filozófiai Központ.

MEZEI BALÁZS

## IGAZSÁGOT AZ IGAZSÁGNAK Kocsis László: *Az igazság elméletei*

*„Pilátus közbeszólt: »Tehát király vagy?«  
»Te mondd, hogy király vagyok —  
mondta Jézus. — Arra születtem, s azért  
jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek  
az igazságról. Aki az igazságból való, hall-  
gat szavamra.« Pilátus ezt mondta: »Mi  
az igazság?«” (Jn 18,37–38).*

Nehéz eldönteni, hogy Pilátus vajon hogyan is állt az igazsághoz. Tudni vélte, mi az, és kérdése ebből a (vélt) tudásból eredő cinikus magabiztosság kifejeződése volt? Vagy csupán azt vélte tudni, hogy e kérdés ebben a formában értelmetlen és válaszra sem méltó? Ám az is megeshet, hogy valóban érdekelte a válasz, és várt is választ, de nem kapott, ezért fordult sarkon. Ha azonban ez a helyzet, miért nem válaszolt neki Jézus? Talán nem akart a disznók elé gyöngyöket vetni. De az is megeshet, hogy a kérdést ebben a formában, a „mi” kérdőszócskával már eleve elhibázottnak tartotta. Aki azonban járatos az igazsággal kapcsolatos filozófiai kérdésekben, az akár arra is gyanakodhat: egyszerűen arról van szó, hogy ez a kérdés nem olyan, amelyet egy kíváncsi, de kételkedő személynek néhány mondatban kielégítően meg lehetne válaszolni. E tanulság levonásához most már nincs szükség a filozófiatörténet nagyjainak legjelentősebb műveit egyenként végigbongészni — elegendő, ha valaki fellapozza Kocsis László nemrégiben megjelent kötetét, amely az *Igazság elméletei* címet viseli.

Ha ebből a könyvből nem is derül ki véglegesen, hogyan is kellene válaszolni az igazság mibenlétét firtató kérdésre, azt tökéletesen bemutatja — egy hosszú bevezető tanulmány, illetve több, mára filozófiai klasszikussá vált szöveg fordításán keresztül —, hogy a 20. és a 21. század egyik legbefolyásosabb filozófiai hagyományának gondolkodói, az analitikus filozófia művelői hogyan közelítették meg a kérdést, és milyen típusú válaszokat igyekeztek adni rá. Mivel az analitikus filozófia a 20. század elején végbement úgynevezett „nyelvi fordulattal” vette kezdetét, csöppet sem meglepő, hogy e hagyomány filozófusai arra koncentráltak elsősorban, hogy mit érthetünk igazságon vélekedésekkel, ítéletekkel, kijelentésekkel és mondatokkal, vagyis mindazon dolgokkal összefüggésben, amelyek valamilyen állítást foglalnak magukban a világról. Vajon az „igazság” valamilyen

rejtélyes metafizikai tulajdonság, amellyel minden igaz kijelentés rendelkezik, vagy éppen ellenkezőleg: az „igaz” csupán egy szó, amit arra használunk, hogy olykor megkönnyítsük vele a másokkal való kommunikációt? Az „igazság” hordozói elsősorban vélekedések, ítéletek, kimondott mondatok, vagy esetleg az ítéletek, vélekedések és mondatok által kifejezhető proposíciók, amelyek a (platonista módon felfogott) számokhoz hasonlóan nem lokalizálhatóak térben és időben? Vannak olyan filozófusok is, akik szerint voltaképpen mindnyájan értjük, mit is értünk igazságon, csak éppen úgy vagyunk vele, mint Ágoston az idővel: ha nem kérdezik meg tőlünk, mi az, akkor tudjuk, de ha megkérdezik, nem tudunk rá meghatározást adni.

Azzal, hogy Kocsis László köteté már-már tökéletes képet ad arról, hogy az utóbbi száz év folyamán hogyan kezelték az analitikus filozófusok az igazság problémáját, teljesíti is célját. Hiszen a könyv elsősorban azért készült, hogy a probléma iránt érdeklődő filozófusokat, egyetemi hallgatókat és a filozófia iránt érdeklődő laikusokat bevezesse az igazságról szóló közel-múltbéli és kortárs vitákba. Bár számos hasonló céllal rendelkező filozófiai művet olvastam, néhányról még recenziót is írtam (például Kocsisnak az *Igazságalkotás metafizikája* című könyvéről, amelyet érdemes hozzáolvasni *Az igazság elméletei*hez), úgy vélem, Kocsis könyve ezen a téren a legkiemelkedőbb munkák egyike — nemcsak magyar, de nemzetközi összevetésben is. *Az igazság elméletei* ezért nemcsak azoknak ajánlom, akiket érdekelnek az igazsággal kapcsolatos kérdések, de mindazoknak is, akik valamilyen tudományterülethez szeretnének bevezető jellegű könyvet írni.

