



Ars Naturæ

Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat

X. ÉVFOLYAM
19–20. SZÁM

„Omnis ars naturæ imitatio est”

Életharmónia Alapítvány
Szeged, 2021

TARTALOMJEGYZÉK

GÖDÉNY JONATÁN

Mesterünk, az ég (5)

LEOPOLD ZIEGLER

A Bodeni-tó (8)

ERNST JÜNGER

San Pietro (11)

FEHÉR ISTVÁN

A női szépség és a táj rétegeiről (23)

HEGEDŰS ZOLTÁN

Földút (26)

MILÁN PÉTER

Táj – tudat – önmagam: reflexiók a tájtapasztalásról (31)

HORVÁTH RÓBERT

Tájéként élni. A tudatökológia tájfilozófiájának alapjai (41)

KONKOLY-GYURÓ ÉVA

A tájfogalom kialakulása és szemléleti sokfélesége (51)

KULCSÁR GÉZA

Alapítás. Bevezetés az advaita városelméletbe (69)

LÁBÁR TAMÁS

Okkult szimbolizmus és katolikus kultúra a Tudor- és Stuart-kori Angliában. Sir Thomas Tresham és a rusztoni Triangular Lodge (79)

LORD NORTHBOURNE

Ósi és modern művészet (93)

BRIAN KEEBLE

Ember és természet mint a szent polaritásai (103)

PHILIP SHERRARD

A természet megszenteltelentítése (120)

ARTHUR VERSLUIS

Megszentelt természet (138)

INGE FRANZ

Franz von Baader: Természet és ember – kölcsönösségben feloldott polaritás? (146)

FRANZ VON BAADER

Töredékek a megismerés elméletéhez (166)

WOLFGANG SMITH

Égi testiség (170)

MURÁNYI TIBOR

Az evolúció megkérdőjelezhetetlensége (194)

SEYYED HOSSEIN NASR

Az emberi fejlődés anyagi evolúció révén végbemenő koncepciójának tradicionális kritikája (203)

MAX THÜRKAUF

Az evolúcióba vetett „hitről” (212)

ALFRED LOCKER

„Evolúció” – egy lenyűgöző eszmeietlenség. Egy formabitorlás kísérlete és kudarca (215)

ANANDA KENTISH COOMARASWAMY

Gradáció és evolúció (240)

Ars Naturæ

Ökológiai, társadalmi,
kulturális folyóirat

Megjelenés: évente két szám

Főszerkesztő:

Kocsi Lajos

Szerkesztők:

Laki Zoltán,

Umenhoffer István

Szerkesztőségi munkatársak:

Horváth Róbert,

Koncz Zsuzsa, Murányi Tibor

Tördelés, tipográfia:

Kocsi Lajos

Grafikus elemek:

Matuska Ágnes

Kiadja:

Életharmónia Alapítvány

6729 Szeged,

Kundombi utca 10.

www.eletharmonia.hu

Terjeszti:

Életharmónia Alapítvány

Kapható: Budapesten

a Filosz Könyvesboltban

és az Írók Boltjában

Megrendelhető:

info@arsnaturae.hu

70/314-84-11

A borítón Molnár József:

Rőzsehordó a patak partján

(115x94 cm, olaj, vászon;

a fotó a Virág Judit Galéria

archívumából származik)

Nyomdai munkálatok:

Innovariant Nyomdaipari Kft.

6750 Algyő, Ipartelep 4.

ISSN 2061-764X

© Életharmónia Alapítvány,

a Szerzők, Virág Judit Galéria

Tevékenységeink és a folyóirat

kiadásának támogatásáért

köszönetet mondunk

Kiss Róbert Tamás úrnak

arsnaturae.hu



„AZ EMBER A HELYET LÉNYÉNEK AZZAL A MÉLYSÉGÉVEL ÉRTI MEG, HOL MÁR NINCS VÁLTOZÁS, AMI HATÁRTALANUL MESSZE VAN ÉS A KÖZVETLEN KÖZELBEN, EGYSZERRE BENNE VAN A CSILLAGÁSZATI TÁVLAT ÉS A MEGHITTÉS, AMIKOR LÁTJA AZT, HOGY A DOLGOK ÉLNEK ÉS AHOL AZ ÉRTELMETLEN VILÁG NEHÉZ ÉS ZAJOS TERHE ELLOBBAN ÉS MINDEN TITKOK SÚLYA ÉL. A LEGTÖBB EMBERNEK HELYNEVE VAN. EZ A JEL ÉS A JEGY RAJTA, MEGMONDJA, HONNAN JÖTT. A GÉNIUSZ NEVÉT VISELI. A NÉV PEDIG VALAMI, AMIT NEM LEHET MÁSKÉPPEN MONDANI. VARÁZSLAT, AMELY OLYASMIT NYIT MEG, AMIT MÁSKÉPPEN NEM LEHET. A HELY AZ, AMEDDIG A NÉV VARÁZSA ELÉR. KEMENESALJA ADDIG KEMENESALJA -, CSALLÓKÖZ, TÁTRA, KUNSÁG, HORTOBÁGY. NEM MAGYARÁZHATÓ A HELYVÁGY, ELMENNI, UTAZNI, VAGY A HONVÁGY, HAZATÉRNI. NÉHA CSAK ANNYI, HOGY OTT LENNI VALAHOL ÉS LEÜLNI, NÉZNI, MEGFÜRÖDNI, MINT A TENGERBEN, VAGY A BOLDOGSÁGBAN. LEHET KERT, ÚT, LIGET, HÁZ, HAJÓ, VAGY CSAK A DOMBOLDALON AZ ALMAFA ÉS ALATTA A FÁBAN A KŐ.”

HAMVAS BÉLA



Hermann Wohler: A Föld teremtése (1930 körül)

GÖDÉNY JONATÁN

MESTERÜNK, AZ ÉG

EGY TÁJ szemlélésekor sok minden megragadhatja a figyelmedet. A változatos földfelszín különböző elemei, a hegyek, a síkságok, a tavak, a bennük otthonra találó növények, állatok, ember alkotta építmények. Hagyományos szempontból ezekben végső soron Isten köszön vissza rád. Akadnak azonban olyan jelenségek és szimbólumok, amelyek bizonyos szempontból túlemelkednek a többin, és amelyekben ily módon a végső valóság koncentráltabban, nagyobb határfokkal mutatkozhat meg számodra. Amikor megmutatkozásról beszélek, ezalatt nem csak azt értem, hogy ez és ez isteni, vagy ebben és ebben ott lapul Isten. A szimbólum maga arról is hírt ad, miben áll, mi a természete annak az isteni valóságnak, amire rámutat. A tibetiek szerint különösképp így van ez az általános tájélmény részletességének és mozgalmasságának köszönhetően némileg háttérbe szoruló, ennek ellenére a táj szerves részét képező éggel. Azon belül is a nappali, felhőtlen és zavartalan, végtelenül kék éggel, amely talán kisebb figyelmet kap és első rátekintésre kevésbé is izgalmas, mint a csillagoktól tündöklő esti égbolt. Bizonyos tibeti hagyományokban (*dzogcsen*) olyannyira Isten látják az égben, hogy úgy tartják, az égre tekintés sajátos gyakorlata révén el is lehet érni azt az állapotot, amelyet első rátekintésből a fejünk felett elterülő határtalan kékség csupán szimbolikusan

képvisel. Mondhatnánk úgy is, a nappali égbolt számukra egy kapu, amely fokozatok nélkül átvezetheti esendő és lehatárolt lényüket végső és eredeti otthonukba.

A teljes látóteret betöltő makulátlan kék égnek két fő tulajdonsága van. Üres és világos. A tibetiek azt mondják, a végső állapot hasonlóképp e két fő minőséggel jellemezhető. Az ég ürességtermészete a megnyilvánulatlan metafizikai állapotnak, világosságtermészete pedig az abszolútum megnyilvánulás felé forduló arculatának felel meg. A fényteli égbolt tehát olyan, mint maga a megnyilvánult és megnyilvánulásfeletti vagy személyes és személyfeletti arculatát egyszerre magára öltő, azok elválaszthatatlan egységét felmutató isteni valóság.

Ezt a közvetlen átéléseid oldaláról is meg lehet világítani. Amit az éggel összefüggésben kozmológiailag a lét és a nemlét egységeként írhatasz le, abban egy végső lényegedet feltáró folyamat is megmutatkozik. Eszerint az ég üres teressége saját tudatod határtalanságát jelenti. Az ég fényessége pedig e határtalanságra való maradéktalan ráébredést szimbolizálja. Az ég, amit a konkrét tibeti gyakorlat során egy magaslatról, a nappal háttal ülve figyelsz, határtalan és egyszersmind minden pontján világos. Ez a következőt jelenti: hiánytalanul tudatában vagy önnön tudatod végtelenségének. Vagy másképp: végtelen vagy, és e végtelenségedet illetően maradéktalan éberséget tanúsítasz. És



Nicholas Rørich: Rózsaszín hegyek (1933)

még egyszer: te vagy a meghatározhatatlan és behatárolhatatlan úr, s ezen eredendő természetedet az eget egészében átható fény világosságával látod és érted.

Érdekes, hogy a lét (avagy a világosság) itt nem pusztán az abszolútum kifelé fordulása, nem egyszerűen a létörvénybe vezető alászállás kezdete. A lét itt a nemlét (üresség) önmagára irányuló szakadatlan éberségének jelentését ölti magára. A lét nélkül az ég üressége tompa és sötét és fel nem ismert marad. A nemlét nélkül pedig az ég fényessége világi eltévelyedés forrása lesz. Egységük – amire a nappali ég oly tisztán és egyszerűen, mégis sokatmondóan rávilágít – mutat csak rá teljességében arra, amit Istennek vagy más megfogalmazásban lényegi önmagadnak nevezel. Ez a nemkettősség az, amely a szóban forgó hagyomány szerint a teremtés spontán tökéletes kibontakozását

is lehetővé teszi, éppúgy, ahogy az ég is teret szolgáltat mindannak, ami alá tartozik.

Noha az ember tudja, hogy az ég világossága a Naptól ered, e gyakorlat szimbolikájában a Nap nem játszik központi szerepet. Most csak az eget nézd. Mintha önmagától világítana. Fényére és ürességére figyelj, s arra, hogy ez a kettő elválaszthatatlanul egy. Üres világosság és világos üresség. Másképp kifejezve: üres tudatosság és tudatos üresség. Ízlelgessük e legutóbbi kifejezést. Tudatos üresség. Olyan üresség ez, amely nem a nihilbe vezet, nem a hiányba és a „semmibe”. Nem a homályba és az árnyak birodalmának kilátástalanságába. Ez az üresség a „végtelenül önmagának lenni” élményének szikrázó fényével tündököl. Ez az üresség teljesen önmaga. Ezért világos. Ezért világos mindeneket betöltően.

Mert nem pusztán az, ami, hanem ezen túlmenően sikerült végtelenül tudatosítania is önnön valódi mibenlétét. Erre tanít a kék ég. Ilyen a tulajdonképpeni tudat. Ez vagy te.

Az ég továbbá a mindig jelenlévő mester. Egyetemesen jelen van mindenütt, így közvetlenül mindenhol elérhető. Az úgynevezett közvetlen utak követői ezt mondják a végső állapotról is. Ott van szüntelenül benned, csak nem veszed észre. Ahogy az ég is folyvást ott időzik fölötted, mégsem jut eszedbe feltekinteni rá. S ha mégis így teszel, hamar továbblépsz, vagy ha oda is figyelsz, az égen megmutatkozó részletekkel kezdesz el bíbelődni. Nem segít az sem, hogy modern tudományos alapon, például a heliocentrikus világkép vagy az űrutazás eredményei nyomán a legtöbbször, ha öntudatlanul is, tagadják az ég fensőbbiségét, bizonyos értelemben a létét is. Nem úgy látják már az eget, ahogy azt látniuk kellene. Nem képesek mindenféle mögöttes gondolat és hiedelem nélkül a zavarba ejtően hatalmas, tengermélységű kék égbe beletekinteni, és annak lényegét meglátni. Nekik a nappali ég csak egy optikai illúzió, amit a Napról ideérkező fény és a Föld légkörének kölcsönhatása generál. Az ég azonban akkor is ég marad. Ő a forrás. Ő az alap. Ő az, aki a látóteredben minden jelenségnek helyet ad. De a fókuszt nem rá irányul. Éppúgy, ahogy a benned rejlő legbensőbb én, a létezésednek alapot adó legfelsőbb tudat felett is rendre elsiklasz. Pedig ott van. S

ha figyelnél rá, a tiéd lehetne. Akár már most.

A nappali kék ég látványa egyszerűnek, unalmasnak és érdektelennek tűnhet. A látszat azonban csal. A meztelen ég igenis fenséges. Megfoghatatlan csupaszága megigéző, mint a *dákinák* legszebbike. Tündöklő fénye dicső és méltóságteljes, mint a régi idők büszke nemesei. Átfog, áthat és átlát mindent, mint a hivatására legérdemesebb király. Foltatlan, akár a bölcs, aki semmiként minden lehet. De nemcsak látásod és értelméd kielégülését keresheted benne, hanem ezen felül és túl az isteni látást magát. Az eget nézve ugyanis nemcsak Istent nézed, hanem egyszersmind Istenként is nézel. Testtudatod háttérbe szorul. A közönséges gondolatáramlás zsarnoksága elenyészik. Személyed és mindaz, amit hozzákötsz, jelentőségét veszti. Éned mintha a szemeiden keresztül a korlátlan szabadság



terébe lépne át. A határ a külső és a belső közt kezd elhalványulni. Hirtelen rád tör a belátás. Olyan vagy, mint a szentkönyvekben leírt hasonlatok korsója. Most repedezik a test cserepe. A külső tér és a belső tér egyesül. Repülsz. Nem úgy, mint az égen cikázó pilóták. Náluk sokkalta inkább repülsz. Te magad vagy az ég.

A BODENI-TÓ*



MI BODENI-tavunkat minden más alpesi tótól megkülönbözteti, s ez alól a Svájc délnyugati részén található egyenrangú testvére sem kivétel, az a távlata és a tágassága. Oly sokrétűen megformált partszakaszainak és partmenti magaslatainak egyetlen pontjáról, még a bregenzi öbölből sem hajlandó az égbetörő sziklák puszta tükörképévé, úgyszólván a természet ürügyévé válni, hogy ezáltal a hegyek mozgalmasan változatos kontúrját a majdnem teljesen meredek lejtőkkel és a völgyek lágy íveivel különlegesen hatásos fénybe helyezze. Nem, ameddig csak ez a tó kiterjed és elnyúlik, megtartja szuverén helyzetét, amelyben a szemet reggeltől estig tartó, örökkön változó fény- és színjátékával egymaga is szakadatlanul foglalkoztatja. Hiszen éppen abban áll a sváb tenger valódi kimeríthetelensége, hogy a nap bármely szakában és bármely évszakban, mindenféle felhősödés, ködképződés és napsugárzás közepette teljesen más, eleve lehetlenné téve bármiféle általános kijelentést arról, milyen is az igazi színe. Amint a többi alpesi tó kék vagy zöld, esetleg nem szép színű vagy éppen fakó, úgy a Bodeni-tó a szél irányától és erősségétől, a nap állásától és a páratartalomtól függően olykor majdnem palackzöldnek tűnik, esetleg mohazöld vagy éppen achát színt ölt magára; majd hirtelen mozdulatlaná dermed és mintha egy vékony, fénytelen, vasszürke olajréteg ömlene végig rajta,

amely alkalmanként egészen élettelen ólomszínre sötétül; ám hamarosan egy halvány égi fényvisszaverődés hatására szelíd kék színben szikrázik, amely keleti légmozgás esetén csaknem kemény ultramarin-, esetleg kobaltkékbe mehet át: hogy azután végül, különösképpen a nyáresti órákban, az opál változatos színeiben finoman fellángoljon, vagy a türkiz egy világos, kékeszöld árnyalatában pompázó, ráncatlanul kifeszített selyemként ragyogjon. Nyelvünk túlon túl szegényes a színkörön belüli temérdek árnyalat megnevezéséhez, melyeket a tó felszínének legcsekélyebb fodrozódása esetén is felvesz. De éppen kimondhatatlanságukkal babonázzák meg ellenállhatatlanul a tekintetet, és taszítanak minket könnyedén az érzékek ama boldogító mámorába, amelyet nekünk, németeknek egyébként csak a Dél képes nyújtani. Bárhogy legyen is egyébiránt, a színek, és éppen ezek a színek – a szemlélőt újra és újra a sóvárgott végtelenségbe ragadják, és én a mi Bodeni-tavunk sajátosságát pontosan ebben vélem felfedezni. Bármilyen szívesen is pihentetnénk meg tekintetünket a legközelebbi dolgokon, újra meg újra kicsúszik irányításunk alól és elkóborol a szemben fekvő partokra, ha láthatóak, vagy pedig a távoli horizontok felé, amennyiben a túlpárt láthatatlan marad. Talán ez az oly meggyőző messzeség és távlat a végső oka annak is, hogy a Bodeni-tó tulajdonképpen nem



*Edward Theodore Compton:
Bregenz és a Bodeni-tó látképe (1921)*

lefesthető. Síkjának kiterjedése mintha sem vonalakba, sem síkokba, de még tényleges színekbe sem lenne átültethető, és tágasságának pátozsa amilyen mértékben élénkíti szárnyalásra késztetve a lelkületet, oly mértékben áll ellen a képnek és kifejezőeszközeinek. Szabad talán ezt a megállapítást egészen mellékesen azzal a fontos körülménnyel is összekapcsolnom, hogy a Bodeni-tó tájékának ez a természetes tágassága úgyszólván folyamatosan megfelelésben

állt történelme kiterjedt és tágas mivoltával, és így itt szinte egyedülálló összhang alakult ki a természet és a kultúra között. Mert aki ezt az úgyszólván szívbemarkoló tájat testileg bejárja, az szellemileg is végigvándorol a mi német múltunk tizenkét évszázadán – és minden lépésnél a legpompásabb műemlékekbe botlik, a római kortól kezdve egészen napjainkig. A Bodeni-tó, mondhatnánk, a mi német kezdeteink vidéke. Itt kezdett a német Isten nevében erdőt irtani és ültetni, alkotni és építeni, költeni és dalolni és töprengeni; ehelyütt a látható táj minden talpalatnyi földje egy darab lelki tájat foglal magában, és amint a testi pillantást a tér messzeségével és távlataival ellenállhatatlanul vonzza és csábítja, éppen olyan leküzdhetetlenül vonzza és csábítja a szellemi pillantást is messzi, távoli időkbe.

Mindezzel egyáltalán nem akarom azt állítani, hogy tavunk partjának és öbleinek magaslatai teljesen mellékesek volnának. Még ha a hegyek sehol nem is húzódnak olyan közel a vízhez, hogy a vízszintes és sík területek meghatározó szerepét komolyan veszélyeztetnék, mégis hozzájárulnak a táj sajátos jellegéhez. Északon sokszor egyenesen a síkságba rézsútosan belelapulva, más helyeken előretörve közelítik meg a vztükröt az Alpok előfutáiraiként, hatalmas

hadtestek érkezését bejelentve. Úgy tűnik számunkra, mintha a természet a hegycsúcsok és a völgyek, a hegység és a síkság között készenlétben álló valamennyi lehetőségét fel szeretné vonultatni előttünk. Alig hihető, hogy ez ugyanaz a tó, amelyik a Reichenau vagy a Mettnau sziget sással benőtt part-

hegykúpjára, akár Görögországgal is összetéveszthetnénk; ugyanaz a tó, amelyet télen a bömbölő fön magasra törő hullámokban Friedrichshafen kőfalaira zúdít; ugyanaz a tó, amely a nyugatporosz vidék fiaiban honvágyat kelt, mert az Uhdinger földnyelvének bizonyos pontjairól a Zopott környéki Balti-tengerre emlékeztet. Így a Bodeni-tó partvidékein szinte minden európai tenger felsejlik és képviselve van, az északi Atlanti-óceántól egészen a Földközi-tengerig. Ám semmivel a világon össze nem hasonlítható bizonyos tavaszi napokon, amikor a tündöklő virágokertek fölött az Alpok ezüstlánca ível át, a Tödi és a Glärnisch csúcsaitól az oberstdorfi Gabel



Paul Heitinge: Kéklátás Bregenzre a Bodeni-tónál (1920 előtt)

és Hörner csúcsokig, melyek fölé fejedelmi központként, hatalmas trónszékként tornyosul a Säntis magában álló tömbje, amelyet a görögök bizonyosan az istenek trónjaként és lakóhelyeként tiszteltek volna. Fenségesen és méltóságteljesen, oltalmazóan felügyeli a tavat és a környező tájat.

vidékén a Chiem-tó bájos partjához válik hasonlatossá; Bodansrück körül pedig a késő nyári naplementék idején egy norvégiai, északi fjordot idéz elénk, melyet körülölel a Lofotok rideg magányossága és Isten háta mögötti hangulata; ugyanaz a tó, amelyet, partvidékéről estefelé egy pillantást vetve a Hegau

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzet

* Forrás: *Frankfurter Zeitung*, 1935. november 14. Első magyar megjelenés: *Konzervatív Tea-Kör*, 2009. május 5. <http://konzervativok.blogspot.com/2009/05/bodeni-to-leopold-ziegler-szemevel.html> – *A szerk.*

ERNST JÜNGER

SAN PIETRO*

SOK MINDEN elmondható a szigetekről, s könnyebb megtalálni kezdetét, mint végét. Emlékszem beszélgetéseimre egy ifjú barátommal, aki *A sziget* címmel kívánt monográfiát írni. Le kellett beszélnem, mivel az anyag oly hatalmas, hogy a tudós társaságok lélegzete elakad tőle. A szigetek nem úgy léteznek, mint homokszemek a tengeren, hanem minden sziget, a kontinensek is, és maga a Föld is szigetcské az étertengerben.

Így a szigetek nemcsak kifelé, hanem befelé hatva is foglalkoztatnak, a nagy álomképek közé tartoznak. Sancho Panza vágya, hogy egy sziget kormányzója legyen, egyetemes emberi vágy; mindenki érezte, mióta megismerte Robinsont. „Vissza kell vonulnunk egy szigetre.” *Insel, insula, isola, Eiland* – ezek egy titkos és elzárt hely szavai. A saját és a tulajdon ideáját idézik.

Amikor hajónkról szigetet látunk kiemelkedni a láthatárról – először felhőalakzatnak vélhetjük, majd lassan csúcsok, szirtek és hullámtörés gyűrűje tűnik elénk –, szívünket remény ragadja magával. Mikor ismét eltűnni látjuk, meghatározhatatlan bánat és honvágy fog el.

Azt mondják, Napóleon életében a sziget különleges szerepet játszott, mivel szigeten született, egy sziget győzte le és szigeten halt meg. Ám itt talán csak a sors válik kissé világosabbá. Alig lehet-

séges meghatározni, mi számít szigetnek. Így a földrajztudósok régóta vitatkoznak, vajon Ausztrália sziget vagy kontinens. Elhatározásához döntésre, szellemi lekerékítés hozzáadására van szükség, ahogy Robinson tette, mikor felmászott magánya legmagasabb csúcsára, s látta, hogy tenger veszi körül. E szellemi lekerékítés annál nehezebb, minél több területet foglal magába, zár körül. Az angolok erre ezért nem annyira abban rejlik, hogy szigeten élnek, mint hogy tudatukban képesek voltak ennek véghezvitelére. Csúpan ez tette a csatornát átszelhetetlenné. Ha egy napon ilyen értelemben ragadnánk meg a Földet, az emberiség is új minőségben kerekedne le.



Zűrzavaros a nagyságrend is az óceánokba vetett szigetcsoportokon belül. Hajlamosak vagyunk a szigeteket és szigetcskéket potenciáljuk alapján megkülönböztetni – úgy értem, nem annyira algebrailag, mint inkább homeopatikusán, egyre takarékosabb adagokat mutatva. Így az Isola di San Pietro, melynek e sorokat szentelni kívánjuk, harmadrangú sziget lenne, amennyiben a nagyobb Sant' Antiocóhoz simul, míg utóbbi a hatalmas Szardíniához. Ám előbbi még nem a sor vége, mivel San Pietrót is aprócska szigetek övezik, mint tyúkanyót kiscsibéi. Nagyjából északi hegyfokával, a Puntával szemben terül el az Isola

Plana, ahol májusban és júniusban a tonhalföldék kéményei füstölnek, s e kettőt is elválasztja egy lakatlan szigetcske, a Patkány-sziget. Végül a keskeny utat a Punta és Isola Plana között látható szirtok és láthatatlan zátonyok fenyegetik, melyek a maguk részéről egyéniségre, szigetesedésre törekzenek. Közöttük vannak azok, kiknek sápadt feje a hullámok alásüllyedésével bukkan elő. Zöld moszatkoronát viselnek, melyet örvények fészülnek. Languszták lakhelyei, s ahogy Helgoland a homárokkal, úgy San Pietro velük látja el a nagyvárosokat. E szoros már ősidőktől fogva a tonhalak klasszikus útvonalaként ismert.

Más szigetcskék, mint az Isola del Corno és az Isola del Gallo, a nyugati oldalon találhatóak, még néhány délen, s gyakran, mint az Isolotto del Genio, oly aprók, hogy térképeken nem is szerepelnek. Tiszta időben két meredek sziklát láthatunk a távolban kiemelkedni a tengerből, a borjút és a bikát.



A birodalom áttekintéséhez, ahogy egykor Robinson is tette, legjobban, ha felmászunk a Guardia dei Morira, a sziget legmagasabb pontjára. Afrikai kalózkodás elleni őrhelyként épült a legmegfelelőbb helyre, a sziget belsejében emelkedő szirtre. A tizenkilencedik században pusztulásnak indult, a második világháború során pedig légi megfigyelők foglalták el, és védelmi fegyverekkel szerelték fel. Ma már ismét baglyok és vörös vércsék menedéke. A Grál kastélyához hasonlóan oly szűk alapra épült, hogy szinte elkeskenyíti a szirtet. Ormárol a szem saszzerű kilátást élvezhet.

A szerencsének vagy mórok, akiknek kémlelésére építették ezt az őrtornyot,

nagy szerepet játszottak a szigetvonal történetében. Fosztogatóik sok évszázadra lakatlanná tették. A Földközi-tenger sok más veszélyes szigetéhez hasonlóan kecskelegelőként szolgált. Időnként néhány félvad pásztor lakta, akik barlangokban vagy nádkunyhókban húzták meg magukat. Már az *Odüsszeia* beszámol róla, miként halmoztak fel készleteket a tenger utazói ilyen helyeken, és miféle üzletek folytak rajtuk.

Csaknem mindig az apró részletek tárják fel előttünk elmúlt idők szellemét; olyanok, mint pillantástól érintett talizmánok. Ez történt velem itt, mikor leereszkedtem a Capo Sandalóról San Pietro lakatlan nyugati partján. Egy halász tartotta ott csónakját. Csak akkor vettem észre, amikor már nagyon közel értem, mivel művészien álcázta tengeri mohával. Feltételezte hát a járókelők, vagy bizonyos járókelők zsákmány utáni vágását. A világéghajlat apró rosszabbodása esetén mindent el kell rejteni, nem csupán a csónakot. Ahogy említettem, ez volt évszázadokig a helyzet, s a sziget magányos nyugati partja megőrizte a hangulatot. Finom füstként szállt belém, ahogy a szürkészöld tengeri moszatot figyelttem.

A távoli ókorban a föníciaiaknak volt településük itt, amit átrakodó pontoknak vagy kereskedelmi telepeknek kell elképzelnünk. Az ilyen part menti szigetek használata megfelelt e ravasz kereskedők szokásának, akik nagy katonai erő nélkül jelentek meg. San Pietro, melyről nem tudjuk, hogyan nevezték akkoriban, s a késői antikvitásban az Accipitrum nevet kapta, ideális támaszpontot nyújtott a kereskedelemnek Szardíniával, ahol abban az időben a nurági civilizációt építő



San Pietro legnyugatibb pontja, Capo Sandalo partvidéke és világítótornya

őslakosok laktak. Róluk nagyon keveset tudunk.

Mi vonzhatta e partra Türosz és Szidón férfiúit? Szeretném azt hinni, hogy a fémek, mindenekelőtt az ezüst, amit még ma is bányásznak és ólomból vonnak ki, különösen Monteponiban. Látjuk a bányák kéményeinek füstjét az anyasziget fölé emelkedni. Egészen mostanáig Carloforte, San Pietro kikötője árucseré központjaként szolgált Iglesias, Szardínia bányaterületének ércszállítmányai számára. A sziget csupán az 1738-as évvel lép történelmünkbe, mikor III. Károly Emánuel, Szardínia királya újra benépesítette. Ekkor kapta nevét; addig Isola dei Falchinak nevezték a még ma is szirtjei felett köröző számos sólyom után.

A felvilágosult abszolútizmus egyik képviselőjének tekintett uralkodó márványszobra a róla elnevezett kisváros, Carloforte kikötőjében látható. A sziget első és egyetlen települése ez. Károly Emánuel néhány száz tabarkan, a tunéziai partok közelében található Tabarka szigetről származó genovai telepes menedékének jelölte ki. Helyzetük tarthatatlanná vált, míg új hazájuk iparkodásuknak és takarékoságuknak köszönhetően hamarosan virágzásnak indult, bár fenyegetésekben nem szenvedtek hiányt. 1793-ban betörték a franciák, 1798-ban pedig barbár kalózok súlyos fosztogatását élték át. Mára csaknem elfeledtük, milyen sokáig számítottak veszélyesnek e tengerek. 1806-ban a várost megerősítették, és fallal vették körül.

A carloforteiak mostanáig őrzik a genovai nyelvet, s a legutóbbi időkig genovai ruházatot viseltek. Különböznek a szárdoktól, és tudatosan meg is különböztetik magukat tőlük, mert amikor Porto Vesmébe vagy Cagliariába mennek, azt mondják: „Szardíniára utazunk”.

Amikor arról teszünk említést, hogy a sziget virágzik, rögtön hozzá kell tennünk: a jólét szerény. Azt is mondhatnánk, hogy az emberek olyan gazdasággal bírnak, mely tudja, miként tőkésítsék a szegénységet. Ha közelebről szemügyre vesszük, látjuk ennek jeleit, és egyik figyelemre méltó itteni ismerősöm, Signor Bargello is megerősítette. A korszón álltunk, ahol, mint mindenütt a déli városokban, a lakosság ösztönösen egyesül az alkonyi nyüzsgés óráiban. Láttuk, hogy a nemek szerint szigorúan kettéosztott, jól öltözött tömeg elhalad Károly Emánuel emlékműve mellett, és Signor Bargello így szólt:

– Hát nem vidámak? És egyikük sem keres kétszáz márkánál többet havonta.

Biztosan tudta, hiszen bankellenőr volt. Végül képtelen voltam leplezni döbbenetem:

– Akkor hogy lehetnek ennyire jól öltözöttek? Ruhájuk szövete drágább, mint a miénk!

– Ez talány. Ám a sziget kis mezőkre oszlik – minden családnak van egy kevés földje, szőlőskertje, néhány füge- és olajfája. Távolabb a tenger, halaival, langusztáival és kagylóival. Majdnem mindenkinek van csónakja. Az emberek szerények, az étel szinte semmibe sem kerül. Egy szardínia és egy paradicsom – már jól is laktak.

– Még jobban lenyűgözi, ha meghallja – tette hozzá –, hogy majdnem min-

denkinek van bankszámlája. Néhányan jómódúak, és nyugdíjat kapnak Amerikából.

Ahogy a lakosság közel tízezer főre növekedett, a carloforteiak osztoztak azon szigetlakók sorsában, akiknek a termőföldje többé nem volt képes táplálni ennyi embert. A következmény komoly elvándorlás lett, főleg Amerikába. Ám mivel nagy szeretettel viseltetnek szülőföldjük iránt, mind visszatérnek, még akkor is, ha harminc-negyven évet töltöttek külföldön.

Megismerkedtem az egyik ilyen visszatérővel, mikor az Isolotto del Geniónál úsztam, a lapos szirtnél, melyet pár karcapás választ el az egyik ritkaságnak számító homokos parttól. Tengeri sünök és languszták menedéke; ahogy közel érünk hozzá, meglátjuk a kék vízből kiemelkedő, halvány, tengeri állatokkal csillagozott cseppköveit. Az Isolotto steril, éles bordákkal cikcakkozott, vörös tengeri sóval fedett; a sirályok emésztő szundítást végeznek itt.

Amint felfrissültem, meghívott magához egy lakos, aki házikója előtt állt, egy lankás szőlős oldala közepette. Egyébként a szigeten elszórva látható összes ilyen kis ház gazdasági épület, nem állandó lakhely. A carloforteiak kerti viskóként látogatják, hogy műveljék a földet vagy arassanak, bort préseljenek és mindenféle olyan munkát végezzenek, amelyet Vergilius leírt *Georgicá*jában. Általában egyik-másik családtaggal találkozhatunk, például a fiúkkal, akik a jószágra vigyáznak; ám a gyakran apró városi ház marad a pihenősarok. Talán bizonytalan időkben alakult ki e szokás. Hasonló viszonyok uralkodtak középkori városaink kerületeiben.

Az egyszerű férfi, aki meghívott pihenni, nemrég tért haza Amerikából, hogy átvegye örökségét, miután atyja meghalt. Ahogy sok carloforteai, ő is Brooklyn kikötőjében dolgozott, és sok pénzt megtakarított. Világossá vált, mennyire célszerű az ilyen tartózkodás, mivel alig tudott nyilatkozni róla; egyetlen angol szót sem hozott magával, kivéve némi kozmopolitizmust. Másfelől a buzgalom, amivel a borművelést és préselést terjesztette, arról tanúskodott, hogy szívében itt nagyon is tevékeny volt. Egy padlásféleségen ültünk, állott mustszagban, kicsi és nagy hordók között.



A Uta Solferino boltja Carlofortében

Megragadtam a lehetőséget, hogy a sziget borait forrásuknál ismerjem meg: tiszta, telt vörös, mely annál jobb lesz, minél többet iszunk belőle, és a fehér ámbrazín változatai, melyek inkább csemegeborok.

A bor még az ilyen távoli helyeken is a kereskedelem első célpontja, elpusztítva a hésziodoszi világ tisztaságát. Sok szempontból egyszerűbb és előnyösebb eladni a termést egészében a kereskedőnek, mint kis mennyiségben a szomszédságnak. Így a borok Cagliari raktáiraiba vándorolnak, ahol meszezik, kénezik és kék afrikaival vegyítik, hogy azután visszatérjenek származási helyükre. Itt, buja szőlőskertek közepette gyomorfájást okoznak. A kereskedő haszna nem annyira az áru megdrágításában, mint inkább meghamisításában rejlik.

Ahol az emberek még egyszerűen élnek, úgy érezzük, megtiszteljük őket, ha

leülünk asztalukhoz. Ez cserébe a vendég számára is megtiszteltetés. Náluk még nem teljesen halt ki a tudat, hogy a vendéglátás a szent kötelességek közé tartozik. Házigazdámtól megtudtam, hogy Brooklyn kikötőjében jól lehet keresni, legalábbis többet, mint amennyit egy egyetemi professzor keres Itáliában. Mivel a déli munkások roppant szerényen élnek, dollárjaik háromnegyedét vagy akár négyötödét is félretehetik a hazaútra.

E takarékoság főleg a genovaiak vonása, akik e tekintetben a dél skótjai hírnevet érdemelték ki. Emiatt láttam szinte kizárólag átutazókat Signor Ambrosio albergójában, ahol megszálltam. Egyszer késő délután németek jöttek át Porto Vesmeből, kiválóan megfizetett szakmunkások a bányászkerületből. Gőzösük visszatérteig megálltak, és eprektől csodálatosan illatozó Asti Spumante Moscatót

Carloforte látképe



rendeltek, ám túl édesnek találták, ezért bajor export sörrel keverték. Ahogy az erőteljes germánok étkeztek és nevettek, az ember féltetni kezdte az asztalokat és székeket, melyeket törékenyebb lényekre méreteztek. Signor Ambrosio csillogó szemmel figyelte az idegen urakat, jelzésükre várva, mint akiktől bőség származik, ám óvatosan kell bánni velük, mert hangulatuk pusztító erőt hordoz. Ezért egyszerre könnyebbült meg és vidult fel, mikor megszólalt a sziréna, s a nagyivók távoztak.

– Látja, Signore – mondta nekem, miközben az ezerlírás köteget szorongatta, és az asztalra mutatott, ahol az üvegek szorosán egymás mellett álltak –, látja honfitársait: egy óra alatt többet esznek, mint amennyit a carloforteiak két hónap alatt.

Majd sóhajtott egyet az efféle ország fogadásainak sorsa felett, míg elrendezte babaedényeit, apró kávéscsészéit és

jégkrémes tálkáit, melyeket fekete cseresznyeszélével szépítgetett. Egyetértően elmosolyodtam, noha nem tagadta meg genovaiságát sem.



Az ilyen szigeteken az emberek egyetlen nagy családot alkotnak. A carlofortei közösség megismerése érdekében részt vettem egy bemutatón, melyet genovai színészek adtak elő. A társulat kicsi volt; egy férfi és két női tagból állt, akik a régmúlt idők komédiaszokásának megfelelően napközben extravagáns öltözetben, cetliket osztogatva járták az utcákat. Este megtelt a nagy terem. Közösségi szellem uralkodott, mely egyesítette az elegáns előkelőket az egyszerű halászokkal.

Ha az ember olyan országból származik, ahol alig lehet megkülönböztetni a vasárnapi és a mindennapi öltözetet, akkor itt ismét szemléltetik neki, mit kell a

cicomának és dísznek jelentenie. Tegyük még hozzá ehhez a délvidéki törekvést, hogy vonzzák a tekinteteket. Láttam, ahogy a szigetlakók kis köröket alkotnak, jégkrémet esznek, limonádét isznak, miközben tréfás szavak szállnak a soroktól a táncparkett felé. Az előadás része ez, így a közönségnek nem kell várnia egy jó órát a fellépésre. Stendhal, aki a szigettől nem messze lévő Civitavecchia konzulja volt, otthon érezte volna magát náluk.

Mikor a színész megkezdte előadását és embereket kért a közönségből a színpadra, a kitörő nevetésből és nevek, becenevek bekiabálásából megtudhattuk, milyen közeli ismerőse vagy rokona, házastársa itt mindenki a másikkal.

Mellesleg meg kell jegyezmem, meg is lepett az előadás. Valamiféle kabaréra számítottam, ám szuggesztív erővel bíró varázslót láttam. Abban nem volt semmi különös, hogy neveket, időpontokat talált ki, és tudta, hol találja meg az elrejtett órákat, kulcsokat és pénztárcákat. Ám amikor nézők kis csoportját üdvözölte a színen, hogy hipnózis alá vesse őket, teljesen lenyűgözött, mivel életemben most először voltam tanúja ilyen élménynek.

A mágus, aki megérdemli ezt a nevet, ujjait arcuk előtt mozgatva révületbe ejtette áldozatait, főleg ornyergük végigsimításával, azután kezét úgy rántotta vissza, mintha halat húzna ki a vízből. Kísérleti nyulai akarattalanságának tesztelésére hagyta, hogy hátrazuhanjanak, és segítők kapják el őket. Azután elérte, hogy azt tegyék, amit ő akar.

Szigetlakó társaik derűtségére párokba rendezte őket, majd elküldte egyiket a sivatagba, a másikat az északi sarkra: egyiknek le kellett vennie ruháit, míg a másik reszketve bugyolálta be magát.

A második pár képzeletbeli szivarokat szívtott: egyikük egy meggyújtott gyertyát, a másik saját ujját szopogatta élvezettel.

Másokat rábírt, hogy segítőkivel flörtöljenek, s mikor ölelésre került sor, egyik helyett egy ifjú bajtársat, a másik helyett egy seprűnyelet csempészett oda, amit a lángra lobbantott obszcén módon ölegetett a közönség mennydörgő nevetése közepette. Ezzel már túl messzire ment, s ennél is rosszabb volt a szörnyű fogfájás, amit egy ifúnál idézett elő. Még díjat is felajánlott a közönség soraiból annak, aki megszabadítja áldozatát, végül egyetlen fölényes szóval vetett véget kínjainak. Ezután kígyókat húzott elő a szerencsétlen fickó mellkasából, majd a földre dobta őket; láttuk annak megzavarodott rémületét és undorát, akinek kezébe botokat és seprűket adott, melyekkel oly borzasztó dühkitöréssel csapkodta a padlót, hogy a por is felkavarodott.

A színjáték felvidített, elgondolkozott, sőt feldühített, noha örültem a véletlennek, mely e távoli helyen adatott meg nekem. Nem tudom, hány ember van birtokában e képességnek; számomra erőteljesnek tűnt, ezért megdöbbenett, milyen alantas dologra használják. Az uralom egyik rejtélye komédiaszerűen tárult fel.

Koncentrált, tiszta desztillációban látható itt egy eszköz, mely megteremti és mozgásba hozza világunkat. Ki mondja nekünk, hogy e tekintetben a világ nem egyetlen nagy szemfényvesztés? Itt a patkányfogók, a mágusok meg szolgálják nyomorúságos kenyerüket. Áldozataik elé lépnek és kígyókat, ördögöket láttanak velük, majd fegyvert adnak kezükbe. Biztosan van olyan közönség, aki nevet ezen, és mélységesen elégedett. Néha, mint Ensor, láthattuk ezt.

A megbűvöltek viselkedése tanulságos volt. Mikor magukhoz tértek, kábultak voltak, s úgy tekintettek a mágusra, mint a diákok Auerbach pincéjében, haraggal telve. Ám nem sokáig bírták elviselni az általános nevetést. Különösen sikeres volt, aki a seprűnyelet ölegette. Először úgy tűnt, mintha rá akarna rohanni a boszorkánymesterre, azután azonban meglátta társát, aki még mindig bűvölet alatt állt, és képzeletbeli szerelmével foglalkozott. Dühét hirtelen vidámság váltotta fel. Fékezhetetlen nevetés fogta el, és csaknem megszakadt, mikor látta, milyen tökfilkót játszott ő maga is. E mértéktelen gyönyörűségben ismét csak új látványt nyújtott, a képzelet új mélységeket nyitott meg számára. S mi, nézők, akik csaknem a padlón gurultunk – mi volt a mi szerepünk ebben?

Még Signor Ambrosiónál is ezen gondolkoztam. De nem kötelességeink ezek a játékot tönkretévő és feladatunkon túlvezető kérdések?



Signor Ambrosiónak nem volt könnyű élete; sokáig kőművesként dolgozott, tavasszal pedig a *tonnaráknál*, mikor a tonhalak áthaladtak. Ott tanulta meg észrevenni a *centesimót*. Ahogy a „szabadság” szó esetén meg kell kérdeznünk, „mihez?”, a takarékoságnál is fel kell tennünk a kérdést: „mire?” Ebben az esetben a válasz egyszerű: Signor Ambrosio minden porcikájával azt akarta és kívánta, hogy gyermekeinek egyszer jobb soruk legyen, mint neki. *Studiativá* kell válniuk, s a pénzt nem fizikai munkával, hanem értelmük erejével keresniük. Tizenkét éves fia orvosnak, kislánya tanárnőnek készül.

A kultusz, amit egész Itáliában a gyermekkel gyakorolnak, itt különös hangsúlyt kapott. Volt benne valami a szentek síremlékeinek hangulatából szegény vidékek vidéki kápolnáiban, ahol az emberek bábukat öltöztettek drága ruhákba, díszekbe, és a felsőbb, az elérhetetlen képmásaiként imádták őket. Amikor Signor Ambrosio gyermekeiről beszélt, szemében olyan izzást vettem észre, mely különbözött attól, mint amikor egy jó üzlet felett örvendezett. Boldogabbnak kell lenniük, mint ő volt. Meg tudtam érteni. A munkában, a harcban a mindennapi kenyérért, létrákra mászva hátán téglaterhével, a halászokkal együtt emelve a nehéz hálót, miközben a sós víz szétmarja kezét, azután egyáltalán semmiféle fizetséggel és munkával, biztos gyakran eluralkodott rajta a sajátos elkeseredés, nyakán a fojtó szorítás, melyet csak a szegények ismernek, csak számukra fenntartott.

Akkoriban még nem volt házas, ám ahogy jobbra fordultak a dolgok, és érkeztek a gyerekek, jövőjüket e háttér, a szükség, imák, éjszakai könnyek és sóhajok háttere előtt látta. Volt valami szent a jó, a szellemi életben, valami megragadhatatlan könnyedség, mely nem csupán javakat, hanem méltóságot és tekintélyt kölcsönzött neki, és egy kemény munkára született biztosan csak a távolból, szolgáló testvérként részesülhet belőle. Ám itt voltak a gyerekek, akikkel élt, s magasztos képek minden kívánsága, minden álma sűrűsödött össze bennük. Számukra semmi sem volt túl jó, semmi sem túl drága; a kisujjukat sem kellett megmozdítaniuk. Mikor az asztalnál tanulmányaik fölé hajoltak, Signor Ambrosio tiszteletteljes gyengédséggel pillantott

rájuk. Ha kiöltözve jöttek lefelé a korzón, oly ünnepélyes csodálatba esett, mintha egy képet vittek volna el mellette. A vendégek műalkotásként dicsérték a gyermekeket, akik meg is érdemelték. Kék bársonyba öltöztek, elegáns cipőt, kesztyűt, karórát viseltek; a kislány kis esernyőt és kiegészítésként is. Úgy emelkedtek ki környezetükből, mintha egy Gainsborough-képet látnánk a konyhából kigomolygó olajfüstben.

Leginkább az döbbenett meg e teremtényekben, hogy támogatták a dolgot. Meglehet, mi is hagytuk, hogy szüleink így öltöztessenek fel, ám azután az erdőben szétszaggattuk, az agyagos gödrökben összekoszoltuk szép ruháinkat. Itt viszont a jövőbeli *dottore* és *maestra* méltóságteljesen parádézott, önbizalmuk remek vigasz volt szegény Ambrosiónak. Leporolhatta karocskájukat, elrendezhette masnijáikat. Azután hasonlóan kiöltözött fiúk és lányok jöttek, és a korzóra indultak velük.



Az ember jó kezekben volt Signor Ambrosiónál, mivel vendégszerető tulajdonságokat egyesített magában. Jól ismerte a tengeri állatokat, melyekben San Pietro partvidéke gazdag, s mikor reggelente a piacra vagy a visszatérő halászhajókhoz ment, megkapta vendégei kívánságait. Ugyanakkor kiváló szakácsként tudta, hogy elégítse ki a legszokatlanabb vágyakat is. Ragaszkodott a tiszta

borhoz, a jó kenyérhez és a pontos tálaláshoz. Félig már ki is szolgálnak ezekkel. Halászleve, melyből sohasem hiányzott a



langusza, valódi költemény volt. Egy kis kagylófajtát fűszernövényekkel körített zöld szószban. Szerelmi ital volt. A tonhalról és elkészítéséről olyan gasztronómiai leckéket adhatna, melyek Vaerstet és Rumohrt is gyönyörködtetnék. Mivel a sziget legfontosabb állata a tonhal, a következőkben vele foglalkozunk. A sok változat közül, mely a hálóba kerül, itt csupán a vörös húsút kínálják. Egy kisebb, fehér húsú és emészthetőbb fajtára az Atlanti-óceán nyugati részén bottal horgásznak. A Signor Ambrosio által felszolgált nagy szeletek durva, félig átsütött marhahúsra emlékeztettek, s jól tettük, ha csupán délben, vörösborral leöblítve fogyasztottuk. Az egyes darabok között is különbség van az emészthetőséget tekintve; a legzsengőbb az ikra, amit Signor Ambrosio *lattuménak* nevezett, s vékony fehér kotlettek alakjában szervírozott.

Miközben erről beszélgettünk, megismertem Signor Tempestinit, aki a tonhal

feldolgozását végzi. Míg a nagy, *stabilimentine* nevezett gyárak óriási tömegben dolgozzák fel a halat, neki egy kis konyhája van két-három segéddel, s kézművesként vezeti. Egy nap vacsora után elkísértem. Munkahelye a várostól délre elterülő sós tavaknál volt, ahol a tengervizet párolták le. Nem volt hát hiány sóban; fehér dombokban csillogott, kis markolók halmozták fel.

Az udvaron főtt tonhalat láttam ládákban, úgy festettek, mintha szürke agyagcseréphalmok lennének. Legyek randevúztak rajtuk. Konzervbe szánták őket. A további durva darabokat disznóhúshoz hasonlóan hordókban füstölték, és olcsó élelemként Tunéziában árulták.

A belsőségek a halászok képviselőihez tartoztak, akikről Signor Tempestini a nagy ikrazsákokat szerezte. Besózták, majd hús napig deszkák között préselték, végül kiakasztották a levegőre. Júliusban és augusztusban megpucolták, s darabonként eladták vagy olajjal dobozokba tették. Így csípős, vörössárga kaviárt nyertek, számtalan, a pusztaszámára csaknem láthatatlan ikrával.

Az egyik szoba kolbászkamrára emlékeztetett. Kerek, nagyjából ökörfarok formájú darabok lógtak ott, melyeket a hal különleges hátizmából vágta ki; besózták és a levegőn szárították őket. A liguriai csemege, állaga és íze is a füstölt sonkáéra hasonlít. Kis mennyiségben készítik, és hozzáértőknek árulják.¹



Mielőtt részt veszünk e nagy halak kifogásában, még tenni akarunk egy sétát a szigeten, melynek előnye, hogy aligha zavarhat meg a motorok zaja. Kényelmesen kóborolhatunk hát az ösvényeken és ut-

cákon, ahol a falakon gekkók surrannak lyukaikba a kirándulók közeledtére.

Ahogy minden tájon akad egy vagy több növény, mely ott találja meg a legjobb feltételeket önmaga számára, úgy tűnik, a gerániumok különös életerővel bírnak itt. Nem sokkal azt követően, hogy elhagyjuk a várost a La Puntába vezető úton, a jobbra eső kertekben láthatjuk fénylő virágzásukat. Tömegük révén hatnak, hosszú sorokban, melyek teraszosan tornyosulnak egymás fölé. Két fajtája van, egyik izzó sötét, a másik törékeny rózsavörös, fekete kehelyfoltokkal, az angol gólyaorrhoz hasonlóan. A világos jótétemény, az izzó ünnep a szemnek. Amikor a tűzpiros falak hatszoros lépcsőzetét látjuk a szürke kőfalak vagy porral lepett fügekaktusz sövények háttere előtt, úgy érezzük, mintha vörösbortól részegültünk volna, felderít a színes világ szépsége.

Egy nap békét kötünk az emberekkel és dolgokkal, melyekkel szemben előítéllettel viseltettünk, ha megmutatják legjobb oldalukat, és varázsukkal belénk hatolnak. Nincs csúf virág, rút állat, csupán vakfoltok bennünk. Így volt ez számomra a gerániumokkal: mindig a holt levelektől szagló őszre emlékeztettek. Azután apám zöld dobozokban hozta be őket, amiket a párkányokra helyezett. Szellősen álltak a hideg folyosókon, s ha megérintettük őket, kellemetlen szag maradt kezünkön. Természetesen már elgondolkoztam, mikor megismertem a rózsagerániumot, az egyik legszebb illatos virágot. Egy kis formaváltozás elég volt ahhoz, hogy a visszataszítóból szeretetre méltó legyen. Ám csupán itt vettem észre, mire képes a növény, s büvkörében az út még a tűző napon is könnyebbé lett,



mintha dal társulna hozzá. Az ilyen képekben a természet némiképp kidomborítja bensőjét. Engedi magmáját fényleni, mely megégetne, ha kóstolónál több ömlene belőle hozzánk. A virágok Földünk szerelemszerveiként annak csúcsaihoz, hegyeihez hasonlók, ahol a fény szemünk számára még láthatatlan napot hirdet, mely beragyogja őket. A nagy csillagra következtetni belőlük papi hivatás.

Egy harmadik geraniumfajta faszzerűnek tűnt; láttam, ahogy egy kert tengert szegélyező fala fölé tornyosul. Miközben szemléltem, kinyílt a kapu, és egy hölgy lépett elő. A virág nevét tudakoltam tőle, s megtudtam, hogy valóban *'geranio'*, mely hatalmas kúszónövény alakjában díszítette virágaival a fát, mintha annak sajátjai lennének. A ház tulajdonosával beszéltem, aki, miután barátságosan megadta ezt az információt, meghívott, hogy vegyek részt egy keresztelőn. Ekkor már észrevettem, hogy kis társaság bukkant fel mögöttem, élén ifjú pappal, aki szenteltvízzel teli edényt hozott. Tettünk néhány lépést a parton, ahol kecses vitorlás várt ránk. Az *abate* [ˈpap] latin szöveget olvasott fel, szenteltvizet hintett rá, és hallottam, ahogy a „Rosa” névre kereszteli.

Ezután az italáldozati meghívást aligha lehetett visszautasítani, amihez visszatértünk a házba. Hideg szobába mentünk, falait vitorlás hajók metszetei díszítették. Először a vörös, majd a likőr-szerűen sárga bort szolgálták fel, és süteményt is adtak hozzá. A beszélgetés megélénkült. A társaság az imént elkeresztelt vitorlás legénységéből, nevezetesen a ház fiából és barátaiból állt, továbbá a szülőkből és néhány carlofortei hölgyből, akik épp olyan étellel teliek voltak a négy fal között, mint amilyen zárkóztak, mikor a korzón sétálnak.

A találkozás váratlanságában is nagyon szerencsés volt, mivel művelt ifjakat ismerhettem meg, akik alaposabb tájékoztatást adhattak mindenről, ami a szigetet érinti, mint az egyszerű halászok és kertészek, akikkel eddig beszéltem. Az *abate* elmondta, hogy plébániáján őrzik San Pietro krónikáját, s megígérte, hogy vethetek rá egy pillantást. Barátai mindent tudtak, amit csak tengerész tudhat a számukra otthont adó partokról.

Egy ilyen társaságban a szárazföldi jóindulatú fensőbbség célpontjává lesz. Hiányzik róla az elem bélyege, mely az embereket itt jellemzi. Számunkra a visz-



Borromei Szent Károly templom, Carloforte

szatekintés régi barátok között közös játékokra, iskolákra, egyetemekre, ezredekre és szakmákra történik. Itt kezdettől fogva a tenger és a hajó a kapcsolódási pont; az első hajó legénységéhez tartozunk, melynek fedélzetére lépünk. Az emberek tengerészeti iskolákba járnak, a haditengerészetnél szolgálnak, kereskedelmi és hadihajókon lesznek tiszték. Találkoznak a világ kikötőiben és a tengerparton, ahol apjuk felépítette házát, miután visszatért a szárazföldre. Itt a zátonyokat, sekély vizeket, kis szigeteket ismerik. Olyan ritmus járja át az életet, melyet a szárazföldi szinte egyáltalán nem tapasztal.

Itt is érezzük a matrózok megnyugtató biztonságát. Bizalmat sugallnak, mi-

vel bizalommal élnek; egymás között, feleségükkel és a gondviseléssel. Ráadásul a férfiak biztonsága is megvan, akik szakmájuk mesterei, nagymacskák viselkedésére emlékeztet természetes fölénységük. Közös bennük az ellazulás és a tett közötti kapcsolatot. Az egyenletes nyugalom időszakait a koncentrált aktivitás pillanatai követik. Ami a macska számára – akinek semmi köze a tengerhez – az

áldozat, a tengerész számára a veszélyes pillanat. Hajó, rakomány, emberélet múlik tettein és utasításain. Az ilyen helyzetekben sem a tudás, sem a tanultság nem elegendő; intuíció, ösztön és tengerészeti génusz kell mellé. A kapitánynak nem csupán a mérhető, hanem a mérhetetlen világban is otthon kell lennie. Vannak ugyanakkor kényelmes és erős szellemek; csupán akkor bukkannak fel, mintegy időjárást előrejelző házikókból, amikor a vihar hírt ad magáról. Puha, lekerekített mozgású, kevés szavú emberekkel találkozhatunk körükben, ám például a kézfogásnál és más jelekből felismerhetjük, hogy „valami rejlik e mögött”. És ez így van rendjén.

Fordította: Németh Bálint

Jegyzetek

* Forrás: Ernst Jünger: *Werke. Tagebücher IV. Reisetagebücher*. Stuttgart, é. n., Ernst Klett Verlag, 333–352. o. – *A szerk.*

¹ A főnti recept történetesen a föníciaiak óta ismert, ma már mediterrán különlegességnek számító *bottarga*, ami lényegében ugyanezzel az eljárással készül tonhal, pérhal, de kardhal ikrájából is, és amiről Bartolomeo Platina, a neves 15. századi humanista és szakácskönyvíró följegyzi: „*Non ricordo di avere mangiato niente di più squisito*” (‘Nem emlékszem, ettem-e ennél kiválóbbat’). – *A szerk.*

A NŐI SZÉPSÉG ÉS A TÁJ RÉTEGEIRŐL



TÁJ SZÉPSÉGE szélesebb távlatokból, a nőé intim közelségből tárulkozik fel. Amit a szemlélő ezekből türelem, alázat, nagy utak bejárása nélkül felfoghat, azok csak a Lét gyengéd jelzései. E két, egymással oly rokon, ám messze eltérő nagyságrendekben megnyilvánuló természeti szépség érzékelése hasonló fogékonyságokat tételez fel. Egyrészt általánosságban a formák valóban végtelen sokfélesége racionalisztikus hangoltsággal felfoghatatlan, ok-okozati nyomon követhetlensége juttathatja el a szemlélő figyelmét a formákban és egyszersmind azok mögött elevenen és szeretetteljesen alkotó és fenntartó Végtelen Hatalomig. „A tér, az idő, a szám, a formális differenciálódás korlátlanlansága, röviden a kozmikus határtalanság, önön felfoghatatlanságával – azt is mondhatnánk, abszurdításával – egy olyan transzcendens dimenziót jelez, amelyben ez az ellentmondás feloldódhat, és fel is kell, hogy oldódjon. Az empirikus és külső határtalanságnak bizonyos értelemben principiális és benső határtalanságra kell nyílnia, amely nem más, mint a metafizikai vagy metakozmikus Végtelen.”¹

Másrészt – a végtelenül variálódó formák szépségének kontemplálása mellett – az egyes formák mögött a szemlélő a legszemélyesebben őt megszólító, átruházhatatlan isteni üzeneteket fedezhet föl. Egy adott táj vagy egy nő szépsége a legszemélyesebb szintű cse-

lekedetekre indíthat olyasvalakit, akit nem kötnek sem esztétista, sem moralista rögeszmék² és természetszemléletének a Természetfeletti már megfelelő áttetszőséget ajándékozott, így a szemlélés egoisztikus hályoga nélkül engedi, hogy a szépség fölemelje lényét egy tiszta, nem illuzórikus nyugalomba, ahol megpihenhet egy ideig és ahol az isteni üzeneteket felfoghatja. „A valódi esztétikai érzület (...) csak abban fogan meg, akiben nincs meg az elhatározás, hogy létrejöjjön benne, aki nem előzetesen alakította ki önmagában a csodálat gesztusát. Az ember ekképp okoskodik: ha valóban annyi szép dolog van széles e világon, amennyit mondanak, akkor két lehetőségünk van; szépségük vagy annyira megindít bennünket, hogy belepusztulunk, vagy pedig a szépség olyannyira jellegtelen és ártalmatlan képződmény, hogy szót sem érdemes vesztegetni rá.”³ A táj és a nő szépsége tehát személyesen szólít meg és üzenetet közvetít. Csak a megszólított tudja, hogy miért pont az adott forma szépséget sugárzó arculata jelent számára hívást. A formaalkotó Esszencia ott hatol át a legnyilvánvalóbban a forma legérzékелhetőbb szintjeiig, ahol annak szépsége lenyűgözi szemlélőjét és egyszersmind elemi módon meg is szólítja.