A könyv legfőbb erénye szerkezetéből adódik. A kötet első fele egy terjedelmes, kiválóan megírt bevezető tanulmány. Ezt a bevezető tanulmányt akár külön is ki lehetett volna adni, és nemcsak a hossza miatt, hanem azért is, mert önmagában is remek bevezetést nyújt a modern igazságelméletekbe. Az első szakaszban Kocsis megmutatja a legerősebb érveket amellet, hogy miért nem lehet az igazságot szélsőségesen szubjektíven értelmezni és ezzel relativizálni, valamint világossá teszi, hogy a filozófusok a „Mi az igazság?” kérdésére nem úgy kívánnak válaszolni, hogy felsorolják az igaz állításokat, hanem megpróbálják meghatározni, hogy mi az igazság mint olyan tulajdonság, amely minden igaz állításban közös (már ha egyáltalán létezik ilyen közös tulajdonság). A bevezető második

szakaszában Kocsis felsorolja, hogy a filozófusok milyen entitásokat szoktak tekinteni elsőleges igazsághordozónak: sokan téren és időn kívüli, a világról állításokat megfogalmazó proposíciókat, mások metafizikailag kevésbé extravagáns entitásokat, mint amilyenek a vélekedések, ítéletek vagy mondatok. A harmadik szakaszban Kocsis azt elemzi, hogy pontosan miről és hogyan kellene számot adnia egy igazságelméletnek. Kocsis szerint ideális esetben az igazságelméletnek tekintettel kellene lennie az „igaz” predikátum nyelvünkben betöltött szerepeire: 1) az „igaz” predikátummal leírhatom azt a tényt, hogy egy állítás igaz; 2) az „igaz” predikátummal magyarázunk más fogalmakat (például a tudást, amely igazolt igaz hit); 3) az igazságnak normatív funkciója van: elméleti vizsgálódásaink célja; 4) az „igaz” predikátum tesz minket képessé arra, hogy nagy általánosságban beszéljünk állítások igazságáról: „minden, amit Einstein a fizikáról mondott, igaz” — nehéz lenne ezt az állítást megtennünk az „igaz” vagy azzal szinonim predikátum nélkül.

Kocsis bevezetője e fontos megalapozó munkálatok után tér rá az igazságelméletek különböző fajtáira. A szubsztantív igazságelméletek elkötelezettek amellett, hogy az „igazság” fogalmát világosabbá tudjuk tenni fogalmi, metafizikai vagy reduktív analízis segítségével. Az igazság korrespondencia-elmélete szerint egy állítás akkor igaz, ha megfelel a valóságnak. Az igazság koherencia-elmélete azt állítja, hogy egy állítás akkor igaz, ha koherensen kapcsolódik valamely koherens állításhalmazhoz. A pragmatista igazságelméletek szerint viszont egy állítás akkor igaz, ha az abban való hit hasznos. E fejezetben Kocsis egyfajta helyzetjelentést is ad: bár a korrespondencia-elmélet súlyos metafizikai nehézségekkel néz szembe, amikor arról próbál meg számot adni, hogy egy állítás hogyan felelhetne meg az állításoktól függetlenül létező valóságnak, a szubsztantív elméletek közül mégiscsak ez a legnépszerűbb. Ennek oka, hogy a pragmatista elméletek pontos tartalma nehezen tisztázható anélkül, hogy ne tűnjön az elmélet elégtelennek (hiszen mégiscsak úgy tűnik, hogy vannak igazságok, melyek csöppet sem hasznosak, sőt, nehéz belátni, hogy egy igazság miért ne lehetne káros); míg a koherencia igazságelméletek, úgy tűnik, csak akkor működhetnének, ha a koherencia az igazság biztos ismertetőjegye lenne (de nagyon úgy tűnik, hogy nem az, részben mert ugyanazzal kapcsolatban egynél több, egymással inkonzisztens koherens elképzelést is létrehozhatunk).

Ezért aztán azok, akik a korrespondencia-elmélet metafizikai problémáit leküzdhetetlennek látják, általában nem egy másik szubsztan-

tív, hanem a deflácionista elméletek valamelyikét választják. Ezek szerint az elméletek szerint az igazság fogalma nemcsak analízálhatatlan, de a látszat ellenére nincs sem magyarázó ereje, sem normatív funkciója. A deflácionista elméletek legszélsőségesebb képviselői szerint az „igaz” kifejezést akár el is tüntethetnénk, míg a mérsékeltebb deflácionista szerint (az úgynevezett diszkvotacionalisták, valamint a minimalisták tartoznak ebbe a csoportba) ez csak azért nem volna üdvös, mert az „igaz” predikátum nélkül az emberi nyelv sokkal kevesebbre lenne képes. Kocsis az ötödik szakaszban ezeknek a deflácionista elméleteknek a gyökereit ismerteti (elsősorban Johann Gottlob Frege és Alfred Tarski munkásságán keresztül), valamint a deflácionizmus reduktivista, diszkvotacionalista és minimalista változatait.

A bevezető tanulmányt *azonnal* követik azok a szövegek, amelyek az igazság analitikus filozófiai vitájában mára már megkerülhetetlenekké váltak. És ezen a ponton kell megemlítenem a kötet — véleményem szerint — egyetlen számottevő hibáját. Ahogy említettem, a bevezető tanulmány önmagában is megállná a helyét — talán túlságosan is. Ugyan vannak utalások a kötet második felében található szövegekre, de szerencsés lett volna, ha Kocsis tételesen, közvetlenül a lefordított tanulmányok előtt elmagyarázza, mely tanulmány mely problémákhoz szól hozzá, milyen elmélettipusokhoz sorolhatóak be, s mi a legfőbb hozzájárulásuk az igazsággal kapcsolatos vitákhoz.

A lefordított tanulmányok három csoportra vannak osztva. A szövegek első csoportját tartalmazó rész a „Van-e természete az igazságnak?” címet viseli. Az első tanulmány Bertrand Russell-től az *Az igazság és a hamisság természetéről* című írás. Ez a korrespondencia-elmélet egy, a logikai atomizmussal keresztezett változatát fejti ki, amely szerint az igaz ítéletek megfelelése a valóságnak annak köszönhető, hogy az igaz ítéletek logikai elemei és a köztük lévő viszonyok megfelelnek a valóság elemeinek és a köztük lévő viszonyoknak. Russell tanulmányára (is) reflektál Frank Plumpton Ramsey *Az igazság természete* című műve, amely az igazság reduktivista elméleteinek egy korai formáját szolgáltatja. John Langshaw Austin tanulmánya (*Igazság*) ezzel szemben úgy próbálja megmenteni az igazság korrespondencia-elméletét, hogy azt állítja: az állítások és a valóság közti megfelelést nem valamiféle metafizikai struktúra biztosítja, hanem a nyelvi konvenciók: hogy egy állítás ennek és ennek a ténynek vagy körülménynek felel meg, az annak köszönhető, hogy a nyelv kialakításakor így egyeztünk meg. Peter Friderick Strawson

(*Igazság*) számos ellenvetést fogalmaz meg Austin korrespondencia-elméletével szemben, és egy olyan deflácionista elméletet javasol, amely — Ramsey megközelítésével szemben — elismeri, hogy az „igaz” predikátum használatának vannak olyan, a nyelvi kifejezéssel kapcsolatos funkciói, amelyek miatt az „igaz” predikátum fontos része a hétköznapi nyelv szótárának. Kocsis célja világos: igyekezett a tanulmányok első csoportjába olyan tanulmányokat összeválogatni, amelyek a legelterjedtebb elméleteknek és érveknek korai, alapító jellegű változatait szolgáltatják.

A tanulmányok második csoportja az „Igazság, jelentés és referencia: Tarski és követői” címet viseli. Az első tanulmány ebben a szakaszban természetesen Alfred Tarski egyik, mára már klasszikussá vált tanulmánya, *Az igazság szemantikus felfogása és a szemantika megalapozása*, amely igyekezett az igazságnak egy metafizikai elméletektől független, formálisan szabatos definícióját megadni. Tarski elmélete a későbbiekben fontos kiindulópontja lett az egyre dominánsabb deflácionista elméleteknek. De az olyan primitivista megközelítéseknek is, mint Donald Davidsoné, aki szerint részben Tarski munkásságára építve kijelenthetjük, hogy bár az igazságnak ugyan nem adható meg tartalmas elemzése, mégis felhasználható például a „jelentés” fogalmának tartalmas magyarázatára (ezt a témát járja körbe Davidsonnak a kötetben szereplő *Igazság és jelentés* című tanulmánya). Ezzel szemben Hartry Field amellet érvel *Tarski igazságelmélete* című írásában, hogy Tarski sikeresen redukálta az igazság fogalmát más szemantikai fogalmakra, és ezzel jelentősen hozzájárult azokhoz a törekvésekhez, amelyek az igazságot egy, a fizikai tényekre redukált világképbe próbálják beilleszteni. A könyv ezen szakaszának utolsó tanulmánya Field interpretációja ellen érvel. Scott Soames (*Mi egy igazságelmélet?*) szerint Tarski nem a hétköznapi nyelv igazságpredikátumának redukciójához járult hozzá, hanem ahhoz, hogy a természetes nyelvben használatos igazságpredikátumot egy másik, formálisan kevésbé problematikus predikátumra cserélje le. Ezért Tarski eredményei nem alapozzák meg a fizikalista igazságelméletet.

A szövegek harmadik csoportját „Deflácionista pro és kontra” cím alatt gyűjtötte össze Kocsis. Michael Dummett *Igazság* című cikkében amellet érvel, hogy a deflácionista nem lehet igaz, mivel nem lehet tagadni az igazság normatív dimenzióját. Az állítások célja az igazság, ezért az igazság több kell hogy legyen, mint egy olyan kifejezés, amely növeli nyelvünk kifejező erejét. Paul Horwich (*Az igazság minimalista felfogása*) Dummett és más kritikusokkal szemben az igaz-