Az alábbiakban megkíséreljük a táj és a női szépség megnyilvánulásának ezen analogikus szintjeit egymástól elkülöníteni.

A GEOMETRIAI SZFÉRA

A szimmetria, az arcél ívei, a szemek, a száj, az orr egymáshoz képesti fekvése. A szépség szubsztanciális ősalapja. Önmagában riasztóan személytelen, akár némely kirakati babák elmosódott vagy portrévázlatok sebtében felkicccelt arcai. Ha az Esszencia már ezt a réteget sem hatja át a forma szépségét megalkotó közelségével, egy nő durva vagy éppen boszorkányos arcú lesz valószerűtlenül éles szögekkel. Ez a táj alatt annak az alapkőzetnek feleltethető

meg, amely az alapvető domborzati viszonyokat meghatározza, de amely visszaköszön a rajta termő gyümölcsök ízében is. Egy magashegység kopár, letaglózó monumentalitását ennek a rétegnek az ég felé szökése adja, a maga nyers, ellentmondást

nem tűrő erejével a felszínibb szférák fölé bújik és magasodik ki. Egy kultúrtájon a felszíni horizont végtelenségének engedve csendesen, önmegadóan szunnyad a táj mélyén vagy éppen a szelíd lankák alatt hullámszik, hajlatait meghittent rejtő és oltalmazó otthonként felkínálva a rajta élőknek. Ilyen helyen egy általánosan derűs emberi beállítódás sokat meríthet a tájra tekintő hálateltségből.

A BIOLÓGIAI SZFÉRA

A biológiai egészség szférája: egészséges szemek, orr, fül. Ha ez tökéletesen ép és harmonikus, de a külsőbb szintek

már előnytelenebbek, a nő durva ugyan már nem lehet, de átlagos és észrevétlen még igen. A termékenység szintje. Ez a termőtalajjal is rendelkező tájak alatt a humusz, amelyben a növényi élet megfogon és kisarjad.

AZ ÉRZÉKI TARTOMÁNY

A finom metszésű formák, a szem szín-mélysége, a száj pirosságának tónusa, a bőr hamvassága, finom napbarnítottsága vagy arisztokratikus fehérsége, elegáns

illata, a szempillák seprése, bűgő hang, tisztaság, jó ízlés. Ez a talajon a növénytakaró. Bujaság, erotika, csáberő. Ha ez a szint magas értékű, egy nő zsigerileg vonzó lehet akkor is, ha nincs hozzá mélyebb egzisztenciális közünk, ha mélyebb jelentéseket

számunkra nem közvetít, ha harmóniát nem lehet vele kialakítani. Olyan együttlétre gerjesztheti a férfit, a potenciálisan legszellemibbet is, ami a szexualitást le választja az élet teljességéről. A férfi megpihenne ennek a nőnek az ölén, de csak felemészti vele spirituális erejét. A tájon ennek egyértelműen megfelelő szubsztanciális szint nem különíthető el.

AZ ÉTERI KOMPONENS

A legfontosabb, legszellemibb elem, ami nélkül nem a szív közepét vonzza egy nő vagy egy táj és ezzel együtt a szubsztanciálisabb szinteket, azokat összefogva. Ha



az alsóbb három réteg csak valamivel áll az átlagon felül, de ez kimagasló, akkor a nő ihlető, múzsa is egyben. A nő külsejének legéteribb szférája. A mozgásban kifejeződve finommá, légiessé, letisztulttá teszi a nőt. A preraffaeliták számos ilyen, finomságtól már-már valószerűtlenül túlcsonduló, szinte saját fénnel rendelkező nőt ábrázoltak, akikben a szofisztikált újkori Mária-ábrázolások egyfajta adaptálását ismerhetjük fel. Derű, természetesség, bátorság, mély spontaneitás, költészet, játék, család, születés és halál, morál, hősiesség, kötelesség, üdvösség, a szenvedés és az árnyékok vállalása és beillesztése az egészbe: mindezen – a hagyományos szerelmi epikában oly általánosan megjelenő – fogalmak csak eme dimenzió megléte mellett nyírik el valódi, belső értelmüket a nő és férfi közötti vonzalom összefüggésében. Az a szint, amitől külön világ lesz a jelenségek világában egyetlen nő és nem csupán nemének egyik képviselője. Ez a tájon az az aura, amiben az anyag ősökének látható, érzékelhető



Frithjof Schuon festményei (Cím nélkül)

fénye vetül vissza. Arculatát alkotó tényezők közül ez az a csoport, amelybe az adott tájon élők „nagy történetei” is mintegy felszívódnak. Nem feltétlenül a láthatóság – a tájra az ember által alkotott civilizáció – értelmében, hanem az ott élők örök sorsát befolyásoló tetteinek értelmében.



Ezek az egymástól csak elméletben elválasztható szubsztanciális rétegek együtt alkotnak megbonthatatlan egységet, a formák gomolygásában mégis olykor felsejlenek, láttatni engedik magukat. Hihetjük, hogy Teremtőjük ezzel akarta hierarchikusan elrendezni üzeneteit és így felkínálni a felé való tájékozódás alapvető lehetőségét. A szemlélődés, a nő és a táj szépségének kontemplálása képessé tehet a Teremtő formákon hagyott jegyeinek biztosabb meglátására, illetve végül – az elköteleződés feltételével: gondoljunk a *stabilitas loci* eszméjére és a házasság szentségére – a formák felett álló megismerésére.

Jegyzetek

- ¹ Frithjof Schuon: *Az emberi állapot gyökerei*. Budapest, 2001, Arcticus Kiadó, 52. o.
- ² Az esztétizmus az említett univerzális nyitottság, a forma mögöttire-fölöttire való készség paródiája. Moralizmus alatt értelemszerűen olyan erkölcsi formalizmust értünk, mely a szépségre való belső nyitottságra erkölcsi aggályok miatt nem képes.
- ³ José Ortega y Gasset: *Tájak és emberek. Tanulmányok az El Espectador-ból*. Máriabesnyő – Gödöllő, 2008, Attraktor Kiadó, 83. o.

HEGEDŰS ZOLTÁN

FÖLDÚT

I.



FÖLDÚT TERMÉSZETES.¹ Emberi eredetű, de rokon a vadcsapással, és a kevesek által járt ösvény-nyel. A földúton lábunk azt a port, azt a földet érinti, tapossa – legközvetlenebbül akkor, ha mezítláb vagyunk –, amelyből testünk vétetett, és amelybe majd visszatér. Ezzel szemben az aszfaltút leszigetel, elválaszt, s így nem teszi lehetővé a földdel való közvetlen érintkezést. Habár földúton járva is, mintha minden lépésnél arra tennénk kísérletet, hogy elszakadjunk tőle, hogy az égbe lendüljünk, de lépéseink ritmusában újra és újra megismétlődik a visszatérés, az érintkezés, sőt rá támaszkodva tudjuk megtenni a következő és az újabb lépéseket. Az úton járás ezen *dinamikus* jellegéhez képest az út menti fák *statikusak*, egész életüket egy helyben élnek le, egyre inkább belegyökerezve a földbe. Mégis, a fák rokonságban állnak az utakkal, nemcsak mert egyaránt vannak elágazódásai, hanem azért is, mert vezetnek valahová. Amíg az út maga fizikálisan ugyan *horizontális*, szellemi értelemben viszont *vertikális* kell, hogy legyen, és jó esetben lentről felfelé kell tartania, egy betetőzés irányába. Ezt jelképezi a népmesékben szereplő „égit érő fa” – mint afféle égbe vezető lajtorja –, és az ehhez kapcsolódó mondás, a „*fel is út, le is út*”, ami a mesehóst inti arra, hogy saját felelőssége, melyik irányba indul el.

A földút úgy jön létre, hogy valahol valakik újra és újra végighaladnak egy meghatározott és sokak számára fontos cél felé. Lábnymok és keréknyomok ismétlődése tapossa ki a tér két pontját összekötő útvonalat. Ha már nem járnak rajta, fű és fa benövi. A természet könnyen visszaveszi az ideiglenesen kisajátított teret. A lebetonozott, leaszfaltozott felületek – terek, utak – viszont hosszú időre kiiktatódnak a természetből, a természetes körforgásból, az úgynevezett *biogeokémiai ciklus*ból, és csak gépekkel lehet azokat feltörni, ha valahol szükségtelessé válnak. Faluhelyen még ma is „köves útnak” nevezik az ilyeneket, de mondhatnánk „megkövült” útnak is. Ismét a mese nyelvén a „kövé válás” nem csupán elvarázsoltságot, élettelené válást jelent, hanem a gondolkozás béultságát és megmerevedését, a rendszer „lefagyását” is jelképezi. Mindez persze nem egyszerűsíthető az „egyik jó, másik rossz” ellentétére – hiszen például senki nem örül a kátyús, saras, járhatatlan földútnak –, de szükséges az „előnyök és hátrányok” mérlegén megvizsgálni a kétféle utat.

A legtöbb aszfaltút valaha földútként kezdte, de – szerencsére – nem minden földútból lesz leaszfaltozott út. Az aszfaltutak városokat, falvakat kötnek össze, ezért szinte sosincs igazán végük, mert egyik településtől a másikig tartanak, utak hálózatát létrehozva. A tanyákhoz viszont helyenként még



ma is földutak vezetnek, s az erdőket, mezőket, szántóföldeket is ezek kötik össze, és van, hogy végük szakad, „vakon végződnek” valahol a pusztában vagy az erdőben. Így átvezetnek egy olyan „világba”, ahol már út sincs, illetve azt magam taposhatom ki magamnak, csupán gyorsan eltűnő nyomot hagyva magam után.² Majdnem úgy, ahogy a hal útja a vízben, a madár röpte az égen sem hagy nyomot.

II.

A földút a természetben halad, de kivezet a természetből, ugyanakkor a hozzá való visszatérés lehetőségét is fenntartja. Ha nem így lenne, nem jutnánk el rajta sehová, s mindig csak a természetben maradnánk. Akkor nem juthatnánk el egy-egy városba, ahol egészen másfajta rend uralkodik. A városnak varázsa van, vonz is, taszít is. Bizonyos értelemben minden város a természetfölöttivel várandós, egyfajta szellemi műhely, ami az „égi város” mintájára formálódik, egyszersemind a természet alatti, bűnös és démoni alvilágba vezető út veszélyét is magában rejt. S ha nem úgy lenne, hogy a földút a természethez is visszavezet, elveszítenénk a talajt a lábunk alól, és vele a realitásérzékünket, mint ahogy ez megtörténik azokkal, akik egy nagyváros

betondzsungelében élnek le egész életüket – pláne, ha annak is nagy részét az internet virtuális „terében” töltik –, s amikor elutaznak valahová, ott is csak egy másik város komfortzónájában maradnak (*online*). Persze, az ilyenek is szeretnek olykor „kimenni a természetbe” (*offline*), de valójában oda is magukkal viszik – mint valami védőburkot – a várost, a városi mentalitást. Viselkedésük mindig elárulja, mennyire vannak elidegenedve a természettől, a természetességtől. Ez egyébként fordítva is igaz: a természetben élő vagy természetközeli életmódú emberek a városban idegenek, rendhagyóan – olykor komikusan – viselkednek, szembesülnek azzal, hogy mennyire más a művi, technikai környezet, hogy az ottani „légkör” egészen más, mint amivel a természetben találkozhatnak. Habár alig van már olyan ember, aki ne járt volna városban – ha éppen nem városlakó –, de gondoljunk például a még ma is őserdőben élő amazóniai indiánokra, vagy a Kalahári busmanjaira, akik legfeljebb néhány alkalommal jutnak el egy-egy ottani városba.

III.

A földút egy lehetőség. Egyfajta egérút. Miközben az állatvilág számára egy „nagy újakezdés” (*great reset*) csak

hiú ábránd marad – hiszen ha meg is kíséri ezt, utána mégis minden éppúgy folytatódik a „régikérvágásban”, mint ahogy azelőtt zajlott –, addig az egyén (esetleg kisebb közösségek) számára még

megvan a lehetőség egy valóságos újakezdésre. Ez azonban csakis az egyetlen eredetből, a valódi „kezdetből” lehetséges. A földúton át hagyhatjuk magunk mögött – még ha csak ideiglenesen is – a

*Ivan Shishkin:
Tölgyfa (1865)*



technikai civilizációt, az aszfalt, a beton és a műanyag világát, hogy megmártózzunk az őselemek kezdeti tisztaságában, elementáris nagyszerűségében, s hogy visszahátráljunk – legalább szellemi értelemben – a nagyüzemi és gépesített természetpusztítás előtti időkbe. Ez egyfajta kivonulás (*exodus*), aminek lehetősége ma éppúgy fennáll minden szellemi törekvő és úton járó számára, miként Ábrahám idejében. Ma is érvényes az Úr hívása: „*kiviszem a pusztába, hogy szívére beszéljek*” (Óz 2,16).

IV.

A földút a régi időket őrzi. Azokat az időket, amikor az emberek még nem rohantak, amikor még gyalog – esetleg lovon, szekéren – tették meg útjukat. A motorizáció, a mobilitás növelése hozta magával az utak simaságának igényét, ami a kikövezett, illetve leaszfaltozott utak egyre nagyobb számú, és egyre nagyobb területre kiterjedő, hálózatszerű kiépítését eredményezte. Természetesen régen is építettek kikövezett utakat, mint amilyenek például a római utak voltak – ezek némelyike máig fennmaradt –, vagy a hegyvidékeken átvezető ősi kereskedelmi karavánutak, amiket néhol még ma is használnak, de ezeknél a cél a marandóság, állandóság, megbízhatóság volt, nem pedig a sebesség eszeveszett növelése.

A földút a szabadság mélyebb értelmének őrzője is, mert *szabadon* járhatok rajta, s bár maga az út *szabva* van, de le is térhetek róla, elbóklászhatok, s visszatérhetek rá. Ehhez képest a vasút – de még egy autópálya is – valójában kényszerpálya, ami ráadásul közlekedési eszközöktől való függést is jelent. Persze az útról való

letérésnek (*deviatio*) gyakran eltévedés, eltévelyedés (azaz *deviáns* állapot) a következménye. Az igazi szabadság a választás lehetőségében áll: a megszabott, de mégis szabad utat – lényegében az „arany közép-utat” – választani a *téviút* helyett, mert aki eltéved, az a „vadon” fogságába kerül,³ és nem érhet célba. Ősi bölcsesség: „*Járt utat a járatlanért el ne hagyj!*”, továbbá egy régi közmondásunk szerint: „*Az út közönséges, de csak a győzedelmes járhat bátran rajta*”⁴

V.

A földút nem egyszerűen csak egy olyan út, amit még nem aszfaltoztak le. Amíg az aszfaltút lényege inkább az aszfalt, a földút lényege inkább az út, mert ez sokkal inkább lehetővé teszi az útnak „Útként” – és nem csupán a helyváltoztatás lehetőségeként – való megélését. Egész életünk is lényegében egy út, születésünktől a halálunkig tartó „életút”. Ezt eleinte útkeresés, kutatás jellemzi, majd vándorútként, zarándokútként, olykor keresztútként éljük meg, lehet rögzös és kátyús, de lehet sima, az is előfordul, hogy válaszút elé kerülünk; lehetünk útmutató „út-törők” vagy útépítők, vagy egyszerűen a saját utunkat következetesen járó *homo viatorok*. Mindebben a földút jó tanítómesternek bizonyul.

Tegyük fel a kérdést: ha a földút lényege az, hogy út, akkor mi a lényege magának az „útnak”? Bizonyosan az, hogy *célja* van, aminek elérési *módja* az út. Egy mostanság divatos mondás szerint „*A cél az út maga*”, ez azonban egyfajta képzavar, legfeljebb a turistákra érvényes,⁵ legalábbis felszínesen tekintve. Szellemi értelemben az „elért és megvalósult cél” valóban magában foglalja

a hozzá vezető utat-módot, de az „úton levés” állapotában a cél még csak kitűzött célként, mint potencialitás – még nem teljesen realizált realitás – van jelen. Habár lehetnek rövid távú céljaink, de legfelső és legvégső célunk csak egy lehet. Viszont vigyázat: „téves cél” is létezik, nemcsak tévút.

Különös, de a cél bizonyos értelemben előbb van, mint az út, ami csak *utána* következik, és csak *utal*⁶ rá, honnan ered, hiszen abból a *célből* jött létre, hogy

elérhető legyen maga a cél, mint princípium.

„(...) szoros az út,
amely az életre visz”.

(Mt 7,14)

„Őrizd te csak a Régiek Útját
őrajta járj a jelenbeli létben
az Ős Kezdetet aki ismeri
az Utat hol fut most is fölleli”.
(Lao-Ce: *Tao Te King* 14)⁷

Jegyzetek

¹ Ezen írás alapötletét Martin Heidegger (1889–1976): *A földút (Der Feldweg)*, 1949) című rövid írása adta. Magyarul Pongrácz Tibor fordításában olvasható, ami a *Nappali Ház* 1991/1–2. számában (67–68. o.), majd az Athenaeum-könyvek sorozat egyik kötetében jelent meg: „...*Költőien lakozik az ember...*”. *Válogatott írások*. Budapest – Szeged, 1994, T-Twins Kiadó – Pompeji, 219–222. o.

² Ezt a mozzanatot József Attila híres hasonlatában saját magára vonatkoztatja: „*Talán eltűnök hirtelen, akár az erdőben a vadnyom.*”

³ Egy őserdő vagy egy barlangrendszer (de akár az egész természet is) tekinthető útvesztőnek vagy *labirintusnak*, főleg, ha az utazónak természetfölötti, transzcendens célja van. Dante írja az *Isteni színjáték* elején: „*Az emberélet útjának felén / egy nagy sötétlő erdőbe jutottam, / mivel az igaz utat nem lelém.*” Babits Mihály fordítása.

⁴ Margalits Ede 1897-es, reprintként 1990-ben kiadott gyűjteményének 736. oldalán olvasható.

⁵ A turista célja a kaland és az élmények, ebbe pedig az egész út beletartozik, az elejétől a végéig.

⁶ Mindkét szavunk az út főnév származéka, és jól megvilágítja a fenti gondolatot. Az *után* névutó jelentése: „*bizonyos térvonalnak vagy időmenetnek azon pontját határozza meg, melyen valamely tárgy vagy esemény egy másikat követ s annak mintegy nyomában és ösvényén van. (...) Más után tenni valamit = folytatni azt, amit más tett, vagy ahhoz hasonlót tenni, s mintegy az általa mutatott utat követni. (...) Valamiből származó járulékra is vonatkozik*”. Az *utal* ige egyik jelentése: „*Valakit bizonyos útra, vagy helyre igazít.*” (Czuczor Gergely – Fogarasi János: *A magyar nyelv szótára*. 6. kötet. Budapest, 1874, Athenaeum Irodalmi és Nyomdai R.-társulat, 600. és 640. hasáb. Online: https://mek.oszk.hu/05800/05887/pdf/6kotet_3.pdf). Ide tartoznak az *utóbb* (később, hátrább) és az *utasít* (útbaigazít, irányít, tájékoztat, figyelmeztet, felszólít) szavak is.

⁷ H. n., 1990, Cserépfalvi Könyvkiadó, 18. o. Karátson Gábor fordítása. Érdemes ezt összevetni a Julius Evola kommentárjával megjelent fordítással, ami kevésbé költői, viszont metafizikailag pontosabb: „*primordiális princípium, / amely most van aktusban (mint minden időben = állandóan aktuális) / Kövessük a régiek útját / és megismerjük a princípium örök lényegét*”. Uő: *Út és ige*. H. é. n. /Az őshagyomány könyvei 3/, 47. o. Franco de Fraxino fordítása.

MILÁN PÉTER

TÁJ – TUDAT – ÖNMAGAM: REFLEXIÓK A TÁJTAPASZTALÁSRÓL

MIUTÁN AZ EMBER elvesztette közvetlen kapcsolatát az éggel, kiüzetett az Édenkertből, megszűnt számára az az egységtudat, ami az Isten kebelében való léttel függött össze. Az ember a Paradicsomban egy olyan létállapotot valósított meg, amely a jó értelemben veendő egyszerűséggel, változatlansággal jellemezhető. Mai szóhasználatunk akár a „buborék” kifejezést is használhatnánk léthelyzetére, hiszen a boldog, időtlen jelenben egzisztált (az „egzisztálni” szót is megszorítással értve). Ezen ideális állapotból való száműzetéssel kezdődött mindaz, ami az ember számára mulandóság, gond, időbe vetettség, egymásutániség, munka, verejték – egyáltalán bármi, ami a történetiséggel, a tartammal fejezhető ki, ahol már nem állt fenn többé az Abszolútum közvetlen védőernyője. Az ember gyengének bizonyult, tettének következményeképpen pedig széthasadt az a létgömb, amelyben addig nem kellett szembenéznie a nem ismert fejleményekkel; azzal, ami egyrészt olyaténképpen írható le, hogy önmaga urává kellett válnia, másrészt feltárult előtte a teremtett/megvalósult világ mennyi dualitása, a hasadtságból származó számtalan kettőssége. Innentől kezdve az egész életen keresztül, nemzedékek során át, míg az Isten arcképét hordozó ember él a Földön, ennek a széthasadtságnak az összeforrasztásán kell munkálkodnia, a

kettősségek meghaladásának szolgálatába kell állítani minden erejét, tehetségét, máskülönben létezésének csekély értelme sem lesz. Lázás tevékenységek garmadája, vállalkozások miriádjai, melyek itt és most annyira fontosnak tűnnek, erő-kifejtések, energiabefektetések, izzasztó, izomfeszítő sziszifuszi munkák, vég nélküli robotolások, a „megélhetés” érdekében véghezvitt, összeráncolt homlokú gürcölések, tervezgetések, jövőfürkészesek, gazdasági csomagok, s mindezek eszelős méretűvé dagasztása a posztmodern korban mint a végidők felgyorsult fázisában: nevetséges, szánandó ostobaságok meddő roncstelepei, amennyiben nem a széttöredezettétség felszámolását, az *Egység* helyreállítását célozzák.

A posztmodern kort megelőző évszázadokban gondolkozók, filozófusok sokasága érezte a zsigereiben az ember eme ősgondját, világba vetettségét, talajvesztettségét, iránytévesztését, letérését az útról. Azonban míg a középkor és a megelőző időszak teológusai, tanítói az Istenhez vezető út felmutatásával, az isteni egység megteremtése, átélése számos módozatának kifejtésével ki tudták vezetni az embert a maga által kreált ősválságból, addig az újabb évszázadok filozófusai, bölcselői az Égtől elszakadt emberi világban már sokszor csak tévelygtek, beleszédültek az önnön tengelyük körüli forgásba, s teóriáikkal csak

ideig-óráig nyújtottak átmeneti megoldást, rosszabb esetben pedig csak az ember egzisztenciális krízisét mélyítették. Ismerjük Rousseau, Voltaire, Descartes téziseit, amelyek tökéletesen példázzák azt, hogy az ember hová jutott abban a szellemi vákuumban, amit az Istentől való elfordulás jelentett. Balgatagon kezdett hinni az ész és a ráció újonnan trónra emelt pszeudoistenségeiben, csak éppen a kezdeti eufória perceiben – ami afölötti diadalában kezdett előmleni rajta, amit a „vakhit” és a „babonák” elsöprése okán érzett – azt felejtette el, hogy innentől kezdve egész léte természetlen előremene-küléssel fog telni; egy soha el nem érkező jövő hajszolásával, mivel hátat fordított azoknak a legitim utaknak, amelyek nem egy talmi jövő felé vezetik a pöre racionalitás holdkóros tömegeit, hanem kivezetik benső válságából. Azonban az idő – a „gonosz” álneve Cioran szerint – már átvette a hatalmat és rideg csontujjaival egy olyan „haladás” irányába kezdte vezetni az embert, ahol a pusztuláson kívül semmi egyebet nem fog találni. Az idők végezetéig kergetheti önnön árnyékát, hacsak rá nem ébred, hogy rászédtek – rászédte önmagát –, és a szakadék széle előtt nem ismeri fel, hogy tévúton jár.

A modern ember előtt nagyon sok görbe tükör van, ezek akár hozzá is segíthetnék a válság felismeréséhez; valójában ennél több segítséget már nem is kaphatna a mélypontról való kilábaláshoz. A lázas tevékenységek tömegei, amelyek sakkban tartják a ma emberét, mindaz, ami elrabolja ideje, energiája túlnyomó részét, valamennyi működhetne egy efféle ébresztőként; egy olyan benső riadót jelenthetne, ami addigi életútja átgondolására készítetné. Ehhez azonban ki kell gyűlnia egy

fénynek, ami nem az alagút végén látható, hanem éppenséggel az alagút elején kell megjelennie. Az alagutat, ami a földi életet szimbolizálja, végig kell járni, azonban nem mindegy, hogy az ember egy spirituális nyitottság állapotában, s az ennek jutalmaként elnyert kegyelem fényével a birtokában járja végig ezen alagút sötétjét, vagy csak vakon botorkál, s ily módon hasztalan reménykedik abban, hogy a végén majd csak felcsillan a fény. Hogy e fény kigyulladjon, ahhoz bizony tenni kell. Nagyon sok mindent kell átértékelni, megvizsgálni, felszámolni, kihajítani, egy belső tűzben elégetni.

Az egységélmény, egységtapasztalat átélésére számos lehetőség nyílik még a mai, sok tekintetben lezáródottnak mondható ember számára is, noha azon egyének, akik átélnek valamit, ami az egységtudathoz közelít, legtöbbször nincsenek tudatában annak, hogy milyen tapasztalattal gazdagodtak, mivel átélésükben nincs éberség, tudatosság, autonómia, szabadság, vagyis az ilyen átélés nem átélés, annak legfeljebb a pillanat erejéig felvillant lehetősége, ami, ha nem kíséri szabad akaratból fakadó aktivitás, akkor mindvégig csupán távoli lehetőség marad. Egy fakó emlék megmaradhat a tudatban; egy homályos folt, aminek kapcsán dereng, hogy ami történt, az több volt a közönséges élet szürke maszlagában való bágyadt botorkálásnál. Mivel azonban az élményt nem kíséri a tudati erők összpontosítása, mint egy előzetes ráhangolódás, így a homályból nem rajzolódik ki éles kép.

E fragmentált lét egyik legjellemzőbb, legáltalánosabb vetülete, amire fentebb már utaltunk, hogy az ember tapasztalásában radikálisan szétvált az, amit önmagaként fog fel és él át, valamint az,

ami a „külvilág” nevet kapta. Ez a külvilág olyan szinten absztrahálódott az elmúlt néhány száz év során, hogy szinte nincs ember, aki ne az objektivitásában totálisként felfogott valóságot tekintené igaznak és valósnak, amelyen saját tudata, szubjektuma csak torzítana. Ha létezne olyan abszolút objektum, ami teljesen független lenne a tudattól, tudatomtól, a „tudatok” összességétől, akkor a modern szemlélet ezt a fétismaximumot tekintené a valóság abszolút végpontjának – egy olyan valóságot, ami attól nyeri reális mivoltát, hogy mentes a szubjektumok eltérítő, torzító befolyásától, a vélt igazságot meghamisító egyéni látásmódok sokaságától. Mondani sem kell, hogy egy ilyen „abszolút objektum” tételezése az absztrakciók absztrakciója, valóságalapja, *realiveritasa* nulla. Mégis: e szemlélet úgyszólván ordít a modernek minden megnyilvánulásából, s nemcsak az úgynevezett tudósokéból, hanem az egyszerű ember is egy ilyen feje tetejére állított szemléletbe születik és nevelődik bele.



Hogy egy lépéssel közelítsünk témánkhöz, az imént vázolt szemlélet egyik legszembeszökőbb területe az, hogy a ma embere milyen szinten érzi magát leválasztva a környezetétől, attól a létterülettől, amelyben él. Igazából a modern világ mélyreható válságainak, sőt magának a modern világ gigantikus válságócának egésze erre a torz szemléletre vezethető vissza. Hogy csak egy példát említsünk: azért létezik a „környezetszennyezés” baljós jelensége, mert az ember nem érzi magáénak a világot, amelyben él. A környezet módszeres, intenzív pusztításának további okai: az eltömegesedés, a sok

millió ember „szükségleteinek” fedezése, a kóros termelési kényszer, a gátlástalan profithajhászás stb. bár súlyos és valós okok, életterünk és a Föld kifosztásának, szennyezésének legfőbb oka a fent említett végletes dualitás, amit az ember minden tettében, gondolatában képvisel és gyakorol. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy mindebben a legtöbbször részéről úgyszólván semmi autonómia és tudatosság nincs, azonban benső létszerkeztük, lelki beállítódásai ezt minduntalan igazolják. Mert például miért dobja el az ember a szemetet az utcán, túl azon, hogy nem tud viselkedni? Azért, mert a saját szűk portáján túl már nem érzi sajátjának a világot. A lakcímehez tartozó néhány négyzetméter még nagy valószínűséggel rendben tartja, de az ettől néhány méterre lévő területhez már semmi köze sincs bensőleg, s így is bánik vele. Az ördög a részletekben lakozik, tartja a bölcs mondás, s egy darabjaira (*diabolosz*, elválasztó, ellenszegülő, az Egység ellensége) szétcsélt létezés – mint felfogás és életgyakorlat – nem is hozhat más eredményt, mint hogy az ember nem fogja magáénak tartani csak azt a létfragmentumot, amit birtokol, ráadásul sok esetben ez is megmarad a pusztán materiális tulajdonlás szintjén, híján a mélyebb gyökérzetel rendelkező kapcsolódásoknak. Amíg nem valósul meg a részek egy princípium jegyében álló egysége, és nem történik meg az „összeforrasztás”, addig nincs rá esély, hogy a szétdarabolódottságban élő ember átélje az egybetartozást a mindenséggel.

Azért kilátástalanok a legkülönfélébb környezetvédő megmozdulások, kezdeményezések, mert a vázolt szétaprózódott szemlélettel átítatva már másnap

újratermelődik az összes szenny, amit a jóindulatú, ám sok tekintetben naiv környezetvédők összeszednek – ha már a szemetelésnél mint példánál maradunk. A buzgó környezetvédők egy részének a szemlélete is az imént vázolt széljárás szerint működik, hiszen az egyikük a fákat ölelgeti, a másik a kék bálnák megmentésére esküdött fel, a harmadik egy veszélyeztetett énekesmadár szaporítására tette fel az életét, a negyedik pedig kávécsészével meri ki a kontinensméretű hulladékhegyet az óceánból. E kisé talán cinikusnak tetsző hang nem az efféle áldozathozókat degradálja, mint utaltunk rá, nem is vonatkozik minden környezetvédőre, hiszen sokan nagyon hasznos tevékenységet végeznek, csak arra próbál rávilágítani, hogy a parányi részletek helyett az egészet kellene látni; nem csupán a problémagóc egészét, hanem a megoldás teljességét is, végső soron pedig a lét totalitásának helyreállítását a szemléletben, mert e nélkül, egy benső tudati létrestauráció nélkül, minden próbálkozás, amit az úgynevezett külvilág megmentésére szerveznek lelkes egyének, hasztalan energiapazarlás lesz.

Ismert elgondolás a társadalom és a természet kettéválasztása, sőt szembeállításuk egymással, ami ugyan nem új elképzelés, üdvösnek, követendőnek semmiképpen nem tekinthető. A természet megannyi elméletét, leírását itt nincs mód sorra venni (e témában érdemes elolvasni Novalis remek írását *A szaiszi tanítványok*¹ címmel), ahogyan a különféle emberi társadalmak felépítésének taglalása sem tárgyunk, azonban általánosságban elmondható, hogy az ember, aki társadalmi keretek között él, kisebb-nagyobb mértékben mindig különbséget

tett az ember szervezett világa, vagyis a közösség és a világ „be nem tört” része, vagyis a természet között. Ez a dualitás bizonyos értelemben analógiában áll a kozmosz és a káosz ideájával, amennyiben az első jelenti a kozmoszt, vagyis a renddel, a rendezettséggel felálló társadalmat, a természet pedig a káoszt, vagyis ahová az ember rendteremtő keze (még) nem ért el. Feltehetően nincs ma már olyan hely a Földön, ahol az ember ne tette volna le névjegyét, azonban a természet mint olyan, bármilyen humán beavatkozást is szenvedett el korábban, ma is uralja a Föld jelentős részét. Uralja olyan értelemben, hogy nem viseli magán közvetlenül vagy nagyon látványosan az ember átalakító tevékenységének nyomait. Valójában persze viseli. És ezen a ponton tárul eléink az, amit a „táj” szóval tudunk megjelölni. A tájjal való elmélyültebb, akár tudományosnak is mondható foglalkozás egyelőre nem ölt kiterjedt méreteket, mindenestre született néhány könyv, melyek elmélyülten tárgyalják ember és táj bizonyos kapcsolatát.



Közhely, hogy a modern ember milyen távol került a természettől, hogy a metropoliszokban élő – vagy inkább vegetáló – egyének szinte már sértésnek veszik, ha a természet erői be mernek tolnakodni érinthetetlennek, mindenk felett állónak vélt technokrata világukba. A 20. század embere egy teljességgel mesterséges világot épített ki maga köré – ez jelenleg is örült iramban fokozódik –, amely nemcsak elrugaskodott mindentől, ami természetes, de – ahogyan az imént utaltunk rá – a civilizációs gölemébe törtető durva beavatkozásként éli meg, ha a



*Ivan Shishkin:
Rozsföld (1878)*

természet erői hallatni merik a hangjukat. Létezik azonban egy olyan terep, amely valahol a kettő között, vagyis a „vad” természet és az ember alkotta város között helyezkedik el, és ez a táj. Mivel nem matematikai/geometriai pontosságú tételről van szó, nem lehet megmondani, hogy a táj melyikhez áll közelebb, már csak azért sem, mert nincs belőle két egyforma. Sem térben, sem időben. Közelebb állunk az igazsághoz, ha úgy fogalmazzunk, hogy a táj a természetből fakad, azonban az ember műve, munkája is jelentős részben alakítja. A táj ugyanis nem azonos a természettel. Míg a természetben azt a szubsztanciális ősalapot pillanthatjuk meg (*materia prima*), amiből „minden lehet”, bármivé alakulhat, bármivé alakítható – természetesen a benne rejlő potencialitások kiaknázásával –, addig a tájban sokszor már végbement ez a transzformáció, másképpen fogalmazva: a természet mint bázisprincípium tájjá alakult, olyan valósággá, amit az ember teremtő aktusa, szemlélete vitt végbe.

A táj mint olyan szerves része a térnek, a táj a tér minőségekkel felruházott többlete, ami ily módon sokkal inkább rendelkezik a minőség, mint a kvantitás jellemzőivel. Felruházott azzal, ami a római eredetű *genius loci*, vagyis a „hely szelleme” kifejezéssel írható le. A magyar Hüperion című könyvében Hamvas Béla így ír erről: „A térnek képlete, a helynek génusza van. Mert nemcsak természet és környezet, föld, talaj, éghajlat, növényzet, vizek, hegyek és mindez együttesen. A hely nemcsak az, ahol a dolgok vannak. A hely barátságos vagy ellenszenves, félelmetes vagy szelíd, nyugodt vagy fenséges, és a nyelvnek alig van jelzője, amit ne lehetne a helyre alkalmazni. Két egyforma hely éppúgy nincs, mint megismétlődő pillanat. Az emberi élet gazdagsága meg nem ismételtető pillanatokban és semmi másban nem hasonlítható helyekben van, annyira, hogy a Védánta embere azért sajnálja itt hagyni az életet, mert látni akarja a helyeket, amelyeken még nem járt. A helynek nemcsak fizikája, hanem metafizikája is

van, és nemcsak látvány, hanem géniusz. Ezért nem határozható meg, csak lerajzolható, mert nem kiszámítható, mert arc.”²

A Hamvas-féle „hely” fogalma nagyjából megfeleltethető annak, ami a „táj”, ugyanakkor tény, hogy az utóbbi sokkal specifikusabb, minőségekkal átítatott valóságot takar.

A táj szemlélésekor a tájélmény „megszerzéséért” az embernek dolgoznia kell a szó nemes értelmében: fogékonyra, nyitottá kell magát tennie annak érdekében, hogy a tájtapasztalat megszülessék. Csejtei Dezső és Juhász Anikó *Filozófiai elmélkedések a tájról*³ című gondolatgazdag művében a *hangoltság* fogalmát használja ezzel kapcsolatban. Ez azt jelenti, hogy az átélőnek rá kell hangolódnia arra a komplex összetapasztalás-csomagra, ami a táj megpillantásakor fogadja, ugyanis csak így jöhet létre az az egység, amit egy adekvát tájélmény nyújt az embernek. Ennek a hangoltságnak természetszerűen szabadnak és autonómnak kell lennie a kényszer legkisebb jele nélkül, ugyanis ha egy nagyvárosi aszfaltlakót próbálunk rávenni, hogy érezze jól magát például egy erdőben, akkor nagy eséllyel semmi sem fog történni. Minden, ami valóban szellemi és magasrendű tapasztalás, szabad akaratból, uralmi pozícióból történik. Bármily nemű oktrojálás kizárja az egység-élmény realizálását.

Ezen a ponton elengedhetetlen néhány dolgot közelebből is tisztázni. Ismert a filozófiában a *Ding an sich*, a „magában álló dolog” fogalma. Ennek részletezése meghaladná a jelen írás kereteit, számos gondolkozó foglalkozott a témával, a legjelentősebb talán Martin Heidegger, ugyanakkor Julius Evola fej-

tette ki, hogy a magában álló dolog „én önmagam vagyok”. Én önmagam vagyok az egyetlen valóság, ami eloldható – és ideális esetben el is oldódik – a támasztékoktól, viszonyoktól, vonatkozásoktól; önmagam az, „ami” nem objektum, nem „más”, hanem az önmagammal azonos végső valóság. Míg önmagamon kívül bármi egyéb úgymond „objektíválható”, s viszonylatok hálózatában egzisztál. A tájjal kapcsolatban is felvetődik a *Ding an sich* problematikája. Csejtei–Juhász említett könyvében a táj átélése kapcsán nyomatékosan kap a „hangoltság”, az attitűd, amivel az átélő rendelkezik. A szerző megjegyzi, hogy a táj már *azelőtt* ott volt, hogy a szemlélő megpillantotta volna. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy az ember közvetlen átélésében éppen az említett megpillantás momentum tartalmazza a lényegét, melyben az alany mintegy létrehozza, megteremti a tájat a kellő ráhangolódással és a pillantás aktusával. Ily módon valósul meg egy mély átélés és az egységélmény kiépülése. Amikor „elvetődök” egy tájra, abba „belevetem találok magam”, ám ahogyan az átélés során a szemlélt tájjal kapcsolatos tudatosságom nő, magam növelem, jelenlétem erősödik, s ráébredek, hogy a tájat én alkotom. Ennek fázisai szinte észrevétlenül olvadnak egymásba, akárha egy fluidumszerű állagban történne a folyamat, midőn megvalósul a tájjal való önazonosságom.

Az említett „jelenlét” helyettesíthető egy olyan fogalommal is, ami első hallásra kissé különösnek tűnhet, de képes megvilágítani a lényegét, pontosabban az átélés egy adott formáját, ez pedig az „otthonosság”. E sorok írójának visszatérő élménye, hogy amikor új helyen jár, az

az első pillanatban valóban az újszerűség élményét nyújtja, majd kis idő elteltével „ismerőssé” válik, mintha mindig is ismerte volna a helyet. Ez a hely szellemével való misztikus benső azonosulás, rátalálás a *genius loci*-ra; egy azzal való szinte intim egybekelés játszódik le. Isten belelehelte a tájba a szellemét, megteremtette annak géniusát, és a megfelelően hangolt szemlélő ezzel azonosulva átéli az egységtapasztalatot. Ahogy László András mondta: a tradicionális szemléletű embernek törekednie kell arra, hogy mindenhol otthon érezze magát. Ebben komoly szerepet játszik az ember örök törekvése a rendre: arra, hogy a káoszt kozmosszá alakítsa.



Amikor a modern ember „kimegy” a városból a természetbe, megfürdik a tájban, elvileg a kozmoszból tér vissza a káoszba, azonban nem is szükséges beható vizsgálat annak megállapításához, hogy a mai modern város, ez a nyüzsgő, lármás konglomerátum, a „city”, mindennél távolabbra került attól a feldíszítettségtől, felékesítettségtől, amit a kozmosz eredetileg jelent (tehát nem a kirakatok, neonfények vonatkozásában). A modern város, a metropolisz, csupán távoli visszfénye, sőt inkább karikatúrája a kozmosznak. A nagyváros embere nem az isteni fényt követve szervezi meg lakhelyét, nem ékesít, nem a templom köré építi városát, hanem ördögi tornyokat emel, melyek közül ha néhány ugyan le is dől – az ördög önmagával is harcol –, a tévúton járó modern ember mindig újakat emel a helyükre.

Aki napjainkban elhagyja a várost és vad tájakra kél, berendez magának egy kis lakot, szállást, már többet tett a káosz

kozmoszá alakítása terén, mint bármely emberrelnyelő modern, gigantikus nagyváros. A metropolisz nem úgy válik élhetetlenné, hogy a város visszaalakul káoszszá – ami azt jelentené, hogy visszatérne a lét szubsztanciális alapjához, megteremtve a lehetőséget az újrateremtésre –, hanem az egykori elődei által életre hívott kozmoszt korcsosítja el, zülleszt le azáltal, hogy éppen azokat az erőket szólítja be a városba, amelyek ellen az egykor szakrális talapzaton álló városalapítók az ember lakhelyét létrehozták. Ily módon a város egy a lakóit elevenen felfaló, folyamatosan növekvő étvágyú Molochhá válik, ami annál is tragikusabb, mivel lakói észre sem veszik, hogy nagyvárosi létük arról szól, hogy bölcsőtől a sírig felémészti őket a rideg beton-, vas-, és üvegmonstrum.

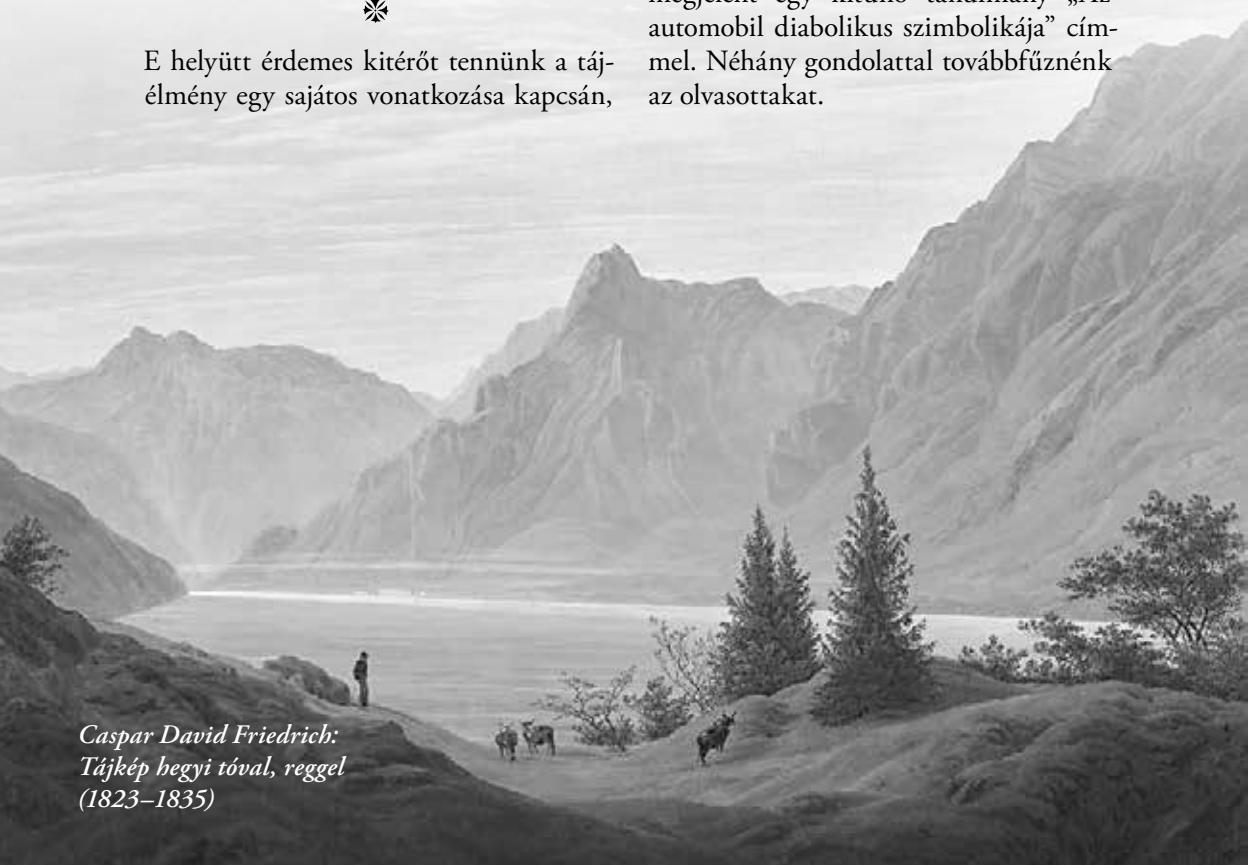
Említettük, hogy nincs két egyforma táj, sem időben, sem térben. Ennél is fontosabb, hogy nincs két egyforma átélő, illetve ugyanannak az átélőnek sem ugyanolyan az átélése két egymást követő időpillanatban. Ugyanakkor a táj szemlélésekor a cél az, hogy az idő tartam mivolta felfüggesztődjék, a szemlélő pedig áttemelje önmagát egy magasabb tudatállapotba, átélje az időtlent, megvalósítsa az egységet. Meg kell jegyezni, hogy ilyen tapasztalás egy mégoly profánnak tűnő, sivár környezetben is végbemehet, mint egy nagyváros közepe, hiszen minden a megfelelő látáson, látásmódon múlik; azon, hogy a szemlélő milyen kitekintéssel, szemmel rendelkezik a táj megfigyelésekor. Több évtizeddel ezelőtt e sorok írója szintén egy nagyváros belső kerületében élte át egy meghatározó élményét, egy kis utca egyik épületének belsejében, vagyis egy

olyan helyen, amelyet az ember aligha hozna kapcsolatba a szakralitással és a szellemmel. A helyszín egy tipikus bérház belső udvara – ezerszámra található ilyen zugok arrafelé; minden kopár, elhanyagolt, elnyűtt, hatalmas tűzfal mered az ég felé ürességet, kilátástalanságot árasztva. Azonban egy pillantás a tűzfal tövébe, s minden megváltozik. Az eget mindhiába ostromló romfal tövében apró kis fa nőtt ki, dacolt a nyomasztó valósággal, zöldellt, próbálta kihasítani a maga szeletét a létből, s ez olyan szimbolikus jelentést hordozott, kis fénypontot a kavargó nihil közepén, hogy átélése maradandónak bizonyult. Jelezte, hogy minden a látáson múlik; a szervi, szemmel történő érzékelésen túl egy olyan benső látáson, amely még egy külsőre vigasztalan helyen is képes meglátni a fényt. A *genius loci* egy pillanatra áttörte a szekuláris tér sápasztó fölényét.



E helyütt érdemes kitérőt tennünk a tájélmény egy sajátos vonatkozása kapcsán,

ami utazás során bontakozik ki. Amikor úton vagyunk, könnyeddé, gondtalanná válunk, lehullanak rólunk az egzisztenciális terhek, problémák – erről Csejtei Dezső és Juhász Anikó említett könyvében is olvashatunk –, a hétköznapi élet nyomasztó megnyilvánulásai feloldódnak, eltávolodnak, eljelentéktelenednek. Ez főleg „passzív” utazásokon kerül előtérbe, például vonaton, buszon, ezzel szemben például a kerékpárral való utazás egészen más megélést nyújt. Talán nem hasztalan a táj vonatkozásában néhány gondolatot szólni e témára. Az imént említett gondtalanság, oldottság a kerékpártúra alkalmával is fennáll (ami elválasztandó a nagyvárosban való tekergéstől), azonban ez már az úton levés egy aktív formája, ahol az „utazó” uralja a járművet, s az utazás (sebesség, irány stb.) minden elemét. Az *Ars Naturæ* első kötetében (I. évf. 1–2. sz.) Rodney Blackhirst tollából megjelent egy kitűnő tanulmány „Az automobil diabolikus szimbolikája” címmel. Néhány gondolattal továbbfűznénk az olvasottakat.



Caspar David Friedrich:
Tájkép hegyi tóval, reggel
(1823–1835)

Tudjuk, hogy a tradicionális ember sokat gyalogolt, gyorsabban haladni, nagyobb távolságokat megtenni lóháton és állatokkal vontatott járműveken volt lehetősége. A modern kor egyik legjellemzőbb, legnyilvánvalóbb szimbóluma, az autó, egyrészt tökéletes ellentéte a gyaloglásnak, másrészt mintegy gépesített paródiája a lovon történő közlekedésnek. Míg az autóban mint teljesen zárt burookban az ember el van szeparálva környezetétől, egyszerre van védve és rabul ejtve, addig a ló és lovasa közötti viszony egészen más természetű. A ló és a hátán ülő lovas, miközben jár, üget, s még inkább, amikor vágtazik, szinte egyetlen lényé olvad össze. Az ember, aki lovon ül, minden idegszálával tapasztalja, hogy egy élőlény mozog alatta, érzékeli annak minden rezdülését, érzelmeit, hangulatváltásait, vagyis két élőlény tökéletes együttlétezéséről, együttlélegzéséről van szó. Misztérium lengi körül ló és lovasa viszonyát. Talán nincs még egy kapcsolat ember és állat viszonylatában, melynek során erősebb szimbiózis alakulna ki, mint a lovat uraló ember és társa között. A kerékpár valahol a kettő, tehát a ló és az autó között helyezkedik el, olyan értelemben, hogy nem élőlény, tehát a nyeregben ülő ember nem egy állatot „lovagol meg”, nincsen eleven hús-vér kapcsolat, sőt, egy ezen túlmutató érzelmi/hangulati egymásba olvadás sincs jelen, viszont arról a burokról, védelemről, külvilágtól való elzártságról sincs szó, mint ami az autós utazás velejárója. Míg egy mai autó, ami telis-tele van a legkülönfélébb kényelmi berendezésekkel, leginkább egy mozgó luxuslakosztálynak nevezhető, addig a kerékpáros folyamatos kapcsolatban van a környezettel. Mindaz a veszély, a várat-

lan helyzeteknek való kitettség – ami a lovas természetes közege, állapota, azokat minden pillanatban megtapasztalva – a kerékpáros előtt is ismert, azzal a különbséggel, hogy „hátasa” nem élőlény.

A kerékpár és elődje, a velocipéd ugyan modern eszköz, köztes állapotot testesít meg a ló és az autó között. A lóból fémvázis közlekedési eszköz lett, de nem akar autóvá válni, mivel nem kíván lemondani a táj közelségéről, arról a természetes közegről, ahol az ember átélheti az elemek valóságát, az erők vad táncát, s közben saját képességeit is lemérheti. Nos, nyilvánvaló, hogy autóban ülve semmi ehhez hasonlóról nincs szó. Az autóban az ember nincs tudatában az elemi erők játékának – pontosabban nem tapasztalja ezeket –, s ez annál is félelmetesebb, mivel az erők természetesen léteznek és hatnak, csak a kipárnázott dobozban ülő ember ezekből mit sem érzékel. Egy-egy szörnyű baleset azonban kíméletlenül emlékezteti az embert arra, hogy mára nem maradt belőle több az erők pusztá játékszerénél.

Az utazás passzívabb formáira is jellemző, hogy cseppfolyóssá válik a közeg, amiben haladunk. Megváltozik a külvilág érzékelése, és ez kerékpáros túrákon hatványozottan igaz. A nyeregben ülő biciklis jó értelemben elnyeli a tájat; úgy képes vele eggyé válni, hogy ugyan gyorsabb, mint a gyalogos, a táj átéléséről nem kell lemondania, sőt, az elemek megtapasztalása és a veszélyhelyzetekre való éberség révén egy folyamatos intenzív jelenlétet él át. Nem béklyózza le az autóba zártság, nem kebelezi be egy fémkapszula. Ezt az aktív jelenlétet, mielőtt a váratlan szituációkra való készség merevvé tenné a kerékpárost, a széles ho-

rizont látványa, a hatalmas égbolton tovakúszó felhők megpillantása, a távolban megfigyelt hegyek megélésének olyan távlati oldjak, amelyek a tájjal megvalósuló egységtudatnak extra dimenziót képesek kölcsönözni. A messzeség érzése, a távolság pátosza olyan elemei az ilyenkor feltoluló tájtátelésnek, amiről külön írás keretén belül lehetne értekezni.



A tájban való „elveszés” varázsát az a tudat adja, hogy egy olyan közegben vagyunk, amiből bármi kibontakozhat, úgyszólván mindenné lehet, s ebben az átélésben mágikus, már-már teremtői erő lakozik. E felismerés fontos lehet egy olyan korban és világban, ahol gyakorlatilag nullára redukálódott azoknak a földrajzi helyeknek a száma, ahol még nem járt ember. Ennek lehet egy olyan következménye, hogy egyfajta lezáródást, bevégeződést érzékelünk, szemben a hódítás, a felfedezés, a határtalanság megtapasztalásával, ami különösen a fausti nyugati ember számára komoly mozgatóerő. Ugyan ma már nincsenek feltérképezetlen területek, melyek láttán azt mondhatnánk, hogy mi járunk ott először, a külső hódítást belső hódítássá kell átalakítani olyaténképpen, hogy a tájat úgy éljük meg, hogy abból kizárunk minden külső elemet: időbelieket, történetieket, más személyekhez fűződőeket egyaránt. Ily módon ma is megélhető pozitív módon

egy tájszemlélet, még akkor is, ha korábban már sok átalakuláson ment keresztül az általunk felkeresett hely. A lényeg a pillantással, a látással megszülető képben, s e kép felemelésében van. További értékes tapasztalathoz vezethet az a felismerés, hogy helyesen kontemplálva a teret annak minden meghódításával, megismerésével együtt, a teremtett világot, az általam való teremtettségét az ember jó értelemben „kicsinek” fogja fel; mintha hirtelen összeszűkülne az egész kozmikus valóság, a világ, függetlenül attól, hogy mekkora területét jártam be korábban fizikailag, s ennek következtében e kicsinység Isten határtalanságának megtapasztalásával párosul. Egy pillanatban átfogva a teremtett világot annak minden terepével, tájélményével együtt, mindez aktív valóságommá lesz, Isten végtelenségében, mindenhatóságában nyugszik meg.

A táj hiteles szemlélésében az örökkévalóság megélése tárul fel. Ennek elengedhetetlen feltétele az az állapot, amit hangoltságnak lehet nevezni: egy olyan előzetes állapotnak, benső, szellemi/lelki odafordulásnak, ami lehetővé teszi, hogy a táj – ami természeti és kultúrtáj is lehet – szemlélésekor, a pillantás varázsában megnyíljanak kapuk, s bebocsátást nyerhessünk olyan „világon túli világokba”, melyeket a táj mint szimbólum meglátásán és intuitív megértésén keresztül fedezhetünk fel.

Jegyzetek

¹ Máriabesnyő, 2014, Attraktor Kiadó.

² Budapest, 2007, Medio Kiadó, 83. o.

³ Máriabesnyő, 2012, Attraktor Kiadó.

HORVÁTH RÓBERT

TÁJKÉNT ÉLNI

A tudatökológia tájfilozófiájának alapjai



KÖVETKEZŐ NÉHÁNY lapon a tudatökológia tájelméletének körvonalazására teszünk kísérletet.

Negatív meghatározásokkal kezdjük, vagyis azzal, hogy mi minden nem táj; pontosabban, hogy a kapcsolódó fogalmak közül mi mindennél jelent többet a táj.

Kézenfekvőnek tűnhet például *látványként* meghatározni a tájat, ám számos dolgot látunk, amely attól, hogy összességében látványt nyújt, még nem táj. A táj több *vizuális élménynél*, sajátos *esztétikai valóságnál* is, minthogy szubjektív élményszerűség mellett ontológiai vonatkozásokkal bír. Ezen kívül a tájat (hangjait) halljuk¹ és gondoljuk is. A modern – például ipari – tájak és a „belső tájak” kapcsán látni fogjuk, hogy a táj mennyire nem csak kellemes *látkép*. A táj nem kimerevített, hanem dinamikával rendelkező valóság. Utóbbival a fotók, a grafikák, a metszetek és a festmények is rendelkeznek, de nem olyan fokon, mint a táj maga, melynek dinamikája mellett esztétikája is sajátosabb: nem csupán szép vagy polgári, hanem egyszerre személyesebb és univerzálisabb. A táj nem is csak *geográfiai* vagy *helyrajzi* valóság; benne van az emberi történelem, s olyan tájakhoz is kapcsolódunk, ahol nemcsak nem élünk, de soha nem is jártunk. A meglehetősen elterjedt *környezetkénti* felfogás sem kielégítő. Az állatok és bizo-

nyos értelemben a növények is érzékelik környezetüket, ami nem áll össze az emberi tapasztalás tájélményévé (noha a táj az ember esetében sem csak *élmény* vagy *érzékszervi tapasztalat*). Néha figyelemre méltó eredményekre jut a mai környezetfilozófia,² de a környezet még nem táj. A *természeti környezet* sem azonos a tájjal. Egyrészt a természet (*phüszisz*) eredeti értelmében komplex fogalom, egyáltalán nem csak a *látható* természetet jelenti. Beletartozik például a benső vagy saját természet, amely az azonosulás mellett megköveteli az elszakadás, a túllépés képességét, hogy az ember ne csak alávetettje legyen a külső természetnek, vagy uralkodjon rajta, hanem teljesen mentes legyen tőle, vagyis magába ölelve gondoskodjon róla, úgy, hogy közben valami fölötte állóval is átítatja. Másrészt a természeti környezet azért sem kielégítő a táj meghatározása tekintetében, mert tájtapasztalatainkban valamiképpen az idő, a múlt, a történelem, a lakhely, az ember által épített és alkotott tárgyak is benne-foglaltak (mondjuk egy világítótorony vagy egy történelmi városrész); ezek nemcsak hatással vannak a tájra, hanem szerves részeit képezik. Van például városi táj. Ez utóbbi tényből nem következik, hogy a táj mindig *kultúrtáj*, hogy a történelemnek vagy a *tájépítésnek* elsőbbsége volna a táj feltétlenebb, alap-

vetőbb és teljesebb valóságában, aminek az *elementaritás* és az *időjárás* éppúgy része, mint például a *hangulat*.