ság olyan deflácionista elméletét igyekszik kidolgozni, amely elismeri, hogy az „igaz” predikátum nélkülözhetetlen a természetes nyelvben, mivel képessé tesz minket arra, hogy általános kijelentéseket tegyünk más kijelentésekkel kapcsolatban (lásd: „minden, amit Einstein mondott a fizikáról, az igaz”), de más deflációs elméletekhez hasonlóan továbbra is azt állítja, hogy ezen kívül semmilyen egyéb teoretikus vagy normatív funkciója nincs, és ezért nem is analizálható fogalmilag. Anil Gupta *A deflácionista kritikája* című tanulmányában viszont Horwich és más deflácionista elméleteiről azt próbálja kimutatni, hogy az igazság fogalma igenis mélyebb elemzést igényel, részben mivel az „igaz” predikátum jelentését akkor is meg tudjuk érteni, ha olyan nyelvi jelenségre alkalmazzuk, amelyet viszont nem tudunk a rendelkezésre álló fogalmi eszközeinkkel megragadni. Tehát úgy tűnik, az igazság fogalmának van valamilyen, a speciális nyelvek fogalmi készletétől függetlenül jelentése. Ám ha ez így van, a deflácionista — vonja le a következtetést Gupta — nem lehet igaz.

Kocsis válogatásában szerencsés, hogy nemcsak olyan szövegeket válogatott össze, amelyek fontos szerepet töltenek be még ma is az igazság-gal kapcsolatos vitákban. Az egyes csoportokba tartozó tanulmányok hivatkoznak egymásra, és szépen görgetik tovább az őket megelőző tanulmányok által megkezdett fonalat. Kocsis könyve azért is dicséretet érdemel, mert kiváló minőségű szöveget, szövegeket tett le az asztalra. A bevezető tanulmány könnyen érthető, mégis informatív. A szövegek fordításánál, azt hiszem, Kocsis jó megoldást választott: annyiban igyekezett gördülékenyen lefordítani a tanulmányokat, amennyiben ez a gördülékenység nem ment a terminológiai finomságok rovására. Kocsis megtehetette volna, hogy ilyen kifejezéseket, mint például: „az a kijelentés, hogy  $p$ ”, átalakítja magyarul könnyebben olvasható megfogalmazásra ( $p$  kijelentés), de úgy vélem, ez a szövegek teoretikus tartalmát tette volna kevésbé átláthatóvá.

Bár Kocsis kötetét mindvégig dicsérő szavakkal illettem, úgy érzem, nem sikerült igazságot szolgáltatnom neki. Hogy valaki kellőképpen értékelni tudja a könyvbefektetett munkát és az eredmény magas színvonalát, bele kell olvasnia a szöveggyűjteménybe, és meg kell próbálnia megértenie a benne szereplő filozófiai problémákat. Csak remélni tudom, hogy az olvasóközönség igazságosan fog bánni e kötetrel, és mind az egyetemi oktatásban, mind a magyar filozófiai művelődésben az őt megillető helyre fog kerülteni. (*L'Harmattan*, Budapest, 2018)

BERNÁTH LÁSZLÓ

## KRASZNAHORKAI LÁSZLÓ: MINDIG HOMÉROSNAK

„Zeusz a szokásosnál gyakrabban találkozott négy szemközt Hermésszel. — Előre lehetett látni ezt a világ végét — mondja Hermésznek Zeusz —, nem vagyunk halhatatlanok, *hélas*, de az a mód, ahogyan ez végbemegy, büntetni való a formája miatt, és botrányos” — szól Zbigniew Herbert esszéérkezlete a *Barbár a kertben* című kötetből. Krasznahorkai László *sokfelé bolygó*, számos — egymástól távol eső — szociális és kulturális kikötőt érintő létmódja, szellemisége a világ (folyamatosan tartó) végének mindenkor botrányát valahogy úgy járja körül, újra meg újra át, mint Aiolosz görög istenség Odüsszeusz-nak ajándékozott zsákjának „ártó szelei” — melyek éppen az otthon partjainak megpillantásakor térítenek el az áhitott céltól — az eposzbeli főhős lélekvesztőjét. (Érdekes módon a szerző legújabb kötetének egyik fejezetében a Bóra elnevezésű, isztriai és dalmát tengerpart menti áramlat jelenik meg, amely szintén egy — sötét trákiai barlangban lakó — mitológiai alakról, Boreászról kapta a nevét, aki a szelek királyaként szelídítette meg a földön elszabadult, félelmetes méreteket öltő fuvallatokat...)

Mintha a *Mindig Homérosznak* ismeretlen üldözők elől menekülő kreatúrája a *Háború és háború* Korimjával végezne ellentétes mozgást, aki egy *elvezérítő isten* — nevezetesen Hermész — hívásának engedve, annak *felfordulást okozó forrásaira* hivatkozva és hagyatkozva adja fel „szabályos leváltáros” voltát, s úzi bele magát végzetes utazásába. Az új Krasznahorkai-regény hajsztolt központi figurájának *legmélyebb szellemi eredete* vele ellentétben nem pusztán Hermészben keresendő, hanem a már említett Aiolosz-féle aurában; esetleg az *aulosz* nevű ókori görög hangszer hatásában, amely megannyi beavatási szertartás kísérő instrumentuma volt, s amelyet a nyelvbe transzformálva az író is megszólaltat időről időre, megadva ezzel a narráció mélyben lapangó *cantus firmusát*, azaz a felfokozott elbeszélés módú, szinte lihegő fogalmi felület alatt húzódó, alig hallható, mégis legfőbb szólamot. Eme hangszer (az *aulosz*, vagyis fuvola) egyik hangsorát „számúzi” Platón állam-konceptiója az ideális társadalom kulturális készletéből: „Ha valaki átadja magát a zenének, elbűvölődik a fuvola hangjától, és a fülön mint tölcseren keresztül befogadja az általunk említett lágy és sírós hangnemeket, és egész életét siránkozva s az ének bűvöletében mulatja el, az ilyen ember, ha