Mint már utaltunk rá, nem arról van szó, hogy e meghatározások nem játszanak semmilyen szerepet, hogy ne lennének a táj részei, csak arról, hogy a táj ezeknél valami „több”. A röviden áttekintett definíciók „részhalmazokat” képeznek a táj realitásán és emberi tapasztalatán belül, viszont képtelenek arra, hogy – már amennyire a szavak szintjén egyáltalán lehetséges – mélyen és jól meghatározzák.

Kicsit haladjunk még a negatív, közvetett meghatározások útján. A tájjal foglalkozó legtöbb filozófus vagy *szubjektív élménynek*, vagy *eleve adottnak* veszi a tájat. A tájtapasztalat tényleg egyéni és személyes, ám a szubjektivitásnak (miként az individualitásnak és a személyességnek) annyiféle változata és szintje van, amennyi csak lehetséges. A tájélmény szubjektivitását bíráló filozófusoknak vagy filozófiatörténészeknek ezért nincs igazuk: ugyanúgy állhat egy korlátolt – például pszichológiailag determinált – szubjektivitás (individualitás és személyesség) szintjén, mint a lehető legtöbb objektivitást felölelő szubjektivitás nivóján. A táj eleve adott valóságát hangsúlyozók – amely tájhoz „illeszkedni”, „ráhangolódni” vagy amit „átérezni” stb. kellene – olyan ontológiát követelnek, amelynek nincs gnoszeológiája, vagy csak korcs – nincs kellő tekintettel sem a megismerésre, sem a megismerőre –, ráadásul az egzisztencia világával azonosítják az ontológiát. Mindemellet a szubjektivista felületességgel szemben állítjuk, hogy a legfontosabb adottságoknak (*Tatsache, gegeben* stb.) van értelme és

értvénye: ha külsőleg adottnak is tűnnek, valójában szubjektíve élnek. A táj ontológiai adottsága nem szubjektumtól független pusztá adottság.

De mi a táj nem tagadólagos, hanem állító meghatározásban? Megközelítésünk szerint *látvány, esztétikai valóság, látkép, egyedi élmény, geográfia-chorográfia, környezet, biológia, természeti környezet, történelem, kultúrtáj, tájépítés, elementaritás, időjárás, hangulat* – mindez a tájhoz tartozik. Biztos, hogy nem csupán *adott* (noha az is), ami az ontológia logikai kibúvója; biztos, hogy nem csak tapasztalás vagy megismerés *tárgya* (noha az is), melyek a szubjektivizmus redukzív kibúvói. Mi hát ezeken túlmenően?

A táj kapu a teljesség felé, és ugyanekkor egy relatív teljesség. Annyi tényezőt – konkrétakat és szubtilisabbakat egyaránt – foglal és harmonizál magában, ami bámulatos, és e tény méltóvá teszi arra, hogy viszonylagos teljességnek nevezzük. Bármennyire részleges és jellegzetes – gondoljunk például egy sivatagi tájra –, a teljesség benyomását, a maga keretei közötti tökéletesség érzését kelti. Így van ez minden egyes táj esetében, mely méltó az elnevezésre, és amit tényleg tájnak tekintünk. S még inkább a tájak együttesében, elvi összességében. Mindjárt látni fogjuk, hogy így van az egyes tájakon belül, a tájtényezők tekintetében is. Minden táj mindig teljesen egyedi. Olyan egység, egyedi teljesség, amely szinte folyamatosan relatív tökéletességet, harmóniát és teljességet hoz létre a maga kicsiny tagjaiban is, sőt, a különböző tájak egymásba való fokozatos vagy hirtelen átmenetei során. A táj, Heidegger megközelítését használva, „*lélet feltáró esemény*”, Csejtei Dezső meghatározásában pedig „*szin-*



Markó Ferenc: *Az acsai Prónay-kastély* (1858, Magyar Nemzeti Galéria)

tézisképző életegység”³ (itt az életet nem csupán az emberi egzisztencia, hanem a lét értelmében vesszük). A táj olyan tagolt lét-teljesség, amelynek bizonyos belső „tagjai” egyenként is teljességet képviselnek. Hiába csupán viszonylagos tökéletesség, abszolút teljesség vetül rá és belé. A táj a teljesség érthető, felfogható és megtapasztalható formája. Habár kicsiny és távoli egy fehérre meszelt templomtorony a balatoni tájban, habár dominálja a kék ég, a szikrázó víz és a zöld növényzet, annyira szerves része a tájnak, hogy azt sem pontos mondani: „tagja” vagy „része” (sőt azt sem, hogy távoli). Ilyen a táj egyedi, relatív teljessége; minden fontos benne, mert minden döntő tényezője a teljesség egyedi és láttható formája. A fűszál alatt muzsikáló tücsök, egy lepke szárnyának lebbenése is fontos. A távoli itt közeli, a kicsi nagy, a részleges teljes (vagy legalább a teljességhez vezethet), a relatív abszolút, az abszolút relatív, és mindez feloldhatat-

lan filozófiai ellentmondás vagy vallási blaszfémia nélkül.

Ami az imént említett „döntő tényezőket” illeti, a táj azért is kapu a teljesség felé, mert legyen akár részben épített, akár tisztán természeti, a valóságát ősalakzatok, archetípusok, szimbólumok jelenléte dominálja (ha nem is mindig nyilvánvaló módon). Ezek – a lapos pszichológiai és szisztematizáló-racionalizáló „jelképtári” meghatározások ellenére – igen fontosak, mivel az ember figyelme mindenekelőtt rájuk fókuszálódik a tájban; ősalakzatok, archetípusok, szimbólumok jelenléte alapján realizáljuk, hogy valami *táj*. Akkor is, ha értelmileg, gondolatilag, az elme szintjén asszimiláljuk, és akkor is, ha egyszerűen tapasztaljuk, szisztematikus gondolkodás nélkül átéljük. A templomtorony említett szimbóluma mellett ide tartoznak például olyan, ember által épített ősalakzatok, mint *a kút, a kémény, a ház, az utca, a tér, a kert* és így tovább,⁴ a nem csak ember által

létrehozottak közül pedig *a fá, az erdő, a növényzet,*⁵ *az állatvilág, a hegy,*⁶ *a puszta, a domb, a völgy, a patak, a folyó, a tó, a tenger, a felhők* stb. Mindezekhez hozzá kell venni a primordiálisabb archetípusok jelenlétét, amilyen *a fény, az ég, a víz, a levegő, a horizont, a perspektíva vagy a függőleges és a vízszintes* strukturális léte (együttesen *a kereszté*) a tájban. Ezek „hatása” a legnagyobb a táj élményében és valóságában.

Szeretnénk kiemelni még egy fontos sajátosságot a táj és a teljesség összefüggésében. Az egyediség és a teljesség közötti kapcsolat nemcsak az egyes tájakon belül, hanem a különböző tájak egymáshoz való viszonyában is fennáll. A Budai-hegységtől nyugati irányba tartunk. Éppen elhagyva a budai hegyvidéket egy tájjelleget tapasztalunk, amely később megismétlődik. Budaörsnél kezd kopárabb, szinte mediterrán lenni a táj. Amint nyugati irányba haladunk, valamiképpen a Budai-hegység lankái térnek vissza, de simogató dombok formáiban. Egy kis völgy, a Váli-völgy következik, mely kisebb formátumban ugyan, de olyan szép, mint a Zsámbéki-medence. A Herceghalom és Bicske puha dombjai mellett elterülő völgy után északnyugat felé tartva újra visszatér a budaörsi táj, ám távolabb ez már a Gerecse, délebbre pedig a Vértes. Nyugati irányban tovább haladva a Zámolyi-medence és a Móri-árok következik. Megint olyan, mintha egyedi formában ugyan, de a Zsámbéki-medence és a Váli-völgy meghosszabbítása, ismétlődése lenne. Nyugatra a Bakony, s nem tudni miként, de érezzük a Velencei-tó, sőt, a Balaton leheletét. Északnyugatnak tartunk, lassan elérjük Pannónhalmát. Valójában ez Pannónia szíve. Felejsük

el a megyék és régiók modern meghatározásait. A valódi szellemi tekintélyek jobban tudták, hol kell letelepedni, hová kell építkezni, honnan szemlélhető igazán „maga a táj”. Pannónhalmáról nézve minden világos: a táj nem más, mint minden irányba, mélységbe és magasságba tartó figyelem. Nyugat: Európa és az egyház dominanciájának iránya. Észak, a Szigetköz felé: a csodálatos magyar víz múltját jelentő irány. Kelet: Buda, és a rokon alföldi *genius*. Végül dél: Róma és a Mediterráneum világa, beleértve az európai antikvitást és a tengert. Megerősíti mindezt, hogy Pannónhalmáról délnyugatra a Somló kiemelkedő hegyének helyzete hasonló. Egészen neutrális, önmagában álló vulkáni hegy. Nem egyházi tekintélyre, legitim vallási fensőbbiségre épül, mint Pannónhalma, mégis hasonlóképpen mindeneget magában foglaló – a magyar Olümposz. Egyedül a tenger hiányzik, de csupán fizikailag. A szubtilis tapasztalat szintjén ott van. Pannónhalmát és a Somlót, sőt a Balaton-felvidéki hegyeket összefogja az észmei Déllal való szoros kapcsolat. Továbbá az ősből, ismeretlenebb pannón világgal való összetartozás. Nemcsak a Balaton-felvidéken bort termelő rómaiakkal való kapcsolat, hanem a geológiai és a látvány összefüggés a Pannón-tengerrel.

Ez utóbbi megfontolások tájelméleti lényege, hogy az egyedi tájak közötti *éles különbségek és határok* mellett „a táj maga” *folytonosságot* biztosít, az egész Földre kiterjedően *finom átmenetet* is jelent. Például egy hegy és síkság közötti hirtelen váltás, vagy egy hegy és az óceán viszonya esetében – a szélsőséges eltérések ellenére – mindkettőt tájnak nevezünk, ugyanúgy felszabadító vagy lelket balzsamozó táj-

ként csodáljuk. Hasonlóan az éghajlati különbségek és átmenetek esetében (akkor is, ha geopolitikailag, és ha lokálisan nézzük). Mindez újabb „bizonyíték” a táj és a teljesség összefüggésére a táj egyedi és általános karaktere mellett. Ha tájat látunk, olyat, amely megérdemli e szót, otthon vagyunk. És akkor is, ha továbblépünk máshova. Hamvas Béla mély okkal és joggal várta el – s nagyon jó, hogy elvárta – az öt magyarországi *genius* egységét, egységben látását.⁷ Így valóban a táj lényegéhez juthatunk.

Azt mondják, az ember tájban él. *Tájban élő emberről* beszélnek. Persze, van ilyen, sőt igaz – ha a földrajzi determinizmus fuvallata lengi is körül. Az embernek meg kell találnia a saját, „hiteles” táját, amely lelkét folyamatosan és végleg balzsamozza, és akkor megnyugszik, lecsendesedik, otthonra lel. Mi azonban a *tájként élő emberről* ejtünk néhány szót – és egészen komolyan gondoljuk. Nemcsak embernek, hanem tájnak lenni! *Tájként élni*. Hogyan lehetséges ez? Hiszen emberek vagyunk, testtel, ilyen-olyan testi kiterjedéssel: kicsiny pontok, tényezők a tájakban. A tájban élő ember gondolata fontos, egyrészt, mert becsületet ad a tájnak, másrészt, mert „helyre teszi” az embert: ne gondolja magát olyan fontosnak. Ám akárhogy is, az ember *tud* a nálánál teljesebb tájról; nemcsak gondol rá, hanem – amellett, hogy benne – *vele* él. Ezen túlmenően: bizo-

nyos tanítások szerint az embernek nem csak fizikai teste van. Például a buddhizmus, a *trikája* tanában, túlmegy azon is, hogy az egész megnyilvánult világ lenne a szellemi törekvő *teste* – ami, ha komolyan vennénk, magában véve is forradalmi –, és a világ egészén túli testeket tételez.⁸ Bármennyire „meredeknek” tűnik ez, az emberiség legnagyobb szellemi hagyományai lehetővé teszik, sőt, bizonyos értelemben megkövetelik, hogy a testünkre ne csak világban és tájban levőként gondoljunk. Ne akarjunk túl sokat, egyelőre állapítsunk meg annyit az iméntiek kapcsán, hogy maga a minden-



Brodzsky Sándor: A Balaton Zala megyei partján (1888, Kovács Gábor Gyűjtemény)

kori tényleges táj átélhető saját testként, annak formájaként. És a testhez hasonlóan az ember mibenléte sem olyan masszív fogalom, mint amilyennek ma hisszük. Például a judaizmusban, Ádám esetében nem lehetünk mindig biztosak abban, hogy az első emberről van-e szó, vagy arról az egyetemes emberről, akiből Éva is teremtett.⁹ Hasonlóan, a kereszténység új embere is eltér attól, amit ma ember alatt értünk. A reneszánsz emberfogalom



Molnár József: Az aligai szakadék (1885 körül, Magyar Nemzeti Galéria)

bizonyos eseteiben szintén nem a mai értelemben vett „emberről” volt szó. De ha maradunk korunk emberfogalmánál, akkor is fennáll, hogy az embernek van intellektusa, amely definíció szerint mindent felfogó, egyetemes. Vagyis intellektusa révén képes felfogni a tájat, annyira, hogy azzá tud alakulni, azonosulni, azonossá tud válni vele, anélkül, hogy egyéb azonosulási lehetőségeit elveszítené. Nincsenek tehát áthidalhatatlan elvi problémák a *tájként élő ember* valóságát illetően. Talán azt kellett volna írunk: *tájként létezni* vagy *tájnak lenni*. Valóban, annyian korrumpálták már a létet a mérőben egyéni étellel, az ontológiát az egzisztenciával, hogy célszerűnek tűnhet a lét és az élet szétválasztása. A *tájként élni* esetében mi viszont olyan életre gondolunk, amely a bibliai Élet fájához tartozik, és elkülönül a jó és rossz tudás fájához

tartozó, felesleges, hibás és bűnös megkülönböztetésektől. Élni, ez esetben, a teljes létet, a létkénti létet jelenti.

Lehetséges hát tájként élni a táj fentebbi értelmében. Ekkor a táj nemcsak rá gondolást, gondolatokat jelent, hanem ontológiai valóságot, amely nem különül el a szemlélő szubjektumtól, hanem magának a szubjektumnak a léte: annak bizonyos modalitás-együttese. Tudat-ökológiai nézőpontból a tájjal foglalkozni nem csak pillantást jelent a tájra, nem csupán elmélkedést a tájról (a meditáció szó keresztény értelmében), nemcsak a táj konziderálását, hanem világosan szólva azt értjük a táj kontemplálása alatt, hogy legalább a kontemplációk csúcspontjain egygyé válunk, azonosak vagyunk a tájjal. Ezt jelenti a tájként élni. Fa vagyok, növényzet vagyok, a táj minden színével, közelségével és távolságával, belső mély-

ségeivel, plasztikusságával együtt; a növényzetben élő összes állat vagyok, a földet elhagyó madarak hangja, a természet zörejei, a táj döntő ősalakzatai, az emberi építményekkel, alkotásokkal együtt; a szélesség és a magasság, a kiterjedtség és a kívülállás, a völgyből felszálló felhők, az ég és a pászmák. Mindezen azonosulásaim, sőt, azonosságaim egyáltalán nem rombolják individuális emberi azonosságomat, személyi integritásomat, létezésemet és lényegemet, hanem megerősítik és elmélyítik. Felelős vagyok a természeti és az épített emberi környezetemért, mindenekelőtt azért, mert *mindez* én vagyok, miközben valóban és abszolúte teljes, tőlük független önazonosságából merítek, amit ha nem tartanék szem előtt, nem tudnám igazán becsülni a felsoroltakat sem. Én vagyok a táj, amelyben a fentebb említett tájsajátosságok megnyilvánulnak, testet és formát öltenek, teljesen valóságosan. Nem egoizmusból, *hübrisz*, hiúság és hiábavalóság okán vagyok én a táj, hanem mert Istenem a saját képére és hasonlatosságára teremtett, úgy parancsolta, hogy olyan legyek, mint Ő. A tájtényezők önmodalitások, amelyek figyelembevétele, gondolása és gondozása önmagam modalitásokon túli istenhasonlóságából következik. A táj a maga fizikai valóságában, minden tényezőjével együtt tudat. Tudatban lévő és tudati táj, amit ha elfelejtek, és *csak* tudaton belül linek tartok, nem becsülöm eléggé, nem létezik eléggé. A tudattal, tudatommal való egység mindennek a léte, minden sajátosságot felölelő ontológiai lét. Ezért lehetek táj, ezért élhetek tájként.

És viszont: a táj a tudattal való azonosulás eszköze (miközben nem csak eszköz). Projekció, de tudaton belüli, tu-

datnak megmaradó, tudatosságteremtő projekció. A tudat befogadja a tájat, nem mert olyan, mint ő, hanem mert ő. A projekció vagy a konstituálás ennek jelentőségéhez képest semmi. A tájtényezők és a tájösszesség felébreszthetik az alvó tudatot, szemlélésük a tudatosságot, amely így tudja jól „befogadni” a tájat, mentesen attól, hogy „nőies” vagy tükrözött lenne.

Végezetül két problémára szeretnénk kitérni egy-egy bekezdés erejéig.

Az első, hogy a fizikai táj tudaton belüli létezése, bármennyire is igaz, fontos és cáfolhatatlan, távol áll attól, hogy minden problémát megoldjon. Lényegében a transzcendencia témájához is fordulnunk kell, mert ha elutasítjuk, vagy akár kívül hagyjuk a „rendszeren”, nem kaphatunk választ immanens kérdésekre sem, például arra, hogy miként áll fenn „a táj” akkor is, amikor határozott szakadás van két eltérő alakzata között. Mitől táj mind a kettő? Nehéz – ha nem lehetetlen – lenne megválaszolni ezt a tájon túli valóságot, a transzcendencia beiktatása nélkül. Douglas Harding szerint az ember feje helyén valójában mindig (majdnem mindig) egy „világlátvány” van. A szem látótere az ember esetében azonban maximum kétszáz fok a háromszázhatvanból.¹⁰ Témánk vonatkozásában ez azt jelenti, hogy *minimum* százhatvan fokot nem látunk, vagyis legalább ennyi ki marad minden tájélményből, kívül, vagy túl van magán a tájon. Harding szerint az utóbbi, mintegy százhatvan foknyi nem-megnyilvánulás inkább jelöli a teljességet, mint a megnyilvánulás.¹¹ Vagyis szerzőnk gondolataiból az következik – habár e témával ő nem foglalkozott –, hogy a tájhoz szorosan hozzátartozik

valami, ami önmagában nem táj. Ezt a transzcendens tényezőt a táj iránt érdeklődő filozófusok általában nem fogadják el. Pedig nem ártana, hiszen amit *maximum* kétszáz fokban látunk, ahhoz hozzá kell számítani legalább százhatvan fokot, hogy a teljes tudatot és létet kapjuk. Magyarán a táj élménye nem fedi le a háromszázhatvan foknyi teljességet, és empirikus szimbolikával élve legkevesebb százhatvan foknyi a tájon kívüli, vagy túli valóság. A háromszázhatvan fokból legalább százhatvan fok nem megnyilvánult, vagyis tájként élő énünk mellett, önmagunknak van mintegy százhatvan foknyi része, ami nem táj; nem tájként él, nem létezik tájként. A számszerűsítés kissé mulatságos, de ettől eltekintve a felvetés fajsúlyos. Úgy látjuk, hogy a legalább százhatvan foknyi tisztán metafizikai részt 1) a táj szemlélője, tanúja jelenti, aki legfeljebb kétszáz fokban lehet azonos a táj minden részével, saját maga többi „hányadában” nem; 2) a táj ősalakzatainak leginkább primordiális formái – amilyen az ég, a fény, a horizont és a vertikum –, valamint a táj „kerete”, „alapja” ez a százhatvan foknyi egység. Ily módon e nem manifeszt „rész” is jelen van a tájban, anélkül, hogy konkrétan megnyilvánult lenne. Például: mint nem fizikai fény, mint az adott táj egyedisége, mint teljességgel való kapcsolata, vagy mint finom, vagy éppen éles átmenet két egyedi táj között. Ez a tájban nem megnyilvánult – vagy csak nagyon áttételesen megnyilvánult – „rész” Platón *hüperurániosz toposza*, égfelletti helye, amely a későbbi időkben például *refugiummá*, menedékké alakult. Ez a „világlátványon” kívüli, ám azt éltető legalább százhatvan – de inkább több

– fok: a tudatunk nem megnyilvánult valósága, a földi Paradicsom és Isten nyomainak *eredete*. E nem megnyilvánult, de tájban is tudatosítható valóság például a táj *teressége* és a tájban foglalt *nyitottság*.¹² Nemcsak a tájjal kapcsolatos egyéni perspektíva, hanem *minden* perspektíva a tájjal kapcsolatban (például egy pillangó „nézőpontja” is). Íme az, ami a tájtényezőkön túl fejezi ki, hogy minden táj egyszersmind tudati táj, hogy minden léttáj tudattáj, és hogy csak minden igazán tudatosított tájelem (például a táj domborzata, mélységei és színei) élteti a táj ontológiáját. Így a legtöbb filozófus aggodalma, hogy a transzcendencia vagy a metafizika csupán „hozzá lenne ragasztva” a tájhoz, érvénytelenné válik.¹³

Utolsó felvetésünk a modern tájak és a belső táj¹⁴ problémáira vonatkozik. Mindkettő kétségtelenül egyedi, ám általában nélkülözi a táj fentebb részletezett teljesség-tökéletesség-harmónia sajátosságait. Ma már, sajnos, az ember belső tájai is mentesek ezektől. Első rátekintésre úgy tűnik, nem is kellene tájnak nevezni ezeket. Valóban, egy-egy nagyvárosi vagy aluljárói *jelenet* a környezeti összefüggései ellenére sem táj. Azonban a táj komplex sajátosságai több mindent tájszerűvé tesznek. Sokszor látunk például – immár nem csak városokban – ipari vagy kereskedelmi tájakat. Mit kezdjünk velük? Nem lehet olyan átélésre, kontemplációkra használni őket, mint a *par excellence* tájakat. Ha van is természeti és univerzális vonatkozásuk, általában olyanok, mint a tájsebek: megbontott, megsértett, kitermelt föld; természetbe nem illő, odadobott építmények. Vagy még rosszabbak: bonyolult, deszakralizált városi terek,

démoni tényezők. Mit tegyünk hát, ha kapcsolatba kerülünk ilyen tájakkal? Először is, ne keressük a kapcsolatot velük – úgyis találkozunk. Másodsor, vegyük észre, hogy e tájak sem hagyják el az alapvető tudati összefüggéseket: nem mások, mint a tudat tájai; van megismerőjük és megismerésük. Harmadszor, emlékezzünk rá, hogy a normális tájélményekben is alapvetően a személytelenség, a konkrét „én” hiánya, a „személytelen személyesség” dominál.¹⁵ Ott sem individuumunk, emberi szemé-

lyiségünk terjed ki, hosszabbodik meg, amikor – például – barázdált sziklakká vagy selymes tóvá válunk. Egyszerűen létrejönnek. A táj értelmének tudatában, „negatív tájak” esetében, hagyjuk e modern tájakat értékítélet nélkül, úgy, ahogy vannak. Ekkor nem jelentenek különösebb problémát. Még azt is gondolhatjuk, hogy egyszer maguktól megszabadulnak. Így, ezzel alapozzuk meg eltűnésüket.

A valódi táj pedig tiszta, pozitív, segítő kis-teljeség, kapu marad.

Jegyzetek

¹ Létezik hangtáj (*soundscape*) is.

² Lásd például Barry Smith: *Objects and their environments. From Aristotle to ecological ontology.* In Andrew Frank, Jonathan Raper, Jean-Paul Cheylan (szerk.): *The life and motion of socio-economic units.* London, 2001, Taylor and Francis /GISDATA 8/, 79–97. o.

³ Csejtei Dezső – Juhász Anikó: *Filozófiai elméletek a tájról.* Máriabesnyő, 2012, Attraktor Kiadó /Monumenta hispanica/, 35, 286. és 293. o. Ez a könyv nem csupán Spengler, Unamuno, Ortega és mások tájelméletének bemutatása, hanem az eddigi legjobb tájfilozófiai mű magyar nyelven. Nemzetközi viszonylatban is kiemelkedő.

⁴ A táj és a civilizáció kapcsolatának egyik irodalmi mestere Jünger. Lásd Ernst Jünger: *A márványszirteken.* Budapest, 2004, Európa Könyvkiadó. Uő: *Kertek és utcák.* Pécs, 2021, Varázsló Macska Kiadó. Uő: *Útinaplók I.* Pécs, 2019, Varázsló Macska Kiadó. Uő: *Útinaplók II.* Pécs, 2020, Varázsló Macska Kiadó.

⁵ Ezzel kapcsolatban lásd Horváth Endre: A növényi élet szimbolikája. *Hasta* (Budapest) 11. sz. (2019) 93–104. o. A növényi motívumok elterjedt alkalmazása a díszítőművészetben túlmutat a növényvilágon és az ornamentikán. A mindent átható egység és folytonosság – gyakorta nem tudatos – ideájára vezethető vissza.

⁶ A hegy jelentősége kapcsán lásd Julius Evola: *Meditaciones de las cumbres. Meditazione delle vette.* Barcelona, 1978, Ediciones de Nuevo Arte Thor. Három fejezete magyarul: Meditációk a hegycsúcsokról. *Tradíció évkönyv* (Debrecen) 2004, 249–252. o. A szél völgye. *Északi Korona* (Budapest) 19. sz. (2006. január) 48–49. o. A Keleti-Lyskamm északi fala. *Északi Korona* 21–22. sz. (2006. július) 77–79. o.

⁷ Hamvas Béla: *Az öt génusz.* In uő: *A magyar Hüperion és más magyar vonatkozású esszék.* II. köt. H. é. n., Medio /Hamvas Béla művei 16/, 94, 100, 101–102. o. Lásd még uo. 84, 86, 89. stb. o.

⁸ A három test tana eredetileg a Buddha testeire vonatkozott, de bizonyos követői később a saját testükre is vonatkoztatták.

⁹ Ezzel kapcsolatban lásd Laki Zoltán: *Az őseredeti ember.* Online írás: <http://arsnaturae.hu/hu/az-oseredeti-ember-1> és <http://arsnaturae.hu/hu/az-oseredeti-ember-2> (utoljára megtekintve: 2021. augusztus 3.)

- ¹⁰ Ez csak a két szem látóterének együttes figyelembevételénél igaz, praktikusán száznál is kevesebben sem látunk; még fele részben sem látunk mindent.
- ¹¹ Douglas Harding: *Fej nélkül. Zen és a nyilvánvaló újrafelfedezése*. Debrecen, 2018, Kvintesszencia Kiadó, 50, 59, 66–69. stb. o.
- ¹² A teresség és a nyitottság kapcsán, túl a táj témáján, lásd Tenzin Wangyal rinpocse: *Szpon-tán kreativitás. Meditációk pozitív minőségeink megnyilvánulásáért*. Budapest, 2019, Püski Kiadó, 49–55. o.
- ¹³ A filozófusok többsége már jó száz évvel ezelőtt elveszítette a transzcendencia iránti érzékenységet. Általában „zavaró tényezőnek” tekintik, mintha csak úgy hozzá lenne téve a filozófiai rendszerekhez (például „absztrakt” magyarázatként), vagy úgy képzelik el a rendszereiken belül, mintha minden horizontális váltás transzcendens lenne: például, ha az „énről” áttérünk a „másra”, vagy az egyes szám második személyre, az már transzcendencia.
- A jelen írás sokat merített a Csejtej–Juhász szerzőpáros hivatkozott könyvéből, de a transzcendencia-ellenesség sajnos ott is tetten érhető (összefüggésben talán a mű egzisztencialista szimpátiáival, irányulásával). Egészen megdöbbenő például, ahogy Istenről írnak: „Isten szeme – mint mindent látó szem – előtt nem vonulnak el tájak, ő mindörökre meg van fosztva a táj élményétől, mert az ő látása szinoptikus, panoramatikus látás, nem ismeri és nem is ismerheti a korlátozott látás szépségét.” (30. o.) Hogy milyen alapon tesznek ilyen kijelentést – a szokványos filozófiai transzcendencia-ellenességen kívül –, nem derül ki. Mindenesetre sajnálatos, hogy úgy vélik, Isten meg lenne fosztva ama táj élményétől, amelyet Ő maga teremtett, ahogy az is, hogy nem ismerné a korlátozott látást, amely az Ő teremtményeinek sajátja. Hasonlóképpen, azt írják (281. o.), hogy Isten „nem képes egy konkrét perspektíva felvételére”, miközben könnyen belátható, hogy minden lehetséges perspektívát – lévén Isten – Ő teremtett és teremt. Figyelmen kívül hagyják tehát az *ubiquitas* és az *omnipotentia* teológiai összefüggéseit is. Fontosnak tartották közzétenni, hogy Isten – miközben *per definitionem* mindenható – a mindenütt-jelenválósága (*ubiquitas*) miatt nem képes „itt”, például egy adott tájban – vagy az azt szemlélő emberben – jelen lenni. Ez a felfogásmód valójában nemcsak teológiailag, hanem filozófiai is csorbát ejt Isten mindenhatóságának tökéletesen logikus elvén, a husserli transzcendentális fordulat előtti „látás-fenomenológia szempontjából”.
- ¹⁴ A belső táj spontán módon keletkezik az ember álmai során és ébrenlétében is. Tudatos imaginációk, vizualizációk révén azonban alakítható, előbb az ébrenlétben, majd az álomban. A belső táj tudatosításának és alakításának előfeltétele a „külső táj” tudatos tapasztalása. Annak nyitottsága, levegőssége és teressége alapján korrigálhatjuk zaklatott, zavaros, megszállott belső tájainkat.
- ¹⁵ Evola nagyszerűen beszél a természeti táj személytelen, „éntelen” erejéről. Lásd Julius Evola: *Neue Sachlichkeit. Az új német nemzedékek vallomása*. In uő: *Jobboldali fiatalok kézikönyve*. Debrecen, 2012, Kvintesszencia Kiadó, 74–76. o. Uő: *A Felébredés doktrínája. Tanulmány a buddhista askézisről*. Debrecen, 2003, Kvintesszencia Kiadó, 318–323. o. Uő: *Meglovagolni a tigrist. Egzisztenciális orientáció a felbomlás korában*. Budapest, 2009, Persica Kiadó, 139–142. o. Mellékesen megjegyezzük, hogy több fiatalkori festményének *Paessagio interiore* volt a címe. Lásd Elisabetta Valento: *Homo faber. Julius Evola fra arte e alchimia*. Róma, 1994, Fondazione Julius Evola /Biblioteca evoliana 1/, 14, 16, 17, 18, 19, 20. és 40. képmelléklet.

A TÁJFOGALOM KIALAKULÁSA ÉS SZEMLÉLETI SOKFÉLESÉGE

BEVEZETÉS



KEVÉS OLYAN fogalom van, amit oly sokféleképpen értelmezünk, mint a táját. Más az árnyalati, vagy lényegi jelentése a köznyelvi szóhasználatban, más a művészetekben és más a human, illetve természettudományokban, és eltérő értelmezési hangsúlyok jelennek meg a különböző nyelvekben, földrajzi térségekben. A tájfogalom e tartalmi és értelmezési sokfélesége abból a szellemi és materiális, tér- és időbeli, valamint tartalmi és formai komplexitásból fakad, amit hordoz. A táj összerendezett matéria és szellem. Mikrokozmosz, amely egyedi, a világmindenség adott helyén egyszeri és megismételhetetlen, ugyanakkor meghatározott törvényszerűségeket, összefüggéseket és térstruktúrát mutat.

A létezők tér-időbeli mintázatát és relációit tekintve a mikroélelőhelyektől, egyetlen vízcsepptől az erdőkön, mezőkön, tavakon, falvakon, városokon, tájakon, kontinenseken és bolygókon át eljutunk a világmindenség egészéig. Csakúgy, mint a vízcseppben, a kozmoszban is az alkotóelemek meghatározott kapcsolatrendszeréből kialakuló rend van, fizikai és biológiai törvényszerűségek uralkodnak. Az ok-okozati összefüggések, a természeti törvények adják a működés, a rend és az egység szellemi tartalmát. A világban semmi sem esetle-

ges, semmi sem véletlen. Örök keletkezés, örök megsemmisülés, újjászületés adja a lét végtelen forrágatát.

A tér-időbeli létszintek sorában mintegy félúton, az emberi észlelés által empirikusan, illetve a már pusztán elméleti, racionális úton felfogható szintek között találjuk a tájat. A táj megtapasztalható, megmérhető, materiális, mennyiségi valóság is, valamint az emberi tudatban leképeződő mentális, szellemi konstrukció, minőség is.

A tájnak tehát van anyagi mivolta: kőzetekből, vízből és levegőből formálódó síkságok, hegyek-völgyek, tengerek és szárazföldek, amelyeket élőlények népesítenek be, formálnak és alakítanak. Az ember azonban nem pusztán egy a természeti létezők között. Az ember lét-többletet visz a tájba. Az emberlakta és emberformálta tér nem kizárólag a természet őstörvényei szerint működik, hanem tájként, olyan helyként, aminek egyedisége, szelleme van. A hely szelleme – eredeti értelmében a hely védőszelleme – az a természettudományosan megfoghatatlan egyediség, különlegesség, hangulat, atmoszféra, ami lehet varázsos, köznapi, félelmes, üdítő, biztonságot adó, magasztos és megannyi egyéb néven nevezhető minőség, amit jobbára csak a művészetek képesek plasztikusan megragadni és kifejezni. Honnan mindez? Bizonyosan nem pusztán az anyagságából, nem is csak a

részek összetételéből, hanem abból, hogy a táj teremtett és alkotott valóság. Az ember alkotja meg a természettel együtt és eközben gazdagítja, vagy degradálja az eredeti természetet.

A tájfogalom kialakulásában a meg tapasztalhatóság és az elgondolhatóság, azaz a táj empirikus és racionális mivolta és ezek szétválása vagy összekapcsolódása, hangsúlyainak változása, valamint a tájban a természet, illetve az emberi kultúra alkotó és alakító szerepének tekintetbe vétele játszott főszerepet.

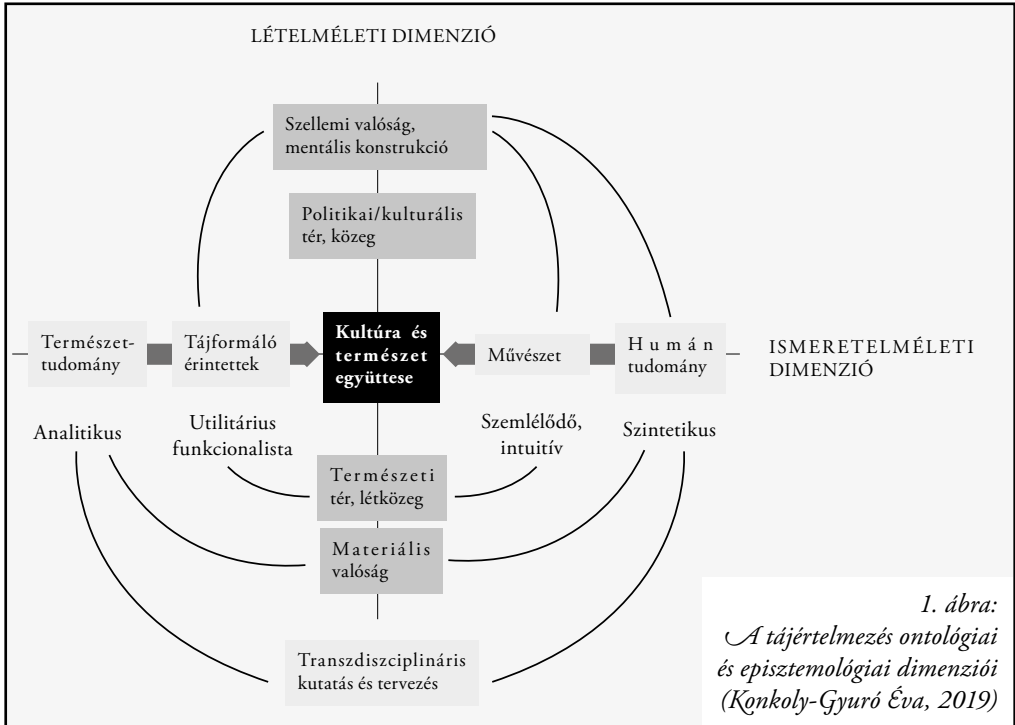
A TÁJÉRTELMEZÉS FILOZÓFIAI ALAPJA ÉS KÜLÖNBÖZŐSÉGEI

A tájfogalom történetét a tájértelmezés ontológiai (lételméleti) és episztemológiai (ismeretelméleti) dimenziói mentén lehet felgöngyölíteni. Ontológiailag a táj létere vonatkozóan alapvető irányok egyrészt a tájat materiális, vagy szellemi valóságnak tartó felfogások, másrészt a táj alkotóelemei, illetve lehatárolási kritériumai alapján a tájat természeti térként, vagy politikai, igazgatási egységként, illetve ember és természet kölcsönhatásának eredményeként kialakult sajátos karakterű térségként tekintő álláspontok. Episztemológiailag a különbséget az ember tájhoz való viszonya adja, ami alapján többféle szemüvegen át tekintünk a tájra. Legalapvetőbb a tájban élők illetve a tájat alakítók látásmódja, ahol az ember maga is része, aktív formálója a tájnak, így ez egy belső nézőpont. Ezután említendő a művészi ábrázolás, amely már bizonyos elszakadást, távolságot, kívülről rátekintést feltételez, ugyanakkor

sűrítetten látja és láttatja a táj lényegét, sajátos vonásait. Végül a tudományok nézőpontja jelenik meg, amelyben a humán tudományok, kiemelten az esztétika az egységben látó, holisztikus megközelítést képviselik, a természet-tudományok pedig döntően a részekre bontó, analitikus szemléletet hordozzák. A tájértelmezés lételméleti és ismeretelméleti dimenziói összekapcsolódnak, többféle kombinációt alkotva. A művészet gyakran természeti térként ábrázolja a tájat, de megragadhatja a politikai teret is a nemzeti sajátosságok kidomborításával. A táj materiális valóság volta jellemzően a természeti térként való felfogással, a természettudományos vizsgálattal és az utilitárius tájhasználattal kapcsolódik össze. A humán tudomány a tájat mentális konstrukció mivoltában vizsgálja, miként a művészi alkotás is, aminek lényege a szellemi visszatükrözés. A különböző tájértelmezések összefüggéseit az 1. ábra mutatja.

A következőkben történeti szárla fel-fűzve, a teljesség igénye nélkül mutatjuk be a tájfogalom és a különböző tájértelmezések kialakulását és átalakulását, amelyben öt fő irány körvonalazódik.

- Antropológiai, kozmológiai és teológiai elemeket megjelenítő elgondolások, amelyek az ember–természet–Isten kapcsolatot leíró és értelmező bölcséletre épülnek.
- Esztétikai és művészi megközelítés, ami a táj szellemi felfogását, értelmezését és reprezentációját öleli fel. Ebben lényegileg az egységben látó, észlelő és a lényegét sűrítetten kidomborító attitűd van jelen.



– Jogi, politikai, funkcionális koncepciók, amelyek a tulajdon, a hatalom, az igazgatás témaköreit ölelik fel, de a tájhoz mint szülőföldhöz, hazához való kötődést is megjelenítik.

– Tudományos értelmezések, amelyek a leíró, kezdetekben holisztikus, humboldti tájfeldrajzi szemléletet követően elemző természet-, társadalom- és kultúrgeográfiára, illetve tájökológiára bomlottak.

– Tájvédelmi és tájrendezési megközelítés, amely a tájértékek megőrzése, a tájfenntartás, valamint a terület- és tájtervezés szempontjából vizsgálja a táj mibenlétét.

ANTROPOLÓGIAI ÉS TEOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSEK. A TERMÉSZETI NÉPEK TÁJSZEMLÉLETE

Az antropológia feltárta a gyűjtögető és vadászó életmódot folytató népcsoportok tájszemléletét a tájrégészet segítségével, az ausztráliai őslakosokat vizsgálva (TILLEY 1994; INGOLD 2000). Az aborigine-k jelenleg is még fellelhető csoportjai ősi sivatagi életmódjukat folytatják, aminek vizsgálata fontos összefüggéseket mutatott ki az ember és létközeg kapcsolatáról.

„Az egész táj nyomokkal, csapásokkal átszótt (...). A táj egyaránt szim-

bolikus és tényszerű referencia mint mitologikus események jelrendszerre. Egyszerre továbbadja és kódolja az információt az ősi múltból és maga is szerves része az üzenetnek. A táj az az alapvető referencia-rendszer, amin a világ egyéni tudata és a társadalmi identitás nyugszik.” (TILLEY 1994:40)

Látható, hogy ez az antropológia által felfedezett tájfelfogás *a tájat emberi környezetként értelmezi*, a természeti tér azon részeként, amit az ember őseitől áthagyományozottan ismer, megjelöl és jelentéssel ruház fel. Ebben a térben az öröklött ismeretek birtokában képes a népesség megélni, túlélni, fennmaradni. Közös tudás, szokások alakítják a közösséget, a kötődést és az önazonosságot. Ez az ember–természet kapcsolatra jellemző gondolkodási mintázat az iparosodó, szekularizálódó és globalizálódó társadalmak létrejöttéig fennmaradt és a fenntarthatóság alapvető feltételét adta.

GENIUS LOCI, A HELY SZELLEME ÉS A TÁJ

A *genius loci* az ókori Rómában a hely védőszelleme, ami óvni, vigyázni volt hivatott az emberlakta helyeket, településeket. Vallási elgondolás, amely az ember által alakított világ és a transzcendens összekapcsoltságát, a térszemléletben is tetten érhető elválaszthatatlanságát mutatja. A jelentéstartalom idővel változott, a modernitásban kikopott belőle a vallási tartalom, és helyébe lépett az alkotó emberi szellem. Ez tükröződik a hely szellemében, ami ma többnyire a hely

uralkodó karaktere, jellemző atmoszférája értelemben használatos (MERRIAM-WEBSTER DICTIONARY; MEGGYESI 1999; JANKÓ 2002).

Azt azonban, hogy az emberi alkotás szakrális tett, Eliade fogalmazza meg. Szerinte a tér karaktere az ember hitének mint spirituális aktusnak a megnyilvánulása. Az ismeretlen kozmikus alakítása mindig megszentelést jelent. *„Azok, akik rendet teremtenek a térben, az istenek művét reprodukálják.”* (ELIADE 1987:8) Amikor az ember a környezetét a saját képére formálja, az hasonló az Isten teremtéséhez, ez az *imitatio dei*. (KORODI 2013:15)

Hamvas a térről és a helyről tesz megállapításokat. *„A tér mindig geometriai forma. A hely pedig mindig festmény és rajz, egyedi, amiből csak egy létezik. A térnek képlete, a helynek génusza van.”* (HAMVAS 1989:54) A hely szelleme mint fogalom és a hozzá kapcsolódó, itt említett gondolatok felvetik a táj és a tér, valamint a táj és a hely kapcsolatát. A táj kétségkívül tér, megélt, megtapasztalt tér, konkrétum, amit helyek sokasága hoz létre. A helyet mindig az ember alkotja meg a térből kiválasztva egy pontot, térrészt, aminek különleges jelentéstartalmat tulajdonít és rendeltetést ad. A helyet az ember ismeri fel, hozza létre és ezáltal strukturálja, szervezi a teret. A táj a meghatározott rendeltetésű helyekből álló tér. Azaz a táj az a tér, aminek génusza van, ez pedig nem más, mint a kreatív emberi szellem.

BIBLIAI MEGKÖZELÍTÉS: A KERT ÉS A TÁJ

A *Bibliában*, a Teremtés könyvében a Paradicsom az a hely, ahol az emberek

élnék. Az Édenkert a táj biblikus szimbóluma. Gazdag emberi környezet, ami az embernek létfeltételül adatott, azzal a parancssal, hogy őrizze és gondozza („*Fogta tehát az Úr Isten az embert, és az Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizze meg*” – Ter 2,15), az ember–természet közötti harmóniát is szimbolizálja. A kiűzetés a Paradicsomból a természettel, a teremtett világgal való szembefordulást is reprezentálja. Az emberi történelemben ismétlődő esemény, ami tájdegradációhoz, az emberi környezet, az életlehetőségek pusztulásához vezet.

A kert és a táj fogalmi összekapcsolódása a vándorló és a letelepedett ember természetfelfogására és térképzetére utal. A táj a tágas tér, amit a vándorló népesség ismer, létfeltételként tekint, a kert pedig a megtelepedett ember elkerített élettere, amely életmet és védelmet nyújt számára és amely iránt felelősséggel tartozik. A letelepedéssel a nomád életmód földművesre változik, a biztonságot adó élettér összeszűkül, majd ismét kitágul a művelés alá vont területek bővülésével. Létrejön a művelt táj, ami már nem őstermészet, vadon többé, hanem ember által gondozott tér.

Ugyanakkor a városok az ókortól a késő újkorig fallal körülvett épített terek, ahonnan a középkorban kiszorultak a kertek, s a növénynek is alig-alig volt helye. Mint ilyenek, éles határral elválaszthatók a környező, döntően művelt és természeti terektől. Kialakult az a képzet, ami máig erősen tartja magát, hogy létezik a város és a környező táj. Ami pedig a városon kívül van, azt egyrészt művelt területként, másrészt természetként fogták és fogják fel a művészek, a bölcselők és a tudósok. Az viszont, hogy ez a tér mennyiben matéria, azaz hasz-

nálható, kihasználható fizikai valóság, vagy mennyiben az észlelés által, szellemileg létrehozott entitás, már jelentősen eltérően ítéltetett meg. Látható viszont a táj szellemtörténeti áttekintéséből, hogy e két nézet egymás mellett létezett és bontakozott ki, és mindkét irányzatnak vannak ma is képviselői. Sőt, ma már rábukkanhatunk azokra a felfogásokra is, amelyek mindkettőt elismerve a táj teljességét igyekeznek megragadni.

**AZ ESZTÉTIKAI/
PERCEPCIONÁLIS
MEGKÖZELÍTÉS. A TÁJ
MINT TERMÉSZETEGÉSZ
ESZTÉTIKAI BEFOGADÁSA ÉS
A LÉLEK FELEMELKEDÉSE**

Az egyik első, 1335-ből származó forrásunk, Petrarca naplójegyzete a dél-franciaországi Mont Ventoux csúcsára való felkapaszkodásról, alapvető jelentőségű a tájfilozófiában. Joachim Ritter a 20. században, „A táj” című esszéjében (RITTER 1974) elemzi a költő írását. Értelmezésében ez a naplóbejegyzés az első olyan dokumentált kísérlet, amely tudatosan a természet szemlélésére irányul, de nem pusztán önmagáért valóan, hanem az ’egész’ szemléletéhez való tudatos felemelkedés, a tér áttekintése, a távolság átérzése végett.

A tett önmagában, a felkapaszkodás a magas hegycsúcsra, a korban igencsak kivrívó vállalkozás volt. Az úton a helybéliek csodálkozó tekintete kíséri a költőt és társát. Egy öreg pásztor elbeszéli ifjúkori keserű tapasztalatát, amikor kíváncsisága által hajtva felkapaszkodott a hegytető-



Mont Ventoux

re, de csak fáradtságot, és tövissek által megszaggatott ruhát hozott vissza az útról. Nyilvánvaló az az utilitárius szemlélet, ami a földművelő, nyájat legeltető pásztorok sajátja, s amely élesen szemben áll azzal a szellemi-lelki törekvéssel, ami a költőt motiválta. Ritter idézi Jacob Burckhardtot, aki szerint Petrarca az első azok közül, akik nem tudományos céllal, hanem azért közelítenek a természethez, hogy azt a táj alakjában, mint 'szépet' fogadják be (BURCKHARDT 1978). A költő kimerülten, útközben megpihelve a boldog élethez való felemelkedéssel próbálja párhuzamba hozni az aszketikus hegymászást. A hegycsúcsot pedig a földi vándorlás végpontjaként, céljaként tekinti. Ekkor már az út az elmélyült szemlélet és a lélek felemelését célozza, amely által a vándor megláthatja Istent. Így a késő középkori elbeszélés – a korban jellemzően – teológiai mondanivalót is hordoz.

Jóllehet Petrarca e tekintetben lesújtva végzi be vállalkozását a *Vallomásokban*

olvasottak félreértelmezése miatt, melyben Szent Ágoston az emlékezettel összefüggésben kárhóztatja azokat az embereket, akik a külső vidékeket csodálják a belső távlatok szemlélése helyett. Tette mégis teoretikus jelentőséget kap, mert Ritter szerint a természet tájként való felfedezése – az egész szemlélése által – a mindent átfogó egészhez, az 'istenhez' fordulás. A teória jelentése pedig az „*istenhez forduló, ezáltal benne részesülő szemlélés*”. A teória elhatárolja a filozófiát a gyakorlati cselekvéstől, a szabad megismerés túllép a praxison, felemelkedik az egész szemléletéhez. Kilép a megszokott létezésből, transzcendálja azt. „*A természet mint táj a teoretikus szellem gyümölcse.*” (RITTER 1974:120)

A vállalkozás és ennek leírása két okból lesz jelentős a tájértelmezés terén. Egyrészt, mert a tájat a fizikai természet egészeként értelmezi, amely azonban az emberi elmében, a percepció által születik meg. E két alapvető megközelítés egy

sajátos keresztkombinációt alkot. Ugyanis a modernitásban a tájat természetként felfogó irány jellemzően az analitikus, a vizsgált jelenséget részekre bontó és azokat elemző természettudomány sajátja lesz. Az esztétikai látásmód pedig a művészi lényegmegragadáshoz párosulva az egész befogadására irányul. E kétféle szemlélet különbsége élesen megmutatkozik a 19–20. század során kibontakozó, tájra irányuló tudományos megközelítések eltéréseiben.

A KERT ÉS A TÁJ MINT A JÓLLÉT HELYE, A RENESZÁNSZ ÉS A BAROKK MŰVÉSZI ÁBRÁZOLÁSÁNAK TÁRGYA

A Petrarca által tájként felfogott természetegész a táj mentális konstrukció mivoltának a nyitánya, ugyanakkor az épület és a kert, a település és a táj összekapcsolásának kezdete is. Az új felfogás a reneszánsz, később a barokk kert- és tájépítészetben, illetve a festészetben is megjelenik. Az épületek belső és külső tere, miként a város és a természeti tér, így a kert és a táj eddig szigorúan különvált. A kert a megszelídített természet, a vadon humanizált szelete, a középkorban a szűk kolostor- és várkertek falai közé zárult (*hortus conclusus*). A reneszánszban az antik villaépítés hagyományának feléléstésével a mind nagyobb kertek fokozatosan kinyílnak a táj látványa felé. A természeti táj egyre nagyobb része válik műveltté (a művelés, a gondozás a kultúra eredeti jelentése mint *agricultura*, *horticultura* és *syvicultura*). A művelt,

gondozott tér, a kert és a táj összekapcsolódik. Mindkettő a jólét és a jóllét helyévé válik, és fokozatosan megjelenik az európai festészetben is. Elsőként kicsiny gótikus ablakok mögött tűnik fel a külső tér ábrázolása. Majd a barokkban önálló témává válik, létrejön a tájképfestészet mint műfaj (SCHAMA 1996). A város mint fallal körülvett nem-természet és a környező tér mindinkább egymásba olvad, létrejönnek az átmenetek, amelyek még inkább értelmezhetetlenné teszik a város és a környező táj elképzelést.

Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy Kínában mintegy fél évezreddel korábban megjelent a tájképfestészet. Itt a természetábrázolás során főként a hegy és a víz kaptak kiemelt, szimbolikus jelentést, de az emberi alkotásokat, építményeket is megjelenítették. Látható, hogy számukra a táj nem független a kultúrától, különösen nem az emberi észleléstől. Az épületek az érintetlen természeti térben ábrázolódnak. Sziklás hegyormok és zúgó vízesések övezik a mives építményeket. Kertjeikben azonban a vadon eredeti szépségét igyekeznek megőrizni és olykor szimbolikusan bemutatni (HORVÁTH 2009). Nem fedezhető fel azonban kapcsolat a megművelt, átformált tér, valamint a tájfestészet és a kertalakítás között.

Európában a terjedő mezőgazdaság, a vadászat, az erdők hasznosítása és a manufaktúrák létrejötte nyomán átalakuló őstermészet megjelenik a festményeken és a kertépítészetben. A kultúra és a technika egyre nagyobb természeti tereket formál át, rendez be. A politika, a hatalom rávetül a térre, és ez művészileg is kifejeződik a barokk kor tájalakításában. Nagy térszerkezeti összefüggések

jönnek létre a vadásztájak nyiladécai és a fasorokkal övezett, kastélyok közötti lovaglótak által. A hatalom koncentrációját kifejező centrális, sugaras szerkezet, a szigorú mértani formák, a pompa és a díszítés válnak uralkodóvá a kertben és a városokban is (ORMOS 1967; MÖCSÉNYI 2016). A táj, a kert és a település is ember által formált, ellenőrzött, uralt tér. Látható, hogy a művészi kifejezés nem független attól a jogi, igazgatási és mögöttes filozófiai tartalomtól, amelynek keretei között létrejött.

S nem pusztán az adott földrajzi régióban uralkodó gondolkodásmód volt stílusmeghatározó. A nagy utazók, majd a gyarmatosítók tapasztalata is megjelenik a műalkotásokban. A távoli tájak felfedezése, a kínai tájfestészet és kertalakítás minden bizonnyal jelentős hatást gyakoroltak a nyugati szemléletre, amikor megjelentek a természetességre törekvő, festői angolkertek és a pasztorális táj mint ideálkép.

JOGI, POLITIKAI ÉS FUNKCIONÁLIS KONCEPCIÓK. A TÁJ MINT A JÓ ÉS A ROSSZ KORMÁNYZÁS LÁTLELETE

A tájat politikai, igazgatási térségnek tekintő koncepció a 14. században jelent meg. Egyidős Petrarca Mont Ventoux-i vállalkozásáról szóló naplójegyzeteivel, amelyek, mint láttuk, az esztétikai szemlélet nyitányát jelentik. A jogi, igazgatási megközelítés a tájat az ember által birtokolt, rendezett, kezelt és alakított térként értelmezi, ami elsőként nem jogszabályok vagy oklevelek szövegeiben, hanem a festészet által mutatkozik

meg. Erre példa Sienában a városháza nagytermét díszítő tablóképek sorozata, amely 1338-ban készült el Ambrogio Lorenzetti alkotásaként. Ez a bruegheli tájfestmények előképének is tekinthető freskósorozat, amelynek elnyújtott panorámaképei körbefogják a prominens termet, „a jó és a rossz kormányzás”, azaz az emberi tevékenység következményeit mutatják. Az ’igazságosság’ és a ’mértékletesség’ erényeit megszemélyesítő alakok az etikai mondanivalót hordozzák, az ember felelősségét hangsúlyozzák. A paradicsomi világot mutató képek azt ábrázolják, hogy a bölcs életvezetés és döntések a Teremtő által az emberekre bízott földi javakkal való gondos bánásmód, kíméletes természethasználata révén gazdagságot és felvirágzást hoznak a városban és a vidéken is. A festményeken ábrázolt katasztrófák sora viszont ennek ellenkezőjét: pusztulást, degradációt és az életlehetőségek megszűnését hozza magával.

Ez a kora reneszánsz festménysorozat jóval a tájképfestészet 16. századi kibontakozása előtt készült, megelőzve korát és jelezve a holisztikus, művészi tájkonceptió akkor még talán csak lappangó létezését, amely felismerte a kultúra, a társadalomirányítás jelentőségét és következményeit az ember–természet kapcsolatban. Ezért vált az Európa Tanács 2000-ben útjára indított Táj Egyezményének igen megbecsült, szimbolikus előképévé, amely egyezmény homlokterében a társadalom táj iránti felelőssége áll (EURÓPA TANÁCS 2000). Talán merésznek tűnik egy hétszáz év előtti freskó eszméjét a fenntarthatóság 20. századi koncepciójával összekapcsolni, amint azt Prieur és Lugimbuhl (2017) tanulmányá-

ban olvashatjuk, azonban ennek realitása aligha kérdőjelezhető meg.

Az ember természetátalakító tevékenysége alapvetően a gazdálkodáson nyugszik. Amint Siena városának fenti példája is mutatja, már a reneszánsz hajnalán felmerül a táj bölcs kormányzásának gondolata, mai kifejezéssel a természeti potenciál hasznosításának mikéntje. A pásztorok és a földművelők utilitárius szemlélete pedig kiviláglik Petrarca naplójából. A lét gazdasági alapjainak megteremtését elsődlegesen szem előtt tartó, materiális megközelítés végig jelen van az emberi gondolkodásban. Fennmarad akkor is, amikor a művészi táj- és kertalakítás, valamint a tájbrázolás elterjedése jelzi az esztétikai látásmód, a tájat az anyagiból a szellem szférájába emelő irányultság térnyerését.

Kenneth Olwig, elismerve a táj kettős, materiális és szellemi természetét, utóbbi túlhangsúlyozásában a táj lényegének elhomályosítását látja. A táj reális valójának elvesztését félti az esztétizáló, a tájat tájképként értelmező gondolkodástól. A holland/német *Landschaft* szó eredeti értelmére hivatkozik, amely a közösségi tulajdon jogi és igazgatási vonatkozásait hordozza, azaz a birtokolt földet és annak hasznosítását, kezelését tekinti elsődlegesnek. Ez a szemlélet – amely a realitást, a táj materiális, fizikai valóját a megjelenés elé helyezi – volt uralkodó Észak-Európában. Itt azonban a táj nem a természet egészeként jelenik meg, hanem a művelés, a kezelés és a gazdálkodás tereként. Olwig ezért a táj szubsztanciális (lényegi) természetét a közösségi, társadalmi jogban és igazságban és nem a természetjogban és esztétikában látja (OLWIG 1996). A jogi értelem a jogok

és kötelezettségek meghatározását is jelenti. Itt ismét visszaköszön az Európai Táj Egyezmény szemlélete, amely a tájat alakító közösség jogát és felelősségét hangsúlyozza. Fontos összekapcsolódás, hogy nem individuális, hanem közösségi jogról és felelősségről van szó mindkét esetben.

A TÁJ MINT A TUDOMÁNY VIZSGÁLÓDÁSÁNAK TÁRGYA. HUMBOLDT ÉS A TÁJ HOLISZTIKUS KUTATÁSÁNAK NYITÁNYA

A tudományos táj kutatás nyitánya hasonló a táj esztétikai felfedezésének kezdetéhez. Petrarca után hat évszázaddal, 1802-ben, a német természettudós, utazó és polihisztor, von Humboldt is elsőként kapaszkodik fel egy különleges hegyre, az andokbeli Chimborazo vulkán csúcsára. Célja azonban nem a természet élvező szemlélése volt, hanem a tudományos megismerés. A 18. század végétől ő az, aki elsőként geológiai és biogeográfiai szemüvegen át nézett a természeti térre, a jelenségek analízise után azok összefüggéseit is kereste. Tudományos vizsgálatának tárgyává avatta a tájat, mindig szem előtt tartva az emberi és az esztétikai vonatkozásokat is (ANTROP 2006; ANTROP–VAN EETVELDE 2017). Jóllehet a hangsúly a komplex, leíró természetismeretre helyeződött, főként a távoli, ismeretlen vidékek feltárására, von Humboldt korai földrajzi látásmódjában jelen volt a szintézisre törekvő térszemlélet (TELEKI 1917). Életrajzírója, Andrea Wulf, a Chimborazo megmászását azon

momentumként írja le, amikortól von Humboldt a földet mint egy egységes élő szervezetet kezdte látni, amelyben minden mindennel összekapcsolódik (WULF 2015).

Von Humboldt arra törekedett, hogy az empirikus ismeretekén túl a sokféleségben felfedezze a törvényszerűségeket; a természettudomány lényegének az egységet feltáró gondolatot tekintette. A természet alkotóelemeinek összefüggése mellett az embert is elválaszthatatlannak tartotta a természeti tértől. Ő dolgozta ki elsőként a tudományos táj kutatás módszerét és a tájat esztétikai inspiráció forrásának is tekintette. Számára nem volt ellentétes a természettudományos és az esztétikai megközelítés (PRESTON 1972). Ezáltal hidat vert a természettudomány és a szellemtudomány közé. Látásmódja még őrzi a görögök és a reneszánsz gondolkodóinak és művészeinek holisztikus szemléletét, miközben megnyitja az utat a részletes és pontos analízis, a világot részekre bontó vizsgálódás és az objektivitásra törekvés felé. Élete utolsó évtizedeiben, felfedezőútjainak tapasztalatai alapján írta meg *Kozmosz* című összefoglaló munkáját, amely a „fizikai világleírás” túl bemutatja a természettudományos gondolkodás történetét is (VON HUMBOLDT 1845–1862).

A 19. században a tájszemléletet meghatározta a természettudományok egyes ágainak fejlődése. E mellett az utazók és nagy gondolkodók tájakat összehasonlító írásai láttatják az egyes vidékek egyediségét. Ők azok, akik továbbviszik Humboldt eszmeiségét és a földrajzi szintézist. (TELEKI 1917). Ugyanakkor a 19. században a tájak alakulására és a tájfeldrajz gondolkodására az iparosodás, a városiasodás, a gyarmatbirodalmak létrejötte és a nemzettudat erősödése is rányomta bélyegét. A táj az identitás kifejezőjeként a 19. század végén bontakozó tájfeldrajz egyik fő vonulatává kezdett válni. (ORTEGA Y GASSET 2008; CSEJTEI–JUHÁSZ 2012).

A TÁJ TUDOMÁNYOS MEGKÖZELÍTÉSE A 20. SZÁZADBAN

A táj mikrokozmoszként sűríti magába természet és ember együttlétezésének megannyi megnyilvánulását, amely mindig, mindenhol sajátos elrendeződésben, mintázatban, kompozícióban és működésben tárul elénk. Miközben az élő és az élettelen tájalkotó elemeket külön-külön vizsgáló analitikus diszciplínák növekvő ismeretanyagának szintézisére mind kevesebben vállalkoztak, meg kell említe-

nünk két német irányzatot, amelyek még képviselték az egységben látó világ-, tér-, illetve tájszemléletet. A *Länderkunde* ('vidék- avagy tájrajz') nem a föld leírását, hanem a *Land* azaz egy meghatározott vidék, vagy táj vizsgálatát tűzte célul a 20. század elejétől (HETTNER 1907). Hasonlóan a táj egészének megragadására törekedett a 'Gestalt-teória' ('alak/alkat') és a 'holizmus' (ANTROP–VAN EETVELDE 2017).

A 20. század második felében azonban a tudományosságban a mind szűkebb részterületeket nagy mélységig vizsgáló részdiszciplínák kialakulása vált általánosan jellemzővé. A földrajz is természet- és társadalomföldrajzra bomlott, amit Zonneveld (1980) a geográfia meghasadásaként említett. A földrajz számos további ágának (település-, gazdaság-, kulturális, történeti és regionális földrajz) kialakulását figyelhetjük meg, miközben több ökológiai diszciplína is kibontakozott. Nyilvánvalóvá vált azonban, hogy a tájak komplexitása és sokfélesége aligha írható le a résztudományok eredményeinek pusztán egymás mellé rakásával, mivel „*az egész több, mint részeinek összege*”.

Két irányzat jelent meg ennek orvoslására. Az egyik a tájökológia, amely nevével ellentétben nem pusztán természettudományos elemzést, hanem kifejezetten az interdiszciplinaritást tűzi zászlajára. A másik pedig a tájrendezés tervezői szemüvege által fedezi fel a komplex látásmód szükségességét, amelyről a következő fejezetben szólunk.

Jóllehet a 'tájökológia' kifejezést 1939-ben Carl Troll használta először a táj tudományos vizsgálatának jelölésére (HABER 2004), tényleges kibontakozása az 1980-s évektől figyelhető meg, amikor a földrajzi információs rendszerek fejlődé-

se új utat nyitott a kvantitatív elemzések felé. Az Egyesült Államokban Forman és Godron kidolgozták a folt–folyosó–mátrix modellt (FORMAN–GODRON 1981, 1985), amely lényegében a táj mérhető, modellezhető anyagi megjelenési formáit és ezek működését tartotta szem előtt. Emellett Angliában és Kaliforniában a Berkeley műhelyében a táj érzékelt valóját, esztétikai minőségét, történetiségét és szimbolikáját elsődlegesnek tekintő felfogás is tovább bontakozott, többnyire a kulturális és emberföldrajz keretein belül (BERLEANT 1997; COSGROVE 1998, 2002; WHYLLIE 2007).

Hollandiában létrejött a Tájökológiai Munkaközösség. Alapítói között volt Zev Naveh, a teljes emberi környezet (Total Human Ecosystem, THE) teóriájának létrehozója (NAVEH 2000) és Isaak S. Zonneveld, aki a tájvizsgálatot a térbeliség és a működés összekapcsolásával látta megvalósíthatónak. A tájat olyan komplex mozaikaelemekből álló rendszernek tekintették, aminek integratív elemzése a kezelés és a tervezés számára ad alapvető információkat (ZONNEVELD 1995). A Tájökológiai Világszövetséghez (IALE: International Association of Landscape Ecology [Nemzetközi Tájökológiai Szövetség]) csatlakozott tájkutatók és tájtervezők között többen már tájtudományról beszéltek (ZONNEVELD 2000), amelynek a mennyiségi elemzés mellett része a minőségi táj jellemzők vizsgálata, a humán- és a kulturális földrajznak a tájjal foglalkozó ága, valamint a tájfilozófia és a tájesztétika is. A megnevezés azonban maradt. Ma, a 2020-as években is döntően a tájökológia ernyője alatt szerveződik a szerteágazó táj kutatás. Igaz, ennek homlokterében továbbra is a

tájmintázatok elemzése áll a távérzékelési adatok hozzáférhetősége és a térinformatika fejlődése végett. Ezt az iránynt támogatta Forman nagyhatású könyve (1995), amely a mennyiségi tájszerkezeti jellemzők, a términtázatok és az ökológiai folyamatok kapcsolatának vizsgálatát tűzte zászlajára.

A tájökológia sokrétű kutatási irányai mellett Nagy-Britanniában bontakozott ki az 1980-as évektől a tájkarakter koncepció. Alapvetése szerint a táj karaktere a tájalkotó elemek sajátos együttese, kombinációja révén jön létre, amely megkülönböztethetővé teszi a tájakat. Itt a hangsúly a kompozícióra és az egyediségre helyeződik. A koncepció magában foglalja a táj anyagi és esztétikai mivoltát, vonásait is (COUNTRYSIDE COMMISSION 1987; SWANWICK ET AL. 2002). Az angol és a skót tájkarakter elemzési gyakorlat (COUNTRYSIDE AGENCY 1999) immár több évtizedes múltra tekint vissza. A tájkarakter feltárása és bemutatása Nagy-Britanniából indulóan megtermékenyítette az európai és más kontinensek holisztikus táj kutatását (FAIRCLOUGH ET AL. 2018), továbbá tudományos alapul szolgált a térségi és a tájtervezés, valamint a tájvédelem számára, így az Európai Táj Egylemény számára is.

A TÁJVÉDELMI ÉS A TÁJRENDEZÉSI MEGKÖZELÍTÉS

A számos táj kutatási irányzat kibontakozása mellett azonban sok esetben még mindig hiányzott a természet- és a társadalomtudomány tájjal, illetve térrel foglalkozó diszciplínái közötti valós együtt

gondolkodás, aminek megteremtését az ezredfordulón az Európai Táj Egylemény is zászlajára tűzte. Tájfogalma hivatkozási alappá vált a közmegegyezést nélkülöző definíciós vitákban. *„Táj az emberek által érzékelt terület, amelynek karaktere természeti, illetve antropogén hatások és kölcsönhatások révén alakul ki.”* Ez a tájfogalom elismeri a tájnak mind az érzékelt, észlelt valóját, mind pedig a materiális létét, valamint összeköti a természetet és az embert. Az Egylemény iránynt mutat továbbá a tájat alakító operatív tevékenységek számára is azáltal, hogy következetesen együtt említi a táj védelmét, kezelését és tervezését.

A tájvédelem első mozzanatának tekinthető, amikor Anglia jogilag is elismerte a tájat mint közös örökséget a National Trust 1895. évi alapításakor (ANTROP–VAN EETVELDE 2017). Ma már azonban a hatósági tájvédelem szerete a világon számos különlegesen értékes tájra terjed ki, amelyeket mind látványértékük, mind természetvédelmi jelentőségük miatt különös becsben tartatnak. Számos táj a hagyományos tájhasználat őrzője és ezáltal gazdag kulturális örökség hordozója. Az Európa Tanács Táj Egyleménye azonban továbblép, és figyelme nem pusztán az értékes, védett tájakra terjed ki, hanem a leromlott és a különlegességet nem hordozó, mindennapi tájakra is. Ezek kezelését és tervezését is lényegi feladatnak tekinti. Ezzel a tájépítészett témakörét is érinti, amely a zöldfelületek, a tájrészletek és a tájak tervezésével, rendezésével foglalkozik. Hozzá tartozik a települési kertek, parkok, védő zöldfelületek és zöldsávok tervezése mellett a tájdegradációk felszámolása, a tájrehabilitáció és ennek kere-



A Tapolcai-medence vulkánjai Balatonyörökről (fotó: Konkoly-Gyuró Éva, 2019)

tében az élőhelyek helyreállítása, tájrészek, különösen vízfolyások rendezése, renaturalizációja és új tájrészek, tájak alkotása is. Ez utóbbit a Táj Egyezmény külön is hangsúlyozza, azáltal hogy a tájakat dinamikusan, változásukban szemléli, nem pedig statikus, konzerválandó entitásként.

Különösen figyelemre méltó, hogy Mőcsényi Mihály, a hazai tájrendezés megalapítója, 1968-as programadó írásában, a tájökológia említett zászlóbontása előtt másfél évtizeddel és a Táj Egyezmény meghirdetése előtt három évtizeddel megfogalmazta a táj holisztikus fogalmát, a táj kutatás és a táj-, illetve a zöldfelületrendezés feladatát (MŐCSÉNYI 1968). Integrált szemléletében a természet és ember, város és környezete, falu és határa egységgé áll össze. Látásmódja reális és funkcionális, művészi és esztétikai egyben. A tájat emberi környezetnek tekinti, ami ember és természet dinamikus és dialektikus egységében formálódik, s aminek anyagi mivolta és esztétikai minősége egyaránt szem előtt tartandó (KONKOLY-GYURÓ 2021). Mőcsényi a tájat természet és ember közös alkotásaként közelíti meg, amihez széles körű ismeretek birtokában tisztelettel kell nyúlni tervezőként. Ezt a szemléletet oltotta be a tájépítész hallgatókba több évtizedes munkássága alatt.

ÖSSZEGZÉS

A tájfogalomnak az egyes nyelvekben és tudományterületeken létező, eltérő értelmezési hangsúlyai adottak, nem változtathatók meg. Az angol *landscape* meghatározó tájképi tartalma nem törölhető ki a köztudatból, sem a német *Landschaft* természeti térhez kötődése és a sor folytatható. Számos könyv és tanulmány íródott az összehasonlításukról (PALANG ET AL. 2006; DREXLER 2018; ANTROP–VAN EETVELDE 2017). Jelen tanulmányban megpróbáltuk a táj jelentéstartalmának sokféleségét és összefüggéseit vázlatosan, nem nyelvterületenként és nem szigorú kronológiát követve, hanem a gondolati tartalmukat alapul véve bemutatni. Látható, hogy tiszta elhatárolás nehezen megvalósítható, inkább értelmezési hangsúlyokról beszélhetünk, amelyek különbözősége azután a tudományos vizsgálatokban erősödik fel a 19–20. században. Az átfedések és az eltérések máig egymás mellett élnek, azonban öröndetes, hogy újra teret nyer a teljességre törekvő látásmód, amelyben anyag és szellem, természet és kultúra, természeti és épített tér együtt, egymásra hatásában értelmeződik. Ennek a holisztikus, transzdiszciplináris látásmódnak az egyik zászlóvivője volt Mőcsényi Mihály

professzor, korát évtizedekkel megelőzően. 1968-ban publikált tájszemléletének visszatükröződését láthatjuk a nemzetközi környezetpolitikában az Európa Tanács Táj Egyezményében.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Jelen sorok szerzője e cikkel kíván tisztelegni egykori tanára, Mőcsényi Mihály

professzor emléke előtt, amely a 2019-ben a Magyar Tudományos Akadémián, a professzor születése centenáriumának évében rendezett tudományos konferencián elhangzott előadás (KONKOLY-GYURÓ 2019) alapján készült. A szerző köszönetet mond a konferencia és a centenáriumi év rendezvényei szervezőinek, különösen M. Szilágyi Kingának és Gerzanics Annamáriának.



Mőcsényi professzor Balatonyörökön (fotó: Konkoly-Gyuró Éva, 2011)

Irodalom

- ANTROP 2006 – Marc Antrop: Sustainable landscapes. Contradiction, fiction or utopia? *Landscape and Urban Planning*, LXXV. köt. 3–4. sz. (2006. március 15.) 187–197. o.
- ANTROP–VAN EETVELDE 2017 – Marc Antrop, Veerle van Eetvelde: *Landscape perspectives. The holistic nature of landscape*. Dordrecht, 2017, Springer Netherlands.
- BERLEANT 1997 – Arnold Berleant: *Living in the landscape. Toward an Aesthetic of Environment*. Lawrence, 1997, University Press of Kansas.
- BURCKHARDT 1978 – Jacob Burckhardt: *A reneszánsz Itáliában*. Budapest, 1978, Képzőművészeti Alap Kiadó.
- CSEJTEI–JUHÁSZ 2012 – Csejtei Dezső, Juhász Anikó: *Filozófiai elmélkedések a tájról*. Budapest, 2012, Attraktor Kiadó /Monumenta hispanica/.
- COSGROVE 1998 – Denis R. Cosgrove: *Social formation and symbolic landscape*. Madison (WI), 1998, Wisconsin University Press.

- COSGROVE 2002 – Denis R. Cosgrove: Landscape and the European sense of sight – Eyeing nature. In K. Anderson, M. Domosh, S. Pile, & N. Thrift (szerk.): *Handbook of cultural geography*. 12. fejelet. London, 2002, Sage, 249–268. o.
- DREXLER 2018 – Drexler Dóra: *Táj és tájértelmezés. A táj jelentésváltozásának összehasonlító kultúrtörténeti vizsgálata Anglia, Franciaország, Németország és Magyarország példáján*. Budapest, 2018, Akadémiai Kiadó. Online hivatkozás: <https://mersz.hu/drexler-taj-es-tajertelmezes>; DOI: 10.1556/9789630599474 (utoljára megtekintve: 2021. augusztus 3.)
- COUNTRYSIDE COMMISSION 1987 – Countryside Commission: *Landscape assessment. A Countryside Commission approach* (CCD 18). Cheltenham, 1987, Countryside Commission.
- COUNTRYSIDE AGENCY 1999 – *Countryside Character. The character of England's natural and man-made landscape*. I–VIII. kötet. Cheltenham, 1999, Countryside Agency.
- ELIADE 1987 – Mircea Eliade: *A szent és a profán*. Budapest, 1987, Európa Kiadó.
- EURÓPA TANÁCS 2000 – *Európai Táj Egyezmény*. Firenze, 2000, Európa Tanács.
- FAIRCLOUGH ET AL. 2018 – Graham Fairclough, Ingrid Sarlöv Herlin, Carys Swanwick (szerk.): *Routledge handbook of landscape character assessment. Current approaches to characterisation and assessment*. London, 2018, Routledge.
- FORMAN–GODRON 1981 – Richard T. T. Forman, Michel Godron: Patches and structural components for a landscape ecology. *BioScience*, XXXI. évf. 10. sz. (1981. november) 733–740. o.
- FORMAN–GODRON 1986 – Richard T. T. Forman, Michel Godron: *Landscape ecology*. New York, 1986, Wiley.
- FORMAN 1995 – Richard T. T. Forman: *Land mosaics. The ecology of landscapes and regions*. Cambridge (UK), 1995, Cambridge University Press.
- HABER 2004 – Wolfgang Haber: Landscape ecology as a bridge from ecosystems to human ecology. *Ecological Research*, XIX. évf. 1. sz. (2004. január) 99–106. o.
- HAMVAS 1989 – Hamvas Béla: *Az öt génusz. A bor filozófiája*. Szombathely, 1989, Életünk Könyvek.
- HETTNER 1907 – Alfred Hettner: *Grundzüge der Länderkunde*. Leipzig, 1907, O. Spamer.
- HORVÁTH 2009 – Horváth Iván: *A kínai tájképfestészet – európai szemmel*. Budapest, 2009, Cser Kiadó.
- VON HUMBOLDT 1845–1862: Alexander von Humboldt: *Kosmos. Entwurf Einer Physischen Weltbeschreibung*. Stuttgart, 1845–1862, Cotta.
- INGOLD 2000 – Tim Ingold: *The perception of the environment*. London, 2000, Routledge.
- JANKÓ 2002 – Jankó Ferenc: A hely szelleme, a településimage és településmarketing [Genius loci, image and marketing of the settlements]. *Tér és Társadalom [Space and Society]*, XVI. évf. 4. sz. 39–62. o.
- KONKOLY-GYURÓ 2019 – Konkoly-Gyuró Éva: A tájszemlélet sokszínűsége és a tájfogalom alakulása Európában. *4D Tájépítészeti és kertművészeti folyóirat*, 53. sz. (2019) 34–37. o. Magyar–angol kétnyelvű kötet. Online változat: http://real.mtak.hu/121082/1/4D_53_08.pdf; DOI:10.3624/2019/53/7 (utoljára megtekintve: 2021. augusztus 3.)
- KONKOLY-GYURÓ 2021 – Konkoly-Gyuró Éva: A fogalomalkotó és a diszciplínateremtő. In Bardóczi Sándor, Gerzánics Annamária, M. Szilágyi Kinga (szerk.): *MM_C Mőcsényi Mihály. Egy polihisztor tájépitész. Tanulmányok és esszék Mőcsényi Mihály életéről*. Budapest, 2021, Terc Kft., 241–257. o.
- KORODI 2013 – Korodi János: *A hely szelleme és az egyetemes művészet interferenciái. The World axe of Béla Veszelszky és James Turrell világtengelye*. DLA Disszertáció. Budapest, 2013, Magyar Képzőművészeti Egyetem, Doktori iskola.

- MEGGYESI 1999 – Az égi Jeruzsálem. In Csontos János, Lukovich Tamás (szerk.): *Urbanisztika 2000*. Budapest, 1999, Akadémiai Kiadó, 63–73. o.
- MERRIAM WEBSTER DICTIONARY: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/genius%20loci> (utoljára megtekintve: 2021. 08. 03.)
- MŐCSÉNYI 1968 – Mőcsényi Mihály: A táj és a zöldterület fogalmi problémái a tájrendezés nézőpontjából. *Településtudományi Közlemények* XVII. évf. (1968) 21. sz. 66–76. o.
- MŐCSÉNYI 2016 – Mőcsényi Mihály: *Eszterháza korszakai*. Fertőd, 2016, Eszterháza Kulturális, Kutató és Fesztiválközpont.
- NAVEH 2000 – Zev Naveh: What is holistic landscape ecology? A conceptual introduction. *Landscape and Urban Planning*, L. évf. 1. sz. (2000. augusztus) 7–26. o.
- OLWIG 1996 – Kenneth R. Olwig: Recovering the substantive nature of landscape. *Annals of the Association of American Geographers*, LXXXVI. évf. (1996) 4. sz. 630–653. o.
- ORMOS 1967 – Ormos Imre: *A kerttervezés története és gyakorlata*. Budapest, 1967, Mezőgazdasági Kiadó.
- ORTEGA Y GASSET 2008 – José Ortega y Gasset: *Tájak és Emberek. Tanulmányok az El Espectador-ból*. Máriabesnyő–Gödöllő, 2008, Attraktor Kiadó.
- PALANG ET AL. 2006 – Hannes Palang, Anu Printsman, Éva Konkoly-Gyuró, Mimi Urbanc, Ewa Skowronek, Witold Woloszyn: The forgotten rural landscapes of Central and Eastern Europe. *Landscape Ecology*, XXI. évf. 3. sz. (2006. április) 347–357. o.
- PRESTON 1972 – Preston Everett James: *All possible worlds. A history of geographical ideas*. Indianapolis (IN), 1972, Bobbs-Merrill Company.
- PRIEUR–LUGINBÜHL 2017 – Michel Prieur, Yves Luginbühl: *Conceptual report for reference. „Landscape and the European Landscape Convention’s contribution to democracy, human rights and sustainable development.”* European Landscape Convention. Strasbourg, 2017. március 23–24., Európai Tanács. Online változat: <https://rm.coe.int/16806f46cc> (utoljára megtekintve: 2021. augusztus 3.)
- RITTER 1974 – Joachim Ritter: A táj. Az esztétikum funkciója a modern társadalomban. In uő: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Budapest, 2007, Atlantisz, 113–144. o. Eredeti kiadás: *Subjektivität*. Frankfurt am Main, 1974, Suhrkamp.
- SCHAMA 1996 – Simon Schama: *Landscape and memory*. New York (NY), 1996, Vintage books.
- SWANWICK ET AL. 2002 – Carys Swanwick, Land Use Consultants: *Landscape character assessment. Guidance for England and Scotland*. Cheltenham, 2002, Countryside Agency and Battleby, Scottish Natural Heritage.
- TELEKI 1917 – Teleki Pál: *A földrajzi gondolat története*. Akadémiai székfoglaló. Budapest, 1917, MTA.
- TILLEY 1994 – Christopher Tilley: *Phenomenology of the landscape*. Oxford/Providence, USA, 1994, Berg Publishers.
- TROLL 1939 – Carl Troll: Luftbildplan und ökologische Bodenforschung. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde* (Berlin) 1939, 241–298. o.
- WULF 2015 – Andrea Wulf: *The invention of nature. Alexander von Humboldt’s new world*. New York, 2015, Alfred A. Knopf, 473. o.
- WYLIE 2007 – John Wylie: *Landscape*. London, 2007, Routledge, Taylor & Francis Group.
- ZONNEVELD 1980 – Jan Isaak Samuel Zonneveld: Het gat in de geografie. *K.N.A.G Tijdschrift*, XIV. évf. 2. sz. 93–98. o.
- ZONNEVELD 1995 – Jan Isaak Samuel Zonneveld: *Land ecology. An introduction to landscape ecology as a base for land evaluation, land management and conservation*. Amsterdam, 1995, SPB.
- ZONNEVELD 2000 – Jan Isaak Samuel Zonneveld: Count your blessings? Twenty-five years of landscape ecology. In Jan Klijn & Willem Vos (szerk.): *From landscape ecology to landscape science*. Wageningen, 2000, Kluwer, 30–42. o.



„TE ITT A VILÁGBAN ÉLSZ, EMBERI FOGLALKOZÁSOD VAN, NINCS BENNED CSALÁS. MARADJ ITT, DOLGOZZ, LÉGY TEVÉKENY, SZEREZD MEG AZT, AMIRE SZÜKSÉGED VAN. KERESD MEG A CSODÁKAT AZ ELEMEL KÖZÖTT ÉS A FÖLDÖN OLYAN MUNKÁSSÁGBAN, AMILYENBEN CSAK KÍVÁNOD, MINDEZ ISTEN MŰVE. KERESS A FÖLDBEN EZÜSTÖT ÉS ARANYAT, KÉSZÍTS AZOKBÓL MŰVEKET, ÉPÍTS, SZÁNTS, VESS, MINDEZ ISTEN CSODATETTE. DE HALLGASD MEG EZT AZ ÁBÉCÉT: SZELLEMEDNEK NE ENGEDD MEG, HOGY ABBA, AMIT TESZEL, ELMERÜLJÖN, ÉS ATTÓL MEGITTASODJÉK. NE CSINÁLJ BELŐLE MAMMONT, HOGY BELEHELYEZD MAGAD. MERT EZ A SÖTÉTSÉG. ISTEN BOLONDJA LESZEL, AZ ÖRDÖG MAJMA, HA AKARATODAT BELÉJE VETED, A BENNED RAGYOGÓ ÖSKÉP SZELLEMEDBEN IMAGINÁCIÓD SZERINT ELVÁLTOZIK, ANNAK KÉPÉT VESZI FEL, AMIBE AKARATODAT HELEYZTED. ISTEN KÉPMÁSÁT ELVESZTED, MERT AZ MÁGIKUS, FINOM, MINT A LEHELET, MÉG ANNÁL IS FINOMABB, MÉG SOKKAL FINOMABB ÉS MEGFOGHATATLANABB, MINT MAGA A LÉLEK.”

JACOB BÖHME



Hermann Wohler: A Paradiesomkertben (1930 körül)

ALAPÍTÁS

Bevezetés az advaita városelméletbe

MI A VÁROS? A válasz egyszerre tűnik kézenfekvőnek és reménytelenül komplexnek. Ez az ambivalens érzés a város szellemi forrásvidékének inherensen kettős megnyilvánulásából fakad: egyszerre jelenik meg az ember világba vetettségének organikus, eleve adott térbe foglalásaként (azaz *természetként*, amint azt rövidesen kifejthük), illetve az ember prométheuszi-technológiai, folyton csakis kifelé irányuló, miközben lényegét tekintve védekező tevékenységének *autochthon* (nemcsak a földből születő, hanem önmaga mint élettér életadó, földjellegű minőségeit realizáló) manifesztumaként, a *par excellence* külsődleges-demiurgikus megnyilvánulásként – ami a lényegi értelemben vett ember, az *anthroposz* vára.¹

A következőkben azt fogjuk látni, hogy a város valódi lényegében egyesíti és feloldja ezt a két látszólagos pólust, amennyiben akként tételezzük, ami: *szellemi alap-állás*. Az *alap* (*fundus*) szó kulcsfontosságú a város ontológiai helyzetének megértésekor: a szó alapjelentése valaminek az alja, azaz az a része, amin nyugszik, ugyanakkor tágabb indoeurópai kontextusban rokona a *mélységnek*, így a határtalanságnak is. A város tehát *a szilárd alapon nyugvó végtelenség*, amely így nem elnyel, megsemmisít, magába ránt, hanem beborít, megőriz, felfelé nyit. (Az alap kapcsán azt se felejtjük el, hogy

a városokat, legalábbis tradicionálisan, *alapítják*.)

Ahhoz azonban, hogy valóban megérthessük a végesben megnyilvánuló végtelen állapotának metafizikai és fenomenológiai következményeit, körül kell járnunk a várost, és a fentiek értelmében meg kell vizsgálnunk a természettel, az emberrel és a végtelennel vett viszonyát.

VADONVILÁGVÁROS

Elsőként a természet eredetét, ontológiáját kell szemügyre vennünk, hiszen a város primer módon, intuitíve leggyakrabban a természettel *szemben*, annak egyfajta ellenerejeként, egy kollektív védelmi ösztön megnyilvánulásaként jelenik meg a tudatban.

Etimológiailag (legalábbis a metafizikai nyelvek máig élő és ható fogalmait figyelembe véve) a természet kettős forrásvidéke tárul fel. Egyrészt, a latin *natura* szóban az eredet (*nascor*, 'születni', 'eredni') és a *természetesség*, elsősorban mint a teremtett dolgok önnön isteni rendelésükhöz való igazodása jelenik meg és kapcsolódik össze egyfajta *primordiális tisztaságképzetben*. Másrészt, a görög *phüszisz* szó (a *phüo*, *phüomai* aktív illetve mediopasszív igei alakból), amellet, hogy a háttérben magában foglalja az eredet fogalmát is, rendelkezik egy közvetlenül kifelé, a manifesztációk és fenomének bi-

rodalma felé irányuló aspektussal, amelyben a jelentésben itt a *növekedés*, a *termés* dominál – még a kozmikus igazodás fenti eszméje is aktív karakterrel bír, mivel egyfajta *belenövést*, *beleérést* sugall az isteni gondolatba.²

Érezzük a fentiekből, hogy a természet itt kirajzolódó karakterológiája milyen mértékben analóg a *szakrálissal* mint olyannal, a tiszta isteni térrel. Emellett a természet a *teremtéssel*, a kozmosszal is intim viszonyban, tulajdonképpen egyfajta *ko-hiposztatikus* (azaz valóban különböző, de lényegileg összetartozó *arculatokban* megnyilvánuló) harmóniában áll. (Külön hangsúlyozzuk a *teremtés* és a *termés* fogalmainak szellemi rokonságát.)

Tulajdonképpen egy fundamentális, sőt, talán a legelső (preegzisztens) diád nyilvánul itt meg a szakrális térelmélet jegyében: az egy és a sok, az integritás és differencia, az ipszeitás [önmagaság, önmagábanvalóság – *a szerk.*] és kifejlés örök kettőse és nagy misztériuma így értelmezhető egy olyan kozmikus ontológiai eljárás mentén, melynek fókuszában itt és most kiemelten a térdimenzióval is bíró, de a fizikai tér síkján természetesen túlmutatató fenomenális világ áll.

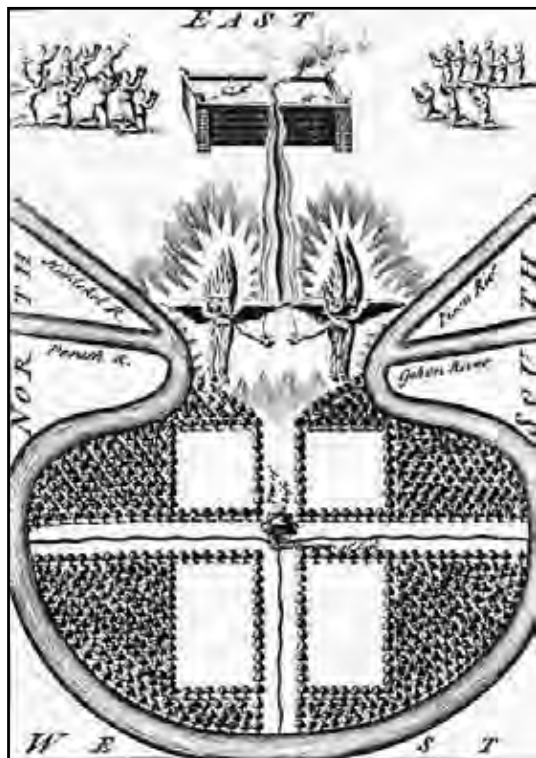
A teremtést és természetet (*natura*), amikor az eredet jegyében áll, és annak egységességében tudatosul, egyszerűen *világnak* nevezzük. Ez számomra, mint egyetemes tapasztaló, az én világom – tulajdonképpen maga a lét, hiszen a világ az a mindenkori felfénylés (fenomén), amelyben a létezők aktualizálódnak a nemlét potencialitásából. (Hogy ez az aktualizált létkonfiguráció alá van-e vetve bármilyen illuzórikus vagy valóságos, a tapasztalati szubjektum vagy objektum körébe tartozó változásnak, fluktuációnak, az a fenti

definíció lényegét nem érinti.) Emiatt a metafizikai jelleg miatt a *naturális természet* szellemi természetnek is nevezhetjük, ami irányultságára nézve lényegileg *vertikális*.

Ezzel szemben a *fizikai természet* (*phüszisz*) princípiuma, elsődleges karaktere a kiterjedés, kifejlés, de ehhez kapcsolódóan akár az impermanencia (az állandótlanúság), vagy az előzményeken való függés, azaz a *megalapozódás*. (Az impermanencia és az alapozottság tulajdonképpen az egyetlen lét két komplementer, ellentétes előjelű attribútuma.) A függő keletkezés (páli *paticcaśamuppáda*) tragédiája a mulandóság (*aniccsa*), vigasza pedig a teremtés Istenben való megalapozottsága. (Ez utóbbi megfogalmazás eltérő, nyugati misztikában gyökerező kifejezőmódja is érzékelteti, hogy a létfolyam ezen pozitív aspektusa a buddhizmusból jószerivel hiányzik, bár vannak figyelemre méltó kivételek, például a Frithjof Schuon által több helyen ilyen kontextusban említett amidizmus, azaz a Tiszta Föld buddhizmus.) A két perspektíva határán pedig ott áll a növekvő, kifejlő lét túlfoka és totális megjelenési formája, a burjánzás, az *excessus per se* – a *vadon*. Ez a *horizontális* természet.

Milyen feltételek mellett és hogyan történik meg a fenti pólusok, azaz a szellemi és fizikai természet konjunkciója? A természet megjelenésének eredendő dualitása mentén a konjunkció maga is ismét szellemi és fizikai arculatra esik szét a fogalmi térben.

A szellemi természetkonjunkció lényegét talán Jacob Böhme ragadta meg legerőteljesebben az *Urgrund* fogalmában. Már maga a szókép is magán hordozza az eredet és az alap keresztet



*Az Édenkert 18. századi ábrázolása
(Gentleman's Magazine, 1737)*

formázó (hiszen a vertikálist a horizontálissal egyesítő) kettősét: az előtagként használt *Ur-* éppen a tökéletesen visszavezetett forrást fejezi ki, míg a *Grund* az alap, a horizontális bázis szava.³

Ezzel el is jutottunk a fizikai természetkonjunkció alakjának kérdéséhez, egyben írásunk voltaképpen fő tárgyához: az *Urgrund* fundamentális, de szilárdan nyugvó eredetiségének és teljességének itt egy körülzárt, de mindent magába foglaló élet- és léttér formájában meg kell jelennie a kozmoszban, sőt, az emberi tevékenység közvetlen köreiben, helyesebben azok felett, azokat össze- és átfogva.

A város az Urgrund ikonja.

KERTKERET

Ahogy a város belép a teremtésbe, jelenvalóvá válik egy másik fundamentális kozmikus diád, a végesség és végtelenség kettőse is. Az olyan kozmikus mátrixnak, mint amilyen a város, önmaga tiszta lényegében kell hordoznia a lehatároltságot, a végességet, a *natura* fenti értelemben vett tisztaságát, mely elkülönítés, elzárás révén jön létre. A város eme *keretességének* azonban a hagyományban van kozmikus elő- és ősképe: a kert, különösen pedig az Édenkert lényege, princípiuma és meghatározója éppen maga a határa. (Szemben az e határkonceptiót majdan öröklő várossal, ahol a *limes* már nem önmagában vett esszencia, hanem inkább strukturális váz.)

A kert első és primordiális neve: Paradicsom. Ez a mágikus szó, a kollektív indoeurópaiság egyik leglényegibb, leginkább ősnyelvi formulája is szinte nyelv előtti módon hordozza magán a körülhatároltságot, keretesség princípiumát: az indoeurópai alapnyelv *per* előtagjából (többek között 'körül', vö. például görög *peri-*) és a *dheigh* ('formál, épít') gyökből áll (vö. például görög *teikhosz*, 'fal'). Az első dokumentált előfordulása *pairidaeza*, egy avesztai jellegű nyelven; úgy tűnik, innen jött át a görög *paradeiszosz* (ami már a *Szeptuagintában* is az Édenkert megjelölése) közvetítésével minden európai nyelvbe. (Perzsia a kertépítészet, a kertkultúra szülőhelye és sokáig utolérhetetlen csúcsa is.)

Körülkeríteni, ez az emberi és kozmikus megvalósulás alapmintája: a végtelen

szabad és sértetlen végesülése.⁴ Tulajdonképpen már a teremtés első *térbeli fiatja* (közvetlenül a primer, tételotti *fiat lux* után) is a paradicsomi kert előképe: az eget és földet elválasztó boltozat, ezeknek ekkor még semmilyen más járulékos karakterük nem lévén, a szintiszta, principiális-metafizikai *elkerítés* jegyében áll. A kert, illetve prototípusa, a Paradicsom ennek a kozmikus keretezőelvnek a földi manifesztációja. Még precízebben azt mondhatjuk, hogy a kert a kozmosz primer realizációja, míg a város majd a végső, apokaliptikus realizációja lesz.

Nem esetlegesség, hanem metafizikai szükségszerűség tehát, hogy az ember a kertben jelenjen meg, hiszen lényegi analógia áll fenn közöttük, tulajdonképpen ugyanannak a lényeknek (tudniillik a lekerített, de teljes végtelennek) a térbeli illetve időbeli, vagy – ha tetszik – a térbe, illetve időbe vetett aspektusát jelenítik meg (az első hely, a *prototoposz* magát a teret, míg az emberi generációk magát az időt jelölik ki). A Paradicsom a vertikális és a horizontális természet metszéspontja: tartalmazza nemcsak a világ teljességét, de a vadon tágasságát is úgy, hogy az határok között, mégsem redukálva vagy leminősítve jelenik meg. A kert így az ember bűnbeesés előtti, azaz uralmi állapotának a szimbóluma is: Ádámnak a természettel való egysége, amelyben Ádám részéről a jóságos, igazsá-

gos uralkodó eszményének előképét kell látnunk, és ami (mondanunk sem kell) sokkal inkább egyetemes állapotszimbólum, mintsem történeti szakasz; Isten kozmikus kifejlésének egy olyan eredetibb-magasabb fokát tételezi, amelyben az ember már individuális létező, de a kozmosz még teljesen internálisan van meg benne, azaz külső világnak valójá-

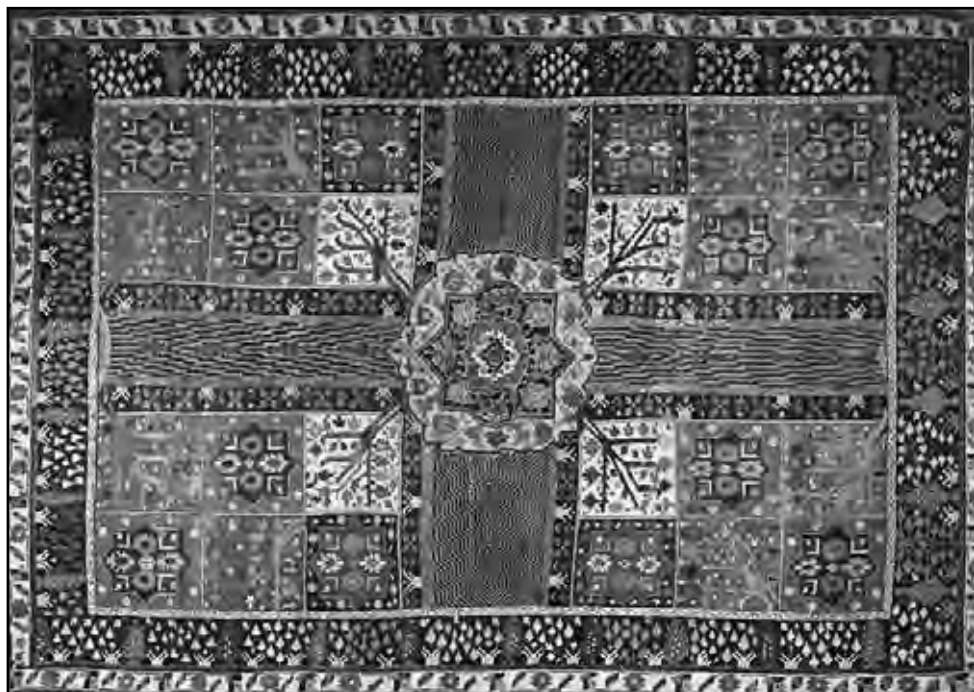
ban az *anthroposz* viszonylatában még nincs helye. Ennek a belső világnak a helye és foglalatja a kert. (A kertépítéset egészen sokáig, még az újkori európai kertben is megőrzi az eredeti kertre való szakrális irányultságát, mint édenkertépítéset, azaz imaginatív helyreálító művelet.)

A végesség szakrálisával kapcsolatban általánosságban is megállapíthatjuk, hogy a szentség minden későbbi megnyilvánult formájának is előképként szolgál, amennyiben bármely megnyilvánult tárgyat vagy cselekvést éppen ez a fajta kijelölés, el- és lehatárolás, *Istennek megőrzés* ruház fel szakrális dimenzióval (persze

nem kauzális, hanem fenomenológiai értelemben). A lekerítettség a tisztaság lehetőségének előfeltétele, a tisztaság pedig előfeltétele a szentségnek. Abban az állapotban, amikor a teljes kozmosz az Édenkert, a kozmosz még teljesen tiszta, vagyis jó, mentes a rossztól, ami majd csak egy alacsonyabb állapotban tud megjelenni. A kert kozmikus totalitása természetesen



A Paradicsom folyói
Herrad von Landsberg Hortus
Deliciarum című művében
(Hohenburg, Elzász,
1185 körül)



Perzsaszőnyeg az Édenkert tradicionális ábrázolásával (1700–1800; Victoria és Albert Múzeum)

semmiféle ellentmondásban nem áll azzal, hogy a Teremtés könyvében megjelenített kert geográfiai meghatározottsággal bír, azaz impliciten nem eshet földrajzilag egybe a teljes Földdel; az általunk követt szakrális logika szerint azonban ez a tény éppenséggel erősíti az Édenkert és az ember teljességét és kiemeltségét: ember és kert, analóg módon pedig kert és kozmosz úgy tartalmazza kölcsönösen egymást, hogy közben az ember kert feletti, illetve a kert kozmosz feletti dominanciája is megvalósul. Ebből a levezetésből kitűnik még egy nagyon fontos dolog, jelesül, hogy a kert metafizikai funkciója éppen ebben a tranzitív, közvetítő szerepben ragadható meg: rajta mint eszközön és triadikus köztes tagon keresztül valósul meg az ember uralma a kozmosz felett.

ALAPÍTÁS MINT INKARNÁCIÓ

Az első történeti kerttípus, a perzsa kert közvetlen morfológiai analógiában állt a Paradicsommal: a középen feltörő forrásból (szökőkútból) a négy égtájat nem követve, hanem tulajdonképpen kijelölve, azaz a *tér potencialitását birtokba véve* folyik a négy folyó, a kert formája pedig körülkerítettségében ehhez a négyességhez igazodik: egy ideális négyzet tehát, melyet négy egyenlő részre oszt a forrás vize. A víz itt nyilvánvalóan a felső (a boltozat feletti, tehát mennyei természetű) vizek leereszkedését, a kozmoszban való (újra)megjelenését jelöli,⁵ míg a négyzet magának a kozmosznak a szakrális geometriai megjelenítése, melynek holografikus felosztása csak fokozza az ál-

tala képviselt kozmikus szilárdság- illetve tökéletességaspektust. (A kert szakrális geometriájának mélyebb elemzése, bár természetesen lehetséges és fontos, túlfeszítené a jelen írás kereteit.)

Észrevehetjük, hogy a kert paradigmája egyben a város topológiai ősfarmáját is megadja: a kereszt, ez a legtökéletesebb alakzat (bizonyos értelemben magának a tökéletességnek a szimbóluma) jelöli ki a város, mint mindenkori *uralmi centrum locus*át. Az útkereszteződés, általánosabban a kozmikus *energeiák* és influenciák konjunkciója, önmagában véve horizontális. A város mint kereszt azonban vertikálisan is centrumként tételezi önmagát (nem az emberi tevékenységből fakadóan, hanem azt megelőzően, egyfajta szakrális automatizmus mentén).

Az *urbs* szó, hasonlóan a Paradicsom szó előképeihez, etimológiailag feltehetően az indoeurópai alapnyelv valamely *körülzárást* jelentő igéjére (*werb* vagy *gerd*

gyök) megy vissza. Itt azonban valami többről, kozmikusabbról van szó, mint pusztá helykijelölésről, teresítésről: a fentiek értelmében a város *azért zárul körül, hogy megnyílhasson felfelé*, önmaga és a kozmosz transzcendens teljessége felé. A krisztusi inkarnáció helyhez kötött, tér-időbeli megfelelőjeként a város is a transzcendens teljes immanens foglalata.

A város – az alapítás pillanatától fogva holografikus kozmoszként – nemcsak helyet jelöl, hanem az idő uralma alá kerülve folyamatosan önmagára rétegződik, miközben toronyként az ég felé növekszik. (Itt a torony nem szükségszerűen pusztá metaforaként olvasandó, hanem a városépítészeti egyik tényleges alapformájaként is.) A város maga a civilizáció, ami annyit tesz, hogy *a horizontális és a vertikális természet metszéspontja*. Több, mint a hely szikár geometriája, több, mint az ősvadon televénye: otthon. A civilizáció elsősorban közösség. A közösség pedig



A Mennyei Jeruzsálem (Apokalipszis falikárpit részlete, Angers, 14. század)

hagyomány, melynek meg kell nyilvánulnia a térben is, tükrözve a közösség szakrális kollektivitását a hely szentségében, és az időben is, a közösség saját idejévé téve a teremtés egyetemességét. Ezeknek a kozmikus tér- és időreferenciáknak a szentélye a mindenkori város, és ez a tény azt is megmagyarázza, miért szükségszerű, hogy az archaikus város nukleusza a szentély legyen. (És hogy ez miért nem marad így, arról is szólnunk a későbbiekben.)

Így a város soha nem *egy* város, soha nem puszta földrajz, hanem minden korban, mindenütt, mindenki számára kozmikus, egyedi és egyetemes. (Szakrális logika; a paradoxon nem a valóságban, hanem a szemlélődben van.)

URBS IMAGINALIS

De ha a város felveti az idő uralma alá vetett tér eszkatologikus irányultságát, akkor azt a kérdést is fel kell tennünk, hogy hová tart a város, hol végződik, mi a *telosza*. A hagyomány ezt a *teloszt* úgy hívja: Mennyei Jeruzsálem.

Ahogy arra fentebb többször, többfajta fenomenológiai köntösben rámutatunk, a végtelen képes saját (transzcendens perspektívából nézve szükségtelen, de kozmikus akarattal áthatott) önkiteljesítésének (vagy akár *önbeteljesítésének*) jegyében véges formákban sértetlenül megnyilvánulni. Ez adja az *anthroposz* és a *civitas* közös ontológiáját.

A város ugyanis nemcsak *urbs*, egyetemes természetbeli és természetfeletti metszéspont és centrum, hanem *civitas*, közösség is. A *civitas* a kollektív életrend imaginációs ágense. Olyan szupraindividuális létező, amelyben az életképelet egybeesik az egyén szakrális

dimenziójával. Tulajdonképpen nem is a *civitas* (a *civis*ből képzett általánosított szó, mely a közösség, illetve társaság, később – devalválódott értelemben – a társadalom indoeurópai fogalomköréhez tartozik) erre a legmegfelelőbb kifejezés, hiszen ebben csak áttételesen nyilvánul meg a közösség transzcendens, illetve szakrális dimenziója. A városi közösség tulajdonképpen *ekklészia*. Az *ekklészia* szó egyrészt a görög polisz irányító gyűléseként, másrészt a keresztények gyülekezeteiként ismeretes, de ezeken a társadalmi funkciókhoz kötött értelmezéseken túl az *ekklészia* jelenti a kollektív életrendet maradéktalanul megvalósító közösséget.

A kortárs urbanisztika jellemzően városi szövetként hivatkozik arra a teleologikus-ekkléziastitikus létmezőre, amihez a fentiekben közelítünk – ugyanakkor a konvencionális urbanisztikával szemben mi a várost (itt és most) nem mint hálózatot, dualisztikus-relacionális komplexumot tétélezzük, hanem egyfajta felső perspektívából, nem-kettős szemléletben, mint a természet horizontális és vertikális megnyilvánulásának konjunkcióját. Megjegyezzük, hogy a szövet és a szövés tradicionális értelmezése, mely szinte minden mítoszkinccs alaprétegében megtalálható, éppen ennek a konjunkciónak, a két dimenzió (szádirány) egyesülésében feltárulkozó transzcendens monádnak a jegyében áll; a vertikális szálak stabilitását, eleve adottságát át- meg átszövi a horizontális kifejlés sokfélesége, mely a szöttesben mégis egyetemes rangra emelkedik.

Mindezekben a példákon jól látszik, hogy a városra mint metszéspontra egyfajta közvetítő szerep is hárul. A hagyomány, konkrétan pedig Perzsia szelle-

mi öröksége itt is megnyilvánul: a Henry Corbin által *mundus imaginalis*nak keresztelt, először és kiemelten a szűfizmusban megnyilvánuló princípium, amit itt és most értelmezhetünk egyfajta fókusként, egyszerre mediációs és meditációs (!) közties állapotként és térként. Hamvas Béla az imagináció kapcsán elsősorban annak teremtő tudatiságát hangsúlyozza; a *mundus imaginalis* természetesen nem független ettől, de artikuláltabb szerep jut benne a teresülésnek.

A város tehát az imaginációs fókusként realizált, ég és föld közötti hierogeografikus térben találja meg saját ideális állapotát, mint a mundus imaginalis ekkleziasztikus realizációja.

A kozmopolisz tulajdonképpen a mikrokozmosz és a makrokozmosz közötti analógia megnyilvánulása, egyúttal egyfajta hermetikus-neoplatonikus emanatív közvetítő ágens, amennyiben ezen hagyományok (Perzsia szempontjából is releváns) terminológiájára és sajátos exoterikus karakterére építjük megfogalmazásunk.⁶ A mikrokozmosz, azaz a kozmikus dimenziót felöltő, de legalábbis tételező *anthroposz* számára a teresülés ideális formáján és az ekklezia befoglalásán keresztül megvalósuló pozitív kibontakozást jelenti (ami szellemileg egybeesik magával a teremtéssel), míg a makrokozmosz számára a sértetlen végesülésben, a szuverén uralmi állapotban megvalósuló, koncentrált határosságot.

És éppen ez a metageográfiai, meta-imperiális (földrajzi meghatározottságokat és birodalmi törekvéseket meghaladó) térfoglalás adja meg a város körülzártsági imperatívuszának metafizikai létokát is. Imaginatív szempontból tehát a városnak, ahogy a szentek szentjének, zártnak kell

lennie, hogy realizálhassa ezt a mediatív, stabilitást és kommunikációt egyesítő állapotot, és benne felfelé megnyílván *megidézhesse a Mennyei Jeruzsálemet*.

A Mennyei Jeruzsálem nem a város legjobb formája, hanem a *telosza*. Azt nem kozmikus minőségeiben, hanem transzcendens totalitásában haladja meg – ráadásul a Mennyei Jeruzsálem a tökéletes kert is, sőt, a tökéletes birodalom, ami nem más, mint a kozmosz beteljesítése, melyben nincs helye a mikro- és makroskálák viszonylagosságának, mint-hogy automatikusan, *eo ipso* léptékhelyes.

„S A FALAK LEOMLOTTAK”

De megállja-e helyét ebben a szellemi kontextusban a ma városa? A kérdés természetesen önmagában is kimerítő elemzés tárgyát képezhetné, és szándékaink szerint képezni is fogja, de fontossága miatt jelen írás zárásaként is reflektálunk rá röviden – különösen a városmorfológiai fejleményekben tetten érhető szellemtörténeti folyamatok tekintetében.

Láttuk, hogy a fal a város és a kert, azaz a teljes természet esetében a határosságnak, bizonyos értelemben magának a kozmikusságnak a realizációja. Már Firdauszi, a perzsa költők legnagyobbja észreveszi a falak fontosságát, és a leomlásukban vagy eltűnésükben rejlő metafizikai, metapolitikai fenyegetést, amikor a *Királyok könyvében* így fogalmaz (explicittevé egyúttal a perzsa kert kozmikus dimenzióit is):

„Írán egy buja tavaszi kert,
örökké nyíló rózsák hona,
falai: *a had és a fegyverzet*
– lándzsái tövisként merednek –



Johann Sibmacher: Buda és Pest látképe északról (részlet, Pest, 1602)

és ha leomlanak a falak
nincs akkor különbség kert s vadon közt;
vigyázz, nehogy lerombold a falat.”⁷

A hadra és fegyverzetre való utalást itt és most elsősorban nem szó szerint, hanem metafizikai értelemben, a fentebb bőségesen kifejtett, végesülésben megragadott hatalmi princípium jegyében olvassuk.

Így válik végül érthetővé a kozmopolisz felfelé nyitott, de mindenképpen világba vetett és világban ható koncepciója is. Mivel a teremtett világ paradigmája a *limes*, a világváros (itt nem modern, hanem eredeti értelmében) éppen a kijelöltségétől, alapítottságától, és a falaitól válik kozmikus léptékűvé, nem pedig ezek ellenére. A kozmopolisz így *minden város paradigmája*, melyeknek a valós uralmi hatóköre természetesen különböző lehet, de az alapítási szándék, a

hely szakrális megjelölése (ezúttal csak utalunk Romulus és Remus mítoszára, mint a legismertebb, de korántsem egyedülálló példára) mindig egyazon minta jegyében áll, és ugyanazt a nem-földrajzi kiterjedést és centralitást valósítja meg.⁸

A város eszkatologikus kifejlése tehát, mint mondtuk, a kozmopolitikus centralitás közvetítésével a Mennyei Jeruzsálem invokációja. Nem hallgathatjuk azonban el, hogy a teremtésbe vetett városban az apokaliptikus felbomlás és szellemi elsötétedés tendenciái is érvényesülnek. Szimptomatikus, ahogy az újkor hajnalán a városok falai – mintegy varázsütésre – leomlanak.

Az újkori városkép(telenség) kialakulása, melynek a posztindusztriális város, amiben élünk, egyenesági leszármazottja, párhuzamosan haladt a nyugati gondolkodás fejleményeivel. Legkésebb

Descartes gondolkodásában evidenssé válik az a kollektív önátelési metódus, hogy van egyszer a világ (a város mint *res extensa*) odakint, benne a testemmel, és ezenkívül van még az én ettől független elmém, a *res cogitans*, amely így nem áll viszonyban a város testével, alakjával, küldetésével; *ergo*, a várost nem élem meg többé akként, ami. Kant óta ráadásul azt is tudni véljük, hogy a külső formák valósága valahogy mégis függ egy előre adott belső formától. Ez akár reményt keltő is lehetne (bizonyos értelemben az is), de ellentmond annak a karteziánus premisszának, amin a teljes nyugati létmód és létállapot alapul. Az így kialakult szellemi konfúzióban indul el a város a földi pokollá válás útján.

A város horizontálisan szétfolyik, a vadonban elveszíti energiáit, ennek minden morfológiai következményével (melyeket

egyébként az urbanisztikai szakirodalom hosszasan és esetenként igen akkurátusan elemez – a fenti fundamentális szempontok mintegy szubliminális érvényesülésével). A város mint tér a principiális helyből atópiává válik. Ugyanebben az időszakban szaporodnak el az utópikus városképek – mint nem szellemi, egyfajta *térdesign* és szociális program jegyében álló elképzelések –, melyek köpönyegéből előbújik utána a teljes mai városstervezési praxis.

A városépítő tevékenység természetesen önmagában akár hasznos, nemes, produktív eredményeket is hozhat (és esetenként hoz is) – de a nagy tenni vágyásban sajnos néha elfelejtjük: *a város archetípusa és célja a Mennyei Jeruzsálem megépítése, ami azonban nem az utópikus várostervezés optimuma, hanem az apokatasztatikusan helyreállított tökéletes tér.*

Jegyzetek

- ¹ Ennek a dichotómiának egy felszínebb, de valóban analóg, közkeletű megfogalmazása a *természeti* illetve *épített* környezet párba állítása.
- ² Jelen írás tárgyának szempontjából figyelemre méltó, hogy ez a gondolat legtisztábban Arisztotelész *Politikájában*, azaz egy tradicionális *városházi* munkában jelenik meg: „*a természet pedig cél, hiszen egy dolog természetének azt az állapotot nevezzük, amelyet növekedésének befejeztével elér.*” Arisztotelész: *Politika* 1252b 33. A szerző fordítása.
- ³ Természetesen a *Grund* teljes jelentésmezeje ennél tágabb, és magában foglalja akár az eredet tökéletes tágasságának kifejeződését is, de ez csak növeli az *Urgrund* összetétel konjunktív erejét.
- ⁴ Ez a metafizikai etimológia átmegegy majd a város indoeurópai alapszavaira – *urbs, polis, pura* – is. A 'kert' esetében pedig azon ritka szavak egyikével van dolgunk, ahol még a magyarban is hitelesen megőrződött egy szó primordiális konnotációja.
- ⁵ Egyetemes metafizikai kép; legismertebb példáját lásd a Gangesz leereszkedésének mítoszában.
- ⁶ Fenntartva természetesen, hogy a tárgyalt minőségek bizonyos hagyományvonalak, sőt minden explicit hagyományvonal specifikumain túlmutató egyetemességgel bírnak.
- ⁷ Az idézet forrása: Touraj Daryae: A walled paradise. A history of Iranian gardening. *The Guardian*, 2014. október 30. Online: <https://www.theguardian.com/world/iran-blog/2014/oct/30/iran-walled-garden-paradise>. A szerző fordítása. Kiemelés tőlünk – K. G.
- ⁸ Érdemes lehet akár egészen praktikus, életszintű szemlélettel végiggondolni az individuális és történetileg megélt várososság viszonylatában, hogyan jelentkezik ez a szervezőelv akár még napjainkban, a saját életünkben is.

LÁBÁR TAMÁS

OKKULT SZIMBOLIZMUS ÉS KATOLIKUS KULTÚRA A TUDOR- ÉS STUART-KORI ANGLIÁBAN

Sir Thomas Tresham és a rushtoni Triangular Lodge¹



AZ ÉPÍTÉSZET ÉS A TÁJ tudatos elrendezése és viszonya egyszerre valósítja meg azt a kompozíciót, amelynek épített allegóriáján keresztül világossá válik, milyen célra tervezetten létesült, és hogyan fejezi ki megrendelője identitását, ízlését a maga esztétikai alakjában. Természetesen ennek megfelelően az egység és különbözőség metafizikai kategóriájának örök törvénye szerint a szépség, a harmónia és a konzonancia mindig más és más módon jelennek meg az adott környezetben, üzenetüket változtatlanul hirdetve különböző megvalósulási formában. Az egység a princípium, a különbözőség közege maga a teremtett természet és az azt tájjá alkotó kultúra.