volt is bátor indulata, azt, mint a vasat, csak megolvasztja, tehát használhatatlanból használhatóvá teszi, ám ha ekkor nem hagy föl a befogadással, hanem tovább is csak bűvöletbe merül, akkor bizony olvadozik és szétfolyik, míg nem indulata teljesen elolvad, szinte kimetsződik az ideg a lelkéből, és ő bizony puhány harcossá válik.”

Jelen esetben tehát minden bizonnyal puhány harcossal van dolgunk, aki végső soron ismeretlen okokból rohan a vesztébe — a fentebbiekhez hasonló megigézettségtől hajtva. Ez az önelveszejtés azonban korántsem tűnik olyan kódolt-nak, mint Korim esetében, hiszen a zárlat első felében kiút mutatkozik a béke, legalábbis valamiféle megváltó megnyugvás felé. „...egyenesen elfogadhatatlan, hogy ő itt erre felé csúri ezeket a szavakat, a gyáva gondolat felé, hogy van értelme az efféle trükközésnek...” — akár szerzői önreflexióként is olvashatjuk ezeket a kiragadott sorokat, bár Krasznahorkai (stilisztikai rutinként is elkönnyelhető) mondat szerkesztési artisztikuma nem igazán értékelhető csúrés-csavarásként, inkább egy mániákus belső beszéd esztétizált alakzataiként, amelyek hovatovább kiindulási pontként szolgálhatnak egyes túlélési technikák tökélyre fejlesztéséhez is. (Mintaként — legalábbis kívülről nézve — ugyanezt valószínűleg meg maga az írás is, láthatólag rendeltetésszerű fáradhatatlansággal.) Bár a kötet elején lévő mottó („*Ne tud meg.*”) másfelé terelheti azt a bizonyos gyáva gondolatot, amely azt hivatott alátámasztani, hogy feltételezhetünk kivezető utat a fejezetekben leképezett, örülettel határos zűrzavarból; ezzel együtt azt is mérlegelésre bocsátja, hogy egyáltalán érdemes-e befogadnunk, avagy elsajátítanunk azt a tudást, amelyet a *Mindig Homérosznak* (vagy akármelyik Krasznahorkai-mű) alapattitűdje hordoz, világlát(tat)ása közvetít. És ez természetesen sorozatos befogadói megtorpanásokhoz vezet. (Max Neumann szöveget kísérő festményei inkább kizökkentő effektekként hatnak a kötetben, míg a QR-kódokon keresztül elérhető, Miklós Szilveszter vajdasági jazz zenésztől származó dob-szekvenciák sokkal organikusabb viszonyt feltételeznek a forrásként szolgáló mű fejezeteivel.)

A szerző kaotikusnak, klauszrofóbnak tetsző szövegteteiben való tobzódás törvényszerűen megbotlásokkal is jár tehát; néhol úgy függesztődnek fel (bennünk) a sorok, akárcsak az író által egy beszélgetésben megidézett Thelonious Monk jazz zongorista eksztatikus tempójú koncertjeinek zenei futamai, melyek kizökkenésekor

Monk felemelt, billentyűk fölött „keselyűként köröző” kézfejeinek — újabb lecsapás előtti — remegésében kifejeződik valami abból a kontrollálhatatlan, ugyanakkor egyfajta démonikus erővel mégiscsak egy irányba terelő szuggesztíóból, melynek egyszerre bénító és delejező hatására „el kell engedni a világi kezeket, és hagynunk kell, hogy a semmi (vagy Hermész) vezessen tovább” (*Végh Attila: Athéné aranyló szeme*). Krasznahorkai kérelhetetlen következetességgel megkomponált bekezdései mintha nem hagynának egy percnyi nyugtot sem az olvasónak, aki önkéntelenül lesz részese az egyes szám harmadik személyű főalak meneküléstörténetének; a hozzá tartozó — a borítószövegben is hangsúlyozott — rituális örökmozgás paradox módon (a tér- és időbeli elmozdulásoktól függetlenül) *a pillanat közepébe* vezet. „Az új te vagy a Nap alatt / A visszahozhatatlan pillanat / A meg nem ismételhető, egyszeri élet...” — éneklí Víg Mihály az egyik Balaton-dal zárlatában. Valami ilyesmi érzetem volt nekem is ezt a furcsa módon (a szerző egyéb szövegeihez képest) kevésbé áthatolható közegellenállású kötetet olvasva, miközben az a kísértő tudatállapot kerített hatalmába, amelyet a történet egyik emblemikus kitétele reprezentál a legjobban: „A vendégjog halott, a turizmusnak vége!” Vagyis hogy nem válhatunk már jegyet semmiféle beavatásra; hiszen nincs felfedezésre váró, valódi kilépést nyújtó talpalatnyi terület sem már, ahová akár egy vétlen megbotlás jutathatna bennünket. (*Magvető*, Budapest, 2019)