A kora újkor kultúrájának katolikus restaurációja felsorolhatatlan mennyiségű és minőségű emblematikus örökséget hagyott ránk építészeti és is. Ha ezek közül ki szeretnénk emelni egy-egy templomot, középületet, kastélyt, vagy akár egy komplex utcát, várost, vidéket, szinte óhatatlanul Róma, Nápoly, vagy maga Itália, illetve az Ibériai-félsziget templomai, kolostorai, esetleg a reneszánsz–barokk Prága, netán a Német-római Birodalom egyházfejedelmi városai jutnak eszünkbe. Nem a ködös Albion, ahol VIII. Henrik,

de még inkább I. Erzsébet óta a katolikus hit és kultúra annyi üldözést szenvedett. Mégis, amint látni fogjuk, a sajátos helyzetben egy rejtett, s így a *revelatio*, a ki nyilatkoztatás igazságát paradox módon a *velatio*, az elfátyolozottság valóságában őrző, sok esetben erős szimbolizmusba burkolózó, azonban annál erősebb katolikus hit és annak formaalkotó ereje is megnyilvánult a szigetországban. Az angol reformáció történelmi-egyház történeti kontextusát most részletesen nem tárgyaljuk,² megelégszünk azzal a ténnyel, hogy a 16. század első harmadától a katolikusok helyzete egyre nehezedett Angliában³ és hitüket csak egzisztenciájuk és életük kockáztatásával tudták gyakorolni, sok esetben eljutva a mártíromság dicső koszorújáig.

Arbor succisa virescit ('a megnyesett fa kizöldül'), tartja a benedeki aforizma, és Albion szellemi *floráját* az üldözés valóban durván megnyeste, azonban a katolikus hit forrásvíze, ugyan csak csendesesen csordogáló érként, de továbbra is táplálta, frissítő-megújító esője pedig öntözte, hogy üde zöld maradhasson. Hogy ez nem csupán a reneszánsz utóhatásának stilisztikai machinációja és pusztá *captatio benevolentia* ('a jóindulat

felkeltése’), szolgáljon magyarázatként a huizingai intelem: „*hajlok arra, hogy a történelemtől még tudományos formájában is megköveteljem az olvashatóságot mint értékének egyik követelményét; az olvashatatlan történelem nem történelem*”.⁴

Azokat az angol katolikusokat, akik nem fogadták el VIII. Henrik és utódai anglikán törvényeit és rendelkezéseit, hanem továbbra is hűek maradtak Rómához, rekuzánsoknak⁵ nevezi a (nyilván eredetileg anglikán álláspontból meghatározott) történetírás. Társadalmi helyzetük rendkívül heterogén, az egyszerű földművesektől a főnemességig terjed. Azonban a forma metafizikai jelentésének, a minőség szellemi értelmének és a kovász krisztusi analógiájának megfelelően – az összlakossághoz mért kisebbségi arányuk ellenére – kiemelkedő kulturális és tudományos tevékenységet folytattak, noha sok esetben ezt a szó eredeti értelmében okkult módon, vagyis a lényegit a többség elől rejtve és szimbolikusan kifejezve tették.⁶



Mielőtt megismerkednénk tanulmányunk címének szereplőjével és jelentőségével, hogy betekintést nyerjünk valamelyest a fent említett alapvetések konkrét történelmi megvalósulásába, fontos áttekintenünk, hogy a katolikus művészek, tudósok mivel járultak hozzá az egyébként is jogosan méltott Tudor- és Stuart-kori angol kultúrához, sőt nem egy esetben határozták meg azt.⁷ A következőkben a különböző művészeti és tudományágak legkiemelkedőbb katolikus reprezentánsainak kompilációja e dinamikus, kavargó korszak esszenciájába szeretne betekintést nyújtani, amely a hit, a szépség, a kozmikus világ rendje és ezek titkai

iránti csillapíthatatlan szellemi éhségben és érzékenységben nyilvánul meg.

Basil Brooke-ot a korabeli kohászat úttörőjének tekinthetjük (az acélgyártás cementelési eljárásában), Edward Somerset, Worcester második márkija (*marquess*) kora egyik legnagyobb mágna, hadvezér, feltaláló, száz saját tálmány leírójaként vált ismertté. Anne Howard, Arundel grófnője (*countess*) és Elizabeth Grimston irodalmi munkássága kiemelkedő, különös tekintettel ez utóbbi *Miscellanea*⁸ című, négy kiadást megért művére, amely imádságokat, elmélkedéseket tartalmaz.⁹ Mary Talbot, Shrewsbury grófnője (*countess*) a cambridgei Saint John’s College mecénása, Elizabeth Cary, Falkland vikomtnője (*viscountess*) költő, műfordító, drámai-



William Garkin: Elizabeth Cary (1618)

ró, történész, az első ismert női szerző, aki angolul írt (*The Tragedy of Mariam*), pártfogója az írországi katolikus irodalmi törekvéseknek, himnuszok szerzője, teológiai művek fordítója (többek közt Jacques Davy Duperron francia bíboros írásainak).¹⁰ Cary személyes, mély katolikuságát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy négy lánya bencés apáca lett, egyik fia pedig pap.¹¹

Henry Constable nem csupán az egyik első az angol szonettköltészet képviselői közül, de már kortársai szerint és azóta is az egyik legkiemelkedőbb. Constable 1592-ben adta ki a szonettköltészet korabeli gyöngyszemének számító *Dianát*, személyes élettörténete gyakorlatilag parafrázisa a korabeli életutak „variáció egy témájának”. Katolizálása után volt pápai követ Edinburghban, 1603-ban hite miatt bebörtönözték,¹² majd Liège-be utazott Duperron bíboros megbízásából, hogy megtérítse Benjamin Cariert (sikerrel), a vallon városban is halt meg 1614-ben. Robert Southwell költő, klandesztin jezsuita, az angol himnuszköltészet jelentős képviselője, aki 1595-ben halt mártírhálált. John Michael Wright neve fémjelzi a 17. századi Stuart udvari festészet csúcsát.¹³ II. Károlyt ábrázoló egész alakos képmása technikailag ötvözi a barokk stílusztikát és annak eleganciáját, színhasználatát,

a reneszánsztól örökölt realizmust¹⁴ és ezek eszköztárával a *monarcha* allegorikus megjelenítését attribútumaival és reprezentációjának teljében, amennyire egy személyes portré realizációja ezt lehetővé teszi.

John Parkinson az egyik utolsó klasszikus értelemben vett angol herbalista és a tárgyalt időszak legjelentősebb



John Parkinson Paradisi in sole paradisius terrestris című művének címlapja (1629)

számontartott botanikusa a szigetországban. Főműve a *Paradisi in sole paradisus terrestris*, amennyire szakkönyv, annyira allegorikus is: transzcendálja a kertművelést kozmologikus és metafizikai összefüggésekbe. Amint az *opus* bevezetőjében, mitológiai és szentírási citátumok és utalások gondolatfűzérében is olvashatjuk: a kert kialakításának művészete révén az ember szellemileg visszahódít valamit az Édenből. Emellett nem csupán átfogó képet ad a korabeli angol kertkultúráról, hanem stilisztikailag is annyira kereketlenül megnyerő, hogy a hortikultúra művelői a mai napig szívesen forgatják. A mű címe egyébként szójáték is a szerző nevével: *Park-in-sun* földi Paradicsomának is fordítható, teljesen korrelálva Sir Thomas Tresham nevének etimológiai szimbolikájával.¹⁵

Kenelm Digby személye emblematikusan magában foglalja, amit egy Tudor-kori katolikus *homo universalis* jelent (Thomas Treshamhez hasonlóan). Digby nem pusztán jelentős diplomata volt, akinek volt lehetősége nyíltan is kiállni a katolikusok érdekében, még ha ezen törekvések az angol polgárháború körülményei miatt nem is hoztak jelentős eredményeket, hanem igazi polihisztor, aki apologetikai munkájában tett tanúságot a katolikus egyház apostoli szukcessziójának töretlensége és egyetemessége mellett.¹⁶ Asztrológiába való beavatottságát és alkímiai tudását többek közt a festőfejedelem Van Dycknál szerezte, egyesek őt tartják az „*együttérzés pora*”, vagy „*szimpátia-por*” feltalálójának,¹⁷ de az bizonyos, hogy Angliában ő terjesztette el – az adekvát asztrológiai technikának és a *szimpatikus* illetve *analógikus mágiának*¹⁸ megfelelően – a szignatúratant és korrespondencia¹⁹ elvei szerint



Kenelm Digby (1603–1665)

készült szert.²⁰ 1644-ben két filozófiai műve is megjelent, de matematikai kérdésekben is járatos volt,²¹ sőt egy remek szakácskönyvet is ránk hagyott, amelyben többek közt olyan gasztronómiai kuriózumok szerepelnek, mint a viperák húsán nevelt kappan és annak elkészítése.

Obadiah Walker akadémikus, az Oxfordi Egyetem bölcsészdoktora (*master*) volt,²² Stephen Brinkley, boldog William Carter²³ mellett az egyik legfontosabb katolikus nyomdászként működött a Tudor-korszakban. Brinkley nem pusztán titkos nyomdáját állította a katolikus hit terjesztésének szolgálatába, hanem egy olyan titkos, katolikus férfitársulat, kvázi *confraternitas* tagja volt, akik arra tettek fogadalmat, hogy maguknak csak a legszükségesebb anyagi javakat tartják meg, a többi a titokban működő papság támogatására adják, emellett védik és a leplezéstől megmentik mind a katolikus klerikusokat, mind a laikusokat.²⁴ Foga-

dalmát megtartva megjárta a Towert és kínvallatást szenvedett.

Műgyűjtés, mint művészet, illetve mecenatúra területén egyértelműen meghatározó Alethea Howard, Arundel grófnője (*countess*), aki férjével együtt Anglia legnagyobb és minőségileg is legjelentősebb műgyűjteményét hozták létre. Alethea a gyógynövények és különböző élelmiszerek gyógyászatban való használatáról szóló *Natura Exenterata* című művével az egyik első angol nő, aki tudományos témában jelentetett meg könyvet.²⁵ Férje, Thomas Howard, Arundel tizennegyedik earlje, diplomata, utazó, nem pusztán műgyűjtő, hanem műértő, aki maga is több ásatást vezetett. Gyűjteménye legértékesebb része az antik görög és római szobor- és relief-, illetve epigráfia-gyűjtemény.²⁶ Feleségével több száz festményt és több ezer metszetet, képet gyűjtöttek össze szerte az európai művészet esszenciájából Raffaellótól és Parmigianinótól kezdve Düreren és Rembrandton át Rubensig és Van Dyckig, nem említve a kéziratokat, gemmákat, érmeket és antik ékszereket.

A reneszánsz angol zenét gyakorlatilag katolikus zeneszerzők neve fémjelzi: Thomas Morley zenei teoretikus, orgonista, kora legnépszerűbb világi zeneszerzője volt, a Tudor-kori madrigál virtuóza, Thomas Tallis az angol korális műfaj géniusza, aki csakúgy, mint a világhírű, az angol zene atyjaként is emlegetett William Byrd, egyaránt szerzett anglikán és katolikus egyházi darabokat. Byrd katolicizmusa talán leginkább motettáiban mutatható ki, természetesen a miséi mellett (például: *Mass for Four Voices*).

A korszak ezen géniuszai munkásságának felvillan(t)ásai (részletesebb leírásra e tanulmány nem ad lehetőséget)



Peter Paul Rubens: Thomas Howard, Arundel earlje (1629–1630)

valóban megvilágítják a maguk területén keresztül az egész egy szegmensét, de úgy, hogy ez a rész nem roskad vissza önmagába (a pozitivistá tudomány számtalan megállapításával ellentétben), hanem lényegileg feltár, és ezáltal segít megérteni valamit az egészből, önmagában is helyállva és maradandó értéket jelentve, akár kertészeti műként, madrigálként, versként, vagy matematikai traktátusként, illetve alkímiai leírás formájában.

A katolikus szó egyik értelmezési lehetősége ugyanis, hogy egész szerint való, ezzel korrelál az arisztotelészi kitétel (ahogy Török Csaba professzor rámutat), ami szerint az „egész” lényegileg több, mint az „összes” vagy a „minden”.²⁷ A katolicizmus fent említett képviselőinek kutatásai, alkotásai – a tudomány, művészet bármely területén alkottak is, katolikus hitükből, világnézetükből következően – mindig az „egészre” irányultak, mint

noétikus aktus kozmologikusan, az alkotás aspektusából pedig esszenciálisan, hiszen a teremtés egészét az isteni rend fogja össze, és aki ebből a rendből megismer valamit lényegileg és intencionálisan, az e rend és harmónia Teremtőjét ismeri meg (amennyire Isten lehetővé teszi számára). A megismerés ilyen értelemben a katolikus teremtéstanból közvetlenül fakadó „kategorikus imperatívusz”, ami egyáltalán lehetővé teszi az alkotást. Ez pedig a maga teológiai és analóg értelmében – mint *imitatio*, a teremtői aktusra tekintettel – Istenhez magához visz közel bennünket, hiszen az ember az isteni természetet utánozva formálja a teremtett természetet, amikor alkot, így az utánzás (*μίμησις / mímésisz*) mindig részesedés (*μέθεξις / methexisz*) is. Az eredeti értelemben vett alkotással tehát az ember az isteni természetben részesedik, végső fokon egyszerre realizálva saját istenképi voltát és ennek révén részesedve a Teremtő alkotói művében.

SIR THOMAS TRESHAM ÉS A RUSHTONI TRIANGULAR LODGE

A fenti koncepció, miszerint a katolicizmus mint hitigazság és világnézet lényegileg képes minden körülmény közt a (sokszor csak rejtett, benső, de annál igazabb) virágzásra, és a kultúra, tudomány megszentelésére, felemelésére (amelyre hivatott is lenne), a 16. század végi Angliában a maga nemében az egyik legemblematikusabb módon Sir Thomas Tresham építészeti örökségében jelenik meg, különösen is az úgynevezett rushtoni háromszög(let)ű ház esetében



Sir Thomas Tresham (1543–1605)

(Rushton Triangular Lodge). Tresham nagyapja már jelentős politikai karriert futott be a Tudor-udvarban, unokája róla kapta keresztnévét. 1575-ben I. Erzsébet királynő lovaggá ütötte Kenilworthben.²⁸ Tresham nagy társadalmi életet élve gyakran gyűjtötte maga köré a helyi nemesség és szellemi elit közül kikerülő barátait, és könyvgyűjtő szenvedélye, magas műveltsége közismert volt. Ezzel együtt magas politikai körökkel való jó kapcsolatai sem tudták megakadályozni, hogy katolikus hite miatt ne kerüljön több alkalommal börtönbe, vagy hogy ne kelljen horribilis pénzüsségeket fizetnie büntetésként (mai árfolyamra átszámítva közel kétfélmillió fontot). Mindeközben óriási összegeket fizetett ki lányai hozományaként, illetve fia, Essex earlje Erzsébet királynő elleni sikertelen lázadásához való csatlakozása miatt.²⁹ Tresham nem

csupán elismert közéleti személy, bibliofil, mecénás és gondolkodó volt, hanem a rekuzánsok közül is kiemelkedő katolikus, aki összesen körülbelül tizenöt évet ült börtönben hite miatt a Wisbech kastélyban,³⁰ és ezt a kegyelmi időt katolikuságáért vállalt áldozatként az imádság mellett arra használta, hogy saját hitét megerősítve elmélyedjen a teológiában és a misztikában, melyeket elsősorban számmisztikus ismereteinek bővítésével kozmologikus tudományok összefüggésébe is transzponált.

A számmisztika a pozitívista matematikai tudománnyal szemben³¹ egyszerűre fektet hangsúlyt a számok minőségi jelentésére és ezzel összhangban a kozmikus rend mélyebb megismerésének lehetőségére és kötelességére: „*a mai ember, amikor hallja, hogy a püthagoreusok himnuszt írtak a számhoz, jóindulatú lekicsinyléssel veszi tudomásul. Az elméleti fizikus, a zeneszerző azonban nagyon jól érti, hogy ezt a himnuszt a mérnök is énekli,*

amikor a hidat építi, ahogy éneklik a csillagok, amikor pályájukon keringenek. A világ realizált matézis. A dolgok ősképe a szám, mondja Orpheusz, arithmoi de te pant' epeoiken. Mindaz, amit az ember hall és lát, él és gondol, tesz és elszenved, nem egyéb, mint a számok hősi tettei és szenvedései, arányban és ütemben, hangoltságban, időmértékben és térben” – miként Hamvas Béla írja.³² A hindú Védák, az egyiptomi Holtak könyve és a konfucianus Ji csing (Változások könyve) egyaránt tartalmaznak számmisztikai feljegyzéseket.

Mindezek fényében a 16–17. századi katolikus gondolkodás és szellemi attitűd organikus integritását jelzi, hogy a numerológia ezek szerves része volt mint a fizikai és főleg metafizikai világ analóg, mégis eredeti értelemben vett „feltérképezése”. Ezen törekvések közül kiemelkedik Pietro Bongo *Numerorum mysteria* című, 1591-ben megjelent műve. Tresham maga tervezte épületei jelzik, hogy a helyes értelemben vett okkult tudomány adekvát

*A Rushton Triangular Lodge
felülnézetből*



elsajátítása az exoterikus tudományokkal, művészetekkel és e tudás realizálása ugyanezen területeken, egyszerre fejezi ki a hit legbensőbb és legragyogóbb misztériumait a szimbolikus elemek erejével, elrejtve, ám ezáltal paradox módon még erősebben.

Itt szükséges tisztáznunk, hogy az „okkult” mint olyan, nem egyenlő az okkultizmussal, különösen nem annak modern, főleg posztmodern értelmezésével és megvalósulásával.³³ Az okkult elsősorban azt az ezoterikus tudást és tudásra törekvést jelenti, tehát azon okkult tudományokat,³⁴ melyek a tradicionális valóságokban és kultúrákban jelen voltak és vannak, illetve ezzel szoros összefüggésben, de önálló értelmében is jelenti azt a szimbolikai és esztétikai minőséget, jelet, amely ezen rejtett jelentésével kifejezi az előbbiektől közvetített ismeretet, vagy magának a *revelatio divinának* egy-egy tanítását, igazságát. Összegezve, véleményem szerint az eredeti értelemben vett „okkult” semelyik jelentése nem állhat és nem is áll szemben sem általában a metafizika, sem a kinyilatkoztatás igazságával.

Tresham valószínűleg a kabbalát nem ismerte, de legalábbis nem sajátította el, mégis kísérletet tett keresztény kabbalisztikával korrelatív szemantikai műveletekre, amikor kiegészítette a szent tetragrammatont a *š* (*sin*) karakterrel, így alkotva egy kvázi pentagrammatont, ami Jézus nevének felelne meg – bár ez valójában héberül alakilag problémás. Ehhez kapcsolódva egy egyenlő szárú háromszögbe helyezte ugyancsak a *š*-t, a háromszög oldalaira pedig az *ehje aser ehje* (ἔγω εἶμι ὁ ὢν / ἔγω εἶμι ἢ ὢν), vagyis Isten neve kinyilatkoztatásának kezdőbetűit írta.³⁵

Sir Thomas Tresham három épületet hagyott örökségül az utókorra: a Lyveden New Bieldet, a rushtoni Triangular Lodge-ot és a rothwelli vásárcsarnokot (Rothwell Market House). Ez utóbbi Tresham rangjának, társadalmi státuszának és a *res publicusban*³⁶ felelős főnemesként való részvételének ékes példája. A vásárcsarnokot latin feliratok és a helyi nemesség családjainak kilencven faragott címere díszíti. Lyveden New Bield a rushtoni komplexumhoz hasonlóan a katolikus hitre utaló szimbolikával épült, ezt jelzi a görög kereszt alaprajz és a teljesen szimmetrikus szárnyakat díszítő metópék³⁷ ikonográfiája, melyeken többek közt krisztogram és Jézus passiójának attribútumai láthatók.

Olykor a háborúban is sűgnak a műzsák annak, akinek van füle a hallásra. Ékes példája ennek, hogy amikor az angolok tanulmányozták a Luftwaffe Angliáról készült légifotóit, akkor derült fény rá, hogy Erzsébet-kori labirintus, gyümölcsös és kert maradványai vannak a kastélyépület mellett.³⁸ Azóta ez az egyik legérintetlenebbnek és leghitelesebbnek tartott angol reneszánsz kerttörténeti emlék, amelyből a nemzeti örökség (*The National Trust*) helyreállította a labirintust és a gyümölcsöst. Tresham hite és génusza egymást átjárva jelenik meg a kert koncepciójának kialakításában: a labirintus (és formai megjelenése) mint archaikus szimbólum egyesíti a pogány kelta (briton) és a középkori keresztény hagyományt, mely utóbbi adaptációjában az Istenhez vezető hit (zarándok)útját jeleníti meg, csakúgy, miként a chartres-i székesegyház padlózatán vagy a luccai dóm falán.³⁹ A kert növényei, a málna és a róza töviseikkel és színükkel szintúgy, konzonanciában az épület jelképrendszerének



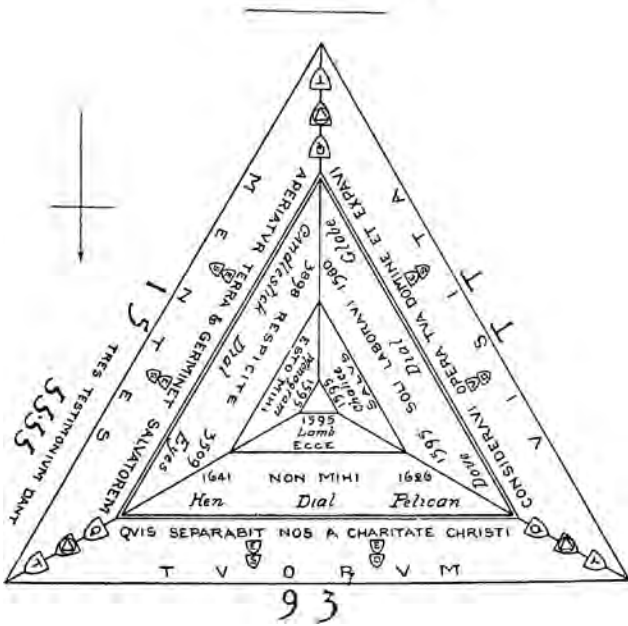
tematikájával, tudatosan Jézus Krisztus húsvéti misztériumára utalnak.⁴⁰

A rushtoni Triangular Lodge-t Tresham 1593-ban kezdte építtetni, körülbelül egy mérföldre családjá otthonától, a northamptonshire-i Rushton Halltól. Alapvetően két tapasztalat inspirálta: hogy börtönből való szabadulása után művészi formába öntött tanúságát adja hite rendíthetlenségének, és egy még börtönévei alatt megélt misztikus élmény, miszerint szolgálja éppen a jezsuita Robert Parson könyvéből olvasott fel, még hozzá annak Isten létezéséről szóló traktátusából, amikor egy asztalon három, kalapáccsal történő ütés hallatszott.⁴¹ Ezek után érthető, hogy az épület alapkonceptiója a Szentháromság misztériuma – mint a számmisztika valóság-

gos *non plus ultrája*, ám mindenekelőtt a katolikus hit és dogmatika központi és legfőbb igazsága.

A formabontónak tűnő, valójában a szó legnemesebb értelmében formaalkotó épület szent valóságosságával emelkedik ki az Anglia szívében fekvő rushtoni tájból. Egy romantikus festmény tökéletes irrealitásával, pontosabban intuitív, realitásfeletti diszponáltságának kompozíciójával áll előttünk. Mintha a tájat terveztek volna hozzá, ki tudja... Eme elrejtett kultúrtörténeti és építészeti remekmű kuriozitása a legnagyobb, leginkább hirdető igazság apró, elfedett részletekben, szubtilis számmisztikában történő ezoterikus mélységű exoterizmusa. Isten legbenső lényegének, és ebből a lényegből következő megváltásnak a titka tárul fel

The Triangular Lodge.



azok számára, akiknek lelke kész, hogy értelmük feltárásával felfejtsék a szimbólumok szövevényének szötteését.

Az épület alaprajza egy egyenlő oldalú háromszög, mindegyik oldala 33,3 láb hosszú, háromszintes, minden oldalon szintenként három ablak van, a félalagsoriak, csakúgy, mint az első emeletiek, háromlevelű lóhere formájúak, a Tresham család címerére utalva,⁴² a földszintiek kereszt alakúak, tizenkét kör alakú nyílással, de itt is megjelenik a lóhere mint rendező elem. Körben különböző nemesi családok faragott címerpajzsai foglalnak helyet. Az egyik oldalon a 15-ös, a másikon a 93-as szám, az utolsón a „TT” monogram olvasható. Minden szinten három háromszög alaprajzú helység van, egy hatszög alakú kamrával. A háromsztatú, háromszög alakú oromzat csúcsán háromoldalú obeliszkekkel, az oromzat alatti párkányt kilenc (vízköpöként is szolgál-

ló) angyal díszíti, az angyali karok számát hangsúlyozva, oldalanként kettő, és minden sarkon egy.

Mielőtt a feliratokat megvizsgálánánk, tekintsük át az oromzatok jelképeinek tematikáját: minden középső oromzaton a nap és az idő szimbolikáját egyesítő napóra kapott helyet, a délkeleti oldalon ezt balról egy hétágú menóra, jobbról egy hétszögű tábla, rajta „Isten hét szemét” (*τα επτα πνευματα του θεου / ta epta pneumata tou theou*) ábrázolja;⁴³ az északi oldalon, ugyanebben az elrendezésben, egy tyúk a kicsibéivel⁴⁴ és egy mellét feltépő pelikán, mely egyértelmű Krisztus és Eucharisztia szimbólum, a délnyugatin egy saját nyakára tekeredő kígyón álló galamb,

és egy glóbuszt érintő kéz, mely a teremtés allegorikus megjelenítése. A szintűgy trianguláris kémény három oldalán az Isten báránya kereszttel, egy kehely, és az „IHS” (*Iesus hominum Salvator*) monogram található. A délkeleti homlokzatú emelt bejárat felett a 3333 évszám⁴⁵ és a „tres testimonium dant” olvasható János első leveléből, vagyis *'hárman tanúskodnak'* (1Ján 5,7).⁴⁶ Az oromzatba faragott többi szám: az építkezés kezdetének és Tresham katolizálásának feltételezett dátumai 1593 és 1580; a teremtés és Ábrahám elhívásának hagyományos évszámai 3898 és 3509, illetve az 1626 és 1641, amelyekből kivonva az építés kezdetének évét, megkapjuk, hogy hány évesen halt meg Jézus Krisztus (33) és Szűz Mária (48) a hagyományok szerint.⁴⁷

A kémény hármass elosztású felirata: „*ecce salus esto mihi*” („*íme az én üdvöm*”), a napórák oromzatában, azok felett szintűgy

hármás elosztásban a „*respicite non mihi laboravi*” (‘lássátok, nem egyedül magamnak fáradoztam’) mondat olvasható össze. Az oromzati párkány alatti sávban, kvázi metópékba foglalt karakterekkel, az épület három oldalán frízszerűen fut körbe három szentírási idézet, mindegyikük 33 betűből áll. A délkeleti homlokzaton ez áll: „*Aperiatur terra & germinet Salvatorem*” („*Nyíljék meg a föld és teremjen Üdvözítőt*” – Iz 45,8), az északon a „*Quis separabit nos a charitate Christi?*” („*Ki szakíthat el bennünket Krisztus szeretetétől?*” – Róm 8,35) kérdés, végül a délnyugatin a „*Consideravi opera tua, Domine, et expavi*” („*Elmélkedtem Uram műveidről és megrendültem*” – Hab 3,2) idézet olvasható Habakuk próféta könyvéből. Végül az emeleti ablakok sarkai felett egy-egy betűt megjelenítve, oldalanként tehát egy (hatbetűs) szóként: „*mentes tvorum visita*”, amely Rabanus Maurus *Veni Creator Spiritus* című és kezdetű himnuszának sora.

A felsorolt szimbólumok sokrétű títka mégsem töredezik szét, hanem azoknak, akik értelmük világra nyíló ablakát a *Logosznak*, ezzel egyszerre szívük kapuját Krisztusnak kitárják, feltárul a *saxa loquuntur* (beszélő kövek) üzenete, nem csupán a reneszánsz, hanem minden kor embere számára: a katolikus hit igazságá-

nak legyőzhetetlensége, mely a doktrínán és a liturgián kívül egy organikus világban mindenben felfedezhető. Jelesül a teremtés tudatos továbbvitelében a műalkotás révén a metszéstől a szobrászatig, s mindez a krisztusi újjáteremtésben való közreműködést is jelenti, mely minden hívő kötelessége képességéhez és lehetőségéhez mérten.

Végezetül megállapíthatjuk, hogy természet és táj, kertkultúra és építészet olyan egységet alkot a komplex vagy éppen stilizált, de mindig tematikus és kategorikusan kateketikus és misztagógikus treshami szimbolizmusban, mint amit ritkán, vagy egyáltalán nem látni a Tudor-kori Angliában. Tresham – keresve családjának nevének etimológiai „predestináltságát”, mind politikai, közéleti, kulturális és elsősorban üdvhivatásrendi vonatkozásban – ezzel az épülettel egyszerre fejezte ki a törekvő keresést, a katolikus, reneszánsz ember egészre, egyetemesre vágyakozásában. Talán ezt (is) hirdeti a már említett felirata: „*respicite non mihi laboravi*”. Tresham életével tett hitbéli tanúsága tükröződik az építészeti örökségében megőrzött és átadott evangéliumi és esztétikai elkötelezettségében, így ezt bátran nevezhetjük szó szerint monumentális *μαρτύριον*-jának, tanúságtételének.

Jegyzetek

- ¹ Többszöri átgondolás után ennek a rendkívüli, nehezen kategorizálható épületnek az elnevezését nem ültettük át magyarra, ugyanis több félreértést, problémás konnotációt és asszociációt jelentene, mint segítséget (mint például páholy, kerti lak stb.)
- ² Egy rövid áttekintés erejéig: VIII. Henrik 1534-ben az *Acts of Supremacy*-ben halálbüntetés terhe mellett kötelezte az angol klerikusokat a király angol egyház feletti főségének, ezzel együtt Aragóniai Katalinnal kötött házassága érvénytelenségének az elismerésére (VII. Kelemen pápa döntése ellenére), és ezekre való eskütelre. Utódja, VI. Eduárd 1549-ben kiadta az angol nyelvű *Book of Common Prayer* (ami már csak két szentséget ismert el), és 1553-ban jóváhagyta az előző évben a parlament által megfogalmazott protestáns

hitvallást. I. Erzsébet 1559-ben megerősítette az *Acts of Supremacy*-t, majd miután Szent V. Piusz pápa békés tárgyalásainak kudarca után 1570-ben, a *Regnans in Excelsis* kezdetű bullájával kiátkozta a királynőt, ezzel illegitimé nyilvánítva uralmát és felmentve alattvalóit a neki tett hűségkü alól, és kiközösítve azokat is, akik engedelmességeknek neki; az országban újra fokozatosan katolikusellenes intézkedések léptek életbe (Erzsébet előtte ugyanis relatíve tolerálta, ha valaki „nem nyilvánosan” gyakorolta vallását). Azonban a katolikusok sem nyugodtak bele a hitük ellen intézett támadásba, szeretett kolostorok lerombolásába és kifosztásába, több kisebb-nagyobb felkelés robbant ki katolikus kezdeményezésre Angliában, Skóciában és Írországon is, ezek közül a legjelentősebb az 1536-os kegyelem zárandoklata (*Pilgrimage of Grace*), észak felkelése 1569-ben, és az írországi Desmond-felkelések 1569–1573 és 1579–1583 között. Vö. Adriányi Gábor: *Az egyháztörténet kézikönyve*. Budapest, 2001, Szent István Társulat, 146–147. o. Patrick McGrath: *Papists and Puritans under Elizabeth I*. London, 1967, Blandford Press, 69. o.

³ Kivéve természetesen Tudor Mária uralkodását, aki visszaállította a katolikus egyház jogait, és törekedett a katolicizmust megerősíteni és újra elterjeszteni (ami Henrik rendelkezései dacára sem volt irreális, hiszen a lakosság jelentős része ekkor még katolikus szemléletű és érzületű volt).

⁴ Johann Huizinga: *A történelem formaváltozásai*. Budapest, 1997, Maecenas, 24. o.

⁵ Az úgynevezett rekuzancia (*recusancy*) tehát azt jelenti, hogy valaki „makacsul” megtagadja az anglikán államvallást, különös tekintettel arra, hogy az uralkodó az angol egyház feje, és ezzel együtt nem vesz részt az anglikán rítusú istentiszteleten, hanem mindenben ragaszkodik katolikus hitéhez.

⁶ Itt nem térek ki sem a vértanúkra, szentekre, akik külön tanulmányt érdemelnének, sem az angol katolikus főnemesség (*peerage*) számtalan képviselőjére, akik valamilyen módon kivették a részüket a politikából és közigazgatásból, ilyen módon akár közvetve, akár közvetlenül hatást gyakorolhattak a tudományokra, művészetekre, ha csupán mecénatúrájuk révén is.

⁷ Nem tárgyaljuk részletesen, de megemlíteném – noha nem teljesen bizonyított, ám nagyon valószínű –, hogy Shakespeare is rekuzáns katolikus volt. Azt, hogy a családi hátterét meghatározta a rekuzancia, még Rowan Williams, az előző canterburyi érsek is reálisnak tartja. Vö. <https://www.anglicannews.org/news/2016/07/former-archbishop-turns-tables-on-william-shakespeare.aspx> (minden online forrás utoljára megtekintve: 2021. augusztus 3. – *A szerk.*)

⁸ Kompiláció: különböző témájú írások gyűjteménye.

⁹ Ruth Hughey, Philip Hereford: Elizabeth Grymeston and her Miscellanea. *Oxford Journals*, (4. folyam) XV. évf. (1934. jún.) 1. sz. 61–89. o.

¹⁰ Egy kivételével elvesztek. Vö. Ginger Roberts Brackett, Virginia Brackett: *Elizabeth Cary. Writer of Conscience*. Greensboro (NC), 1996, Morgan Reynolds Incorporated.

¹¹ Heather Wolfe: „Cary, Anne”. In *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford University Press. Online: <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-105828;jsessionid=FC640A43B64259937381A95164629D97>.

¹² W. B. Patterson: *King James VI and I and the Reunion of Christendom*. Cambridge, 1997, Cambridge University Press. 50–52. o.

¹³ Mindmellert két portréja egyéb kultúrtörténeti szempontból is jelentős, hiszen az egyik legkorábbi hiteles, színes megjelenítései a skót és ír klán *chieftain*nek, Lord Mungo Murray és Sir Neil O’Neill (Niall Ua Néill), Shane’s Castle második bárója (*baronet*) esetében. Ez utóbbi kuriozitása, hogy részben japán szamurájként ábrázolja ír farkaskutyával, melyek a katolicizmus legyőzhetetlenségének, elnyomás feletti diadalmaskodásának és Írországnak az attribútumai.

- ¹⁴ Azok a kritikák, amelyek a reneszánsz (képző)művészetet az eszmetörténeti humanizmus alapján a realizmus (mint olyan) elterjedéseként tekintik, figyelmen kívül hagyják, hogy a realizmus csupán eszköz volt a művészek kezében, akik továbbra is elsősorban az örök ideák és a transzcendentálék ábrázolására törekedtek a mítoszoktól a teológiáig.
- ¹⁵ Ez az „*Ismerd meg önmagad*” (γνώθι σεαυτὸν / gnōthi seautón) elvének nem pusztán formalista és nominális recepciója, hanem egzisztenciálisan esszenciális realizációja. Vö. <https://web.archive.org/web/20070526185732/http://www.kcl.ac.uk/depsta/iss/library/speccoll/bomarch/bomapril05.html>. Illetve lásd 9. o.
- ¹⁶ In Hugh Chisholm (szerk.): *Encyclopaedia Britannica*. VIII. köt. 11. kiad. Cambridge, Cambridge University Press. 261–262. o.
- ¹⁷ Bruce Janacek: Catholic Natural Philosophy. Alchemy and the Revivification of Sir Kenelm Digby. In Margaret J. Osler (szerk.): *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge, 2000, Cambridge University Press, 89–118. o.
- ¹⁸ Az analogikus mágia bizonyos kapcsolódó formái egyszersmind a számmisztika szempontjai is, amint a rusztoni Triangular Lodge szimbolikájánál megfigyelhető.
- ¹⁹ Lásd Emanuel Swedenborg *Arcana Cælestiáját* (I–VIII. köt., 1749–1756).
- ²⁰ A szer a fenti koncepció (illetve a makro- és mikrokozmosz elemeinek analogikus megfeleltethetőségének tézise) szerint azon az elven működött, hogy a fém okozta sebet fémes anyaggal gyógyítani lehet. Még Buckingham hercege is állította, hogy titkárának súlyos sebért Digby gyógyította meg, aki saját elmondása szerint a gyógyszer receptjéhez a legfontosabb információkat a firenzei karmelitáktól kapta. Vö. Fielding H. Garrison: *History of Medicine*. 3. kiad. Philadelphia, 1921, W. B. Saunders, 288–289. o.
- ²¹ Ezt bizonyítja Pierre de Fermat francia jogással és matematikussal való levelezése.
- ²² Ebben a minőségében már a restauráció alatt (1676–1688) működött.
- ²³ William Cartert másik 83 angol katolikus mártírral együtt avatta boldoggá Szent II. János Pál pápa 1987-ben Rómában.
- ²⁴ *Catholic Encyclopedia* (1913): Stephen Brinkley. Online: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Stephen_Brinkley](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Stephen_Brinkley).
- ²⁵ Elizabeth Spiller: *Seventeenth-Century English Recipe Books. Cooking, Physic and Chirurgery in the Works of W. M. and Queen Henrietta Maria, and of Mary Tillinghast*. Farnham (Surrey), 2008, Ashgate Publishing, 35–37. o.
- ²⁶ Az Arundel-márványok (már ami az angol polgárháború után megmaradt) a mai napig Nagy-Britannia egyik legértékesebb gyűjteménye. Az earl másik gyűjteménykomplexumát, a kéziratokat fiára, majd unokájára, Henry Howard, Norfolk hatodik hercegére (*duke*) hagyta, aki maga is kiemelkedő rekuzáns katolikus volt. 1666-ban Howard megosztotta a gyűjteményt a College of Arms és a Royal Society között. A Királyi Társaság végül 1831-ben adta el a részét a British Museumnak, és ebből áll ma az úgynevezett Arundel kézirat-gyűjtemény a British Library részeként.
- ²⁷ Török Csaba: Katolikus, azaz... *A Szív – Jezsúita Magazin*. CVI. évf. (2020) 5. sz. (május) 18. o.
- ²⁸ Nikolaus Pevsner: *The Buildings of England. Northamptonshire*. London, 1961, Penguin, 398. o. (Fontosságát jelzi, hogy a mű címlapján is a rusztoni Triangular Lodge szerepel.)
- ²⁹ Julian Lock: „Tresham, Sir Thomas (1543–1605)”. *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford University Press. Online: <https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-27712>
- ³⁰ Francis Young: The Bishop’s Palace at Ely as a Prison for Recusants, 1577–1597. *British Catholic History*, XXXII. évf. (2014) 2. sz. (október) 195–216. o.
- ³¹ A témához ajánlott a nemrég magyarul is megjelent guénoni mű: *Az infinitezimális kalkulus alapelvei*. Debrecen, 2021, Kvintesszencia.

- ³² Hamvas Béla: Püthagorasz. In uó: *Az ősök nagy csarnoka III.* H. n., 2005, Medio Kiadó, 290. o.
- ³³ A témához kapcsolódóan – kisebb kitételekkel – nem csupán megfontolandónak, hanem lényegileg differenciáló erejűnek ítélnélük László András e témában írt tanulmányának sorait: „Mindazonáltal a metafizika – mintegy »felülnézetből« – foglalkozik közvetve azzal is, ami okkult, elismeri az okkult tudományok jogosultságát, ha azok legmagasabb lehetőségeik és voltaképpeni rendeltetésük szerint működnek – hiszen valamikor ezek teljes metafizikai áthatottság és inspiráltság alatt álltak, s közvetetten, áttételesen tudományfeletti és metafizikai tudományoknak voltak tekinthetők. A metafizika »lefelé« – az említett »felülnézetből« – foglalkozik (de legalábbis foglalkozhat) azzal, ami a természet rejtett hátterével kapcsolatos, szívesen alkalmazva e területekre az »okkult« szót mint jelzőt, megjelölést.” Uó: Okkultizmus és metafizika. *Öshagyomány III.* 1991. szeptember. Online: <http://oshagyomány.vidya.hu/OH03/OH0303.html>
- ³⁴ Az okkult mint olyan lehet ezoterikus – és természetéből adódóan könnyen illetve sok esetben azonos azzal, de nem feltétlenül –, viszont az ezoterikus nem mindig okkult vagy éppen hermetikus.
- ³⁵ Lásd Christopher Howse: Sacred mysteries. Shuffling the letters the name of God. *The Telegraph*. 2020. október 24. Online: <https://www.telegraph.co.uk/opinion/2020/10/24/sacred-mysteries-shuffling-letters-name-god/>
- ³⁶ Természetesen antik, organikus, hierarchikus értelemben, mint közügy-közüdv.
- ³⁷ Elsősorban a párkányzat ismétlődő díszítő eleme, a fogazat ión építészeti hagyományának megfelelően, a fogazatok közti mélyített, faragott rész. Vö. Major Máté: *Építészettörténeti és építészettelméleti értelmező szótár*. Budapest, 1983, Akadémiai Kiadó, 218. o.
- ³⁸ Louise Gray, Louisegray: Photos taken by the enemy in Second World War shows lost Tudor garden. *The Telegraph*. 2010. november 6. Online: <https://www.telegraph.co.uk/news/8112577/Photos-taken-by-the-enemy-in-Second-World-War-shows-lost-Tudor-garden.html>
- ³⁹ Természetesen e tanulmány nem szándékozik részletezni a labirintus gazdag jelentéstartalmát, amely az egyetemes kultúra része. Azonban figyelemre méltó, hogy a labirintus mintázat rajzolata egyszerre analóg a Tintagel mellett talált kelta-briton karcolattal és a törzsszövegben említett középkori székesegyházak padlóján kialakítottal.
- ⁴⁰ Lyveden's labyrinth. *National Trust*. Online: <https://www.nationaltrust.org.uk/lyveden/features/lyvedens-labyrinth>
- ⁴¹ John Taylor: *A Calendar of Papers of the Tresham Family, of the Reigns of Elizabeth and James I. 1580–1605*. London, 1871, Taylor & Son, 4. o.
- ⁴² A Tresham család szimbóluma, a háromszor háromlevelű lóhere, utalhat Szent Patrik Szentháromság szimbólumára, és egyúttal a család nevének etimológiájára.
- ⁴³ A Jelenések könyvében szereplő Isten hét szelleme, hét szeme, Isten (mindent látó) mindenható voltának (*omnipotentia, omniscientia*), tökéletes teljességének szimbóluma, a hetes szám héber numerológiai jelentésének megfelelően.
- ⁴⁴ Vö. a monzai dómban őrzött, Theodelinda langobárd királyné ötvösremekével, mely az Egyházat, illetve az élet megújulását jelképezi.
- ⁴⁵ A szám valószínűleg 3333, ami az évek alatt megkopott, de 5555 is lehet, nem egyértelműen kivehető.
- ⁴⁶ Ezt meglehetősen szabadon adaptálták különböző nyelvekre, az angol értelmezések egyike annyiban megfontolandó, hogy Treshamet felesége Tresnek hívta levelezésükben, és ezzel összefüggésbe hozható az idézet.
- ⁴⁷ Scriblerus: Sir Thomas Tresham's Triangular Lodge. Online: <https://everything2.com/node/1241850>

ŐSI ÉS MODERN MŰVÉSZET*



ELYESEN MONDJÁK, hogy a „művészet saját korának tükré”. Ez azt jelenti, hogy egy adott kor sajátosságai visszatükröződnek annak művészetében. De ez csak az igazság egyik fele, mert a művészet nemcsak reflektál korára: egyúttal erős hatást is gyakorol rá.

A műalkotást az emberi alkotókészség egyéb termékeitől az különbözteti meg, hogy kisebb-nagyobb mértékben ihletett. Ez az ihletettség olyan értékkel vagy jelentőséggel ruházza föl, ami semmi másban nem található meg.

Az ihlet többféle lehet és különböző forrásokból származhat. A szellemében ősi műalkotás és a modern szellemű műalkotás közötti különbség alapvetően az inspiráció jellege és forrása közötti különbségben rejlik. Egyik kategória sem állapítható meg pusztán a mű létrejöttének ideje alapján, de a régi időkben túlsúlyban voltak az ősi szellemiségű műtárgyak és *vice versa*.

Általánosságban szólva a megkülönböztetés a következő módon fejezhető ki. Az a művész, akinek munkája ősi szellemű, bármit is válasszon mintájául, ihletét a hagyományból meríti. Ez talán akkor a legnyilvánvalóbb, amikor a szóban forgó művészet kifejezetten vallási jelleget ölt, és amikor a művész imádsággal, böjtöléssel és szemlélődéssel készül fel munkájára, ami normális lenne egy ikon vagy egy tibeti *thangka* megfestésére vagy egy vallási dráma szerzésére készülve. Ilyen ese-

tekben azt mondhatjuk, hogy a művész közvetlenül Istentől nyer inspirációt, még ha a módszerét, stílusát és témaválasztását szabályozó hagyományos előírások általában meglehetősen direkt módon kötik is. A hagyomány hasonlóképpen irányt mutat neki ezekben, ha művészte nem kifejezetten vallási jellegű, például ha mindennapi használati tárgyakat alkotó mesteremberről van szó. Bár inspirációja ekkor bizonyos értelemben kevésbé közvetlen, mint az első esetben, mégis ugyanabból a forrásból származik, és így nem kevésbé valóságos. A művész valójában mindkét esetben korlátozza a tradíció. Nem engedhet teret saját képzeletének, és nem kísérletezhet egy bizonyos, világosan meghatározott ponton túlmenően. Ez a korlátozás megvédi őt a hibától, a bomlasztó impulzusokkal szembeni individuális gyengeségétől és az elszigetelődéstől. A legutolsó dolog lenne, amit kívánna – ha ez valaha is felmerülne benne –, hogy ettől a kötöttségtől megszabaduljon.

Az őket oly méltán és általánosan megillető csodálatból ítélve bizonyára nem mondhatjuk, hogy a szellemükben ősi műalkotások egy olyan szabályozottság jegyeit viselik magukon, amely rontott volna minőségükön vagy szépségükön. Ha ez a korlát művészi szempontból nem lenne előnyös, akkor hogyan volna lehetséges, hogy megannyi egyszerű tradicionális használati tárgyat – a kunyhó-

tól a kukoricagórén, szekéren, kaszán át a kosárig – oly nyilvánvalóan műalkotásnak tarthatunk? Ugyanakkor ezen tárgyak nagyon nagy formai változatosságot mutatnak akár egyetlen vidéken belül is, míg az ezeknek megfeleltethető modern tárgyak – betonlakás, gabonasiló, traktor pótkocsi, kaszálógépek, műanyag edény – nemcsak hogy gyakran csúnyák, de egyre inkább egyformák is az egész világon.

Az a művész, akinek munkája modern szellemiségű, inkább a környezetéből, mintsem a hagyományból meríti inspirációját. Környezete alatt azonban nem pusztán egész külvilágát értjük annak végtelen változatosságában, de saját képzeletének belső tartalmait is. Az ilyen művész elméje képtelen olyan képeket alkotni, amelyek nem környezetéből származnak, bármennyire is meg van esetleg győződve arról, hogy ezek önmagából erednek.

A művészet mintáit mindenkor a környezet adta, inspirációját azonban nem. Itt elérkeztünk egy alapvető megkülönböztetéshez. Európában a reneszánsz azt az időszakot fémjelzi, amikor az egyik ihletforrásról a másikra való áttérés meglehetősen gyorsan és szinte teljesen átfogóan végbement.

A hagyomány által ihletett művész modelljére elsősorban az isteni minőségek és attribútumok szimbólumaként tekintett, művében ezeket igyekezett megnyilvánítani. Ez még akkor is így volt, ha a célját ezekkel a szavakkal nagyon gyakran meg sem határozta vagy meg sem tudta volna határozni. Amennyiben azonban sikerrel járt, munkája többé-kevésbé közvetlenül és pozitívan tükrözte vissza az abszolút valóság egyes aspektusait. Így a műalkotás kisebb vagy na-



A delphoi kocsihajtó (Kr. e. 470 körül)

gyobb mértékben egy szupraindividuális minőséget, égi és egyszersmind földi szépséget nyilvánított meg. A minta egyedi jellegzetességei – azon sajátosságok, amelyek a többi dologtól megkülönböztetik, ha önálló tárgyként tekintenek rá – másodlagos fontossággal bírnak, és gyakran sablonosan jelenítik meg őket, a tradicionális stílushoz való hozzáigazítás végett.

A nem tradicionális művész inspirációért tekint környezetére vagy annak valamely részére, így mintájára is, melyet önálló, partikuláris tulajdonságokkal rendelkező tárgynak lát, és munkájában ezen tulajdonságokat igyekszik reprodukálni. Mivel azonban csak a számára

mint egyén számára érzékileg megragadható vonásokat képes művében ábrázolni, munkája maga is egyéni lesz. A mű tehát arra az individuális síkra korlátozódik, amelyen a művész egyénisége megnyilvánul, így nem mutathat fel egy – a tradicionális művészetre jellemző – univerzális minőséget. Ez akkor is így van, ha a művész teljes sikerrel valósítja meg célját, sőt akkor is, ha a művében ábrázolt minőségek vonzóak és jók – szépség, erő, gyengédség stb. Munkája így nem tükrözheti vissza közvetlenül és határozottan az abszolút valóság egyes aspektusait. Mivel azonban nincs semmi, ami legalább közvetett módon ne tükrözné vissza ezt a valóságot, akár pozitívan, akár negatívan, a hagyomány korlátozó szabályai már nem védhetik meg az alkotást az inverzió és a tagadás felé mutató tendenciától. A modern művész valóban szabad: megszabadult a hagyomány korlátaitól, így megvan fosztva oltalmától is. Saját ítélete a végső bírója mindannak, amit tesz. Elszigeteltségében és magányában híján van mindazon eszközöknek, melyekkel egyik befolyást vagy inspirációt a másiktól megtudná különböztetni.

Ám nem csak a művész, hanem együttal minden munkájából élő ember is hasonló helyzetben találja magát, amint eltér a hagyományos szabályoktól és korlátoktól, amelyek egyedül képesek lennének teljes és hatékony egységet biztosítani egy civilizáció egészének, olyan módon, hogy annak minden alkotórésze – vallás, művészet, politika, kereskedelem, sport stb. – egyéni lesz. Amint az egység princípiumát szem elől tévesztik, minden individualizálttá válik. A káoszt így csak az emberi társadalom valamiféle kollektivizálásával lehet elkerülni, kísérletet téve a

hiányzó egység helyreállítására. Ám minden ilyen kollektivizálás nélkülözi a biztos alapot, csak felületes megoldást kínálhat. Szükségképpen inkább a hasonlóak csoportosulásában ölt formát, mintsem a különbözőeket is átfogó hierarchikus szerveződésben, ahogy az a tradicionális civilizációkban létezett. Egy civilizáció hierarchia nélkül egyre több különálló területre esik szét története során, melyek mindegyike – úgymint vallás, politika, gazdaság, tudomány, ipar, kereskedelem, sport stb. – partikuláris célkitűzéseket és szempontokat fog képviselni. Meglehetősen lazán kapcsolják őket össze a közös érdekek, ám mindegyik bizonyos önállóságot és gyakran fensőbbiséget követel magának, ugyanakkor mindegyik hajlamos további részterületekre aprózódni.

Ennek megfelelően a művészi vagy „kulturális” terület, amellyel itt foglalkozunk, többé-kevésbé külön entitássá vált. Önálló létezése viszonylag újabb keletű jelenség. A művészeteknek hosszú idők óta egyre kevésbé jut valódi és hatékony szerep a közösség életében, amelynek mára nagy mértékben fölébe helyeződtek, mint egyfajta luxus vagy kompenzáció. Társadalmunkban a modern tudomány, valamint a hozzá kapcsolódó ipari és gazdasági területek elsőbbsége gyakorlatilag kétségbevonhatatlan. Mivel a szépség leginkább a művészetekben keresett minőség volt – legalábbis mostanáig¹ –, a területek említett elkülönülésének az lett az egyik következménye, hogy a szépség elszakadt a hasznosságtól. A hasznos így gyakran csúnyává, a szép pedig haszontalanná válik.² A szépség többé már nem természetes velejárója az emberi képességek alkotásainak, ehelyett mesterséges vagy művészi módon kell hozzáadni

azokhoz. Azonban ez is csak akkor fordulhat elő, ha nem akadályozza túlságosan a termelés gazdaságosságát, vagy ha gazdasági eszközzé alakítható és felhasználható a fogyasztók megnyeréséhez.

Így, míg az iparművészet tisztán külső és gazdasági kapcsolatban áll néhány más tényezővel, amelyek a közösség életét alkotják, a képzőművészet saját területet képez, amelyen belül egyre inkább elszigetelődik. Ebben a rendellenes helyzetben a művészet kizárólag önmagában keresheti igazolását; és mivel a művész figyelme, a publikuméhoz hasonlóan, a környezetében látottakra irányul, vagyis az érzéki tapasztalatokra, az igazolás csak esztétikai lehet, más szóval az érzékek kiélégülésére koncentrál.

E mozgalom korábbi korszakaiban a természet szépségeinek egyszerű ábrázolásával elegendő esztétikai kielégülést és ezzel együtt a művészet bizonyos fokú igazolását érték el. A természeti szépség megörökítése és esztétikai értelmezése vált a művészet fő céljává és feladatává. Magas szintű észlelésbeli készséget, megkülönböztető képességet és ügyességet igényelt, és ha sikerrel járt, termékei nagyon szépek lehettek. Semmi sem lehet teljesen megvetendő vagy értéktelen, ami bármilyen módon is szép. Mindazonáltal egy ilyen műalkotás már nem tradicionális a szó valódi értelmében. Inspirációjának forrása már nem a tradíció, hanem saját környezete. Bármennyire is valóság-hű, többé nem hű az ember valódi természetéhez és sorsához. Bármilyen nagy kielégülést ad, nem veszi figyelembe e sorsot, és nem járul hozzá beteljesüléséhez.

Erre azt mondhatná valaki, hogy „még ha ez igaz is a profán művészetre,

nem érvényes a vallásra”. Sajnos azonban igaz lehet utóbbira is, különösen akkor, ha – mint általában – a „vallásos művészet” kifejezés nem jelent mást, mint olyan művészetet, amely egy vallási témát dolgoz fel. Valamely mű tradícionális jellegének kritériuma azonban nem annak időbeli vonatkozása vagy tematikája, hanem ihletése és stílusa.

Az alapvető ok, amiért a természeti szépség ábrázolása önmagában nem lehet teljesen kielégítő, az az, hogy nem elégíti ki a földi tapasztalatoknál nagyobb és tartósabb élmény iránti fundamentális – bár gyakran öntudatlan – szükségletet. Általánosságban egy olyan igényt siet kiszolgálni, amely alkalmi, esetleges, és ki van téve az egyéni ízlés és vélemény, sőt a divat ingadozásainak is. Ezért keresünk valamit, ami ennél átfogóbb kielégülést nyújthat, vagy ennek hiányában legalábbis valami olyat, ami a figyelmünket magával ragadja, zavarba ejti vagy elborzasztja. Mindenáron újdonságra és eredetiségre törekszünk. Ez pontosan megfeleltethető annak a szenzációhajhásznak, amely más területeken oly nyilvánvaló. A művész, ha túl akar élni, gyakorlatilag arra kényszerül, hogy környezetét (amely, ne feledjük, magában foglalja képzeletének tartalmát is) a végsőkig feltárja új minták és inspirációs források után kutatva. Miután úgyszólván kimerítette környezete azon tartományának készleteit, amelyek kívülről hatnak érzékeire, ki kell puhatolnia azt a részt, amely belülről hat érzékenységére. Az általa így feltárt régiókban pszichikus entitások és hatások hatalmas és amorf sokasága található, melyek közül egyesek saját elméjének tudatalattijából, mások valamiféle kollektív pszichikai befolyásból, megint

mások pedig a pszichikai világból mint olyanból származnak. A modern pszichológia megpróbálja leírni és osztályozni e terület azon néhány elemét, amelyek analitikusan hozzáférhetőek, majd hangzatos tudományos nevekkel látja el ezeket.

A régi időkben jó vagy rossz tündéreknek, szellemeknek, démonoknak, kísérteteknek és sok más egyébnek nevezték őket. Akkoriban minden bizonnyal felismerték, hogy egyedül a – vallási vagy más formában megnyilvánuló – hagyományra támaszkodhatnak, hogy megfelelőképpen kezeljék őket, kedvezve a jó hatásoknak és elnyomva a rosszakat.³

A hagyomány által egyedül gyakorolható kontroll hiányában rendkívül veszélyes ezeknek az erőteljes, nehezen definiálható és megtevesztő pszichikai erőknél a területére merészkedni. Egy adott történeti korszak kései szakaszaira azonban jellemző, hogy legfelforgatóbb és legfeloldóbb elemeinek mindegyike, amelyeket addig sötétségben tartottak – ahová normális esetben tartoznak –, napfényre kell, hogy kerüljön. A modern pszichológiának fogalma sincs arról, hogyan fogjon hozzá ezek megsemmisítéséhez (őseink úgy mondták volna: „az ördögök kiűzéséhez”), de nem ismeri el azt a tényt sem, hogy az ilyen dolgokat



Krisztus pantokrátor; a Conques-i bazilika utolsó itélet timpanonjának részlete (9. század)

nem lehet anélkül napvilágra hozni, hogy azok egyszersem ne vennék birtokba az emberi társadalmat alkotó elemek némelyikét, melyek így aztán saját hordozóiként működnek tovább; vagy más szóval: anélkül, hogy a társadalomban ne következzenek be bizonyos változások, amelyek kedveznek befolyásuk kibontakozásának. Így végül elérkezik az a pont, amikor megsemmisítésük már nem valósítható meg a társadalom pusztulása nélkül.

A szóban forgó erők természetének hasonló fel nem ismerése kíséri azoknak

a művészeknek a tevékenységét is, akik szándékosan teszik ki magukat a pszichikus erők hatásának, hogy megpróbálják kiszélesíteni a területet, ahonnan inspirációjukat merítik. Nem csoda, hogy az eredmény oly gyakran „sátáninak” tűnik mindazok számára, akiknek van fülük a hallásra vagy szemük a látásra, és akiket nem vezetett félre a „kreatív művészetről” vagy az „értelemhordozó formáról” és hasonlókról szóló jelenlegi halandzsa. A modern művészet nagy részének értetlensége az apologetika egészen új zsargonját hozta létre, amelyet kritikának neveznek, és amely nélkül a művészet nem tudná túlélni a tömegek nehézkes és reflektálatlan konzervativizmusát. Ez az összességében inkább negatív jellegű konzervativizmus ebben az összefüggésben nem hagyományellenes irányultságú. Ebben az értelemben a *vox populi* lehet *vox Dei* is.

Tegyük világossá, hogy soha senki nem teremtett semmit, még egy porszemet sem, de még egyetlen gondolatot sem, hiszen minden gondolat egy már eleve létező szubsztanciából származik. A legtöbb, amit az ember tehet – és azt is csak nagyon korlátozott mértékben –, hogy kiválogatja és elrendezi azt, ami már van.

A jelentőség mint olyan semmiképpen sem igazol semmit, a legfontosabb szempont, hogy mi az, amit valami kifejezésre juttat. A formáknak, és nem utolsósorban a művészet formáinak, lehet szakrális és egyesítő, vagy diabolikus és bomlasztó jelentőségük is. Ez utóbbiak gyakran megtévesztőek, mert a szent a csillagos égbolt mélységével és titokzatosságával mély, míg az ördögi szintén mély, de ellentétes értelemben, az alvilági régiók

forró és nehéz homályával. Egy magára hagyott lélek túlságosan könnyen összevetheti az egyik mélységet a másikkal. A szent abban az értelemben belső, hogy a mindenütt jelenlévő szellemi Középponthoz kapcsolódik; az ördögi abban az értelemben belső, hogy ama súlyponthoz kapcsolódik, amely felé minden anyagi dolog irányul.

A hagyományból fakadó inspirációt állítjuk szembe a látszatokban keresett inspirációval (amelyet valójában pszeudoinspirációnak kellene neveznünk). Ez utóbbi elkerülhetetlenül a hiányzó bensőség kényszerű és esetleges kereséséhez vezet. A művész úgy érzi, hogy kénytelen keresni; nagyon gyakran nem talál semmit, de ha talál is valamit, az szinte biztosan nem szellemi bensőség lesz, hanem sokkal inkább fizikai vagy pszichikai.

Manapság egy műalkotás érvényességét gyakran a művész őszintesége alapján értékelik. Ennek hátterében feltehetően az áll, hogy a művész nem próbál megtéveszteni vagy becsapni senkit, hanem éppen ellenkezőleg; meg van győződve arról, hogy a munkájához való hozzáállása érvényes, és ezért – feltéve, hogy jól végzi a munkáját – az eredménynek jónak kell lennie. Ez a felfogás szorosan kapcsolódik egy másik, manapság egyáltalán nem szokatlan felfogáshoz, amely szerint amit valaki helyesnek hisz, az éppen ezért helyes is. Mindkét elképzelés egyformán gonosz és abszurd. Lényegük nem annyira az igazságnak való ellentmondásban rejlik, mint inkább az igazság létezésének tagadásában.

Érdekes módon ugyanezt az elvet a jelek szerint nem alkalmazzák a legtöbb más területen, például a politikában, a

gazdaságban vagy a modern tudományban, ahol általában elismerik, hogy az ember akár végzetesen is tévedhet, bármennyire is meg van győződve arról, hogy igaza van. Ennek valószínűleg az az oka, hogy az említett területekhez tartozó dolgokat többé-kevésbé mérhetőnek tekintjük, míg az esztétikaihoz tartozó értékek túlságosan szubtilisek és nehezen definiálhatóak vagy mérhetőek, ezért egy olyan területre szorulnak vissza, ahol az egyéni vélemény és ízlés a meghatározó. Ha ez így van, akkor érthetővé válik, hogy ugyanezeket a kritériumokat kell alkalmazni a végső vagy metafizikai igazságra – vagy legközvetlenebb kifejeződésére, a vallásra –, mivel ennek a területe (ha ez a szó itt egyáltalán alkalmazható még) olyan átfogó, hogy minden más területet magában foglal, és ilyenformán mérhetetlen.

A leírt szemléletváltás és az ebből következő fejlemények valamennyi művészetben megfigyelhetőek, de talán a legkönnyebben a képzőművészetben – a festészetben és a szobrászatban –, ahol a művész által mintaként választott formák láthatóak és viszonylag stabilak. Az irodalomban mintaként választott formák általában inkább események, semmint tárgyak; de az eseményeknek, és a gondolatoknak is, éppúgy van formájuk, mint a látható tárgyaknak. Hasonlóképpen lehet őket szimbólumoknak vagy pusztá történéseknek tekinteni. Aki ezt esetleg megkérdőjelezné, annak elég csak a szentiratok formáira gondolnia, és arra, hogy szimbolikus értelmezésüket egy pusztán irodalmi olvasatra cserélték le. Az elsősorban haszonelvű és nem reprezentatív jellegű építészet talán akkor tükrözi a szóban forgó váltást a legvilá-

gosabban, amikor a vallás szolgálatában áll: elegendő összehasonlítani a középkori templomok formáit számos modern temploméval.

Maradt a zene, az összes művészet közül a legabsztraktabb és a legkevésbé ábrázoló jellegű, és a hozzá kapcsolódó művészet, a tánc. Mindegyik megérne egy külön tanulmányt, de itt csak néhány szempontot említhetünk meg.

A modern tánc bizonyos fajtái legalább annyira nyilvánvalóan a dekadencia szellemét mutatják, mint bármely más modern művészet. Valóban megkérdőjelezhető, hogy ezek még mindig a művészet kategóriájába tartoznak-e. A szimbolikus tartalom kérdéséről eltekintve, a hagyományos táncok kecsességének és méltóságának teljes hiányát nem kell hangsúlyozni.

Ami magát a zenét illeti, absztrakt jellege általánosságban véve némi védelmet biztosított számára azokkal a hatásokkal szemben, amelyeknek az ábrázoló művészetek jobban ki vannak téve. Mindazonáltal, ahogy más művészetekben is, a tisztán érzéki szépség iránt megnövekvő érdeklődés arra késztet, hogy folyamatosan új utakat próbáljunk bejárni, új tárgyak és új inspiráció reményében. Ez vezetett többek között ahhoz, hogy a modern zene más hagyományok szakrális zenéjéből is kölcsönzött elemeket. Például az afrikai zene szakrális ritmusai, amelyek alapvetően rituális eredetűek, amikor elidegenednek attól a hagyománytól, amelyhez tartoznak, a szó szoros értelmében vett babonák minden felforgató és megtévesztő jellegzetességét elnyerik. Elveszítik szent jellegüket, de hatalmukat nem, és nincs semmi, ami ezt a hatalmat kordában tartaná vagy megfelelően irá-



*A laoni székesegyház nyugati homlokzata
(12–13. század, Markus Brunetti fotója)*

nyítaná. Az a tény, hogy az ilyen megfontolásokat a modern szemlélet nagyrészt elutasítja, semmit nem von le valóság-tartalmukból; sőt, az ilyen kérdésekkel szembeni értetlenség teljes mértékben jellemző a modern szemléletmódra.

Bár a zenét bizonyos mértékig megvédte nem reprezentatív jellege a más művészeteket ért hatásoktól, a zenetörténetnek mégis van egy sajátos vetülete, amely különösen világosan példázza a bekövetkezett változások valódi természetét. A legtöbb ősi zenében egy változatlan magasságú hang a kompozíció során mindvégig hallható volt; a dal-
lam eltávolodott tőle és visszatért hozzá,

gyakran frekvencián, és ez mintha nem lett volna más, mint a folyamatos hangban rejlő lehetőségek kibomlása, ami az alaphang, az összes többi eredete, támasza és vége. Néhány ilyen jellegű zene a mai napig fennmaradt, például a dudazene.⁴ Egy későbbi szakaszban az alaphang folyamatos megszólaltatását elhagyják, de a dallamot még mindig úgy fejlesztik, hogy az előbbi, még ha nem is hallható, ténylegesen jelen van; a francia *sous-entendu* pontosan ezt közvetíti; a dal-
lam soha nem változtatja meg a hangnemet vagy a tonalitást.

Ezután következik a dallamvariálás, a hangnemváltás szenzációs hatásának felfedezése (valójában egy

korábban kordában tartott lehetőség felszabadulása). Eleinte az ilyen változtatások a hangnemek egy szűk körére korlátozódtak, melyek szorosan kapcsolódtak az eredeti hangnemhez, amihez a végén kötelező volt visszatérni. Később a hangnemváltás a zene meghatározó elemévé vált, és a mechanikus reprodukció révén az egész világon elterjedt. Már nem korlátozódik az egymással közeli kapcsolatban álló hangnemekre, minthogy mindegyiket egyenértékűnek és felcserélhetőnek tekintik.⁵ Ez egy olyan zene stabilitásának és finomságának elvesztésével járt, amelyben minden egyes – általában modális hangsornak nevezett – hang-

nem minőségileg különbözik a többitől. Így a tonika, az a változatlan principiális hang, amelyen a hagyományos dallam kezdődik, amelyből fejlődik és amelyen végződik, fokozatosan háttérbe szorulhat, és elnyomhatja azon lehetőségek kibontakoztatása, amelyek vonzóak ugyan, és valóban szükségesek a zenében mint művészetben (ennélfogva magában az alaphangban is) benne rejlő összes potenciál megnyilvánulásához, ám mindazonáltal negatívak, amennyiben összeegyeztethetetlenek az alaphang hallhatóságának fenntartásával; vagy mondhatnánk, összeegyeztethetetlenek annak „valódi jelenlétével”. A végső és teljesen feloldó lépést pedig az atonális zene feltalálása jelentette, ahol a tonalitás minden benyomását gondosan elkerülik, mondhatni pszeudoelvként.

Ezek a fejlemények a zene világában pontosan tükrözik azokat az egymást követő szakaszokat, amelyekben keresztül mindenütt végbement az adott terület szabályozó hagyományos törvények hatályaon kívül helyezése és végleges elhagyása. E törvények legfőbb célja és hatása az volt, hogy minden egyes területen állandó visszautalást biztosítsanak a létezésük alapjául szolgáló princípiumhoz. Ez a princípium nem lehet más, mint minden létezés princípiuma: eredete, támasza és vége.

Az egyes törvények eltörlése – ami nagyjából minden esetben a „szabadság” nevében történt – a művészet összes területén egyre gyorsabb ütemben követte egymást. A művészetekben, akár csak más területen, minden új „szabadság” illuzórikusabb, mint elődje, mivel mindig más korlátozásokkal helyettesíti a hagyomány korlátait. Az új korlátok, bár gyakran nem ismerik fel ebbéli természetüket,

egyre szorosabban a földi dolgokhoz kötik a művészt, és így ellehetetlenítik a mennyei dolgokhoz való hozzáférést, megfosztva őt az egyetlen szabadságtól, amit birtokolni érdemes, sőt, az egyetlen valódi szabadságtól, ami létezik.

Az idő előrehaladtával elkerülhetetlen, hogy a műalkotáshoz általában társított tulajdonságok egytől egyig feláldoztassanak ennek a képzeletbeli szabadságnak az oltárán, amelyet gyakran „eredetiségként” emlegetnek. Azonban csak a hagyományos szellemiségű műalkotást lehet helyesen „eredetinek” nevezni, mert csak ez kötődik ténylegesen valódi eredetéhez. Az eredetiség újabb fajtája azt feltételezi, hogy nem Isten, hanem az ember az eredet és a teremtő, és hogy az inspiráció individuális és nem univerzális forrású.

Végül gyakran még a tisztán érzéki szépség ideálját is feláldozzák. Talán lesz olyan, aki azt állítja, hogy ez valójában nem így van, mert mindig egy újfajta szépség veszi át egy elhagyott szépség helyét, és elkerülhetetlen, hogy ezt az új szépséget eleinte ne ismerjék el és csúnyaságnak ítéljék, amíg a közönséget nem nevelik át. Ebben van némi igazság, de ez annak a ténynek a felismerésétől függ, hogy a szépség minden egyes új kifejezése egyre kevesebb ihletet merít a mennyei dolgokból és egyre többet a földiekéből. A közönséget tehát nem „felfelé”, hanem „lefelé” képzik. A minőségileg alacsonyabb rendű dolgokhoz kell hozzá szokni, és mint ilyeneknek, eleinte ösztönösen ellenállunk nekik, legyenek azok bármilyen újszerűek és szenzációsak is. Alsóbbrendűségük közvetlenül megnyilvánuló hatásuk hiányában és e hatás zavaros minőségében, valamint formáik romlandóságában.

Az alsóbbrendű elfogadására csak akkor kerül sor, ha nem sikerül különbséget tenni egyrészt a relatív jó között, amely lehet akár poros és kopott is, még nem eltévelyedés, másrészt a kicsiszolt és csillogó relatív eltévelyedés között. A szépség mint olyan, a jó oldalán áll; az, hogy megkopik, szerencsétlenség. Az, hogy elvész, katasztrófa.

A mondás, miszerint „a szépség a szemlélő szemében van”, alig több féligazságnál. Lealacsonyítja a szépséget, mivel azt sugallja, hogy kevesebb, mint a szemlélő, és tőle függ, vagy hogy pszichológiai értelemben pusztán szubjektív. A mondás csak abban az értelemben

igaz, hogy különböző emberek más-más szépséget látnak, vagy adott esetben egyáltalán nem látnak semmit. Nem vesz továbbá tudomást arról az igazságról sem, hogy a szépség mint isteni tulajdonság nagyobb mint a szemlélő, aki csak egy individuum. A szépség a megnyilvánulás minden síkján létezik: mi csak a tükröződését látjuk egy alacsonyabb síkon, ahol a Végtelen megnyilvánulása a végesben, Isten ajándéka, kegyelem, jel, szimbólum, bár hordozója korlátozott és mulandó. Valóban szerencsés az az ember, aki mind a hordozót, mind a benne rejlő szépséget annak látja, ami valójában.

Fordította: Fehér István

Jegyzetek

¹ Forrás: Christopher James, Joseph A. Fitzgerald (szerk.): *Of the land & the spirit. The essential Lord Northbourne on ecology & religion*. Bloomington, 2008, World Wisdom, 151–161. o.

¹ Lord Northbourne tanulmánya először 1963-ban jelent meg. – *A ford.*

² A szépség feleslegessé válik, olyan luxussá, amelyet önmagáért kell művelni, vagy iparművészet formájában (amelynek fogalma egy korábbi korban érthetetlen lett volna) át kell ültetni a profán civilizációra jellemző rútságba.

³ Ez volt a célkitűzése számos hagyományos tudománynak, amelyek mára jóformán elavultak, és amelyeket ma általában pusztá mágjának vagy babonának tekintenek, mintha őseink annyira gyengeelméjűek lettek volna, hogy képtelenek megkülönböztetni az illuzórikus eredményeket a valódiaktól, vagy a jót a rossztól. Éppen ellenkezőleg, e tudományok állítólagos eredménytelensége az, ami téveszme, méghozzá veszélyes téveszme. Mai maradványaik a szó tulajdonképpeni értelmében babonákká váltak, nevezetesen az eredetüktől elszakadt és többé meg nem értett ősi formákká. Ettől még erejük nem szűnt meg, azonban immár nem kontrollálható.

⁴ A dallam kifejlődését, valamint a dallam polifonikus vagy harmonikus kiegészítéseit meghatározó szabályok az adott zene hagyományos stílusától függően különböznek egymástól, ez azonban a lényegét nem érinti.

⁵ Ez az új szabadság szükségessé tette a 'jól temperált' skála feltalálását, amelyben minden hangnem gyakorlatilag felcserélhető, mert csak a hangmagasságban különbözik a másiktól, hogy teljes és izgalmas mozgásszabadság jöhessen létre bármely kettő között; de ez a szabadság nem érhető el anélkül, hogy ne áldoznánk fel a hangmagasság rendkívül finom különbségeit, amelyek megkülönböztetik a természetes skálát a jól temperált skálától, mely utóbbi valóban egy többé-kevésbé mesterséges kompromisszum.

BRIAN KEEBLE

EMBER ÉS TERMÉSZET MINT A SZENT POLARITÁSAI*

*„Hiszen az, ami láthatatlan benne: örök ereje és istensége,
a világ teremtése óta alkotásai alapján értelemmel felismerhető.”*

Róm 1,20

HA ARRÁ A KÉRDÉSRE keressük a választ, mivégre is vannak művészetek egyáltalán, csak kevesen vitatnák, hogy azért, mert az élet javára, annak jobbá tétele érdekében gyakoroljuk ezeket. Ez magában foglalja azt is, hogy a jó bizonyos értelemben több annál, mint amit az élet művészet nélkül nyújtana. Egy művészet nélküli élet bizonyosan nem sokkal több, mint állati képességeink gyakorlása a gyakorlatias hasznosság érdekében. Ám a múlt nyilvánvaló bizonyítékaiból felismerhetjük, hogy a művészetek normális esetben arra szolgálnak, hogy az ember figyelmét lehetőségei teljességének csúcsaira irányítsák. Modern művészeti galériáink lelki szennyáradatokkal teli tartalmait szemlélve azonban joggal merül fel a kérdés, vajon e funkciót betöltik-e még? Ennek kapcsán arra a következtetésre juthatunk, hogy a művészet, vagy inkább maga a művész tévútra jutott, és saját kulturális hanyatlásának áldozata lett. Hogyan állhatott elő ez a helyzet?

Nyilvánvalónak kellene lennie, hogy a művészetet szilárdan és tartósan megfosztották emberi összefüggéseitől, jelentésétől és értékétől, így többé nem

gondolják róla, hogy központi szerepet tölt be ama szükségletünkben, hogy összekapcsolódjunk a legfőbb igazságokkal. Nagymértékben háttérbe szorították a tudományok. Mindazonáltal mi nem teljesen értünk egyet a dolgok ilyen állásával, s gyanakodva szemléljük, a tudomány merre vezet minket. Másként kifejezve, noha már nem is igen használjuk e kifejezést, a „két kultúra” vita még mindig itt van velünk. E vita lényegéből, miszerint egy elbeszélési mód konfliktusba kerül egy másikkal, hallgatólagosan az is következik, hogy léteznek bizonyos emberek, akik birtokolják azt, amit „tudományos tudatosságnak” nevezhetünk, mások pedig azt, amit „művészi tudatosságnak” hívhatunk, s a tudatosság e két típusa sohasem osztozik a valóság ugyanazon szemléletén.

Művészet és tudomány e feltételezett szétválasztásában éppen az embert hagyták ki a számításból, pontosabban az ember természetének viszonyát a Valóság teljességéhez, amely egyszerre körülöleli és áthatja lényét. Ugyanezt a problémát szokványosabban kifejezve, a modern tudatosságban az elmének az anyagtól való elválasztásáról van szó,

mely felosztás élesen elkülönítette egymástól a tudat objektív és szubjektív pólusait. Éppen ez a végleges és radikális felosztás tette lehetővé, hogy tudomány és művészet a valóság szemlélésének két kibékíthetetlen módozatává legyen, melyek együttes hatásukban hajlamosak egyrészt kivonni, elvonatkoztatni az embert teremtményiségének külső világából, másrészt pedig kizárni a belső világot mint imaginatív és szellemi lényének fennhatósága alá tartozó területet.

Mi történt, ami miatt kialakult ez a két összebékíthetetlen nézet? A „tudományos tudatosság” vonatkozásában úgy alakult, hogy a materialista gondolati folyamatok mindent átható befolyása következtében a modern elme a valóság ama dimenzióit, melyeket diszkurzív képességei révén érzékel, egyenlőnek tekinti és megfelelteti a tulajdonképpeni valósággal. Ezáltal a racionális gondolkodás számára lehetővé vált, hogy ráerőltesse saját logikai mintáit a valóság természetére, s e folyamat során minden „földöntúli” minőséget, ha nem is tagadtak meg teljesen, de a tudat perifériájára száműztek. Tulajdonképpen bármiféle ilyen vizsgálódás a valóság természetének nyomában alig több, mint holmi bekukucskálás a megfigyelhető jelenségek működésébe, miközben próbáljuk fenntartani annak látszatát, hogy a megfigyelő jelenlétének nincs kihatása arra nézve, amit megfigyel. Ily módon a tudományos tudatosság számára az elme a megismerésnek egyfajta másodlagos tünete avagy epifenoménja, mely egy múlt-kony, tünékeny „valósággal” szembesül, s ezt megkísérli formákba és táblázatokba préselni egy sor statisztikai és mennyiségi képlet segítségével. Azok számára, akik e mennyiségi valóság szemlélet terjeszté-

sében a szakmailag is érdekeltek körén kívül esnek, az élet így feltáruló képe távolinak, félelmetesnek és felfoghatatlanul bonyolultnak tűnik. Egy efféle nézet mintha azt sugallná, hogy az ember úgy született ebbe a világba, hogy nincs semmiféle eszköze egy élettapasztalat értékeléséhez, melyet bizonyos mértékig szükségképpen a szeretet, szépség, jóság, igazságosság és hasonlók határoznak meg. Olyan igazságok, amelyek a tudomány által megkövetelt empirikus bizonyítások és kísérletek számára megközelíthetetlenek. Más szavakkal, a materialista tudomány világnézete egyszerűen képtelen kielégíteni azt, ami intelligenciánk szerves igényének tűnik: felismerni közös emberi mivoltunk identitásának és sorsának végső természetét.

No, de vajon mi történt a „művészi tudatossággal”? A nominalizmus nyomdokain járva, a tizennegyedik századi skolasztikus szintézis összeomlását követően az európai kultúra fokozatosan intézményesítette a valóság érzékelésének egy sajátos módját, mintha az nem volna több a fenomenikus megnyilvánulások racionális és érzékszervi észlelésénél. Közvetlenül ezután a külső jelenségek észlelése és a tudás ebből fakadó racionalizálása váltak az igazság bíráivá. A tudatosság eme átalakulását tükrözve a művészi önkifejezés feladata is a külső jelenségek ábrázolása és (mintha egy komplementer princípiumot idézne meg) a belső érzelmi állapotok megidézése lett. Mindkét esetben az esztétikai tapasztalás öncélú stimulációját tekintették a művészi önkifejezés igazolásának. E fejlemény két következménnyel járt. Kifelé egy szentimentális attitűdhez vezetett a természettel kapcsolatban, míg befelé elkezdtek

a művészetre úgy gondolni, mint ami a művészi tárgyak egy olyan kategóriáját jelöli, mely elkülönül és ellentétben áll a pusztán hasznos dolgokkal. A „műtárgyak” esztétikai kategóriáját elszigetelték az emberi élet és megélhetés eszközeinek teljes összefüggésrendszerétől, miáltal fokról fokra egy olyan *raison d'être*-re [létekra] tett szert, amely kizárólag az érzékiség kifinomultságára apellál. E mérőben esztétikai művészetszemlélet természetellenes volta nyilvánvaló ama hajlamából is, hogy az emberi kreativitást az emberben meglévő autonóm igénynek tekintse. A művészetből egy önmagára visszautaló tevékenységet csinál, amiről azt feltételezik, hogy az „élet javára” szolgál, ám egy olyan összefüggésben, melyben a jónak az esztétikai gyönyörön kívül nem lehet semmi más kritériuma.

E négy évszázados kibontakozás oly módon hatott az ember belső potenciáljára, hogy a lélek szellemi orientációja immár nem játszik nélkülözhetetlen szerepet sem a megélhetését szolgáló gyakorlati tevékenységekben, sem mindennapi érzéki életének esztétikai tapasztalatában. E „művészi tudatosság” perspektívájából az ember mintha teljes egészében lényének szenvedélyes dimenziójába volna préselve, míg végül maga a természet is többé-kevésbé feleslegessé válik, leszámítva azt, hogy az érzéki ingerek tárházául szolgál. Következésképpen az emberi lét és a természet teljes valósága egyaránt szegényebb lett egy olyan felosztás miatt, melyben az ember szellemi kibontakozása korlátozottá válik, minthogy elszakad a dolgok természetes rendjében rejlő megszentelt egységtől. Ez a korlátozás, ami a művészet és a tudomány, az elme és az anyag szétválasztásából fakad, szükség-

szerűen eleve kizárja az érzékszervi észlelés, a racionális gondolkozás és a szellemi látás szerves összehangolódását és harmóniáját. E könyv későbbi fejezeteiben¹ részletesebben is megvizsgáljuk majd néhány művész válaszát erre a helyzetre, akik mindegyike a maga sajátos módján foglalkozott e megosztottság orvoslásával, mely csak azáltal jöhet létre, ha valamilyen helyreállítjuk az emberi önképet a szellem, lélek és test hármásából álló hierarchikus struktúrában.



A tradicionális bölcsesség szerint az ember teomorf lényként teremtett, aki örökké változó testi létezése szintjén szigorúbban véve csak „valamivé válásként” írható le, s aki számára maga a Lét minden dolog világfeletti eredetében és egységében található. Ez azt jelenti, hogy primordiális, metafizikai perspektívából a Valóság a létezés legmagasabb ontológiai szintjén helyezkedik el, és nem – mint a modern elme esetében – a szubsztancia azon legaprólékosabban ízekre szedett részecskéiben, amelyeket még mérni és számszerűsíteni lehet. Az emberi létesülés mindhárom hierarchikus szintjének vagy fokozatának megvan az *oka* (ami által magyarázható) a felette lévő szinten. Tehát e szintek mindegyikének léte és lényege a felette lévő szint beteljesítésének van alárendelve, és erre szolgál. Lényünk e hierarchikus felosztásának belső rendjével áll összhangban, hogy felfelé mutató orientációval kell rendelkeznie.² Ezt beláthatjuk, ha fontolóra vesszük a tudatlanság és a tudás viszonyát. A tudatlanság állapota úgymond a nemismerés állapota. Nem ismerni annyi, mint megfosztva lenni valamitől, elszen-

vedni a hiányát olyasvalaminek, ami nagyobb és felette áll a nemismerés bármely állapotának. A tudás akármelyik később bekövetkező állapotában azonban a tudatlanság kapcsán megmutatkozik, hogy lényeg nélküli, nem létező dolog, s akár egy árnyékot, úgy űzi el a fény beáradása. Ehhez hasonlóan az Igazság felé való haladásunk minden fokozatát meghatározza és magában foglalja a felette lévő szint, míg el nem érjük azt az állapotot, ahol a megismerő és a megismert tökéletesen azonossá és eggyé válik. Itt már egy olyan birodalomban járunk, ahol, mint azt Izutsu Toshihiko is hangsúlyozta, „*a megkülönböztetés vagy elkülönülés távolságot jelent, a távolság pedig tudatlanságot a megismerésbeli viszonyokban*”.³

Az emberi állapot három alapvető szintje a felette lévő szintről kapja létének okát. Azaz valamely dolog *oka* (a ’létesítő ok’, ’indíték’, ’igazolás’ itt most rokon értelmű szavak) nem más, mint e dolog univerzális princípiuma vagy gyökere. Az intelligencia természetéhez tartozik, hogy ismerni akarja egy dolog okát. Bármivel kapcsolatban feltenni a kérdést, hogy „Mi az?”, egy dolog első okáról való tudakozódás: maga a megismerés aktusa az, ami közelebb vonja a megismerőt a megismerthez. Azt kutatva, hogy egy dolog a megismerésben feltáruló lényegét tekintve *mi-csoda*, rálehetünk a dolog *miértjére*, azaz jellegzetes minőségeinek okára.

Eredeti háromszatátú természetünkben a legmagasabb szint, a szellem, létének okát attól kapja, ami nem teremtett, és mint ilyen, túl van a létünkön. E teremtetlen lényeg, emberi identitásunk mély misztériuma végső soron abban rejlik, ami az emberin túli. Ez az értelmé Krisztus szavainak: „*Ha nem gyűlöli*

a maga lelkét is, nem lehet az én tanítványom” (Lk 14,26) és „*aki megtalálja az ő életét [lelkét], elveszti azt*” (Mt 10,39). Eckhart mester azt mondja, a lélek legmagasabb pontján eléri, érinti Istent. Így tehát amilyen mértékben alkalmasak vagyunk a szellemi látásra, mely szerves része teomorfikus természetünk e szintjének, oly mértékben leszünk képesek megpillantani az *okot*, amiben minden elkövetkező szellemi lehetőség benne foglaltatik, avagy a csúcst, melyre végső soron az összes vallás és művészet felvinni igyekszik minket. Ez minden dolog forrása annyiban, hogy közvetlenül belőle ered ama szakrális egység első princípiuma, amely transzcendens aspektusában az egész létezés rendjét igazgatja, immans aspektusában pedig olyan, akár a dolgok belsejében rejlő lényegfeletti fény.

A lélek a szellemtől kapja életét. E középső birodalomban a szellem fényét mintha tükör verné vissza: az isteni tükröződik a lélekben. Itt, az utóbbi állapotának megfelelő intuitív látásban az istenek és angyalok szemtől szembe kerülnek az emberrel. Ráadásul a lélekben van a racionális (azaz megkülönböztető) tudás székhelye is, és e tudás által nem csupán tudatában vagyunk saját „személyiségünknek”, de ama lehetőséget is felismerhetjük benne, hogy meghaladja mindazt, ami pusztán személyes individualitásunkat alkotja.

A lélek elsődleges képessége, megismerő- és látószerve az imagináció, mely képes tisztán kivehető képeket alkotni az érzéki jelenségek utánzásával, azért, hogy világfeletti értékeket és jelentéseket testesítsen meg. Ám a lélek egyszerre tükör és ablak is. A képzelet nem csupán a természeti világból vett képek visszatük-



Lucas Cranach: Ádám és Éva a Paradicsomban (1530)

rözésére korlátozódik, ugyanis az érzékszervi adatok alsóbb és a tökéletes megismerés felsőbb szintjei között helyezkedik el. Tekintve, hogy a lélek létfontosságú funkciója, hogy mindig felfelé vonz bennünket e tökéletességhez, melyet saját természete szerint visszatükröz, ebbéli működése egyenértékű a képzelet felületének fényesre csiszolásával, egészen addig a pontig, míg az érzéki képek tükrözéshez hasonló visszaadása helyett végül áttetszővé lesz, akár egy ablak, ezáltal pedig keresztüllátunk a benne megjelenő képeken, és megújulnak előttünk a Szellem fényében, amely immár áthatja őket. Ily módon a képzelet felölti egy aktív, szellemi érzékszerv szerepét, ami a dolgok mulandó látszatán túlra repít,

lehetővé téve számunkra állandó életadó energiáink szemlélését.

Három részből álló természetünk legalsó szintjén a test szubsztanciáját a lélek világítja be. Jóllehet a testet a fizikai anyag újítja meg és tartja fenn, ami az egyéni élet organikus burka, mindazonáltal magát az életet és rendeltetésének okát a lélektől kapja. Önmagában megvilágítatlan lévén, a test csak akkor van igazán egységben a világgal, melyben lakozik, ha cselekedeteit és vágyait visszatükrözi annak irányába, ami jelentést és értéket ad nekik. Más szavakkal kifejezve, a lélekben foglaltatik mindannak az értelme vagy jelentősége, amit a test megkísérel elérni és megvalósítani. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy

a test nem fontos, vagy bármiképpen is csökkenteni kívánnánk értékét. Egyszerűen annak tudomásul vételéről van szó, hogy a test közvetlen tapasztalatai, észleleteinek szépsége vagy csúfsága, mulandó szenvedélyeinek és vágyainak öröme vagy fájdalma csak akkor ismerhetők fel, ha ezek a tulajdonságok magában a lélekben vannak.

Mi hasznunk lenne a művészet és a természet „jóságából”, ha ez nem így volna? Az érzékszervi tapasztalat – mivel ez is a tudás egy módja – örömeiben és közvetlenségében vigaszt nyújt az elveszett Paradicsomért, pillanatnyi megszabadulást a korlátoktól, ama testiség terhétől, mely elkerülhetetlen feltétele a világban való fizikai létezésünknek. *„A mértéktelenség útja vezet a bölcsesség palotájába”* – írta Blake (*The Marriage of Heaven and Hell* [*Menny és pokol házassága*]).⁴ Nincs olyan öröm a művészetben és a természetben, ami valamilyen értelemben nem elővételezése a testi lét fölött aratott szellemi győzelemnek.



A Teremtés könyvéhez írt kommentárjában Eckhart mester emlékeztet minket arra a korábbi hagyományra, mely Ádám és Éva történetét szimbolikusan magyarázta. Ágostont idézi abban a vonatkozásban, hogy az ő értelmezésében a kígyó az érzékelő képességet jelképezi, melyen osztozunk az állatokkal; Évára úgy tekint, mint a racionalitás [alsóbb] képességére, avagy az alacsonyabb rendű értelemre, ami a külső dolgok felé fordul, Ádámra pedig mint a racionalitás [magasabb] képességére, avagy a felsőbbrendű értelemre, mely Istenre irányul, Hozzá ragaszkodik. Eckhart azzal folytatja ma-

gyarázatát, hogy *„a »kígyó, nő és férfi« szavakban fejeződik ki az emberi teremtmény szubsztanciális lényege és természete, s hogy miként van megalkotva alkotóelemeit és természetes tulajdonságait tekintve”*.⁵

E szimbolikus értelmezés megalapozza háromrétű állapotunk képességeinek hierarchiáját, egyúttal pedig hallgatólagosan utal a valóság három ontológiai szintjére, amelyeknek ezek megfelelnek: az istenire (bölcesség), az intellektuálisra (megkülönböztető értelem) és az állatira (érezékszervi észlelés). E három szintet felfoghatjuk úgy is, mint a lélek isteni, intellektuális és állati tevékenységeit. Amint látni fogjuk, e magyarázat nem csupán emberi hivatásunk művészzel és természettel való kapcsolatának megértése szempontjából bír nagy jelentőséggel, hanem azért is, mert bepillantást enged annak a sokat vitatott „uralomnak” a természetébe, amit az ember gyakorol a természet felett a Teremtés könyve szerint, s úgyszintén a férfi és nő közötti viszonyba.

Keresztény perspektívából a teremtés szakrális kinyilatkoztatásnak tekinthető. János evangéliuma szerint *„Kezdetben (in principio, az első princípiumban) volt az Ige, (...) és Isten volt az Ige. (...) Minden általa lett (...). Benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága.”* (Jn 1,1–4) A Teremtés könyve azt mondja, kezdetben teremtette Isten az eget és a földet. Továbbá ennek végeztével *„látta Isten, hogy mindaz, amit alkotott, nagyon jó volt”* (Ter 1,31). Ám annak érdekében, hogy a teremtés teljes és tökéletesen bevezéget legyen – azaz a legteljesebb mértékben tükrözze és megvalósítsa a benne rejlő lehetőségeket – megalkotta Isten az embert *„a maga képére”* ugyanabból a porból, amiből a földet és a többi teremtményt is. Végül *„az*

orrába lehelte az élet lehetétét, és az ember élőlényvé [élő lélekké] lett.” (Ter 1,27; 2,7)

Rögtön láthatjuk, hogy az ember nem választható el a természettől. Mindkettő ugyanabból a „porból” áll, s mindkettő ugyanabból a „leheletből”, ami a Logosz, a primordiálisan kiejtett Ige, mely már akkor is volt, amikor minden dolog keletkezett (azaz keletkezik most és mindig), ennél fogva minden dolog alapja, s ami ugyanazon lehelet, ami az embernek életet ad. Az Ige vagy Logosz elgondolható úgy is, mint fényfeletti energia, mely az isteniben lévő teremtetlen forrásából árad ki fokozatosan, s végül a természeti világot elárasztó fizikai fényben nyilvánul meg, hasonlóképpen megvilágítva a háromszoros hierarchia valamennyi szintjét. Minden szint e fény által kapja életét. Az igazság fénye az intellektus síkján tükröződik, az értelemé a tudásén, a szépségé pedig a világ teremtett rendjének síkján, végül érzékelhetővé válva abban a fényben, mely lehetővé teszi számunkra a természeti objektumok szemlélését.

A megkísértés előtt (vagyis természetünk első princípiumában) Ádám a teremtést Paradicsomnak látja, élő teofániának, amelyben a tiszta intellektus szellemi látása – a teljesen felébredett lélek tudása – és az életadta test érzékszervi tapasztalata egyetlen isteni forrásból kapja világosságát, lehetővé téve számára, hogy minden dolgot a legnagyobb dicsőség, azaz Isten kontemplációja révén lásson és fogjon fel. Thomas Traherne is ebből a perspektívából szólal meg *Wonder (Ámulat)* című versében:

„Ide angyalként érkeztem!
Fénylő minden dolgok világa!
Ami körbevett, a munkája

Ó, koronám annak dicsfénye vertel!
Hasonlított Örökkévalóságára
A világ, amelyben sétált a lelkem
És minden, amit láttam hozzám beszélt benne.”⁶

William Law is említést tesz e látomásos megismerés tetteinek „felsőbbrendű okáról”, melyben Teremtő és teremtés isteni kölcsönösségük fényében látható:

„Az ember, noha elbukott, rendelkezik ezzel az erős *érzékenységgel* és *vágygal* a bukott természetben fellelhető valamennyi *szépség* iránt. Ha nem így volna, ha nem a *szépség* és a fény és a világosság *dicsősége* volna *első állapota* a *teremtés* révén, nem kívánná jobban a dolgok szépségét, mint az ökör kívánja gyönyörű falakkal és festett ajtókkal körülvelt legelőjét.”⁷

A bukást követően Ádám arra kényszerült, hogy a teremtett természet dolgain keresztül szemlélje Istent, a földhözragadt észlelés perspektívájából, az „alsóbbrendű értelem” révén – egy olyan polarításban, amely a szubjektív és objektív tapasztalás különválasztását is maga után vonja –, aminek szükségszerűségét Eckhart mássutt így magyarázta: „*Ha (a lélek) megismerhetné Istent a világ nélkül, a világ nem lett volna megalkotva az ő kedvéért*”.⁸

Mindez azt jelenti, hogy lényünk alapvető hármas struktúrájában (amiről ne feledjük, hogy folyamatos és véget nem érő teremtés, melynek kezdete és vége éppoly közel van most is, mint bármikor) az esztétikai tapasztalat, a diszkurzív gondolkodás és a szellemi látás egyetlen arany fonálra vannak felfűzve; ezek

mind annak a kiáradó univerzális princípiumnak a tulajdonságai, melynek oka vagy gyökere a ragyogó kisugárzás, az isteni szubsztancia lehelete. E kiáradás teremtette rendben megfigyelhetjük, hogy Ádám és Éva, a szellemi látás és a racionális gondolkodás a megkísértést megelőző stádiumban (vagy mondhatnánk úgy is, a létnek ezen a fokozatán) még „egy test”, és mindketten „mezítelenek (...), de nem szégyellték magukat”, ahogyan a Teremtés könyve kijelenti (Ter 2,25).

Bizonyosan mély jelentőséggel bír mindez a tekintetben, miként értelmezzük a sokat vitatott szakaszt (Ter 1,28), melyben Ádám és Éva „uralmat” nyer „minden élő dolog” felett. Ezt még a Paradicsomból való kiűzetés előtt kapták, el kell tehát ismernünk, hogy uralmuk csak a szellemi bölcsesség és a racionális gondolkodás dinamikus egységében hatékony – más szavakkal, minden dolog megértésében Isten szemlélése által. Ami azt is jelenti, hogy az ember a természet feletti uralmat istenformájúsága jogán nyerte el. Mivel az ember egykor „mezítelen volt (...), de nem szégyellte magát”, így (most is és lényege szerint) egységet alkot a teremtés kozmikus, szubtilis és érzékelhető szintjeivel. Pontosan a teremtett dolgok rendjében betöltött középponti helye teszi lehetővé, hogy mintegy áttetszővé tegye az egzisztenciális világot és átalakítsa látszólagos szilárdságát, s fel tudja mérni múltékonyságából fakadó esetlegességét az abszolútumhoz képest. A természet feletti uralmában az ember nem arra hivatott, hogy úgy cselekedjen, mintha Isten volna, hanem hogy *Isten képében* cselekedjen – vagyis tanúja legyen ama megszentelt teofániának, melyről Isten látta, hogy „nagyon jó”.

Az első emberpár akkor teremtett, *miután* Isten megalkotta a világot és mindent, ami benne foglaltatik. A sorrend itt döntő jelentőségű. A világ teremtésekor Istennek szükségképpen teremtenie kellett egy szemtanút is, aki látja kreativitásának isteni tettét (ami metafizikai szempontból annyit tesz, hogy a princípium végtelenségébe beleértendő annak a lehetősége is, hogy létrejön magának a princípiumnak egy külső szemlélője, saját önreflektív korlátozása, teremtett természete). Mivégre volna különben teremtés? Egyedül az ember van tudatában annak, hogy a teremtett természet magán a természetén túli erőkön függ. Ami azt is jelenti, hogy a természet feletti „uralmának” gyakorlása során ezen erőknél tartozik felelősséggel, mivel hierarchikus felépítésük megfelel a sajátjának, és a kettő kölcsönösen kiegészíti egymást. E komplementaritás igazolja középponti helyzetét a teremtett dolgok rendjében, s ruházza fel az „uralom” jogával.

Az embernek a természetben kell cselekedni. Tetteiben nem tud semleges maradni, mintha rajta kívül lenne. Nem áll szabadságában távol tartania magát sem cselekedetei következményeitől, sem a teremtett dolgokkal való közösségétől. A tetteknek következményei vannak, ami viszont a siker vagy a bukás lehetőségét vonja maga után. De milyen kritériumok alapján tudná eldönteni, vajon sikerrel járt-e vagy sem, ha az egyetlen mértéket magából a természetből veszi, ha az már eleve a természetben van? Az ember tudomása a teremtésen túli erőkről a felelősség terhét rója rá, és szükségképpen mindig enyhíti uralmát a természet felett. Tehát nem rendelkezhet következmények nélkül a természettel,

valamiféle önkényes akarnokság jegyében. Olyan teremtmény, akinek szabadsága abban áll, hogy összhangba hozza teremtményiségét ama szakrális szubsztancia rendjével és fényével, melynek ő végső foglalata.

Ám nem kellene az emberi szabadság ezen orientatív meghatározásában egyfajta determinizmust látnunk. Inkább arról van szó, hogy az ember istenformájúságából szükségszerűen következik az isteni szabadságban való részesedése. Ádámnak, ahogy Évának is, és az összes többi teremtménytől eltérően, megadatik az akarat szabadsága, hogy eldöntse, eszik vagy sem a Jó és a Rossz Fájának gyümölcséből. E döntési szabadságban rejlik az eredendő bűn forrása. Ádámot figyelmeztetik, hogy a gyümölcs elfogyasztása halálát fogja okozni. Vagyis a szellemi látás képessége nem csupán az isteniből ered, hanem az utóbbi is táplálja, ezért minden dolgot úgy lát, ahogy eredeti dicsőségükben az örökkévalóságban léteznek. Azonban a kimondhatatlan e látása mindig lezárul, valahányszor a lélek megismerése elfordul tőle, hogy kizárólag a teremtett természet külső, mulandó formáira – fenomenikus megnyilvánulásaira – irányuljon. Eckhart rámutat, hogy a lélek legfelső része, az értelem, a szellemi látás fénye „kölcsonös pillantásokat” vált Istennel. Ez az igazság természetes eredete, melyet minden jó gyökerénél és forrásánál találunk. Ádám bukás előtti gyönyöre a Paradicsom kertjében épp ilyen „kölcsonös pillantás”, ahogy a kiüzetéséből fakadó bukott állapot (bibliai elbeszélésben említett) „bánata” és „vágya” sem egyéb, mint porból lett teremtményisége következményeinek megértése.

Nem szabad elfelednünk, hogy a bukás kiváltó oka az ember hármas állapo-

tának legalsóbb fokán kezdődik, mikor a kígyó megkísérti Évát. Ez az „alsóbb értelem” – az érzékszervi észlelés – képességeinek csábítása, hogy e világ gyümölcseit önmagukban elégségesnek tekintse. A kísértésnek – úgymond – nem lett volna alapja, ha a racionális rendeltetés nem kapja ezt az ígéretet, hogy látásában istenivé lesz – ami, jegyezzük meg, a hármas hierarchia megfordítása. Ez volt a kísértés; az ígéret, hogy „*olyanok lesztek, mint az istenek*” (Ter 3,5), s a teremtmény földhöz kötött megismerése bírn fog minden dolgot, és megkapja az örök egyidejűség látását. Ekkor a megkülönböztető tudásnak, mely kivonja magát a szellem magasabb képességeinek uralma alól, megígéretik, hogy úgy fogja látni a dolgokat, mintha a teremtésre tekintő Isten szemével avagy látásával rendelkezne, aki egybefonja az ellentétek szövedékét, a jót és a gonoszt, a fényt és a sötétséget, a mennyet és a földet, az éjt és a nappalt, a férfit és nőt, az életet és a halált. Ádám és Éva „*meztelen (...) , de nem szégyenkező*” állapota azt jelzi, hogy a bukás előtt e szövet színe és fonákja ismeretlen volt előttük. Nem tudtak hát semmit a megismerés kettősségéről, ami a múlt és a jelen, a férfi és a nő, a szubjektív és objektív világok polaritása. Bukás előtti állapotukban az isteni Egység közvetlen látásával bírtak, ahogy az a különbözőségen és töredezettségen, az ellentétek megsokszorozódásán és összekapcsolódásán belül fennáll. Ádámról azt mondják, semmit nem látott, míg szemei fel nem nyíltak a gyümölcs megevése után. „Lezárt szemei” így a legmagasabb értelem benső tekintetét jelzik, mely magára az isteni PrINCÍPIUMRA – a dolgok dualitásának forrására – irányul. Nem hagyhatjuk fi-

gyelmen kívül, hogy csupán kiűzetésüket követően *ismerte fel* Ádám és Éva nemük különbözőségét.

Ádám szabad akaratból fakadó tettével, amely mintegy, mégpedig a kígyó kezdeti ösztönzésére, saját halálára irányult, kezdetét veszi a képességek valódi rendjének megfordítása. Immár minden egyes szint az alatta lévőknek megfelelő ontológiai állapot rabja. Az isteni Rend felborult; az őseredeti bűn érvénybe lépett (a *bűn [sin]* a rend-ellenesség [*dis-ease*] szóból jön, s így egyfajta zűrzavarra [*dis-order*] és szakadásra [*dis-ruption*] utal egy dolog minőségeinek a vonatkozásában, mely megakadályozza természetének

beteljesítését). Eckhart így magyarázza a „gonosz” kifejezést: „*A rend tesz valamit jóvá, ezért nem létezhet jó a renden kívül, és viszont, nem létezhet gonosz ott, ahol rend van.*”⁹ Miután többé nem bírt az isteni Egység látásával, mely csupán a lét állapotai alkotta hármasság hierarchia tökéletes sorrendjében kontemplálható, Ádám és Éva szeme megnyílt kifelé, testi meztelenségük felismerésére, ami ember mivoltuk tökéletlen állapotát jelenti, és általános függőségüket azon tulajdonságtól, melyek a képességek hármasságának legalacsonyabb szintjét alkotják. Miután evett a gyümölcsből, Ádámról azt mondta Isten, hogy „*olyan lett, mint egy*



*Fra Angelico: Angyali üdvözlés
(háttérben a Paradicsomból való kiűzetés jelenetével; 1435 körül)*

közülünk” (Ter 3,22). Így a kiüzetés pecsételi meg Ádám számára a kontemplatív látás elvesztését. Ezután az isteni nem nyilvánul meg közvetlenül a testi szemek számára, amelyeknek immár meg kell kísérelniük elválasztani a szent fényt e világ dolgainak árnyékától. Mindez azért történik, mert, ahogy Isten mondja, *„hallgattál az asszony szavára”* (Ter 3,17) – a racionális képesség alsóbb szintjének megfelelő értelemre, ami a külső dolgokra irányul. A látás eme elzáródása semmi egyéb, mint a megkülönböztető tudás és az esztétikai érzék, amelyeket szabadjára engedtek, hogy látszólag saját akaratok szerint működjenek, egy illegitim autonómia jegyében, ami elszigeteli őket a felsőbb értelemről, mely végeredményben intelligibilitást kölcsönöz tetteiknek. (E bitorolt funkció jelentőségét a Rómaiakhoz írt levél első fejezetének alábbi szavaival lehet jellemezni: *„belevesztek okoskodásaikba és érteni nem akaró szívük elhomályosult”* [Róm 1,21].) A megismerő látás lezárulásának következménye, hogy teremtményi voltunk állapotában a saját természetünkhöz való hasonulás (a mintához vagy példaképhez, ami *után* formáltak) sohasem érhető el áldozat nélkül, amit a Kegyelem teljesít be. Ez az emberi állapot paradoxonja: ahhoz, hogy teljesen emberré váljunk, meg kell haladnunk „embervoltunkat”, egy olyan úton, mely túlvezet minket a pszichofizikai énség szintjén és mindazon, ami ehhez kapcsolódik. Csak akkor válhatunk „objektíven” azzá, amik valóban vagyunk, ha mindent összekötünk szubjektív létünk legmélyebb benső princípiumával. Csupán így kerülhetjük el az anomáliát, hogy a gondolkodás és cselekvés olyan módozatai révén akarunk

teljesen „önmagunkká” válni, melyekről tudjuk, hogy ez az „önmagunk” alkotta meg őket.

A kígyó nem az érzéki világ elismerésében gonosz, hanem hozzá való eltökélt ragaszkodásában. Ádámiban az isteni szubsztancia emberré lesz, hogy az ember istenivé lehessen. Vagyis integrális istenalakúságában az ember mindent visszavezet igaz mértékéhez. Ám a világ dolgaihoz történő ragaszkodásának foka szerint az ösvény, amelyen a visszatérés útját be lehet járni, ténylegesen elhomályosodik – a fenomenikus megnyilvánulások elvesztik áttetszőségüket, odáig elmenően, hogy – megismerésbeli fogalmakkal élve – a megismerő alany egy olyan *res*-szel néz szembe, amellyel nem egyesülhet.

A legfőbb Egy első aktusának, az *in principio* teremtésnek definíció szerint a nemlét állapotából kellett létrejönnie, mivel felmerülése megelőz minden létező dolgot, melyből kialakulhatott volna. E kozmikus princípium található minden megnyilvánulás gyökerénél. Semmi sem magyarázható a valóság ugyanazon ontológiai szintjére hivatkozva, melyen a magyarázni kívánt dolog létezik. Semmi materiális nem magyarázható materiálisan. A világ eredetét nem lehet megindokolni valamely megnyilvánult aspektusából kiindulva. A világ nem lehet más, mint jelenség, és a logika szabályai szerint minden jelenség *valaminek* a megjelenése – egy azt megelőző valóságé.



Bibliai perspektívából a világ teremtése egy gondolat artikulációja is – az isteni potencialitás ürességében kiejtett szó. Ez az előzetes lehetőség nem „valami”, hanem a „nemlét”, amelyből minden dolog

kialakul. A bennünket álmódó kozmikus Álom, ahogy Shakespeare Prosperója látta:

„sőt maga a föld,
és rajta minden, föloldódik egyszer
és mint ez a ködből lett maszkbál,
nyomtalan elszáll. Mert olyan szövethől
készültünk, mint az álmok: kis életünket
a mély alvás köríti.”¹⁰

Az isteni szubsztancia artikulációja az érzéki megnyilatkozás szintjén a „rejtett” értelme vagy gyökere – intelligibilis princípiuma – a világba vetült sokrétű tükröződései minden darabjának. Más szavakkal, minden egyes apró részlet visszaverődés, másolat, mely visszafülel az Egyre, a megelőző isteni Egységre. Mi másért kérné Blake, hogy lássuk meg „*a világot egy homokszemben*”, s „*a mennyet egy virágban*” (*Auguries of Innocence [Az ártatlanság dalai]*)?¹¹ Az ismétlés e princípiuma tükröződik a tényben, hogy minden, amit újra-felismerünk (*re-cognise*) ezen a világon, egy, amennyiben mindig önmaga, megmaradva saját azonosságában. Így minden egyes dolog, helyesen felfogva, ablak az őseredeti Egység „elfátyolozott” valóságára, melyből kiemelkedett. E kozmikus fátyol, a létezők sokszerűsége a vászon vagy a felszín, amire valamennyi dolog látható képként vetül. A teremtő természet egyetlen, mindeneiket megelőző fátyla nélkül, amelyre kivetülnek, a teremtett természet sokféle létezője nem létezne, nem bírna valósággal, ahogy a sötétbe vetített film képmásai is eltűnnének vászon hiányában, ami ezeket befogadja és megjeleníti.

Egy dolog intelligibilis princípiuma, mely lehetővé teszi számunkra észlelését,

a dolog *formája* – *amire* és *ami után* a dolgot formálták. A *forma* (*form*) szó és származékai, a megformálni (*formulate*), hasonlóná tenni (*conform*), deformálni, reformálni, informálni, transzformálni, uniformizálni, mind egy korábban meglévő típust vagy modellt előfeltételeznek, melynek a szóban forgó dolog a reprezentációja. Egy dolog formája az, ami *ő maga*. Nem kevésbé igaz ez a műalkotásokra, amennyiben először a művész elméjében megszülető képmás vagy idea külső artikulációi. Minden műalkotás, minden létrehozott dolog saját formájának reprezentációja. Ezt a formát keressük, mikor például egy olyan dolog felől kérdezősködünk, amit korábban nem láttunk, ezért nem értünk. „Mi az?” Vagy egy személytől, akivel azelőtt nem találkoztunk, megkérdezzük: „Ki vagy te?” Tudakozódunk, hogy *megismerjük* egy jelenség formáját vagy identitását, amit látunk, de képtelenek vagyunk felismerni. Egy dolog fenomenikus megnyilvánulása ezért valami olyannak a képmása, ami több, mint a pusztán külső megjelenés. A képmás *arról* árulkodik, hogy egy dolog *nem az, ami*. Csak az a mód például, ahogy megjelenik. Voltaképpen a latin *persona*, ’álarc’ szóból eredő ’személy’ (*person*) kifejezés is valami olyanra utal, ami a külső megjelenés mögé rejtőzik – mely megszemélyesíti s ezáltal nyilvánvalóvá teszi az elfátyolozott vagy rejtett valóságot. Csak léte ontológiai gyökerén, vagyis formáján keresztül lehetünk rá, hogy ki vagy mi rejlik egy individuális létezés mögött. E forma nélkül nem lenne személy, aki kitölti a megnyilvánulást.

Ugyanez a helyzet a világ megjelenésével. Nem fedezhetjük fel a világ megjelenésének *miértjét*, mivel képesek

vagyunk megvizsgálni – akár aprólékosan mikroszkóp, akár átfogóan távcső segítségével – valamennyi jellemzőjét annak, *ahogyan* viselkedik. Ez nem visz közelebb minket a *formához*, mely „rejtett”, s megragadhatatlan ama képességek számára, amik lehetővé teszik számunkra, hogy felfogjuk fenomenikus megnyilvánulásának tényét. Ehhez ki kell bontakoztatnunk az észlelni kívánt valóságszintnek megfelelő lelki képességeket. Ehhez pedig szükségünk van arra, amit Traherne „*szűz felfogásnak*” nevezett: egyfajta ártatlanságra, a benső látás tisztaságára, vagyis olyan fokú lecsendesültségre létünk gyökerénél – anélkül, hogy bármely teremtett dolog megzavarna vagy beszennyezze –, amit a simává csiszolt lélekhez lehetne hasonlítani, melyben világosan tükröződik egy adott dolog kifejezhetetlen élete, ahogy létezésének eredeti dicsőségében, minden létező keletkezésén és elmúláson túli egységében fennáll. Erre utalt Blake, mikor az alábbiakat írta: „*Az örökkévaló világban létezik minden dolog múlhatatlan valósága, melynek tükörképét látjuk a természet eme növényi melegágyában. Minden örök formájában ismerszik meg a Megváltó isteni testében, (...) az emberi képzeletben.*” (*A vision of the last judgement [‘Látomás az utolsó ítéletről’]*)

Az ember hármasságának felépítésének istenformájúsága éppen olyan teremtménnyé teszi őt, akinek a dolgok rejtett *formáját* kell kutatnia. Látva, hogy ez szükségképpen maga után vonja, hogy a megismerés tárgya kizárólag a megismerő létmódjának megfelelően tárulhat fel – hasonló a hasonlót ismeri meg –, ez elvezet minket a „Ki vagyok én?” kérdés feltevéséhez (Inkább *Ki*, mint *mi*, ahogy Szentviktori

Richárd emlékeztet rá, mivel egy személy az, aki felel a kérdésre). Az embert kísérti a tudás, hogy a világ dolgai önmagukban nem elégségesek; hogy nem teljesen azok, aminek látszanak. Az a hivatása, hogy feltárja eredetüket, felfedje igaz valóságukat. Rá kell kérdeznie mindenre, ami körülveszi: *mi* a kétségbevonhatatlanul valódi mindabból, ami annak tűnik? Létének legmélyebb lényegéből fakadóan teszi fel a kérdést, hogy miért van egyáltalán valami, miért nem inkább a semmi.

Amíg érzékszerveivel kifelé néz a világba, addig tárgyakat, színeket, alakokat, mozdulatokat lát. Ám testi szemével nem *látja* azt, ami lehetővé teszi minden dolog megjelenését, nem *látja* a fényt, melynek visszaverődései a színek; nem *látja* a teret, amit alakok tagolnak; nem *látja* az időt, melyben a mozgás végbemeget. Az érzékek számára a fény, a tér és az idő nemlétezők, még akkor sem, ha ezek alkotják a rejtett fátyolt, ami az érzéki adatokat lehetővé teszi, az „illúziót”, ami lehetőséget ad az embernek, hogy felfedezze a Valóságot. Ahhoz, hogy megtalálja a rejtett dimenziót, az ismeretei mögött rejlő kimondatlan összefüggést, befelé kell fordulnia, s meg kell kezdenie képességei felemelését, a külső jelenségek félrevezető és sokrétű varázsát visszavezetve az Egyhez, mely sokféleségük előfeltétele.

Éppen az érzéki szint az, amelyhez a szépség érzékelése kapcsolódik a maga közvetlenségében. A szépség iránti szeretünk motiválja kutatásunkat forrásának tökéletessége után, ahol többé nem viseli magán a mulandóság árnyékát. Más szavakkal, és mivel a szélsőségek találkoznak, egy virág tökéletes, érzéki szépségében például a dolgok szakrális rendjét

sejtjük meg: az érzéki jelenségek szintjén elővételezeten képet kapunk ama „*nagyon jóról*”, amit Isten „*látott*” (lát) a teremtésében. A lángra gyúlt lélek itt kezdi meg felemelkedését, mely a megismerés racionális szintjein keresztül a gondolkozáson túlra vezet, a szív intuíciójához saját transzcendens eredetéről. Eckhart így magyarázza: „*az ember érzékelő képessége kiválóbb, mint az összes többi állaté, mert részesül a racionális képességben*”.¹² Egyedül az ember látja valamennyi dolog *ratióját*, ezért minden teremtmény közül kizárólag benne van meg a tévedhetetlen megismerés lehetősége, s végeredményben ez az egyedüli igazolása uralmának „*a tenger halai, az ég madarai, a háziállatok, a mezei vadak és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog*” (Ter 1,27).