PAPP MÁTÉ

## HALMAI TAMÁS: ISTEN PEREMÉN Iancu Laura költői világa

„Csángó örömhír” — Halmi Tamás ezekkel a szavakkal ragadja meg Iancu Laura költői világának eszenciáját *Isten peremén* című monográfiájának bevezetőjében. A találó kifejezés, amelyet valószínűleg sokan megjegyeznek majd, csupán egy abból a számos értő és érző észrevételből, megfogalmazásból, amelyet a Iancu-életművet bemutató könyv tartogat. Ebből a szövegszövegből bomlik ki aztán a kötet, amely — lelkeségét, Isten felé fordulását tekintve — két hasonló beállítottságú költő találkozásaként is felfogható.

Iancu Laurának immár két évtizede jelennek meg szépíráisai, mind ez ideig azonban nem született olyan mű, amely átfogóan vizsgálta volna költészetét, valamint egyéb munkáit. Holott a József Attila-díjas szerzőnek ezalatt a húsz év alatt számos verseskötete, több prózakötete, va-

lamint egy drámája is megjelent, és egyértelműen jelentős tényezővé vált a kortárs magyar lírában. Ennek ellenére nem minden kötete kapta meg a neki kijáró kritikai visszhangot, és az sem vált igazán egyértelművé, hova sorolhatók be — ha egyáltalán besorolhatók — a moldvai származású költő, néprajzkutató írásai.

Halmi Tamás nem kevesebbet vállalt *Isten peremén* című monográfiájában, mint hogy pótolja ezt a hiányosságot, és könyvről könyvre tekintse át Iancu Laura műveit és azok eddigi recepcióját, valamint költőként, íróként bejárta útját. A vállalkozásból egy nagyon alapos, érzékeny kötet született, amely Iancu első, *Pár csángó* szó című verseskötetétől a legfrissebb (a könyv írásakor még meg sem jelent), *András érkezésére* című kötetén át egészen az egyéb műnemekben írt szövegekig minden írását görcső alá veszi. A könyv emellett ráadásként tartalmazza egy, a Magyar Művészeti Akadémia „Keddi kaleidoszkóp” című sorozatában elhangzott hosszabb beszélgetés leiratát is, valamint egy életrajzot és szemelvényeket az eddigi Iancu-kötetek kritikáiból.

„Nem korszerű, ahogy megszólal, mert időtlen, ahogy beszél” (7.). Ha össze akarnánk foglalni, hogy Halmi Tamás hogyan ragadja meg, miként jellemzi és hova helyezi Iancu Laura költészetét, akkor az egyik fontos megállapítását ebben a mondatban találjuk meg. A legtöbb kritikával összhangban ő is arra jut, hogy Iancu Laura szövegeit nem igazán lehet a kortárs költészettel összevetni, annak tendenciái közé beszorítani. A mai fiatal költők helyett sokkal inkább olyan nevekre, kapcsolódási pontokra hívja fel a figyelmet, mint Pilinszky János, József Attila, Nagy László, Kányádi Sándor, Nagy Gáspár vagy Hervay Gizella. „Iancu mélyen személyes, gyötrelmesen szenvedélyes lírája nem sokat törődik a költészeti korszakkal” (22.).

Hogy pontosan milyen is akkor Iancu Laura költészete, milyen tradíciókhoz kapcsolódik, azt Halmi Tamás a költő hét verseskötetének elemzése során, azokat egymáshoz viszonyítva, egymásra olvasva fogalmazza meg. Egy olyan „Sebköltészet” bontakozik ki előttünk az *Isten peremén* című kötetet olvasva, amelynek meghatározó témája a szerelemről és Istentől való elhagyatottság, a magány és a kiszolgáltatottság tapasztalata. Mindez pedig többnyire olyan szabadversekben önt formát, amelyekre a kihagyásos tömörség, az asszociatív képalkotás, a látomásos népiesség és a biblikus motívumok intenzív használata jellemző. „Törölmetszett költészet a Iancu Lauráé, ennél fogva nem vigasztal, nem tanítással, nem felelettel szolgál: szívhez térít inkább” (62.).

Az *Isten peremén* című kötet különleges, mert nemcsak egy költői indulás és az azt követő két

évtizedes életpálya, hanem egy érzelmi ív is ki-  
rajzolódik belőle. Halmi Tamás ugyanis az ér-  
telmezésen, összehasonlításon túl a hit és a sze-  
retet felől közelít Lancu Laura írásaihoz, nem  
kéri számon rajtuk a formai pontosságot, ahogy  
a kisebbségi származás nyelvi elemeit sem. Mert  
pontosan érti, átérzi ezt a költészetet, a motívu-  
mok és képek időtlenségét, a versek metafizikai  
síkját, a „remény teológiáját”, valamint a leg-  
fontosabbat, hogy Lancu „nem újnépies csángó  
költő kívánt lenni, hanem költő, aki egyetemes  
kérdéseket érint — s történetesen Magyarfalu-  
ból származik” (94.).

Halmi köteté tehát attól egyedi és érdeke-  
szítő, hogy Lancu Laura „komoly és komor” írá-  
sait — túllépve a technén és a szerző életrajzán,  
származásán — a mágia, a misztika, a szakralitás  
és az időtlenség felől értelmezi. Felhívja a figyel-  
met a népi vallásosság, a moldvai „metafizika”  
jelenléte mellett a modern művészeti energiákra  
is: a vallomássóságra, a szorongás alapélményére,  
az emlékezés tudatfolyamára, a nyelvhez való  
összetett viszonyára. „Lancu Laura költészete a  
panaszos bűntudatos magyar költői tradíció-  
ból is merít, de e moldvai metafizika alapveté-  
seiben is osztozik. Reflexeiben legalábbis” (96.).  
A szerző felvetései, felismerései a kötet második  
felében izgalmasan találkoznak a költővel ké-  
szített interjúval, valamint az eddigi kötetek re-  
cepciójával. Az *Isten peremén* ezáltal nem egy,  
hanem sok nézőpontból közelít Lancu Laura ed-  
digi életművéhez, amely — Halmi Tamás sza-  
vaival élve — egy istenkereső korpusz, áldozati  
tónusokkal. (*Magyar Napló*, Budapest, 2019)

FORGÁCH KINGA

## THOMAS HANDGRÄTINGER: SZENT NORBERT ÉRSEK ÉS RENDALAPÍTÓ

A magyar premontrei szerzetescsalád a rend ala-  
pításának kilencszázadik évfordulójára készülve  
jelentette meg Szent Norbert korszerű életrajzát  
a volt generális apát tollából, Ullmann Péter  
Ágoston, korábbi gödöllői perjel szakavatott fordí-  
tásában. Az album-jellegű kötet legelőször  
gazdag képanyagával hívja fel magára a figyel-  
met: jó minőségű fotóanyag illusztrálja az 1134-  
ben elhunyt rendalapító fordultatos életének  
főbb állomásait, miközben áttekintést kapunk a  
vizuális megjelenítés gazdagságáról kezdve a  
középkori freskóktól, a reneszánsz metszeteken  
és a barokk oltárképeken át a 20. század máso-  
dik felének üvegablakaiig.

A szöveg olvasásában elmerülve azzal szem-  
besülünk, hogy egy olyan életrajzot és rendalapí-  
tási történetet olvasunk, melynek főszereplője —  
szemben kortársával, Szent Bernáttal — egyetlen  
sort sem hagyott hátra, s ezáltal „nem állnak ren-  
delkezésünkre konkrét utalások és lejegyzett bi-  
zonyítékok ahhoz, hogy Norbert szándékait és  
stratégiáit részletesen tisztázzuk” (49.). Így a szer-  
zőnek a korszak egyháztörténetébe ágyazva kell  
kritikusan mérlegelnie a középkori szentélet-  
rajzok elbeszélését, és felhasználnia azokat az  
okleveleket, melyek a rend létrejöttének és korai  
terjedésének írásos emlékei. A norberti életút  
Handgrätinger olvasatában azért lehet érdekes  
számunkra, mert „korunk emberének élete szin-  
tén úgy néz ki, mint egy patchwork: töredékek-  
ből, állásfoglalásokból, érdeklődési körökből,  
kapcsolatokból és munkaterületekből összeálló  
mozaik” (8.). Az előkelő családból származó ka-  
nonok megtérésélménye után bűnbánatra és  
megújulásra felszólító vándorprédikátor lett,  
konvertita buzgósága azonban ellenkezést vál-  
tott ki abból a klerikusi közegből, melyet először  
akart megreformálni. Ugyanakkor Norbert tisz-  
teletreméltó életvitele és békességsszerző képes-  
sége sok nő és férfi szemében hitelesítette igehir-  
detését, sőt követőkre is talált, akikből a liturgia  
méltóságteljes végzését aszketizmussal és lelki-  
pásztori buzgósággal ötvöző kanonoki közösség  
formálódott. De a rendalapító egyúttal egyház-  
politikus is maradt, akit mind a császári udvar-  
ban, mind a római kúriában respektáltak; ebben  
megegyeznek a kegyes életrajzok és az okleveles  
források, azt azonban nehéz megmondani, hogy  
az investitúraharc viharai közepette pontosan  
milyen szerepet játszott Norbert. Mindenesetre  
császári kegyből nyerte el a magdeburgi érseki  
széket, melyet elfoglalva egyrészt tipikusan úgy  
viselkedett, mint kora főpapjai, azaz igyekezett  
privilegiumokat szerezni és növelni a bevételeket,  
máriszt megpróbálta érvényre juttatni a gregoriánus  
reformot papsága körében, amivel ismét  
konfliktusokat gerjesztett.