Mindazonáltal megértésünk racionális, megkülönböztető szintjén bármilyen tisztán is lássuk a testileg látható dolgokat, csupán teljes valójuk egy részét tudjuk megragadni. Itt csak korlátozott mértékben fogjuk fel a létet, amit a tárgyak reprezentálnak, az időt, mely lehetővé teszi a látható mozgást, vagy a fényt, melyben a színek részesülnek. Itt még nem tárul fel teljesen, amit a lét és az idő rejteget. Látjuk a dolgokat létrejönni, látjuk növekedésüket, hanyatlásukat és halálukat. Felismerjük elröppenő életük, ahogy a jövő szüntelenül a múltba áramlik. Így értjük meg még az időt is „jelenségként”, múlt „látszatlétként”, ami elől valami bennünk megmenekül. Ha nem lenne egy részünk az időtől érintetlen, nem volna lehetséges számunkra az idő múlásának érzékelése. A mozgást csupán valami mozdulatlan teheti mérhetővé, valami olyan, ami nem azonosul teljesen a mozgás sajátosságaival. Ahogy

William Law megjegyezte: „*Mi kezdhetné el megtagadni magát, ha nem lenne az emberben valami más is, mint önmaga?*”¹³

A jelenségek világa mindenütt mulandó. Ám mégis rendelkezünk az állandóság ideájával. Így felidézhetjük Ágoston megfigyelését, miszerint „*a világ nem az időben, hanem az idővel keletkezett*”. Ezért az ember istenformájúsága, a tény, hogy Isten képmására teremtetett, úgymond lehetőséget kölcsönöz számára, hogy magáévá tegye Isten világlátását. Vagyis végső lényege osztozik a valóságban, az *in principióban*, mely már azelőtt *van*, mielőtt az idő folyása kezdetét venné.

Ahhoz, hogy az Egység gyökerébe hatoljunk, a mindent-tudás állapotába, mely a sokaság táncát és játékát látszólag lehetővé teszi („*tükör a tükörben, az egész mutatvány tükrözött*”, ahogy Yeats jellemzi [*The Statues {‘Szobrok’}*]), szűkség van a lét egyfajta lecsendesedésére, mely túl van a racionális, megkülönböztető képességeken. Isteni támogatást kell élveznünk; azzal kell látnunk, amit Traherne „*mennyei szemnek*” nevez. Ekkor természetünk Ádámját idézzük meg, hogy visszanyerje eredendő ártatlanságát. Itt nyer létünk végső jóváhagyást, a maga legteljesebb ragyogásában, s itt váltunk „*kölcsönös pillantást*” Istennel; a kígyó, Éva és Ádám, a szellemi, a racionális és az esztétikai képességek végre kölcsönös összhangban vannak.

Ami legelőször van, annak kell elsőbbséget élveznie. Ami legelőször van, annak kell a legkiemelkedőbbnek lennie. Ami legelőször van, annak minden utána következő dolog alárendelt, és minden képességet ő ural. Ez végül is a fény – „*az igazi világosság, amely minden embert megvilágosít, aki a világra jön*” (Jn 1,9) –,

aminek a világosságában átalakulunk ([*transfigure*] – *trans*: ’meghaladni’, ’felülmúlni’, ’túllépni’) az isteni szubsztancia által, mely megváltásunk „objektuma” és „uralmunk” „szubjektuma”. A természet szépségének valódi érzékelése és az igazi lényünkkel összhangban lévő alkotások létrehozásának öröme az, ami e csúcsra emel minket. A teremtés végrehajtása az isteni játék, mely szükségszerű abból a szempontból, hogy léteznie kell egy

külső szemtanúnak, aki látja a Teremtő benső szépségét és jóságát. A művészet, Isten „időtöltésének” imitációja pedig olyan dolgok megalkotását jelenti, amelyek szükségesek ahhoz, hogy az ember a benső tanúság állapotát elérje. Így a teremtmény a Teremtő módjára munkálkodik, hogy a Teremtő pedig teremtménye módjára alkothasson – megismerve Önmagát bennünk, mi pedig önmagunkat Benne.

Fordította: Umenhoffer István
és Németh Bálint

Jegyzetek

* Forrás: Brian Keeble: *Art: for whom and for what?* Hillsdale (NY), 2005, Sophia Perennis, 24–40. o.

¹ Lásd Brian Keeble: i. m. – *A szerk.*

² E hierarchikus struktúra szükségességét és szerepét Szent Ágoston is kifejti *A zenéről* című művében: „Szükséges, hogy a lélek felülről kapjon irányítást, de irányítsa az alsóbbrendűt. Felette egyedül az Isten van, alatta csak a test, ha az egész lelket vesszük tekintetbe. Ahogy nem lehet teljes az Úr nélkül, ugyanúgy nem tud kitűnni a szolga nélkül. Ahogy Ura nagyobb, mint ő, ugyanúgy a szolga kisebb nála. Ezért ha az Úrra figyel, megérti saját örökkévalóságát, és ezzel nagyobbá válik. Mint ahogy nagyobbá lesz általa a szolga is saját módján. Ha az Urat megveti, a szolga felé húzza a testi szenvedély. Akkor megérzi ennek mozgolódásait, amelyek jelentkeznek benne, és amelyek alacsonyabb rendűek.” In Aurelius Augustinus: *Fiatalkori párbeszéddek*. Budapest, 1986, Szent István Társulat, 624–625. o. Nádasy Alfonz OSB fordítása.

³ Izutsu Toshihiko: *The Concept and Reality of Existence*. Tokió, 1971, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 9. o.

⁴ Magyar nyelven lásd William Blake: *Versek és próféciaik*. Budapest, 1959, Európa, 160–176. o. – *A szerk.*

⁵ In *Meister Eckhart. The Essential Sermons, Commentaries, Treatises, and Defense*. Mahwah, 1981, Paulist Press, 109. o.

⁶ Nagyatádi Horváth Tamás fordítása.

⁷ William Law: *The Grounds and Reasons of Christian Regeneration or the New Birth*. London, 1845, James Darling, 85. o.

⁸ In *Meister Eckhart*. Id. kiad. 113. o.

⁹ In *Meister Eckhart*. Id. kiad. 109. o.

¹⁰ Fábri Péter fordítása.

¹¹ Magyar nyelven lásd például uő: *Az Ártatlanság és a Tapasztalás dalai*. Budapest, 2006, General Press Kiadó. – *A szerk.*

¹² In *Meister Eckhart*. Id. kiad. 109. o.

¹³ William Law: *The Spirit of Love*. In *The Works of the Reverend William Law, M. A.* VIII. köt. London, 1762, J. Richardson, 49. o.



PHILIP SHERRARD

A TERMÉSZET MEGSZENTSÉGTELENÍTÉSE



AZ ELŐZŐ FEJEZETEKBE mindenekelőtt az emberre, valamint az emberről alkotott keresztény és posztkeresztény felfogás változásának témájára összpontosítottuk a figyelmet, amely változás arra az eredményre vezetett, amit e felfogás elsötétüléseként írtunk le.¹ De e téma mellett, vele összefonódva és átfedésben van egy másik, ami az ember természethez való hozzáállását érinti. Gyakran alkalmunk volt rámutatni arra, hogy az emberről alkotott felfogás milyen szoros kapcsolatban áll a természet felfogásával. Valóban, olyannyira ez a helyzet, hogy az emberben lévő isteni felismerésének a kudarca kéz a kézben járt a természetben lévő isteni felismerésének kudarcával. Ahogy dehumanizáltuk az embert, úgy megfosztottuk a szentségtől a természetet.² Mégis, noha ez a két téma elválaszthatatlanul összekapcsolódik, és arra, hogy milyen értelemben, nem pusztán utaltunk már, így a további kifejtés bizonyos fokú ismétlést foglalhat magába, ennek ellenére a természet megszenteltelenítésének témája olyannyira fontos, hogy önálló vizsgálatot érdemel.

A természet megfosztása a szentségtől kifejezés alatt arra a folyamatra utalok, melynek során a teremtett világ spirituális jelentősége és megértése gyakorlatilag száműzetett a tudatunkból, és úgy kezdtünk tekinteni a dolgokra és a teremtményekre, mintha nem ren-

delkeznének szakrális vagy numinózus minőséggel. Ez egy olyan folyamat, ami hozzászoktatott bennünket ahhoz, hogy úgy lássuk a teremtett világot, mint ami számos vak erőhatásból tevődik össze, lényegileg megfosztva az értelemtől, személységtől és kegyelemtől, mint amit vizsgálhatunk, használhatunk, manipulálhatunk és saját tudományos vagy gazdasági érdeklődésünknek megfelelően fogyasztathatunk. Röviden, oda vezetett mindez, hogy a világot csak szekularizált vagy deszakralizált anyagnak látjuk, azaz a következménnyel együtt, hogy az ember és a természet közötti szerves összeköttetéseket és spirituális egyensúlyt felbontottuk, és a vallást egyre inkább az egyéni lelkiismeret körébe zártuk, vagy úgy tekintettük, mint ami egy transzcendens Isten túlnanságához, vagy egy, a földi létezés megszűnését követő egyéni megváltáshoz tartozik.

Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az ember már nem találja vonzónak és szépnek a természetet, vagy hogy nem tekinti kiútnak a művi és fojtogatóan túliparosodott városaink atmoszférájából. Ellenkezőleg, a tizennyolcadik századtól kezdve történelmünket periodikus „viszsa a természetbe” mozgalmak jellemzik, mintha a természet egy romlatlan Paradicsom lenne, tárt karokkal várva az embert, hogy kárpótolja mindazokért a veszteségeért, amiket elszenvedett. De amit ez oly gyakran kifejez, az egy elcsi-

gázott és kiábrándult individualizmus romantikus vagy szentimentális reakciója, mely nagyon keveset tartalmaz mindabból, amit spirituálisként írhatnánk le. Valójában ez könnyedén együtt járhat és együtt is járt egy teljességgel „ateista” rátekintéssel. Itt nem effajta naturalizmusról van szó, hanem a természetben meglévő isteni érzetének az elvesztéséről – azon érzet elvesztéséről, hogy maguk a mindenségben található dolgok szakrális minőséggel rendelkeznek. A következőkben megpróbálok arról szólni, hogy miként alakult ki ez a helyzet és mit jelent.

A középkort követő keresztény világban egyre növekvő hajlam volt arra, hogy úgy tekintsen a teremtésre, mint egy Teremtő műalkotására, aki úgyszólván kívülről alkotta meg azt. Ez egy olyan Isten képét kínálta, aki a mennyben van, mozgásba lendítette a kozmikus folyamatot és többé-kevésbé magára hagyta, hogy saját törvényei szerint működjön, ugyanakkor ritka esetekben közbeavatkozik, és akkor is csak különleges és „abnormális” tettek alakjában, melyek külső befolyást gyakorolnak a világra. Ennek eredményeként Isten és a teremtés kapcsolatát elsősorban ok és okozatként kezdik látni: Isten egy világ-ok, egy felsőbb vagy első ok, vagy létok; a világ és törvényei pedig azok, amiket Ő teremtett.

Ennek okán lehetséges a teremtés és Isten közötti némely analógiáról beszélni. Lehetséges azt mondani, hogy a teremtés „az örökkévalóság mozgó képe”, a mozdulatlan tökéletesség egyfajta romlandó kivetülése, vagy azt, hogy Isten jelei és bizonyítékai felismerhetők a látható jelenségekben. Amit azonban nehéz ebben a perspektívában elképzelni, az annak az eszméje, hogy a teremtés ténylegesen

részesül az isteniben, és az élő, örökké jelenvaló Isten tényleges létezési módja vagy megtestesülése.

Úgy tudnám leírni ezt az eszmét, amely szerint a teremtés az isteni megtestesülése – azzal együtt, hogy a természet egésze eredendően szakrális karakterrel bír –, mint a teremtés szakramentális ideáját. Ez megfelelőnek tűnne, mert ebben az ideában a szentség keresztény értelme – amit általában csak az intézményes egyházban szentségnek nevezett, meghatározott rítusokra alkalmaznak – a természet tartományára mint egészre van alkalmazva.

Egy szentségnek – ne feledjük – materiális kifejezésre van szüksége. Valójában minden szentségi aktivitás archetípusa Krisztus megtestesülése. A megtestesülésben a *Logosz* hússá válik: a spirituális és a materiális legközelebbi találkozása és megfejthetetlen egymásba fonódása jön létre. Amint már jeleztük, a kijelentés, amit a nagy krisztológiai viták során védelmeztek és helybenhagytak – s ami a nikaiai és khalkédóni zsinatok határozataiban csúcsosodott ki –, az volt, hogy Krisztus két (istenin és emberi, teremtetlen és teremtett) természete nem pusztán mellérendeltek Krisztus személyében. Nem pusztán arról van szó, hogy az emberi felvétetik az isteni által. A Krisztusban található két természet misztériumának ilyen felfogásait nem érezzük kielégítőnek és nem képesek eleget tenni a misztérium valóságának. Amit óvtak és állítottak, az a két természet tényleges egyesülése – egység *„össze nem elegyítve, változhatatlanul, meg nem osztva és szétválaszthatatlanul”*, amint a khalkédóni zsinat hitvallása mondja.³ Más szavakkal, fenntartják, hogy bármilyen hatalmasnak és fundamentálisnak tűnjön a különbség

a teremtetlen és a teremtett között, végső értelemben nincs radikális ellentét közöttük. Ha Isten Isten, és Isten megnyilvánult Krisztusban, akkor a teremtésnek képesnek kell lennie egyé válni a teremtetlennel, és a kettő közötti nyilvánvaló ontológiai résnek transzcendálhatónak kell lennie. Ez az oka, hogy amikor a görög atyák az Eucharisziáról beszélnek, ami a megtestesülés képe – és ne feledjük, hogy a görög atyák számára a kép és az archetípus közötti egyetlen különbség, hogy a kép mint olyan nem az archetípus mint olyan –, ragaszkodnak ahhoz, hogy a szentség materiális jele nem valami olyasmi, amihez a Szentlélek kapcsolódik, mintha a Szentlélek az anyaghoz adott idegen alkotórész lenne, vagy olyasvalami, ami „transzszubsztanciálja” az anyagot a jelenléte által. Ellenkezőleg, ragaszkodnak ahhoz, hogy a materiális és a spirituális teljes integrációja megvalósul, így a kenyér és a bor alkotórészei az isteni tényleges létezési módjai, és tökéletes egység van közöttük.

Más szavakkal: a szentség előfeltételezi az isteni erő és élet tényleges megtestesülését, és a szentségben az emberrel ez az isteni erő és élet közöltetik. Alexandriai Szent Kírilloz így mondja: *„Mert a Fiú egyrészt testileg van bennünk mint ember, egyesülve és keveredve az Eucharisztia (misztikus áldás) által; és spirituálisan Istenként, saját Szellemének kegyelme és energiájá⁴ által megújítva a bennünk lévő szellemet az élet megújításáért és az Ő istenségében való részesedésért.”*⁵

Így láthatóvá válik annak következménye, ha a szentség keresztény értelmezését kiterjesztjük a természet tartományára mint egészre. Így a természetet nem olyasvalamiként tekintjük, amin

Isten kívülről munkál. Úgy tekintjük, mint amin keresztül Isten belülről fejezi ki Önmagát. A természetet vagy teremtést (e kifejezések felcserélhetők ebben az összefüggésben) az isteni önkifejezésként tapasztaljuk, és az istenit úgy, mint ami teljességgel jelen van benne. Nem az egyiknek a másikba való teljes felszívódásáról van szó, vagy alárendeltségről az egyik és elkülönülésről a másik részről. Ezenfelül, a teremtett – létezésében – a teremtetlentől függ, míg a teremtetlen létezése legkevésbé sem függ a teremtettől. De mindegyik a másikban találja meg saját identitását és ugyanakkor mindegyik megőrzi sajátját a másikban.

Mindannak teremtése során, amit Isten alkotott, Isten Önmagát teremti meg egy más létmódban. A teremtésben Önmaga képévé válik, oly módon, hogy belülről lép belé. Ő a teremtés belseje. A teremtés az a tartomány, amelyben Isten dinamikus, lüktető *energeiái* megnyilvánulnak. Látszólagos állandósága egyszerűen ezen *energeiák* folyása, szilárdsága szüntelen áramlásuk következménye. Ebben az értelemben a Szentlélek természetbeni és természeten kívüli aktivitásának különbsége csak szintbeli eltérés, nem pedig fajbeli: abban a módban van különbség, ahogyan a Szentlélek működik, miközben az *energeiák*, amelyek keresztül működik, mindig isteniek és teremtetlenek maradnak.

Csakúgy, mint az Eucharisztia, a természet sem pusztán Isten igazságáról, hanem Istenről magáról közölt kinyilatkoztatás. A teremtett világ Isten szentsége önmagától önmagának teremtményeiben: ez az eszköz, ami által ő az, aki. Ha nem lenne teremtés, Isten más lenne, mint amilyen; és ha a teremtés nem

szentségi lenne, akkor Isten nem lenne a teremtetője, és fel sem merülhetne egyáltalán bárminek a szentsége. Ha Isten nincs jelen egy homokszemben, akkor nincs jelen a mennyben sem.

Ez tehát a természet szentségi eszméje, amit kiiktattak a tudatunkból, hogy lehetővé tegyék a megszenteltetés folyamatát, amelyről beszéltem. Szándékosan mondom, hogy „tudatunkból”, mert az a tény, hogy nem „látjuk Istent mindenben” és nem érezzük mindenhol a jelenlétét, nem azt jelenti, hogy nincs ott mindenben és nincs jelen mindenütt. A valóság az, ami, és a kinyilatkoztatás hasonlóképpen. Hogy nem olyanok észleljük őket, amilyenek, az azt jelenti, hogy szem elől tévesztettük őket, nem pedig azt, hogy a valóság természete megváltozott. A szekuláris eredete az ember spirituális látásának elvesztésében, vagy – ami ugyanaz – szívének megkeményedésében áll; a természet világának összehúzóda egy önmagába zárt entitássá – ami akkor történik meg, ha figyelmen kívül hagyjuk szakrális aspektusát –, nem annyira magának a természetnek az elzárását jelenti, mint inkább saját szemünk bezárását. Sohasem szabad elfelejtenünk, hogy saját belső világunk állapota tükröződik abban, ahogy a körülöttünk lévő világot látjuk. Végül soron azért látjuk a természetet Istentől elválasztott létezőként, mert Istentől elválasztott létezőként tekintünk önmagunkra.

Az utolsó állítás a lényeg, mert amit a modern tudományos szemlélet és a modern technológiai és gazdasági rendszerünk építménye megmutat, pontosan annak a rátekintésnek a győzelme, melyben a világot önmagába zárt entitásként látjuk, ami saját jogán létezik, Istentől

elválasztva, következésképpen olyasvalami, amit az embernek jogában áll felfedezni, megszervezni és kizsákmányolni az istenire való mindenféle utalás nélkül. Amint láttuk, a modern szekuláris világ közvetlen eredetét nem annyira a reneszánsznak vagy a reformációnak, Kopernikusnak vagy Galileinek köszönheti, hanem a tizenhetedik század tudományos forradalmának, az „új filozófiájával”, ahogy a tizenhetedik század tudósai maguk is nevezték.

Azt mondhatjuk, hogy ennek a forradalomnak két szorosan összefüggő jellegzetessége volt. Az első, hogy feltételezte, a tudásnak a külső jelenségek megfigyelésén, érzéki adatokon kell nyugodnia, anélkül, hogy az istenire vagy bármely előzetes *a priori* ideára utalna. A második, hogy arra a következtetésre jutott: ahhoz, hogy a külső jelenségek megfigyeléséből nyert adatokat egy koherens és megbízható tudásrendszerbe foglalják, alá kell vetni őket a matematika szabályainak. E forradalom két vezető képviselője, Francis Bacon és René Descartes elméleteinek összefoglalása és bővebb részletezése fogja illusztrálni, hogy mit is foglal magába mindez.

Bacon szándéka az volt – mint megjegyeztük –,⁶ hogy referenciakeretet biztosítson a fizikai jelenségek teljes skálájához, ha nem egyenesen minden ismerethez. Valamennyi lehetséges ismeretet össze kell hangolni – írta – „*egyetlen rendszeres értekezésbe, egy természetrajzba, ami rendezett alapot nyújthat a filozófiának, és megbízható, bőséges és jól elrendezett anyagot foglal magába az értelmezés feladatához.*”⁷ Ahhoz azonban, hogy ezt a feladatot végre lehessen hajtani, teljes mértékben el kell különíteni a vallást a

„filozófiától”, ezeket nem szabad „összevegyíteni”,⁸ mert miközben a filozófia a természet fényét követi (azaz kísérleten és megfigyelésen alapul), „a vallás Isten igéjén és orákulumán nyugszik.”⁹ Nem csupán arról van szó, hogy a megfigyelt dolgok jelentőségének értékelési kritériumait nem szavatolhatják metafizikai vagy teológiai ideák, de a megfigyelt dolog sem tekinthető úgy, mintha metafizikai vagy teológiai ideák bármiféle bizonyítékát vagy alátámasztását nyújtaná: „a hit kérdéseire vonatkozó bármiféle, a természet szemléléséből levezetett igazság vagy meggyőződés megítélésem szerint nem megbízható.”¹⁰ A filozófia és a vallás szétválasztása abszolút: a spirituálissal való foglalkozás száműzetik a fizikai jelenségek tanulmányozásából és minden tudományos ismeretnek egy önmagában létező természeti világ megfigyeléséből kell származnia.

Descartes némileg más módon jut ugyanerre a konklúzióra, de esetében annak hangsúlyozása, hogy a természet ismerete végső soron matematikai tudás, még nyilvánvalóbb. Ez nem az a hely, ahol újra végigkövethetjük azokat a lépéseket, amelyek által Descartes arra a következtetésre jutott, hogy „gondolkodom, tehát vagyok” – egy tisztán mesterseges következtetésre, mert az ember nem gondolkodhat anélkül, hogy valamiről gondolkodna; azokat a lépéseket sem követhetjük, amelyek során a gondolkodás bázisaként az egyén eredendő bizonyosságát megalapozta, azzal folytatva, hogy megkülönböztette a homályos és zavaros ideákat a világos és pontos ideáktól, s az utóbbiakat mint a valódi világ igaz felfogásait és a világra valóban alkalmazhatókat fogadta el. Ebben az összefüggésben

csak emlékeztetni kívánok arra, hogy Descartes nagyszerű matematikus volt, és ezért talán elkerülhetetlen, hogy ezen világos és pontos ideák között – amelyeket igaznak fogadott el – a matematikai ideákat tekintette a legfontosabbnak. A matematikai ideák felsőbb értelemben igazak, és ezek tekinthetők úgy, mint amelyek valódi tudást nyújthatnak.

Természetesen ez a fajta hozzáállás – amely a matematikát úgy idealizálja, mint ami valódi tudást, vagy a valóság ismeretét nyújtja – nem új. Ez volt például a görög, püthagoreus-platóni hagyomány attitűdje is. De itt fontos tennünk egy megkülönböztetést. A görög matematikának nem volt semmiféle kapcsolata az érzéki adatokkal. Ellenkezőleg, éppen azért tartották nagy becsben, mert úgy vélték, hogy menekülési utat biztosít a fizikai világból. Egy olyan módszernek tekintették, amely által megtanulhatjuk, hogy miként hagyjuk magunk mögött az érzéki adatok világát. Valójában mivel a történeti és jelenségvilág nem felelt meg a matematikai tudás ideáljának, így többé-kevésbé irreálisnak tekintették. A valóság azon entitások tartománya volt, amelyeket az elme az érzékek közbeavatkozása nélkül foghat fel; és a valóság e birodalma változatlan és időtlen volt abban az értelemben, hogy a változás és az idő világával nem állt semmilyen kapcsolatban. Ezenfelül a geometriai alakok, melyek által kifejezhető volt, egymással nem fizikai, hanem intelligibilis vagy logikai kapcsolatban álltak. Ennélfogva a görög gondolkodás ezen hagyományában éles különbség van a lét mint a valódi tudás forrását képező, alapvetően matematikai entitások világa és a létezés mint a változó jelenségek világa között, amelyről

nem lehet valódi tudást szerezni, csak véleményt alkotni.

Másrésről Bacon és Descartes esetében pontosan e jelenségvilág – a természet világa – állt az érdeklődés középpontjában. Ez a világ volt az, amire tulajdonképpen valódi világként és minden tudás forrásaként tekintettek, amit Descartes tett tökéletesen világossá négy logikai szabálya közül a harmadikban, ahol elhatározza, *„hogy bizonyos rendet kövessek gondolkodásomban, mégpedig olyképp, hogy a legegyszerűbb és legkönnyebben megismerhető tárgyakkal kell kezdenem, hogy aztán lassan, fokozatosan emelkedjem fel az összetettebbek ismeretéhez”*.¹¹ És ha e legösszetettebb ismeret elsősorban matematikai karakterrel rendelkezett, olyannyira, hogy Descartes a matematikai tudást tekintette a tudás legtökéletesebb formájának, ez többekévé ellenkező okból volt így, mint a görög, püthagoreus-platóni hagyomány esetében: a karteziánusok éppen azért értékelték ezt az ismeretet, mert úgy tartották, hogy a változás és az idő jelenségvilágával, az érzéki adatok világával korrelál, illetve áll összhangban.

Valóban azt hitték ekkor, hogy a matematikusok és csak a matematikusok gondoskodhatnak a fizikai világ megfelelő leírásáról. Ez azt jelentette, hogy a kísérleti módszer – amit eredetileg annak érdekében fejlesztettek ki, hogy a megfigyelt hatások elégséges okainak feltárásában segítsen – egy, az utóbbiakról matematikai leírásokat konstruáló módszerre vált, amely leírásokat saját jogukon gondolták igaznak. A teóriákban meglévő matematikai elképzeléseket – melyek leírták a „megjelenéseket” – a valódi világ lényegével azonosnak tekintették.

Önmagukban lévő, saját jogú ontológiai értéket tulajdonítottak nekik. Descartes és követői számára a matematika nem csak az időben és térben kiterjedt világ tanulmányozását jelentette. Úgy tartották, hogy e világról valós ismeretet biztosít. A matematika – foglalkozzon bár mérésekkel vagy számolással – a mennyiség tudományának alkalmazása.

Ennélfogva, a tizenhetedik századi tudományos forradalom eredményeképpen nemcsak azt kezdték gondolni, hogy a természet világa egy önmagába zárt entitás, hanem azt is, hogy valóságának igazi értelemben tudható és ezért egyedül jelentőséggel bíró aspektusai alkalmasak arra, hogy matematikailag vagy mennyiségileg tanulmányozzák és kezeljék őket. Ezek a természet azon aspektusai, melyek mérhetőek, súlyozhatók és megszámlálhatók – olyan arculatok, amelyekről minden szándék és cél szerint azt állítják, hogy a természeti rend egészét ezek alkotják. Ez az a konklúzió, amely a karteziánus és posztkarteziánus tudomány sajátos jellegét adja, és megmagyarázza, hogy a természet tartományát, amely az istenitől elkülönült, miért azonosították végül a tudomány tartományával, magát a tudományt pedig a súly, a számolás és a mérés technikáival.

Ezen fejlemények fényében sokkal világosabban látjuk, hogy modern, szekuláris világunk építménye hogyan és milyen értelemben foglalta magába a természet megszenteltetését. A modern tudomány létrejöttéhez a természetre először olyan tárgyként kellett tekinteni, ami minden, az isteni, nem-fizikai tartományban való részesüléstől vagy itt található ontológiai gyökértől el van vágva. Amit formális oksággént ismertek, eltű-

nik és csak az anyag pusztán mechanisztikus interpretációja marad, mely szerint az anyag önmagában hordja saját, megfigyelhető processzusainak elégséges okát.

Másodsor: az, hogy a természeti rend aspektusai közül csak azoknak tulajdonítanak értéket és szentelnek figyelmet, amelyek mennyiségi vizsgálatra alkalmasak, azt jelenti, hogy a természettel az anyag tartományát azonosították, megfosztva minden minőségi alkotóelemtől, azon egyszerű okból, hogy a nem megfigyelhető minőségeket nem vették tekintetbe, és mert semmilyen kvalitatív alkotóelem nem alkalmas olyasféle megfigyelésre és analízisre, amit a tudomány magáévá tett, s amit – megmagyarázhatatlanul kizárólagos módon – tudományosnak neveznek. Így minden spirituális minőséget *ipso facto* kizárnak azon tárgyak közül, melyeket a tudomány vizsgál, és ugyanakkor hallgatólagosan feltételezik, hogy nincs is semmi más tudnivaló ezen tárgyakról, kivéve amit az úgynevezett tudományos módszer által megvizsgálhatunk.

A fizikai jelenségeket csak fizikai kategóriákkal lehet magyarázni, és mindössze ez bennük az, amit magyarázni kell. Az elképzelést, mely szerint minden természeti történésnek spirituális oka van, teljességgel figyelmen kívül hagyták, és a tényt, hogy ennek figyelmen kívül hagyása egyenlő a természeti rend egyfajta spirituális kasztrációjával, kevésbé vagy egyáltalán nem veszik tekintetbe. Ez olyan, mintha valaki a tudományos módszer szerint megvizsgálná és analizálná az Eucharisziát és mivel az isteninek semmiféle nyomát nem tudná felfedezni benne, kinyilvánítaná, hogy mindössze materiális alkotórészek összessége. Elfo-

gadva egy olyan vizsgálati módszert, ami természete szerint kizárja a spirituális minőségek észlelését, enyhén szólva fölösleges önigazolás kijelenteni, hogy az ember által vizsgált tárgy kizárólag nem-spirituális kategóriákban magyarázható.

Mégis, e körkörös érvelés által elért következtetésekre az elmúlt háromszáz évben vagy régebb óta úgy tekintettek, mint a tudás letéteményeseire, tulajdonképpen kizárólagos értelemben, amit ezenfelül tudományosnak neveztek el. Pontosan az a tény teszi olyan hazuggá azt a kijelentést, miszerint objektívek, hogy ezek a konklúziók vagy tudományos elméleteknek nevezett dolgok nem kísérlet vagy megfigyelés, hanem efféle körkörös érvelés eredményei. A tudományos vizsgálódás látókörét a változékony és múló világ racionálisan megfigyelhető és tisztán mennyiségi aspektusaira szűkítve, és többé-kevésbé kizárólagosan a kauzalitás olyan nézetét elfogadva, ami pusztán az elégséges okokat veszi tekintetbe és lemond a formális vagy spirituális okokról, a tudósok gyakorlatilag arra ítéltettek, hogy a dolgokat azon csekély értelmezési lehetőségek szerint próbálják magyarázni, amiket jelenleg el tudnak képzelni. Más szavakkal, teóriáik és hipotéziseik nem tesznek mást, mint megmutatják azokat a korlátokat, melyeken belül működnek, és nincs nagyobb objektivitásuk, mint az alapjukul szolgáló önkényes és illuzórikus feltételezéseknek.

A modern tudomány – semmibe véve a természet szakrális aspektusát, ami saját genezisének és kialakulásának feltétele – megpróbálja kitölteni a légtüres teret, amit olyan matematikai sémák gyártásával készített, amelyek egyetlen funkciója, hogy segítségünkre legyen az anyag

manipulációja és „uralma” során a saját – egyedül mennyiségi – szintjén.¹² A fizikai világ, halott dologként tekintve rá, a zavartalan kizsákmányolás színhelyévé válik, tisztán gyakorlati, haszonelvű vagy kapzsi célok érdekében. Érdektelen jelenségek megtestesülés nélküli világaként kezelik, kivéve, ha azok statisztikákat szolgáltatnak, vagy kémcsöveket töltenek fel a tudományos elme kíváncsiságának kielégítése érdekében, vagy materiálisan hasznosak az ember számára, akire olyan kétlábú állatként tekintenek, amelynek a sorsa nem mutat túl földi létezésén.

Ez az, amiért a tudomány alkalmazása – ami valójában nem is a tudomány, hanem egy hihetetlen tudatlanság alkalmazása – olyan egyensúlytalanságot, csúfságot és rombolást eredményezett nemcsak a természeti világban, hanem az emberi életben is. Paradoxnak tűnhet, hogy miközben megkíséreltük, hogy e világ fizikai jelenségeit megfigyelve szerezzünk tudást a világról, a krónikus vakság állapotára szállítottuk le önmagunkat. Nem csak azt a képességünket veszítettük el, hogy a körülöttünk lévő világ valóságát lássuk, de azt is, ami a megkezdett vizsgálat legfőbb célja kellett volna legyen – saját jelenlétünk valóságának látását a világban. Ha az ember úgy gondolkodik és cselekszik, mintha Isten nem létezne és nem lenne jelen minden dologban, hazugságot gondol és cselekszik, és ennek eredményeképpen saját életét a valótlannal egyenértékű hamisságba kényszeríti.

Amint mondtuk, az ember dehumanizációja elkerülhetetlen következménye annak, hogy az ember megkísérelt úgy élni, mintha pusztán ember lenne. Az ember csak akkor lehet valóban ember,

ha tudatában van teomorfikus természetének. Ha figyelmen kívül hagyja a benne és más létezőkben lévő istenit, emberalattivá válik. És ha ez nemcsak az egyén, hanem a társadalom mint egész esetében történik, akkor a társadalom felbomlik saját szerkezetének pusztá gyökértelensége vagy a pszichés betegségek elszaporodása miatt, amiket képtelen orvosolni, hiszen megfosztotta magát az egyetlen orvosságtól, ami képes meggyógyítani azokat.¹³

Ezt már több ízben elmondtuk, és szükségtelen ennél időzni. Ezenfelül el kell mondanunk, hogy már számos tudós maga is tisztában van ezzel. Elkezdtek rájönni, hogy a tudomány mennyiségi vizsgálatokra szűkítésével pusztán mesterséges határokat erőltetnek rá, és amíg ez a helyzet, az általuk kutatott dolgok valódi természetét nem lehet megérteni: a tudomány ezen körülmények között a „mutatópálcák” és matematikai koncepciók világában kényszerül maradni, amelyek nem többek egyszerű hipotéziseknél, vagy amelyek lehet, hogy semmilyen kapcsolatban nem állnak a valósággal. Tökéletesen tisztában vannak vele, hogy mivel a kvalitatív és spirituális alkotóelemek nem tárgyai az érzékek általi bizonyításnak, a kísérleti kutatások nagy száma nem tudja sem bizonyítani, sem tagadni a fizikai világban való jelenlétüket. De érdemesnek tűnt újra felhívni a figyelmet, ha röviden is, a karteziánus és posztkarteziánus tudomány fő jellemzőségeire két okból is, amelyek egyike közvetlenül, a másik közvetetten kapcsolódik a témánkhoz.

Az első ok az, hogy miközben sok tudós felismerte, a tudomány – miként a posztkarteziánus periódusban felfog-



*Francisco de Holanda: Teremtés.
A mindenható létrehívja a világegyetemet (1573)*

ják és gyakorolják – zsákutcába vezette őket, és így tudatosult bennük az is, hogy ez okból a tudomány alapjául szolgáló feltételezések talán felülvizsgálatot igényelnének, a keresztény – csakúgy, mint a nem-keresztény – teológusok különös módon sokszor nincsenek tisztában ezzel. Valóban, kifejlesztettünk a tudományos gyakorlat mintájára olyan tudományokat, mint a bibliakritika, vagy a történeti

módszer, és készek vagyunk „demitologizálni” a vallást ugyanebben az utánczó szellemben; de páratlanul elmulasztottuk (eltekintve a neotomista iskola képviselőitől és még néhány kivételtől), hogy kielégítő kritika alá vonjuk magát a modern tudományt és azon előfeltevéseket, melyeken nyugszik.

Valójában szinte ennek ellenkezőjéről van szó: a teológusok és az emberi értelem maga is kapitulált a tudomány előtt. Ezen állítás igazságának az elfogadásához csak azt kell tekintetbe vennünk, hogy a teológusok milyen mértékben ismerték el megdönthetetlennek például az evolúció hipotézisét, és kezelik olyan ellentmondást nem tűrő feltételként, amelyhez mindennek, beleértve a teológiát is, igazodnia kell. Teilhard de Chardin a vallásos tudat

kapitulációjának egyik szélsőséges példája lehet, de semmi esetre sincs egyedül. Némelyek olyan messzire mennek, hogy olyan eszköznek tekintik a tudományos módszert, amely használható annak érdekében, hogy Isten bölcsességének és a teremtés csodájának jobb megértéséhez jussunk. Így tekintve a fizikus, aki új mintákat figyel meg a természeti rendben és a technológus, aki e felfedezéseket

praktikus célok érdekében alkalmazza – bármi legyen is a hozzáállásuk – „főpapi” funkciót töltenek be, a mindenségben kinyilvánítva és kiterjesztve Isten dicsőségét.

Valóban, teológusoktól ered szinte minden kísérlet a vallás és a tudomány összeegyeztetésére, és nem tudósoktól (akik sokkal élesebb elméjűeknek tűnnek e tekintetben). Amit egy ilyen összeegyeztetés általában magába foglal, kísérlet a vallás – transzcendens és változhatatlan – princípiumainak a tudomány legfrissebb felfedezéseihez való hozzáigazítására, s arra, hogy ezzel a vallást „ésszerűvé” tegyék vagy „tudományosnak” tűnve haladjanak a „korszellemmel”. Természetesen azt a bizonyos tudományos hipotézist, melynek nevében e hozzáigazítást végzik, a tudósok gyakran félredobják, amint a teológusok elvégezték feladatukat. Amint rámutattak, nem lehet rosszabb szolgálatot tenni a keresztény vallásnak, mint összekötni a tudományos nézetekkel, amelyek természetükből fakadóan pusztán időlegesek.¹⁴ Szó sincs róla, hogy vallás és tudomány kölcsönösen támogatja egymást; elmondható, hogy az ember minél jobban bevonódik a tudományba és módszereibe, annál inkább érzéketlené válik azon valóságok megtapasztalására, amelyek a vallás értelmét adják. Ez az egyik ok, ami miatt érdemesnek tűnt újra rámutatni azokra az alapokra, amik igazolnak egy ilyesféle kijelentést.

Ebben az összefüggésben sokkal fontosabb a második ok a posztkarteziánus tudomány fő jellegzetességeinek és azon módszernek jelzésére, amellyel kétségbeejtő módon hozzájárult a természeti rend megszenteltségeltetéséhez. E jellegzetességek és következményeik bizonyos

formában a keresztény teológiai hagyományban rejlenek. A kereszténység és a modern tudomány közötti állítólagos kapcsolatot sokszor helyeselték. *„Meg vagyok róla győződve – írta Bergyajev –, hogy egyedül a kereszténység tette lehetővé a pozitív tudomány és a technika létrejöttét.”*¹⁵ Az ilyesfajta feltételezések mögött az az elképzelés rejlik, hogy a kereszténység legfőbb kijelentése okán – mely szerint „az Ige testté lett” –, hajlamos a legmaterialistább lenni a nagy vallások közül, és így valamiképpen minden materialista- és természettudomány őse.

Bárhogy is áll a dolog, mindenesetre számos kérdést felvet. De akár van benne igazság, akár nincs, azt bizonyosan nem állíthatjuk, hogy bármely vallás célja egy olyan világ létrehozása lenne, melyből minden nem-anyagi megfontolás ki van zárva, melyben mindent Istentől függetlenül szemlélnék, s melyben azt állítják, hogy a dolgokat gyakorlatilag meg lehet úgy érteni, mintha Isten nem létezne. Az ember elgondolkozik, hogy az ördög legnagyobb álnoksága nem abban rejlik-e, hogy ezt a függetlenséget színleli. Pedig a nyugati keresztény mátrixból éppen egy ilyen független világ nőtt ki, amelyben a dolgok szentségi minőségét szinte teljes homály fedi.

Némely elemében ez magának a kereszténység jellegének és azon történelmi körülményeknek köszönhető, amelyek között feltűnt. Ebben az összefüggésben rámutathatunk például a korai kereszténység reakciójára a pogánysággal, a hellenista világ naturalizmusával és kozmikus vallásával szemben, azzal a tendenciával szemben, ami a természeti és emberi rendet saját jogán isteníti: reakció, amely a Kolosszeiekhez írt le-

vélben (1,16; 2,8) fejeződik ki, ahol az egész kozmosz úgy jelenik meg, mint amit „világi elemek” uralnak Krisztussal szemben, habár „*általa és érte teremtetett*”. Azt is kijelentették, hogy a kereszténység egyik legjellegzetesebb újítása az volt, hogy demisztifikálta, vagy ha úgy tetszik, szekularizálta a kozmoszt: az apostoli egyház a kezdetektől elutasította¹⁶ az elképzelést, hogy Isten jelen van az elemekben, a vízben, forrásokban, csillagokban, az uralkodóban; ennek az attitűdnek az öröksége nyilvánvaló a „panteizmus” irtózatot keltő kiáltásában, ami magába foglal minden olyan gondolatot, mely szerint Isten a teremtésében él. Ezzel kapcsolatban érdemes lehet itt rámutatni, hogy a természet szentségi szemlélését az különbözteti meg attól a rátekintési módtól, ami a természeti rendet hajlamos saját jogán isteníteni, hogy az elsőben a természetet Isten fényében kutatják és ismerik, az utóbbiban Istent magukban a természet elemeiben keresik és velük azonosítják.

Hozzátehetjük ehhez a tényt, hogy a kereszténység egy szakrális jog nélküli vallás. A judaizmussal, iszlámmal vagy hinduizmussal szemben nem rendelkezik a kézzelfogható törvények olyan *corpus*ával, ami a kinyilatkoztatástól elválaszthatatlan és teoretikusan az emberi élet és társadalom minden aspektusára alkalmazható. Spirituális útként jött létre egy efféle *corpus* nélkül, így amikor egy civilizáció vallásává vált, a római jogot és még a szokásjogot is kénytelen volt szerkezetébe foglalni, a jogot, amelynek – Szent Tamás és mások erőfeszítései ellenére – nehéz volt az isteni akarat autoritását, vagy olyan isteni jóváhagyást tulajdonítani, amelyet Krisztus közvetlen spirituális alapelveket érin-

tő tanításai birtokolnak. Ez azt jelentette, hogy mindig sokkal könnyebb volt elkölnöíteni – hogy így mondjuk – az emberi élet politikai, társadalmi és gazdasági szféráját a keresztény kinyilatkoztatás keretrendszerétől, és pusztán szekuláris érdekek és befolyások dominanciájának kitenni, nem úgy, mint más nagy vallások civilizációinak összefüggésében, amelyekben a szent jogot a kinyilatkoztatás autoritása maga is támogatta.

Azzal, hogy ezt elmondtuk, még mindig igaz marad, hogy közvetlen oksági kapcsolat van a természeti rend megszenteltetésének folyamata és a keresztény teológia bizonyos fejleményei között. Itt nincs lehetőség többre, mint rámutatni e fejlemények jellegére. De ha emlékszünk rá, hogy a szentségi princípium elismerése annak a megértésén nyugszik, hogy a szentségben a materiális ténylegesen részesül a spirituálisból, a teremtett a teremtetlenből, így a közöttük lévő nyilvánvaló ontológiai különbség valamilyen módon transzcendálódik, ebből az következik, hogy ha elhibázzuk a természeti rend szentségi karakterének a felfogását, mindez együtt jár azzal, hogy e részesülést sem vagyunk képesek felfogni a maga teljességében. Más szavakkal, együtt kell járjon annak érzetével, hogy tulajdonképpen áthidalhatatlan ontológiai szakadék van a spirituális és a materiális, a teremtetlen és a teremtett között. Mindez azt mutatja, hogy a szóban forgó teológiai fejlemények a teremtetlen és a teremtett tartományok különbségét hajlamosak hangsúlyozni, és oda vezetnek, hogy az egyik létezés a másiktól függetlennek tekintik a fent jelzett módon.

Ezen fejlemények feltárását Szent Ágostonnal kezdhetjük. El kell itt mon-

danunk, hogy amit Szent Ágoston elsősorban természet alatt ért, az nem az érzékek által felfogott fizikai világ. Számára a természet mindenekelőtt a dolgok eredeti, romlatlan állapotát jelenti, amint azok a „kezdetben”, az isteni teremtés aktusában előjönnek Istenből: a világot a bukás előtt, mielőtt eltorzult és megromlott volna az emberi elpártolás miatt. De Szent Ágoston már ide is, a bukás előtti világ teremtésének a felfogásába, és még inkább a legmagasabb rendű és legtökéletesebb lények, az angyalok teremtésének koncepciójába vékony éket ver, ami beljebb ütve a teremtett és a teremtetlen kettségének említett érzetét eredményezi.

Szent Ágoston azt állítja, hogy a kegyelem – a szellemi megvilágosodás – minősége nem az angyalok teremtett természetének belső tulajdonsága mint olyan. Nem természetes alkotóelemük. Ez valami, amit ajándékként kaptak. Ez az adódás feltételezi egy befogadó létezését. Egy olyan teremtmény létezését feltételezi, aki a kegyelem állapotán kívül létezik. Más szavakkal, az ágostoni perspektíva arra hív, hogy olyan történelmi periódust képzeljünk el, amelyben a teremtmény az isteni kegyelemben való részesülés nélküli tiszta természet állapotában létezik; s ez annak ellenére így van, hogy mind a kegyelem ajándékának befogadására képes létező teremtése, mind a befogadandó ajándék adományozása ingyenes tett Isten részéről.

Ezenfelül Szent Ágoston szerint minden teremtett létező – az angyalok és alattuk minden – elsőként Isten Igéjében [Logosz] készítették (noha nem teremtetik) ideája örök kimondása által. Azonban a dolgok ezen ideáit – Szent Ágoston kifejezésével „a dolgok alapvető formáit avagy

állandó és változhatatlan lényegeit” –, ahogyan Isten tudatában vannak, amelynek fényében minden dolog teremtetett, az ágostoni gondolkozásban ismét csak nem úgy tekintik, mint amelyek benne foglaltatnak a dolgokban, amikor Isten megteremti őket. A dolgok létezésén kívül maradnak. Nem válhatnak magává a létező lényegévé, az isteni fény sugarává a teremtményen belül. A teremtett dolgok önmagukban ontológiailag mindig különbözőek és elválasztottak maradnak Istentől. Az értelmes teremtmények – angyalok és emberek – az intellektió által megragadhatják önmagukat Isten elméjében lévő ideákként. Ezek az ideák lehetnek mérvadóak, hogy milyenek kellene lennie minden egyes dolognak. Ám az ideák soha nem válhatnak magává a dolgok valós lényegévé, a dolgok saját tulajdon alapjává. Minden dolog léte önmagában külső az isteni ideához viszonyítva – aminek fényében teremtetett – és annak is kell maradnia. Soha nem részesülhet ezen idea belső életében.

A Teremtő és a teremtmény közötti elválasztottság – melyet semmiféle emberi gondolkodás vagy imagináció folyamatával, illetve emberi akaratból fakadó tettel nem lehet áthidalni – olyan radikálisnak tűnik itt, hogy bármiféle „deifikációra” való törekvés – a hagyományos keresztény értelemben – definíció szerint ábránd, ahogy minden arra irányuló kísérlet is, hogy magában az isteni életében való részesedés által lássuk és ismerjük az istenit. Amit az ember Istenről láthat és tudhat, mindaz csupán a *vestigia Dei*, azaz Isten nyomai a teremtésben, illetve az emberi elmébe vésve, az isteni fény forrása által, melynek mindig külsőnek kell maradnia az elméhez képest.¹⁷

Ez a dolgok állása, amint mondtam, a bukás előtti világban. A bukott világban – a világban, melyben most is élünk – Ágoston szerint a dolgok sokkal rosszabbak, és a teremtetlen és teremtetett közötti elválasztottság valóban mérhetetlen. A bukás által az ember és a természeti rend maradék része még attól a kegyelemben való külső részesüléstől is megfosztattak, amelyet bukás előtti állapotukban birtokoltak. Eredeti és igaz természetük beszennyeződött, teljesen romlott és pusztulásra van ítéelve. Ez a kárhozat egy darabja.

Ami a kegyelem közvetítését illeti, mely által az ember és a világ egyedül megváltatik a romlottságból, ez – Ágoston és középkori követőinek gondolkozása szerint – a látható egyházra bízott és bizonyos rítusok – mint a keresztelés, bérmálás, szentelés és egyebek – bemutatásán múlott, melyek kiszolgáltatása az egyházi hierarchia privilégiuma volt egy alárendelt és engedelmes laikus társadalom felé. A *Logosz*-doktrína csodálatos hatóköre teljes „kozmosz” dimenziójával – Isten ideája minden emberben és teremtetett létezőben megtestesül –, ami az alexandriaiak és kappadókiaiak kora óta a mai napig az ortodox keresztény teológia egyik legfőbb témája, hallgatólagosan, de radikálisan beszűkült a nyugati gondolkodásban. A „Krisztusban” való spontán személyes részesülést azonosították egy jogi, korporatív intézményben való tagsággal, melyről azt állították, hogy a Szentlélek megnyilvánulásának egyedüli szférája, az Ő jelenlétének bírója, és tevékenységének kezelője.

E feltételek között azt mondani, hogy a teremtetett rend minden dolga, létezésének pusztta tényétől fogva – ha tudattala-

nul és potenciálisan is – egy eredendően szentségi minőséget birtokol, ami egyesíti az istenivel, egyenértékű lett volna a blaszfémiával. Ehelyett a szakrális és a szekuláris radikális szétválasztottsága létezett: az egyházban (földi társadalomként értve) minden szakrális, míg az egyház formális határain kívül vagy a természetben tagadták a Szellem aktivitását: e határokon túl minden szekuláris volt, megfosztva a kegyelemtől, gyógyíthatatlanul romlott és bomlásra ítélt.

Szent Ágostontól a nyugati középkor teológiájának másik nagy képviselőjéhez fordulhatunk, Aquinói Szent Tamáshoz; a Szent Ágoston gondolkozásában jelenlévő – világ és egyház, természet és kegyelem, természet és a ma természetfelettinek tekintett valóság közötti – radikális kettősség előzményének fényében kell Szent Tamás erőfeszítéseit látnunk, mely erőfeszítések arra irányultak, hogy „megmentse” a természeti világot. Hacsak nem ebben az összefüggésben vizsgáljuk, megmagyarázhatatlannak tűnhet az a tény, hogy gondolkodása segített megszárdítani a szakadékot a természet világa és az isteni között, és így hozzájárult a megszenteltségletlenítés általunk nyomom követett folyamatához.

Ne feledjük, hogy abban az időben, amikor Szent Tamás megkísérelte, hogy minden nézetet – bármennyire ellentmondónak is tűnjenek – összeegyeztessen egy átfogó szintézisben, a természet (nem ágostoni, hanem arisztotelészi értelemben véve fizikai realitásként) és a természetfeletti szétválasztottságának eszméje olyan mélyen gyökerezett a latin gondolkodásban, hogy lehetetlen volt bármilyen eredeti ontológiai kapcsolatot megállapítani a kettő között. Ezért egyetlen módja

annak, hogy a természeti világot megsza-
badítsuk az ellenszenvtől, ami az ágostoni
gondolkodásban hozzátapadt és hogy
saját jogán pozitív rangot tulajdonítsunk
neki – hangozzék bár paradoxnak –, az
volt, hogy teljesen el kellett különíteni a
teológia szférájától, függetleníteni a teo-
lógia ellenőrzésétől, valamint a természet
és a teológia szférájának bármilyen valódi
kapcsolatát az analógia elvével helyette-
síteni.

Szent Tamás ebből a célból indítvá-
nyozta, hogy a dolgok szemlélésének két
szintje lehetséges, a természeti és a termé-
szetfeletti. Az utóbbi az az állapot, mely-
ben a kegyelem mindenek felett való, és
ez a teológia szférájához tartozik. De ami
magának a természetnek a hatóerejét il-
leti, nincs szükség kegyelemre, mert a
természet a saját belső törvényeit követi,
melyeknek semmi közük a kegyelem-
hez.¹⁸ A kegyelem a természeti világgal
kapcsolatban csak annyit tesz, hogy tö-
kéletesíti azokat a műveleteket, amelyek
beavatkozása nélkül vették kezdetüket és
tőle teljesen függetlenül léteznek: a ke-
gyelem nem lerontja, hanem tökéletesíti
a természetet,¹⁹ és ez azt is jelenti, hogy
noha a természet jobb a kegyelem hoz-
záadásával, teljesen megfelelően létezhet
nélküle.

A közvetlen következmény az, hogy
más alapelvek tartoznak a természeti és a
természetfeletti szférákhoz. A dolgokban
kettős rendnek kell lennie, amint Szent
Tamás mondja.²⁰ Ez azt jelenti, hogy a
természet maga – a természeti mint olyan
– önálló státuszt kap, minden szándéká-
ban és céljában függetlenül az istenitől; a
természet és a kegyelem közötti ágostoni
ellentétet pedig a természeti és a termé-
szetfeletti kettőssége váltja fel. Istent még

mindig a természet alkotójának tekintik,
ez kétségtelen, de a természet lényegében
saját törvényei szerint működik, és éppen
elég kizárólag ezeket a törvényeket tekin-
tetbe venni ahhoz, hogy felfedezzük, mi-
ként működik.

Ezenfelül úgy vélték, hogy e törvé-
nyeknek az ésszerűség vagy racionalitás
a jellemzője, és az ember – értelmes ál-
latként meghatározva – teljes mértékben
osztozik a természet törvényeiben, mert
racionális képességein keresztül képes
felismerni őket. A természetes ész képes-
sége, amellyel az ember fel van ruházva,
mindenféle kinyilatkoztatás vagy ke-
gyelem nélkül működik, és a hitcikke-
lyekre való bármiféle hivatkozás nélkül
folytathatja vizsgálatait. Csakugyan, az
egyetlen ismeret, amit az ember eszes
teremtmenyként nyerhet, az, amit az ér-
zékek által a jelenségek megfigyeléséből
kikövetkeztet²¹ – ez egy olyan kijelentés,
ami a tudás későbbi, tudományos felfo-
gásának alapját jelenti.

Igaz, Szent Tamás kénytelen volt
kijelenteni, hogy a természetes ész kö-
vetkeztetései nem befolyásolhatják a hit
megállapításait és végső soron meg is kell
felelniük nekik. De azért volt kénytelen
ezt állítani, mert Istent magát – és ez az
egész rendszer kulcsa – teljességgel raci-
onális lénynek tekintették, így hacsak
valahol nem sikerült félre valami, aligha
lehetett bármilyen végső ellentmondás
Isten racionalitásának alapelvei és a ter-
mészeti törvények között, melyeket Ő
hozott létre azért, hogy tisztán racioná-
lis módokon működjenek. Effajta érve-
léssel Szent Tamás képes volt megőrizni
egy kényes és ennek megfelelően ingatag
szintézist az isteni rend integrális része-
ként felfogott természet és a lényegileg

saját jogán, autonóm módon és saját hatáskörében függetlenül, saját törvényei, előfeltételei és céljai szerint működő természet között.

A tomista analitikus módszer, ami azt mondja, hogy az ember az ismeret-szerzésben az érzéki adatoktól függ, és a spirituális realitásokat csak annyiban foghatja fel, amennyiben felismeri a természeti világban tökéletességük transzcendens és megismerhetetlen bizonyítékát,²² tulajdonképpen azt az eszmét mozdítja elő, mely szerint áthatolhatatlan határ van Isten és ember, isteni és emberi között. Ez implikálja azt is, hogy nem sikerült megragadni az egy személyben egyesült két természet teljes jelentőségét, és ennek közvetlen következménye volt, hogy figyelmen kívül hagyták az ember azon lehetőségét, hogy személyesen részesüljön az isteni életben, és hogy növekedett az a meggyőződés, miszerint az ember az Istenről szóló igazságot csak közvetve – racionális képességei révén – ismerheti meg, abban a szférában működve, ami egyedül hozzáférhető számára, ez pedig a természeti világ. És ebbe megint csak nem az embernek a belső jelentésben, az e világban rejlő *Logosz*-ban való szupraracionális és személyes részesülése, vagy Isten önkifejezésének belső feltárása foglaltatik benne, hanem az a meggyőződés, hogy az ember egyéni racionalitását használva képes megfejteni, megfogalmazni és végül uralni a világot mint önmagában elégséges entitást, figyelmen kívül hagyva a keresztény kinyilatkoztatás igazságait, ha éppen nem ellentmondva azoknak.

Ennek eredménye csak az lehetett, hogy a következő évszázadokban azok a filozófusok (például William Ockham

vagy Pádúai Marsilius), akik Szent Tamásnál kevésbé birtokolták a természet és a kinyilatkoztatás közötti kényes egyensúly megtartásának a képességét, elszakították a mostani finom kapcsolatot a természet és az isteni között, az ész autonómiáját állították, teljesen elválasztották a filozófiát a teológiától, és korlát nélküli felhatalmazást követeltek, hogy saját módszereiket használják a természet vizsgálata során mindenféle metafizikai vagy teológiai princípiumra való hivatkozás nélkül, nem azért, mintha Isten nem létezett volna, vagy mert nem ő teremtette volna a természetet, hanem gyakorlati szempontokból, mert többé már nem immanens, örökké működő princípiumként és *energei*aként volt jelen a természeti világban.

A tizenhetedik századi tudományos forradalom és a modern mechanisztikus és materialista tudomány felemelkedése számára készen állt a terep. Nincs híjával minden igazságnak Alfred North Whitehead híres passzusa, melyben a modern tudományos mozgalom eredetét közvetlenül arra vezeti vissza, ahogy a skolasztika Isten racionalitásához ragaszkodott, és az ezzel együtt járó hitbéli ragaszkodáshoz – amelyhez a fentebb leírt módon jutott el –, mely szerint a fizikai világ valamennyi aprólékos történése tökéletesen meghatározható és racionális módon korrelál előzményeivel.²³

Ahogy megpróbálta kimenteni a természetet a pusztulás gödréből, amelynek Szent Ágoston kiszolgáltatta, Szent Tamásnak ily módon közvetlenül hozzá kellett járulnia a szekuláris mentalitás és a természet szekuláris felfogásának kialakulásához – amint mondtam –, ami érthetővé válik, ha emlékszünk rá, hogy

tulajdonképpen magától értetődően elfogadta egy olyan Isten koncepcióját, aki meghatározása szerint nem lehet jelen ontológiailag annak a világnak a tevékenységeiben, amit ő teremtett. De a kérdés – hogy Isten jelenlétét miért gondolják ilyen módon behatároltnak –, továbbra is adott, és ezt megválaszolva lehetőség van arra, hogy az ágostoni-tomista hagyomány korlátait pontosabban meghatározzuk. Megkockáztatom azt a feltevést, hogy e kérdésre adott válasz két egymással összefüggő témához kapcsolódik, melyek közül az egyik metafizikai, a másik pedig teológiai.