Az életrajzot elolvasva egyet lehet érteni a  
szerzővel, aki szerint „sokkal többet jelenthetne  
Norbert a mai fiataloknak is, ha végre egyszer a  
szenvedélyes és radikális istenkeresőt mutat-  
nánk fel benne, aki meggyőző életformát kere-  
sett” (8.). A kötet végén rövid összefoglalást ta-  
lálunk Szent Norbert kultuszának történetéről,  
valamint a premontrei rend mai elterjedtségéről  
a nagyvilágban és Magyarországon. (*Magyar  
Premontrei Cirkária*, Gödöllő, 2019)

GÁRDONYI MÁTÉ

**SOMMAIRE***La vérité*

|                     |                                                       |
|---------------------|-------------------------------------------------------|
| PÁL BALÁZS JUHÁSZ:  | La voie de l'apparition de la Vérité                  |
| ERIKA LÚCIA PETRES: | Anselme de Cantorbéry et Thomas d'Aquin sur la vérité |
| JÓZSEF VÁLÓCZY:     | Éventualité et définitivité                           |
| LÁSZLÓ KOCSIS:      | La vérité existe-t-elle dans l'éthique?               |
| LÁSZLÓ LUKÁCS:      | Le chemin du dialogue à la Vérité                     |
| ISTVÁN VÖRÖS:       | La question de la vérité dans l'art                   |
| ÁKOS CSEKE:         | La pensée la plus secrète                             |
| BALÁZS M. MEZEI:    | In memoriam Vető Miklós                               |

**INHALT***Die Wahrheit*

|                     |                                                              |
|---------------------|--------------------------------------------------------------|
| PÁL BALÁZS JUHÁSZ:  | Der Weg des Erscheinens der Wahrheit                         |
| ERIKA LÚCIA PETRES: | Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin über die Wahrheit |
| JÓZSEF VÁLÓCZY:     | Zufälligkeit und Endgültigkeit                               |
| LÁSZLÓ KOCSIS:      | Gibt es Wahrheit in der Ethik?                               |
| LÁSZLÓ LUKÁCS:      | Der Weg des Dialogs zur Wahrheit                             |
| ISTVÁN VÖRÖS:       | Die Frage der Wahrheit in der Kunst                          |
| ÁKOS CSEKE:         | Der geheimnisvollste Gedanke                                 |
| BALÁZS M. MEZEI:    | In memoriam Miklós Vető                                      |

**CONTENTS***The Truth*

|                     |                                                   |
|---------------------|---------------------------------------------------|
| PÁL BALÁZS JUHÁSZ:  | The Way of Truth to Appearance                    |
| ERIKA LÚCIA PETRES: | Anselm Canterbury and Thomas Aquinas on the Truth |
| JÓZSEF VÁLÓCZY:     | Randomness and Finality                           |
| LÁSZLÓ KOCSIS:      | Is there Truth in Ethics?                         |
| LÁSZLÓ LUKÁCS:      | The Path of Dialogue to the Truth                 |
| ISTVÁN VÖRÖS:       | The Question of Truth in Art                      |
| ÁKOS CSEKE:         | The Most Secret Thought                           |
| BALÁZS M. MEZEI:    | In memoriam Miklós Vető                           |

Főszerkesztő: GÖRFÖL TIBOR

Felelős szerkesztő: PUSKÁS ATTILA Felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztők: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, VÖRÖS ISTVÁN

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

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: NÉMETH ILONA Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024;

Készült a Séd Nyomdában, Szekszárdon

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: 1052 Budapest, Piarista köz. 1. Telefon: 317-7246; 486-4443. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48.

Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu). Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala.

Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők.

A Magyar Posta Zrt. postacíme: 1900 Budapest. Előfizetésben megrendelhető az ország bármelyik postáján, a hírlapot kézbesítőknél, [www.posta.hu](http://www.posta.hu) WEBSHOP-ban (<https://eshop.posta.hu/storefront/>), e-mailen a [hirlapelofizetes@posta.hu](mailto:hirlapelofizetes@posta.hu) címen, telefonon 06-1-767-8262 számon, levélben a MP Zrt. 1900 Budapest címen. Külföldre és külföldön előfizethető a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.

A Vigilia csekkszámja száma: OTP V. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: egy évre 7.200,- Ft, fél évre 3.600,- Ft, negyed évre 1.800,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 7.200,- Ft/év + postaköltség, tengerentúli országok: 100,- USD, illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

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

Alapítvány  
a Közjóért

**nka**  
Nemzeti Kultúra és Alap

Ara: 700 Ft

# VIGILIA

## SZEMLÉ

KRASZNAHORKAI

LÁSZLÓ

HALMAI TAMÁS

THOMAS

HANDGRÄTINGER

Mindig Homérosznak  
Isten peremén.  
Iancu Laura költői világa

Szent Norbert érsek és rendalapító

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Forgách Kinga, Gárdonyi Máté és Papp Máté

## KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Az örök élet
- „Ne oltsátok ki a Lelket”
- Bíró László, Czákó István,  
Hankovszky Tamás, Nacsinák Gergely,  
Prohászka László, Szabó Ferenc,  
Szatmári Györgyi és Tusor Péter tanulmánya
- Aczél Géza, Fecske Csaba,  
Gömöri György, Győri László,  
Halmai Tamás, Denise Levertov,  
Vörös István és Zoltán Gábor írása



MINISZTERELNÖKSÉG



Nemzeti  
Együttműködési  
Alap



BETHLEN GÁBOR  
Alapkezelő Zrt.