A metafizikai téma a forma és az anyag – jellegében alapvetően arisztotelészi, de mind Szent Ágoston, mind Szent Tamás által elfogadott – felfogásához kapcsolódik, amely Istent a formális és aktív princípiumként, az anyagot a formátlanság és potencialitás princípiumaként tekinti. Az utóbbi, noha nem áll kifejezetten szemben Istennel, abszolút minimális létfokkal rendelkezik, és oly mértékben azonosul a nemléttel egy pusztán megfosztó vagy hiányos értelemben, hogy úgy írható le, mint ami nincs.²⁴ Valójában képessége arra korlátozódik, hogy befogadja a formát, ami egyedül Istentől ered, de önmagában formátlansága által mindig a semmi és a nemlét felé hajlik.²⁵ Röviden ez a felbomlás végtelen mélysége, amely fölött minden teremtmény lebeg, és ily módon a gonoszhoz kapcsolódik, ami viszont egyenértékű lehet a forma megzavarásával vagy a rend bomlásával, a nemlétbe zuhanással.²⁶

Ezenfelül, a formátlanság anyagi elve minden formális teremtés alapját képezi. Minden teremtett az anyag és a forma, vagy egy meghatározatlan szubsztrátum

és egy Istentől nyert meghatározottság keverékének vagy összetételének tekinthető. Ennélfogva egyetlen véges létező sem lehet soha Istenhez „hasonló”, még kevésbé „átistenült”, mert meghatározásuk szerint minden véges létező osztozik az anyagi szubsztrátum belső hiányosságaiban és „istennélküliségében”. Isten – a formai princípium és a lét princípiuma – tiszta aktualitás és nincs benne potencialitás. Az anyagi princípium viszont, ami egy formátlan, vagy hiányos ok, egybeesik a potencialitással. Mivel a természeti létezés a potencialitás jellegében is osztozik, soha nem lehet szakramentális valóság a szó teljes értelmében, hacsak nem válik mássá, mint ami, más szavakkal, nem transzszubsztanciálódik.

Az ágostoni-tomista hagyomány egyik korlátja – ami, úgy tűnik, megnehezíti, ha egyenesen lehetetlenné nem teszi az Isten és a természet, a teremtetlen és a teremtett közötti teljes és kölcsönös egység feltételezését – éppen ezért az, hogy Istent kizárólag a tiszta aktualitás princípiumaként fogják fel, azzal a következménnyel, hogy a potencialitást negatív, fogyatékos értelemben egy bizonyos lét-hiányt magába foglalóként értelmezik és ebben az értelemben Istenen kívüliként; és ez mindarra elmondható, ami osztozik a potencialításban.

Az a teológiai tétel, amely ugyanebben a hagyományban megjelenít bizonyos korlátokat, a Szentháromság doktrínájával kapcsolatos. Itt talán elérkeztünk a dolog lényegéhez. A természet szentségi felfogása – mint láttuk – attól függ, hogy felismerjük-e a természet tényleges immanenciáját az isteniben, azt, hogy Isten kreatív *energeiái* nem pusztán kívülről teremtették meg a világot, mint egy

építő vagy mérnök, hanem a benne lévő élet összes megnyilvánulásának örökké jelenvaló, bennefoglalt és spontán okai, bármilyen formát vegyenek is fel. Más szavakkal, attól függ, hogy felismerjük-e a Szentlélek folyamatos, éltető aktivitását a világban, mint ami minden létező dolog szívében átlelkesíti ezen *energeiá*kat, az isteni nem-teremtett, fényteli sugarait. A szakramentális megértés hiánya ezért lényegében a Szentlélek doktrínájának hiányosságát jelzi.

A Szentlélek doktrínája a latin kereszténységben valójában nem volt teljesen megerősítve. A Pünkösd „kozmosz” jelentősége – amelyben az Atya és a Fiú kinyilatkoztatása a Szentlélekében teljessé vált – lecsökkent, és a Szentháromság doktrínájának teljesszű kibontakozása ennek megfelelően megakadt és megdermedt.²⁷ A Fiút mindenekelőtt az Atya létével való egységében fogták fel, és a Szentháromság transzcendens egységének és egyszerűségének ez a hangsúlyozása – melyet a *filioque* megerősített és lepecsételt – azt jelentette, hogy a Szentlelket a Fiútól való ontológiai függésben tekintették. Ez viszont – annak hiányával együtt, ami Isten lényegének és létének adekvát megkülönböztetése, vagy Szent Tamás esetében azzal a felfogással, ami

ténylegesen azonosítja Isten lényegét a létével – megakadályozta annak megértését, hogy Isten miként „árad ki” önmagából a Szentlélekben, és lép be nem-teremtett „egzisztenciális” *energeiá*ival a teremtésbe anélkül, hogy ez megzavarná egységét és egyszerűségét, vagy feladná transzcendenciáját.

Ilyen körülmények között természetesen lehetetlen volt a Szentlélek természetben való bármiféle valós működésének elképzelése vagy megfordítva, a természet bármiféle valós részesevé az isteniben. Ehelyett a természet – oly módon, ahogy láttuk – önálló rangra emelkedik, függetlenül az istenitől. És az ember ugyanígy, hiszen eszes állatként osztozik a természet valamennyi jellegzetességében és tulajdonságában. Csak az maradt hátra, hogy az isteni és a természet, az isteni és az emberi közötti, bizonytalannak tekintett összeköttetés megszakadjon – nem annak tagadása által, hogy Isten teremtette a természetet és az embert, hanem annak állításával, hogy mindenféle gyakorlati okokból nem vehetjük tekintetbe az istenit mint működési elvet –, és az út megnyílt a dehumanizálódás és a megszenteltetés folyamatához, amelyről mai világunk oly erőteljes tanúbizonyságot tesz.

Fordította: Stamler Ábel

Jegyzetek


¹ A szerző itt a jelen írás forrásául szolgáló kötetre utal, lásd Philip Sherrard: *The rape of man and nature*. Limni, Evia, 2015, Denise Harvey, 93–119. o. – *A szerk.*

² A szerző a *desanctification* kifejezést használja, amit kétféleképpen – megszenteltetésnek és szentségtől való megfosztásnak – fordítunk. Tulajdonképpen az elszentségtelenítés lenne a megfelelő kifejezés, ami magába foglalná Sherrard gondolkodásának szakramentális (szentségi) jellegét, ami minden esetben ontológiai jelentőséggel bír, kizárva a modern, személyhez kötött, sokszor morális szentségfelfogás jellegzetességeit. – *A ford.*

- ³ Vö. Heinrich Denzinger, Peter Hünermann: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Bátonyterenye – Budapest, 2004, Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, 129. o. (302) – *A ford.*
- ⁴ A szerző az angol *energy* kifejezést használja a patrisztikus és későbbi ortodox teológiából ismert *energeia* megfelelőjeként. E helyen a kifejezést a magyar fordítói hagyománynak megfelelően *energeiaként* adjuk vissza, aminek sokféle fordítása lehetséges, például ’működés’, ’tevékenység’, ’aktivitás’. – *A ford.*
- ⁵ Alexandriai Szent Kírilloosz: *Commentarium in Joannem XI.* könyv, 12. fej. In *Patrologia Graeca*. LXXIV. köt. Párizs, 1863, Migne, 564. hasáb.
- ⁶ Lásd a mű harmadik fejezetének 67–68. oldalain.
- ⁷ Francis Bacon: *Preface to Parasceve*. In uő (James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath [szerk.]): *The Works of Francis Bacon*. London, 1889, Longman & Co., 393. o.
- ⁸ Francis Bacon (William Aldis Wright [szerk.]): *Advancement of learning*. Oxford, 1900, Clarendon Press, II. 6. i.
- ⁹ Uo. II. 24. 3.
- ¹⁰ Uo. II. 6. i.
- ¹¹ René Descartes: *Discourse on method*. In uő (John Veitch [ford.]): *The method, meditations and selections from the principles of Descartes*. London, 1899, Blackwood, 19. o. [Magyarul: René Descartes: *Értekezés a módszerről*. Budapest, 1993, Ikon, 30. o. Szemere Samu és Boros Gábor fordítása.]
- ¹² Titus Burckhardt: *Cosmology and modern science*. *Tomorrow*, 1964. nyár, 186. o. (Magyarul uő: *Kozmológia és modern tudomány. Őshagyomány* (Budapest) 10. sz. (1993) 57–66. o. & 12. sz. (1993) 37–47. o. – *A ford.*)
- ¹³ Seyyed Hossein Nasr: *The encounter of man and nature*. London, 1968, George Allen and Unwin, elszórtan.
- ¹⁴ Eric Mascall: *Christian theology and natural science*. London, 1956, Longmans, Green and Co., 166. o.
- ¹⁵ Nikolai Berdiaev: *The meaning of history*. London, 1936, Bles, 113. o. [Magyarul: Nyikolaj Bergyajev: *A történelem értelme*. Budapest, 1994, Aula. Szűcs Olga fordítása. – *A ford.*]
- ¹⁶ John Meyendorff: *Orthodox theology today*. *Sobornost* (London) VI. évf. 1. sz. (1970) 16. o.
- ¹⁷ Lásd Eugene TeSelle: *Nature and grace in Augustine’s expositions of Genesis I. 1–5*. *Recherches augustinienes* (Párizs) V. köt. (1968) 95–137. o.
- ¹⁸ Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae* I-II. q. 10 art 1.
- ¹⁹ Uo. I. 1. q. 8. ad 2.
- ²⁰ Uo. I. q. 21. art 1. ad 3.
- ²¹ Aquinói Szent Tamás: *De veritate* II. 3. obj. 19. és ad 19. *Summa theologiae* I. a. 12. 12.
- ²² Uő: *Summa contra gentiles* I. 3.
- ²³ Alfred North Whitehead: *Science and the modern world*. New York, 1926, Free Press, 18. o.
- ²⁴ Szent Ágoston: *Vallomások* XII. 6. 6.
- ²⁵ Szent Ágoston: *De Genesi ad litteram* I. 4. 9.
- ²⁶ Lásd Eugene TeSelle: *Augustine the theologian*. London, 1970, Burns & Oates, 143–144. o.
- ²⁷ Erről lásd a szerző művét: *Church, papacy and schism*. London, 1978, S. P. C. K., 96–114. o.

ARTHUR VERSLUIS

MEGSZENTELT TERMÉSZET*

ZINTE KÖZHELYSZERŰVÉ vált a kereszténységet okolni az ember és természet közötti modern elkülönülésért. Egyesek egészen a Teremtés könyvéig mennek vissza, ahol az embernek megadatott az uralom a földi teremtmények felett, s itt vélik felfedezni az eredetét egyrészt technogizmusunknak – ama karteziánus meggyőződésünknek, miszerint a természet csupán egy nagy gép –, másrészt a természeti világ könyörtelen kiszípolozásának. Mások a modern természetellenes világkép forrását a protestantizmusban látják, a maga ikonellenes, puritán álláspontjával. Valójában a modernitás eredete nem annyira a zsidó-keresztény hagyományban, hanem inkább az e hagyományról való lemondásban, annak feláldozásában rejlik, egyfajta szcientifikus északpontosítás járására. Az igazság az, hogy a kereszténység mindig is magában foglalta a természet ezoterikus felfogását, amely a természetre hierofániaként tekint, s mi most erre a felfogásra irányítjuk figyelmünket.

Azonban előbb még néhány megjegyzést kell tennünk a nyugati kereszténységben megmutatózó jelenlegi tendenciákkal kapcsolatban. Számos kortárs író azt a vádat hozza fel a protestantizmussal szemben, hogy a nyugati keresztény tradíció alászállásához, eredeti természetének eltorzításához vezetett, lehetővé téve a minden szentségtől megfosztott modern világnézet megjelenését. Ebből

a szempontból történelmileg szükségszerűen hozzájárult ahhoz, hogy végül a teljesen profán modernitás gyökeret veressen Nyugaton. A protestantizmus e felfogása azonban, noha van benne némi igazság, teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a német és francia teozófusok, mint például Jacob Böhme, Johann Gichtel és Friedrich Oetinger, valamint a protestantizmus hatása alatt álló katolikusok, így Louis Claude de Saint-Martin és Franz von Baader színre lépését, hogy csak a legkiválóbbakat említsük.

A tizenhetedik, tizennyolcadik és tizenkilencedik század teozófiai mozgalma ugyanis – aminek semmi köze a Madame Blavatsky által a tizenkilencedik század végén alapított Teozófiai Társasághoz – pontosan a protestantizmus sivárságának autentikus szellemi ellensúlyozása volt. Ha a protestantizmus idézte elő a látványos és képekben gazdag római katolikus szertartásosság és ikonográfia feladását, lecserélve azt dísztelen templomi padokra és egy egyszerű fa feszületre, akkor azt a lenyűgözően gazdag belső képi világot is neki köszönhetjük, amit nem csupán a tizenhetedik század rózsakeresztes mozgalmában, hanem a lutheránus látnok, Jacob Böhme műveiben, valamint abban a teozófiai mozgalomban is fellelhetünk, melynek ő volt az elsődleges mozgatója.

Természetesen nem minden teozófus volt protestáns – Franz von Baader római katolikus maradt egész életében, s még

csak nem is cenzúrázták, pedig élete során s legtöbb művében erősen támadta a pápaság intézményét és a Vatikánt. Ám pontosan ez a pápasággal való szembenállás jellemzi a protestantizmust is, és ez tette Baadert ama kivétellé, mely a végén megerősíti a szabályt: a teozófiai írások gazdagsága egészíti ki s teszi teljessé a protestáns mozgalom törekvését a kereszténység kezdetéhez való visszatérésre.

Mármost a teozófiai mozgalomban éppen az a fontos, ami szembemegy ama tendenciával, melyet René Guénon a protestantizmusban felismert: ha a protestantizmus képviseli a modern, profán természetszemlélet kezdeteit, akkor a teozófia ezzel szemben egy megújult tudatossággal fordul a természet felé, teofániaként s végső soron isteni kinyilatkoztatásként tekintve rá. Mind-egy, hogy Jacob Böhme *De Signatura Rerum* című művét, Louis Claude de Saint-Martin *Tableau Naturel*-jét vagy Franz von Baader *Philosophie der Liebe* című könyvét vesszük alapul, a teozófia hozzájárult, hogy mélyebben megértsük a természetet s úgy tekintsünk rá, mint ami megtestesíti számunkra az isteni nyelvet, a *Logoszt*, mely patakból s erdőből is beszél hozzánk.

Közismert, hogy a sámánizmusban világszerte úgy tartják, a természetnek létezik egy titkos nyelve. A sámán képes megérteni a madarak és állatok, de még a kövek beszédét is – valamint ő is szólni tud hozzájuk. Eme ősi egység ember és természet között azt a primordiális állapotot tükrözi, amely keresztény kifejezéssel élve csak paradicsomi lehet. S csakugyan, pontosan erre az egységre utal az is, amikor Ádám nevet ad a földi teremtményeknek Éden kertjében; e név-

adás nem más, mint a „természet titkos nyelve”, ami arra a paradicsomi állapotra jellemző, melyben a *Logosz* minden teremtet dologban felismerszik.

A keresztény hermetika vagy teozófia, ahogyan Paracelsus, Böhme, Saint-Martin, Baader és Oetinger műveiből élénk tárul, szintén azt feltételezi, hogy létezik a természet „titkos nyelve” – de ez számukra egy jelképes nyelvezet, amely az alkímiai szimbolizmusban gyökerezik és sokkal inkább a megfelelések tudománya. E teozófiai hagyománynak a *Tabula Smaragdina* (a 'Smaragdtábla') által kinyilvánított felfogás képezi az alapját, miszerint ami lent van, az a fentit tükrözi. Más szavakkal, megfelelés áll fenn egy spirituális igazság és a között, amit a természeti világban látunk. Ugyanezt figyelhetjük meg az Újtestamentum számos példabeszédében is, melyek természeti képeket használva tárják fel a legtranszcendensebb szellemi igazságokat az emberi állapokra vonatkozóan.

Ezért írta Valentin Weigel: „Ó, teremtőm és Istenem, a te fényed által láthatom, milyen csodálatos módon teremtettem: a világon kívül teremttem, és a világban vagyok, és a világ énbennem. Belőled teremttem, s megmaradok tebenned s te énbennem, (...) gyermeked s fiad vagyok, (...) s minden, ami a nagy világban van, szellemileg bennem van, így vagyunk mi ketten egyek.”¹ Ez egy misztikus egység ember, természet és Isten között, amelyet a hagyományos megfogalmazás, miszerint „az ember egy mikrokozmosz”, nem fejez ki teljes egészében. Itt az emberiség, a világ és a fogalmakká nem redukálható Isten teozofikus felfogásával van dolgunk, ami kétségkívül tükrözi az alkímiai transzmutáció tudományát

és képi világát, valamint a német teozófiáét, így például Eckhartét.

A teozófusok a természet jelképes nyelvéről alkotott felfogásukat részben az alkímiából nyerték, ami elsősorban a kozmosz és az ember közötti megfelelések tudománya. Példaként felhozhatjuk az alkímia felismerését, miszerint három lényeges princípium, alapelem alkotja a természeti világot: higany, só és kén. Mint tudjuk, ezek mindegyike alapvető jellegzetességekkel bír, a higany folyékony, a só kristályos, a kén tüzes, gyúlékony. Ugyanezek a princípiumok hatnak és működnek a természeti világban, az emberi testben és az emberi lélekben is. Sőt mi több, mindegyikük bizonyos *minőségek* képét hordozza és jeleníti meg, melyek minden természetben benne rejlenek.

Éppen e ponton tér el az alkímia a modernitás technológiai tudományától – ugyanis amíg a modern tudomány szinte kizárólag mennyiségi analízissel foglalkozik, addig a tradicionális tudományok, így az alkímia is, minőségekről beszélnek. Hozzátehetjük, hogy a minőségek efféle előtérbe helyezésével együtt jár a technológia természetes korlátozása is – néhány alkímista például tudatában volt a puskapor robbanékonyságának, de nem érdekelte őket –, míg a modern tudomány alapvetően a kvantitatív technológiai hatásokkal törődik, s nincs is semmiféle korlátja a technológia alkalmazásainak, melyek aztán kibújni látszanak az ellenőrzés alól, és a mesebeli gólemhez hasonlóan önálló életre kelnek.

Noha az alkímiát gyakran lekicsinylően az arany utáni materialisztikus kutatásnak és a modern kémia „primitív” előfutárának tekintik, valójában az

alkímia mindenekelőtt a megfelelések és szignatúrák tudománya, végső soron pedig egy olyan, képekben kifejezett titkos nyelvezet, mely feltárja a természet mögött rejlő szellemi igazságokat. Az alkímista azokkal a szubtilis minőségekkel foglalkozik, melyek áthatják az embert és a természetet egyaránt; a természetben végrehajtott bármely változtatás vagy transzmutáció csakis azért jelenhet meg kívül, mert megfelel a belső változásoknak. Az alkímiai tradíció, amely oly nagy hatással volt a teozófusokra, így Böhmére és Baaderre is, a neves középkori orvos és alkímista, Paracelsus gyógyítással és a kozmoszszal kapcsolatos gondolatain alapszik.

A német és francia teozófiai hagyomány tehát két áramlat kereszteződéséből alakult ki – az alkímia áramlatát a legteljesebben Paracelsus, a gnosztikus német irányzatot pedig a legjobban talán Eckhart mester alakjával érzékeltethetjük. Az alkímiából jön a képek, alakzatok és princípiumok felhasználása, olyan írónál például, mint Martinez de Pasqually, aki Saint-Martin mestere volt; Eckhart gnosztikus irányzatából pedig az a kozmoszfeletti felfogás, amely gyakorlatilag az egész teozófiai szemléletmódot áthatja. Röviden azt mondhatjuk: az alkímiai perspektíva azt segít megérteni, hogy a szellemi miként járja át és eleveníti meg a természetet; a gnosztikus perspektíva pedig azt, ami nem csupán megeleveníti, de meg is haladja a természetet.

E két áramlat összefolyása jól kivehető Friedrich Christoph Oetinger természet-teológiájában, aki így írt:

„Egyike a legpusztítóbb eszméknek, hogy a természetet lehet úgy szem-

lélni, mintha kívül lenne Istenen. Minden emberben megvan a kétségbevonhatatlan tudat vagy érzés ama láthatatlan erővel kapcsolatban, melyek a természetet megelevenítik. Ugyancsak van bennünk egy titkos »igen« vagy »ámen« ama tudás jelenlétével kapcsolatosan is, mely kívül-belül körbevesz minket. E titkos tudatosság az oka, hogy képesek vagyunk felismerni a természet szépségeit a primordiális Igazság másolataiként.”²

A „titkos »ámen«” a tudás e jelenlétére Eckhart vagy Tauler gnóziását tükrözi; a természetet átlelkesítő erővel kapcsolatos tudatosságban pedig az alkímisták kozmológiai gnóziisa tükröződik.

Ám nem minden ember hajlandó elismerni a természetet átlelkesítő láthatatlan erővel kapcsolatos tudatosságot – sőt, éppen Oetinger élete során (1702–1782) bukkant fel egy materialista tudomány, amely a természetet nem az isteni bölcsesség szimbolikus megjelenítésének tartja, hanem egyfajta gépnek vagy óraműnek, melynek rugóját talán Isten húzta fel. A teozófiai mozgalom – aminek Oetinger is tagja volt – emberiség, Isten és természet e szétválásával élesen szembeállít egy olyan egységes felfogást, mely az emberre mikrokozmoszként, a természetre pedig vele analóg makrokozmoszként tekint, amelyek egyaránt az isteni hatalmat tükrözik, és ez hatja át őket.³

Nagyon is valós értelemben mondhatjuk tehát Böhme, Oetinger, Saint-Martin és Baader ezoterikus teozófiájáról, hogy az akkoriban Európában egyre nagyobb teret nyerő materialista tudomány és ateizmus ellensúlyozásaként jött létre.

E szerzők mindegyike teljes és egységes szellemi felfogást képviselt a kozmosz és a megszentelt természet vonatkozásában, mely szöges ellentétben állt azzal a redukcionista dualizmussal és mechanisztikus természetszemlélettel, amit Descartes és társai fejtettek ki. A teozófusok szemében a természet olyan, akár egy szentírás, egy isteni kinyilatkoztatás példabeszédek és szimbólumok, alakzatok és képek által. Minden dolog a *Logosz* megnyilvánulása, és szignatúráik olvashatóak.

A teozófusok és természetfelfogásuk történelmi megjelenése – a német gnosztikusok és az alkímisták kettős örökségét hordozva, valamint a protestáns képelenség és a materialista tudomány ellensúlyozójaként – legalábbis gondviselészerű. Ennek ellenére jelentőségüket sajnos még ma sem ismerik fel eléggé. Egy olyan korban azonban, amikor a materialista tudományosság előfeltevéseinek hibái immár nyilvánvalóvá váltak, és küszöbön áll a modernitás társadalmi összeomlása – melynek fogalma sincs róla, miként lehetne istenközpontú egy kultúra –, minden bizonnyal fontos, hogy legalábbis fontolóra vegyük, jelenlegi világnézetünk helyett milyen alternatívák segíthetnek kimenekíteni minket szorult helyzetünkéből.

Márpedig a teozófia nagyon is releváns a jelen helyzetben. A környezetvédők vagy ökológusok ma szót emelnek a „bioszféra” és a Föld mint egyetlen élő organizmus védelmében, de érveik még mindig a materialista előfeltevések alapján szólnak a természetről; egyáltalán nincsenek tudatában, hogy a természetre egy egységes vallási felfogás fényében is rátekinthetünk. Egyesek a kereszténységet tartják felelősnek a modern világ lét-

rejtéért és a természetben végzett pusztításáért, ám valójában a zsidó-keresztény világ vallási centrumának egyre nagyobb mérvű eróziója vagy szétbomlasztása tette lehetővé a modern világ megszületését. A kereszténység hiánya – a szó összes valódi értelmében – felelős az ember, a természet és Isten közötti elkülönülésért, amelyet ma oly sokan éreznek, és kizárólag ennek helyreállítása után leszünk képesek megújítani a *hieros gamost*, ember, természet és Isten megszentelt házasságát Nyugaton.

E nyugati viszonylatban egyedül normálisnak nevezhető kultúra restaurációja egy olyan, jelenleg még előre nem látható szellemi megvilágosodásból származhat, amely három fő forrásból fakad: a római katolicizmusban Tauler, Ruysbroeck és Franz von Baader, a protestantizmusban pedig Böhme és Oetinger által képviselt gnosztikus miszticizmusból, illetve gyakorlatilag a keleti ortodoxia teljes hagyományából. Csak e három forrás képes a kereszténységen belülről felmutatni egy teljesnek tekinthető felfogást az emberi lények és a természet közötti helyes viszony vonatkozásában. E helyes viszonynak vannak bizonyos alapvető jellegzetességei, amelyek közül leglényegesebb a vallási középpont megléte.

Ugyanis csak spirituális kontextusban jöhet létre megfelelő kapcsolat az emberiség és a természet között. Saint-Martin mondja, hogy a helyes emberi funkcióra a legjobb példa Krisztus, akit ő Javítónak nevez, s aki az emberben és a természetben egyaránt helyreállítja ama nyugalmi egyensúlyt, mely a bukás során elveszett. Krisztus – aki pillér ég s föld között – az út és mód, miáltal az ember képes „oldani és kötni” a földön és a mennyben.

Azaz Krisztus az eszköze a primordiális angyal bukásával szabadjára engedett gonosz és a szörnyű katasztrófák visszafordításának. Ez a „javító” funkció közvetlenül rávilágít a természethez való helyes emberi viszonyulásra – az ember primordiális állapota ugyanis Krisztushoz hasonló, megnyilvánítva a mennyet a földön.

Saint-Martin szerint, aki csupán Böhmet követi ebben – olyan nézetéről van szó ugyanis, amit Baader és a teozófiai hagyomány más képviselői is kifejtettek –, a természet maga úgyszintén visszatükrözi az angyalok és az emberiség bukását.⁴ Más szavakkal, az idő horizontján történt egy katasztrófa, melynek csupán külsőleges megnyilvánulásait vagy jeleit láthatjuk, ám ez hozta létre a gonoszt, amit nemcsak a természet pusztító aspektusaiban fedezhetünk fel, hanem sokkal inkább a destruktív emberek gonosz tetteiben. Azt a tant, amely szerint a modern ember bukott teremtmény, aligha fogadná boldogan a materialista tudomány szolgálatában álló jelenkori egyetemeken; holott még a modern biológusok és kémikusok is alig győzik számbavenni azokat a katasztrófális hatásokat, melyeket a mai emberiség gyakorol a természetre.

A gonosz e teozófiai felismerése azonban nem jelent merő „dualizmust” – sokkal inkább annak a kozmológiai távlatú megértését, hogy milyen erőteljes a bűn hatása, bűn alatt nem csupán az egyéni gonosztettet értve, hanem a kozmológiai egyensúly felborulását is. Az iszlám hagyomány, különösen az iszmáilita gnózis teozófusai tisztában vannak vele, hogy a miénk csupán egy az időbeli ciklusok hosszú sorában, e ciklusok pedig Ádám

bukásának következményei, ami maga is egy kozmikus „esemény”, mely végső soron előidézte jelenlegi, a történelem csapdájába esett helyzetünket.⁵ A bukás belezuhanás az időbe, egyszerre adomány és büntetés, amin minden élőlényel osztozunk.

A bukás óta a természet olyan, akár egy özvegy, aki epekedik a házasság avagy egység után. Baader így írt erről:

„Ekképpen elátkozva, a természet többé nem képes mennyei (paradicsomi) gyümölcsöt hozni; tehetetlensége az embert is utolérte. A természet szépségein keresztül az ember, hol jobban, hol kevésbé, érzékeli a melankólia sirámain az özvegyi fátylon keresztül, melyet az ő bűne miatt kénytelen viselni.”⁶

Aligha lehetséges az ember számára, hogy paradicsomi állapotát *in toto* ('teljesen' – *a szerk.*) helyreállítsa egy időbeli ciklus vége felé közeledve; ám egyénileg bizonyosan lehetséges visszafordulni s a természettel harmonikus viszonyt ápolni. Egy ilyen viszony pillantható meg abban, ahogyan némely szent, például Szent Ferenc is élt, előképeként ama állapotnak, melyben együtt heverész az oroslán a búranyal.

E szellemi helyreállítódás azonban csak az időtől és bilincseitől való megszabadulás révén valósulhat meg. Jelenlegi földi feltételeink egy korábbi, angyali állapotból való bukásunkat tükrözik; ugyanakkor lehetőséget is nyújtanak, hogy újra felemelkedjünk ide a szellemi gyakorlás révén. Ennek velejárója az időbeli korlátok meghaladása, s ebből ered a Paradicsom helyreállítása. Böhme írja:

„Minden egyes dolog, legyen az gyógynövény, fű, fa, állat, madár, hal, féreg vagy bármi, (...) minden létező szétválasztójától, az Igétől ered (...). Ugyanis e látható világ sokaságaival és lényeivel együtt nem egyéb, mint a szellemi világ tárgyi megjelenítése, mely szellemi világ úgy rejlik ebben az anyagi, elemi világban, miként a tinktúra a fémekben és gyógyfüvekben.”⁷

Böhme szerint minden létező két aspektussal bír: az egyik szellemi avagy örökévaló, a másik természeti avagy külsőleges.⁸ A szellemi aspektus a dicsőség fényeként nyilvánul meg és idő feletti; a természeti pedig ennek izzó tükröződése a fizikai, időbeli világban.

E megállapítások érthetővé teszik, miként pillanthatjuk meg a természetet és szépségein keresztül ama paradicsomi állapot tükröződését, mely még mindig jelen van – nem a történeti időben, nem fizikai világunkban, ami maga is egy magasabb állapotból zuhant alá, hanem a természetet keresztül, mintha vízen tükröződve látnánk, elmosódva. Ebből azt is megérthetjük, pontosan hogyan egyesíti a *homo religiosus* a mennyet és földet. Ugyanis egyedül mi vagyunk képesek „keresztüllátni” a természetet; egyedül mi tudunk ama pillér lenni, mely az időtlenből az időbelibe, a transzcendensből a fizikaiba, a mennyekből a kézzelfoghatóba ér. E doktrína természetesen ismét csak kihangsúlyozza számunkra, milyen mélységes küldetése van az embernek itt e földön, s milyen kevesen vannak közülünk, akik egyáltalán elkezdtek közelíteni helyes életmódunkhoz.

E helyes életmód nem feltétlenül azt jelenti, hogy éldegélünk a szűz vadonban és nem teszünk semmi olyasmit, ami megzavarná, még ha az érintetlen természet erőteljesen emlékeztet is minket a transzcendenssel kapcsolatos kötelességeinkre, kicsinységünkre és jelentőségünkre egyaránt. Ahhoz, hogy helyesen éljünk, és betöltsük emberi hivatásunkat *homo religiosus*ként, mindenekelőtt fel kell ismernünk itt a földön, miként képezünk hidat ég és föld között, s miként tükröződik a természet isteni eredete, éppen úgy, mint bennünk. Ha az emberek helyes rendbe tagozódnak – ha a földi királyság a mennyei királyságot tükrözi, a földi kertek pedig a Paradicsomot –, akkor a természet is megigazul és helyreáll.

Ezért láthatjuk az alkímiai szövegekben a betetőzés illusztrációiként a megkoronázott királyt és királynőt együtt egy paradicsomi tájban. Az alkímiai misztériumok valóban egy paradicsomi állapotba vezetnek, ahol a természet titkai feltárják magukat az arra érdemes előtt, aki azért jött, hogy megértse a „titkos nyelvet”, a lélek igazságainak jelképes nyelvezetét. E harmonikus állapot, melyben emberiség és természet egyaránt helyreáll, egyénileg ma is elérhető, de akár szélesebb körben, egy egész ország vagy vidék számára is lehetséges – az aranykor egyfajta kései visszatükröződéseként.

Világosan látható, hogy a teozófiai és alkímiai tanítások egy koherens kozmológiai tudományt kínálnak, amely ma még meglehetősen kevésbé ismert. Létezik a megszentelt természetnek egy alternatív, teljes mértékben szerves és egységes felfogása, amiért nem kell a távoli, egzotikus Himalájába menni,

hanem éppen otthon találhatjuk meg, úgymond, az európai keresztény teozófiai hagyományban. A természetben rejlő szellemi igazságok megértéséhez nem szükséges messzi helyeket bejárnunk kutatásunk során, de még ha így is teszünk, végül talán visszatérünk majd ahhoz a hagyományhoz, amelybe születünk, s amelyben nem remélt kincsekre bukkanhatunk.

Miként John Pordage írta az örök természetről szóló értekezésében:

„Az isteni természet és Isten dicsősége el van rejtve a természetben, akár egy ékszer a szekrényben, vagy egy elásott kincs a mezőn. A tiszta természetben az ékkő könnyedén felfedezhető, hiszen ott fekszik szabadon, (...) a tisztátalan természetben azonban mélyre ásták s jól betemették, csak nagy fájdalmak és nehézségek árán lelhető fel.”

„Tiszta természet” alatt Pordage azt érti, amit ő és Böhme is ’örök természetnek’ neveztek: a bukást megelőző transzcendens létezés az isteniben; de még a tisztátalan, időbe vetett természetben is megpillantható Isten dicsősége. Afelől sincs persze semmi kétség, hogy e dicsőség ma kevésbé látható számunkra, mint olyasvalaki számára, aki még az ember által nem érintett természetben élt, melyet nem szennyeztek be a savas esők és az urbanizált, pénzsóvár emberiség egyéb kiáradó mérgei. De mindig lehetséges felemelkedni a nyilvánvalóból ama látomásos valóságba, mely korántsem merő fantázia, és a létezés olyan valóságával bír, ami messze meghaladja az elénk tároló változókonny világot.

Nem is olyan régen, a maitól nem is sokban különböző világban történt, hogy a költő George William Russell (AE) megérezte a mennyei természet leheletének belső hívását, miközben egy városi irodában ült papírmunka és sürgés-forgás közepette. S ugyancsak nem olyan régen történt, hogy megérezte Anglia szabad, nyílt tereinek hívását, ahol maga előtt látta az átszellemített földet, látott égi lényeket összehason-

líthatatlanul ragyogni, s kimondhatatlan és lenyűgöző örömet tapasztalt. Ilyesfajta hierofániák megtörténhetnek Amerikában, Ausztráliában vagy Európában, vagy bárhol a földön – számos szent hely létezik, melyek még mindig magukban hordozzák az erőt ahhoz, hogy átalakítsanak és maguk is átalakuljanak. A teozofikus kereszténység erre emlékeztet, és utat is mutat ehhez az igazsághoz.

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

* Forrás: Barry McDonald (szerk.): *Seeing God everywhere. Essays on nature and the sacred*. Bloomington, 2003, World Wisdom, 193–204. o.

¹ In Valentin Weigel: *Nosce te ipsum*. Lásd Friedrich-Wilhelm Wentzlaff-Eggebert (szerk.): *Deutsche Mystik Zwischen Mittelalter und Neuzeit*. Berlin, 1969, de Gruyter, 177–178. o.

² Friedrich Christoph Oetinger: Die güldene Zeit. In uő: *Sämtliche Schriften II. Theosophische Werke*. VI. köt. Stuttgart, 1864, K. Chr. E. Ehmann, 52. bekezdés.

³ „A materialista ateizmussal szöges ellentétben áll az idealista teizmus, (...) amely a végtelen szellemi Összubsztancia egységén és objektivitásán alapszik” – írta Franz Joseph Molitor *Philosophie der Geschichte* című művében (II. 42.). Hasonlóképpen, Baader helyesen jegyezte meg – kiterjesztve az arisztotelészi ideát, miszerint az ember tudni teremtett –, hogy „miként az embernek szüksége van a tudásra (az ismeretek birtoklása és megszerzése értelmében egyaránt), ugyanúgy szüksége van Isten megismerésére is”. Ehhez hasonlóan – teszi hozzá Molitor –, ahogyan az akarat emberi szükséglet, úgy emberi szükséglet az Isten felé és az Istenben való életre törekvő akarat is (II. 55. és 87. bekezdés).

⁴ Lásd Louis Claude de Saint-Martin: *Tableau Naturel* I. 100.: „Az isteni lét bölcsessége és jósága nyilvánul meg az ember megszületésében a földi életre. Ezáltal olyan helyzetbe kerül, hogy munkája révén kissé enyhíteni képes ama gonoszság egy részét, amit az első bűn okozott a földön.”

⁵ A bukásról mint a kozmikus egyensúly felborulásáról bővebben is ír Henry Corbin *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* című művében (London, 1983, Kegan Paul – Islamic Publications Ltd.).

⁶ Franz von Baader: *Urbild der Menschheit*. In uő: *Schriften*. Frankfurt, 1966, Insel, 70. o.

⁷ Jacob Böhme: *Theosophia* III. 34–35. Böhme műveiből készült egy kortárs válogatás is, lásd Arthur Versluis (szerk.): *The Wisdom of Jacob Böhme*. St. Paul, 2003, New Grail.

⁸ Jacob Böhme: *Mysterium Pansophicum* V. 1-től.

⁹ John Pordage: *A Treatise of Eternal Nature*. London, 1681, 161. o. Pordage klasszikus művének jelenkori változata kapcsán lásd Arthur Versluis (szerk.): *The Wisdom of John Pordage*. Saint Paul, 2003, New Grail.

INGE FRANZ

**FRANZ VON BAADER:
TERMÉSZET ÉS EMBER
– KÖLCSÖNÖSSÉGBEN FELOLDOTT
POLARITÁS?***

*„A kultúra nélküli ember állapota éppoly természetellenes,
mint a silány kultúra által megrontott emberé.”*

Franz von Baader
(Louis Claude de Saint-Martin nyomán)¹

I. TEOZÓFIAI KIINDULÓPONT



*E ITT A VILÁGBAN élsz (...). Maradj itt, dolgozz, légy tevékeny, szerezd meg azt, amire szükséged van. Keressd meg a csodákat az elemek között és a földön (...). Keresd a földben ezüstöt és aranyat, készíts azokból műveket, építs, szánts, vess (...). De hallgasd meg ezt az ábécét: szellemednek ne engedd meg, hogy abba, amit teszel, elmerüljön, és attól megittasodjék. Ne csinálj belőle Mammont, hogy behelyezd magad. Mert ez a sötétség” – írja Jacob Böhme (1575–1624) a *Psychologia Vera – A lélekről szóló negyven kérdés* című művében 1620-ban.² Az 1621–1622-ben keletkezett *De Signatura Rerum* avagy minden dolgok születése és bélyegében még nyomatékosabban kiemeli az ember felelősségét, amikor felruházza őt „a természet transzmutálásának és a rossz jóvá alakításának” hatalmával. Ehhez azonban „mindenekelőtt önmagát kell transzmutálnia”.³*

Franz von Baader (1765–1841) főbányatanácsost, természet- és vallásfilozófust bő másfél századdal később, miután évtizedeken át újra és újra elmélyült Böhme írásainak tanulmányozásában, a „*Philosophus Teutonicus*” legalaposabb ismerői között tartották számon. A Müncheni Egyetem címzetes tanáraként 1829-től először magánelőadásokat tart Böhme legfontosabb műveiből, majd később – némi szünetet követően – megkísérlti, hogy tágabb összefüggésbe helyezze Böhme „teologumenáit és filozofémáit”.⁴ Böhme mindenekelőtt Baader természetmisztikája vonatkozásában tekinthető lényeges szellemtörténeti előzménynek, ám a természet–ember kapcsolat elsődlegesen etikai szempontú baaderi megközelítése kapcsán is jogosult hivatkoznunk rá. A baaderi etika Böhme természetfelfogásának lényeges elemeit mutatja, mely elemek mindazonáltal – már csak Baader teljességközpontú irányultsága okán is – Böhme világszemléletének egyéb vonat-

kozásait is érintik. E tekintetben nem jelent akadályt, hogy Baader elkötelezett katolikus, míg Böhme lutheránus protestáns volt.

Mindkettejük természetszemlélete mindenkor hitvallásukból ered. Gondolataik egybecsengésének alapja a teozófia, a kinyilatkoztatás teológiája. Eszerint az örök természet és a földi természet közötti kapocs Isten mint centrum. A természetben mint Isten testében az istenség fokozatosan nyilatkoztatja ki magát, azaz Isten és a természet nem azonosak. „*Nem azt állítom, hogy a természet Isten, még kevésbé a föld gyümölcse; azt mondom: minden élőt, akár jó, akár rossz, Isten ereje hat át*”.⁵ Baader minden alkalommal kategorikusan elutasítja a panteizmust, amelyet túlon túl materialisztikusnak tart; a materialista panteizmusnak pedig egyértelmű következménye az ateizmus. A Böhménél tetten érhető idealista panteizmus azonban, melyben Böhme Paracelsusszal osztozik, és amellyel a középkori misztika eckharti, tauleri, susói vonulata is összefüggésbe hozható, újfent összeköti Baadert és Böhmét egy olyan antidogmatikus felfogásban, amely a korszerűtlen vallási nézetek kritikájaként, s ebben az értelemben antiklerikálisként ismer magára. A 17–18. századi természetfilozófia fontos építőkövét jelentő középkor vallás- és filozófiatörténete nyomán akár „természetmisztikáról” is beszélhetünk, amely Böhménél egy gyakorta nehezen megfeythető, nagy vonalában Baader által is átvett szimbolikában jelenik meg. Etikai alapvonalait e természetmisztika a teognóziából meríti. A természet Isten teremtése; az istenség, hogy önmagát a teremtménynek kinyilatkoztassa, „láthatóvá, érzékelhetővé, megtalál-

hatóvá”⁶ teszi magát. Az írásmagyarázat szerint a földi természet a teremtő és a teremtmény – a *natura naturans* és a *natura naturata* – közötti viszony alakításának színhelye.⁷ Ádám bűnbeesésével ez a viszony gyökeresen megváltozik: a földi természet elveszíti természetes mi voltát, az örök természethez fűződő kapcsolat szoteriológiai jelleget ölt. Egybeolvad teozófia és kozmozófia. Az idő és a jórészt a végtelen és a véges viszonyaként elgondolt történetiség kategóriái nemcsak a teológiai, hanem egyúttal a (természet)filozófiai gondolkodás spektrumába lépnek, így Baadernél is, aki külön stúdiumokat szentel az idő elméletének. Ennyit e két gondolkodót összekötő általános alapállásról. Most pedig lássunk néhány olyan konkrét, a transzmutáció vonatkozásában megjelenő teorémát vagy teologumenát, melyeket Baader Böhmétől vesz át, azonban részben más forrásokból származtathatók.

II. TERMÉSZET ÉS ANYAG

Johann Gottfried Herder (1744–1803), akinek természetfelfogása jelentős mértékben hatott a fiatal Baaderre⁸ (és aki a természet kutatása terén a panteizmus, a művészetben a politeizmus, morális lényként pedig Isten mellett tesz hitet), filozófiai, a világszemléletet meghatározó értelemben használja az anyag fogalmát. Herder *Gott – Einige Gespräche über Spinoza's System* című művében, a Philolaus és Theophron közötti ötödik beszélgetésben utóbbi ekként nyilatkozik: „*Tehát mindaz, amit anyagnak nevezünk, többé-kevésbé maga is eleven; mozgó erők birodalma, melyek nem csupán a mi érzékeink számára látszólag, hanem termé-*

szetük és kapcsolatuk által egyetlen egészet képeznek.” Ebből következik anyag és természet azonossága, amelyet Philolaus így összegez: „Számomra immár az anyag nem csupán a saját gondolataimban vagy a képzelő teremtmények gondolataiban összekapcsolt jelenség; természete és igazsága szerint az, a benne működő erők belső összefüggése szerint. A természetben semmi sem áll egymagában: semmi nincs sem ok, sem okozat nélkül; s mivel minden összefügg, és minden lehetséges adott benne, ezért semmi nem létezik a természetben organizáció nélkül”⁹

Baader nem követi Herdert anyag és természet azonosításában. Épp ellenkezőleg, amilyen élesen szembeállítja a materializmust a naturalizmussal, éppoly következetes anyag és természet ütköztetésében. E Herderrel szemben elfoglalt álláspont oka egyebek mellett a két gondolkodó abszolút eltérő viszonya Spinoza filozófiájához, mindenekelőtt azonban a baaderi szemlélet alapvető üdvtörténeti horgonyozottsága, a Szentírás autoritásának baaderi elismerése. A bűnbeeséssel nemcsak az ember, hanem a természet is lefokozódott, mindkettő az anyag szintjére zuhant. Ember és természet kiléptek az időből és a térből. E „kizökentség” eredménye az ember végessége, temporalizáltsága [Verzeitlichung]. Isten átka mindazonáltal már előkészíti a kegyelmet, a megválthatóság áldását. Utaljunk itt ismét Böhme-nek az írásunk elején idézett, ember és természet transzmutálására buzdító intésére. Az embert morális felelősség terheli a természet irányában, hiszen „kibunyit Naphoz hasonlóan elzárva tartja előle ama magasabb életáramlást”.¹⁰ A kulcs az ember tevékenységében, továbbá a gondolat és a tett egységében

rejlik, s a feladat „a megromlott helyébe felépíteni Isten új testét”.¹¹ „Az anyag volta-képpeni természete az improduktivitás.”¹² A passzivitás mint a pozitív alkotás antitézise Baader gonoszfelfogásának egyik kulcsgondolata. Baadernél az anyag olykor egyenesen a gonosszal egyenlő, avagy az a gonosz lakóhelye; másfelől – paradox módon – akár a gonosz ellen védő „burok” is lehet¹³ (megfelelve a böhmei dialektika alaptételének, mely szerint a rosszból jó származhat). Böhme nem egyszer él az ember „gonosz matériája” fogalmával, amelyért mindamelllett Isten teremtőként nem tehető felelőssé: „Magad vagy önnönmagad készítője; miért teszed hát magadat gonosszá?”¹⁴ Az ember adósává vált a természetnek. Ennyiben nem áll messze Baadertől a következtetés, hogy a materializmus és az ateizmus térnyerését követően újra meg kell teremteni a természetfilozófia és a vallás belső kapcsolatát. Mióta Descartes előidézte „naturalizmus és teizmus szembenállását”, mindkettő válságba került, írja Baader 1838-ban Nikolaus Lenaunak. Újraegyesítésükre a „Philosophus Teutonicus” tanai nyomán kerülhet sor.¹⁵ A vallás nélküli természetfelfogás „pecsenyeforgató fizikává” züllött, a természettan pedig „matematikai kalkulusokkal” cicomázza magát, „hogy legalább az együgyűeknek imponáljon”. E szemléletben a természet „gépezetté” vált, és „a természet élettelen, buta gépezetként való, fabatkát sem érő felfogása”,¹⁶ ez az új „lapos, sivár és szellemtelen felfogás (...) ellenéte ama régi, Jacob Böhme által is vallott természetszemléletnek, amely a természetben szimbólumot és szignatúrát, azaz etikai-vallási értelmet fedez fel”.¹⁷ Újra meg kell honosodnia az „iránta érzett tiszteletnek” és a „vele szem-

beni áhítatnak". Az ember idegenné vált saját természete számára, annak ellenpólusává lett. A megkövült embert fel kell oldani a gonosz varázslat alól, és az emberi léleknek „*újra fel kell fedeznie magát a természetben, újra örömet kell lelnie benne (...) – anélkül, hogy esze miatt szégyenkeznie kellene vagy szabadna*”.¹⁸

Gyakran idézik Baader ama megfogalmazását, melyet maga is filozófiája kvintesszenciájaként jellemzett: „*Miként az ember Istenhez viszonyul, úgy viszonyul önmagához, másokhoz, saját természetéhez és a külső természethez. Ha Istenhez fűződő viszonya feszült, ellenséges lesz önmagával, másokkal és a természettel szemben is. Ez a feszültség és gátoltság mindenekelőtt oda vezet, hogy el akar bújni Isten elől, ahogy önmaga, mások és a természet elől is (...) és az ilyen ember legalábbis belsőleg (...) elvadt. Rejtetten vagy nyíltan, egyetlen vágy uralja: hogy elpusztítsa Istent, önmagát, a másik embert és a természetet.*” A gonosz e mozzanataival szemben a szeretet áll mint a „*közös életrend [Sozietät] alapelve*”, továbbá a természet iránti szeretet¹⁹ mint a belső és a külső kultúra alapelve. Az ember belső elvadását a természethez fűződő viszonyában felelőssé teszi őt a természet anyagba zuhanásáért. A természet a bűnbeesés óta egyfajta *visszavezető* szerepet tölt be (milyen aktuális!). Baader a természet történetének üdvtörténeti funkcióját hangsúlyozza. A természetnek adós embertől elvárandó, hogy a természet azon „*hieroglifáinak*” megfejtésén dolgozzék, melyekben a természet az emberhez szól. Mármint a romantikus elidegenedés szűrőjén átvilágító „*sokértelmű titkosírása érthetőbb, mint valaha*”.²⁰ „*Az ember a természet minden szépségén át is hallja annak hol halkabb, hol hangosabb*

melankolikus jajsavát ama özvegyi fátyol mögül, melyet a természet az ember hibájából kényszerül hordani.”²¹ A romantika korában a megfoghatatlanságában meghatározott vágyódás által hordozott melankólia azon sokrétű eszközök egyike volt, melyeken keresztül a felvilágosult, racionalista gondolatok az érzelmeket előtérbe helyező, új életérzésben fejeződhetek ki. A földi (vagy a végesség általi) szorongatottság érzése az emberi létezés korlátozottságának való kiszolgáltatottság fölött érzett mélabúban és gyászban öltött testet. A „*kozmosz tágasság*” inkább sejtelem, semmint tudományosan bizonyítható tény a kor számára; a természetfilozófia a mítoszban keres alapvetést és magyarázatot.

Egymásra talál természetfilozófia és művészet. Baader osztozik e romantikus felfogásban, amennyiben a természet szenvedését az ember felelősségéhez köti. Az ő kezdeményezésére mélyednek el más kortársak is Böhme gondolatvilágának tanulmányozásában, s gazdagítják belőle merítve e sajátosan romantikus életérzést. „*Minden olyan levertség és szorongás, melynek során az ember viszolyogni és szorongani kezd valami miatt, a lélekből indul ki (...). E világ szellemének ráadásul négy hajléka is van, melyek e nemes ékkövet közrefogják.*” Ezek a kolerikus (tüzes természetű), a szangvinikus (légies természetű), a flegmatikus (vizes természetű) és „*[n]egyedszer, a melankolikus lelki alkat*”, mely „*a föld természetével és sajátosságával rokon, hideg, merev, sötét és komor, mint a föld; éhes a fényre, és folyton Isten boszújától retteg*”.²² Böhme gyakorta utal rá, hogy a föld hideg sötétsége összehúzza, nyomasztja az embert: „*láttam e parányi szikrát, ami az ember, s arra gondoltam,*

mi ő a menny és a föld hatalmas műveibez képest Isten színe előtt”. S „midőn szemlélttem e világ rettentő mélységeit, a Napot és a csillagokat, a felhőket az esővel és a hóval, és szellememben a világegész teremtésén töprengtem, konok búskomorságba és szomorúságba jutottam”.²³ Ám a kozmikus présben az ember nem roppanhat össze sem Böhménél, sem Baadernél. Böhme így összegzi javaslatát: „A melankolikus kamrában lakó lélek ne vigye túlzásba az Isten haragjáról való elmélkedést, ne is törekedjen egyedül lenni”, majd kiemelt életszabályként még hozzáteszi: „[a] melankolikus ember ne olvasson olyan írásokat se, melyekben az eleve kiválasztottságról esik szó”.²⁴ Ami a predesztinációtan elutasítását illeti, ebben Baader teljes mértékben osztozik Böhmevel, éppúgy, ahogy – mint korábban láttuk – az ennek megfelelő cselekvési parancsot illetően is: „Ezért kell az embernek figyelmesen szemlélődni, és önmagát megszűlnie (...) nem a föld sötét alakja szerint, hanem a fény erejéből.”²⁵ Mindketten az ember tevőleges szerepét hangsúlyozzák.

III. EMBER ÉS TERMÉSZET

Ha konkretizálni akarjuk, hogy Baader természetfelfogásának mely elemei eredeztethetők Herder-stúdiumaiból, amelyek megelőzték Böhmevel való találkozását, akkor mindenekelőtt a föld szimbólumára kell utalnunk. A bányatanácsos, mineralógus, geológus Baadernél a szenvedő természet melankóliájával a földhöz fűződő alapvetően szoros viszony áll szemben. A föld „Földanya”. E fogalom valódi mélységét csodálatosan bontja ki Herder *A Föld* című költeményében. A Föld „az emberi nem lakóhelye”. Éppígy illeszkedik

a baaderi szemléletbe a herderi kép a földgolyóról mint „hatalmas műhelyről”. Az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról* című értekezésében Herder meglehetősen tömör, ámde érdekfeszítő módon ábrázolja a természet transzmutációját.

A „Földanya” jelképes motívuma a természettel szoros viszonyt ápoló művész számára mindig is komoly kihívást jelentett. Bizonyára korábbi apokaliptikus formakíséletek örököse, ám egyszerűségében és stilizálatlanságában egyedi alkotás Ernst Barlach *Földanya* című szobra, amely a güstrowi Gertruden-temető egyik síremlékéhez készült 1921-ben. Míg Barlach számos alakja megrendítő megváltatlan kreatúra mivoltában, a *Földanya* jóságos kisugárzását mesterkéletlensége teszi azzá. Ősi, primordiális, a teremtett világ eónjait megtestesítő, mégis óvón intve, melegszívűen öleli rejtékébe a teremtett természetet. *Halott nap* című drámájában Barlach „a föld nagy szívét” igyekszik ábrázolni, míg az *Ex profundis*ban valóban a mélységből sarjad elő az a földközeli természetérzékenység, amely sok tekintetben lényegi hasonlóságokat mutat Baaderével. Mindkettő a mitológiában és a misztikában találkozik, s egyik közös forrásuk éppen Böhme. Barlach, a művész: földközeli tősgyökeresség és lebegés; komor sötétség és fényéhség – ez a nagy titok, melyben Böhmevel osztozik, akinek egyik nevezetes mondatát egyébként 1916-ban keletkezett egyik litográfiájában örökítette meg.

A romantikára ellenszenvvel tekintő Barlach naplóbejegyzéseiben – és különösképp 1906-os „orosz” naplóiban – páratlan erővel ábrázolja természetélményét. Hadd idézzük ezek egyik

passzusát, melyben mintha Baader és Böhme együtt szólalna meg: „Amikor égbolt és föld a tekintet számára szimbólummá válik, a szemlélődő ember kitágul a természetbe, és megszűnik egy érzéketlen természetben az egyedüli érző lenni, aki a hozzá érkező hatásokat éppen onnan tapasztalja, ahová ő maga azokat a saját szellemi horizontjára vetítette. Pillantásának hozadéka belső eseményné válik, s mivel e hatás okait roppant alakzatokként látja maga előtt, az eredmény mindent kitöltő élménnyé nő. Bukása kendőzetlenül mutatkozik meg a nap alatt, óriásira nagyítva s a legapróbb részleteket is látni engedve. Látja, mint egy völgykatlan feltárulkozását, saját kimondhatatlan sóvárgását, a valóra váltás imájának belső gesztusát a kikutathatatlannal és rejtéllyessel szemben. Ami élet és életet ad, kendő mögé rejtett arccal és zárt ajakkal teszi. Áldást oszt, s egyúttal menekül; ad, s megtagad.”

Baadernél a kultúra alapelve a „természet (a Földanya) szeretete”.²⁶ A kultusz a kultúra megfelelője, hiszen „ahogyan az ember mennyei Atyjához viszonyul, úgy viszonyul anyjához, a földhöz”.²⁷ A kultusz és kultúra fogalmát Baader gyakran a természet szeretetével összefüggésben használja, ahol is a Földanya egy mélyebb emocionális kapcsolatra utal. Az ember és a belső örökkévalósághoz (Istenhez) képest „külső természetként” is meghatározott Földanya sorsa a bűnbeesésben egyszer s mindenkorra összefonódott.²⁸ Ezáltal azonban az ember nem ítéltetett tehetetlenségre, épp ellenkezőleg. Ha az ember nem akar „gyökértelessé” válni, a természethez fűződő „szolidáris köteleket”²⁹ tudatosítania, és e viszonyt aktívan alakítania kell. „[N]em csupán uralkodnia kell fölötte, de művelnie (kultiválnia)

is kell.”³⁰ Ez az álláspont annyiban figyelemre méltó, amennyiben Baader a természet iránti szeretetet – mint axiológikusan a keresztény hitben gyökerező szellemi magatartást – az addig megszokottnál átfogóbban ragadja meg. A cselekvés anyagi és szellemi összetevőit egyesítő személyiség egésze áll e fogalom mögött. Cselekedni annyi, mint az ellentétek meghaladására – ebben az értelemben a „polarizáltság” megszüntetésére – törekedni. Nem hanyagolható el az „ezen erő mindenkori újraelnyeréséhez szükséges kultúra”. Az ember nem képzelheti azt, hogy „segíthet magán pusztán a passzív (magába záródó) étellel, kivívott élet nélkül”,³¹ hiszen – emlékezzünk Böhme-re – mindenekelőtt önmagát kell transzmutálnia. Baader kultúrafogalmában az ember természetre irányuló e cselekvésének módja és a természet „elsajátításának” avagy a felette gyakorolt uralomnak a történeti-konkrét szintje tükröződik vissza.

Ebbe az összefüggésbe Baader három aspektust ért bele. A latin *colere* ige eredendően a művelésre, a gondos foglalatosságra utal a földművelés (agrikultúra) értelmében, s jelentéstartománya később, nagyjából Cicerótól kezdve terjed ki „a lélek és a szellem művelésére”, majd a 17. és 18. században – például Pufendorfnál, illetve még inkább Herdernél – filozófiai és vallási színezetet is kap; *colo*: művelem és tisztelem. Baadernél ezek a jelentések összekapcsolódnak: 1) természet és kultúra mint óvó ápolás, gondozás, művelés. 2) E tekintetben a szellemi mozzanatokat gazdagítja a kereszténység megjelenése, amely az embert természetnek, az őt körülvevő természetet pedig üdvtörténeti objektumnak nyilvánítja. A keresztény-

ség mint kulturális tényező hanyatlásával, melyet Baader krízisként értelmez, az ember természethez fűződő viszonya is negatívvá válik (a kultusz helyébe most a történeti hagyomány léphet; az önmagukat nem üdvtörténeti keretben értelmező nem vallásos természetfelfogások is történetiek). 3) Az 1. és 2. ponttól élesen nem választható el a jelenlegi ipari-indusztriális barbárság mint „ellenkultúra”, amelylyel egyebek mellett az érzés kultiválása, azaz például az „otthonhoz” fűződő kötődések kiépítése és elsajátítása állítható szembe.

A fenyegető vagy már be is következett környezeti katasztrófa jelenkori nézőpontjából a csupán „szellemi fegyverek” talán kevésnek tűnnek, ámde a probléma felismerését lehetővé tevő, korát messze megelőző baaderi éleslátás mindenképpen figyelemre méltó.

Baader elvben vallja a heliocentrikus világméretet, amely a 17–18. század során a túlnyomórészt progresszív természetfilozófusok tevékenysége nyomán mindinkább elfogadottá vált. Ugyanakkor, ha meggondoljuk, hogy Kopernikus heliocentrikus felfogást megalapozó, 1543-ban megjelent fő műve, a *De revolutionibus orbium caelestium* egészen 1822-ig az egyház által tiltott könyvek listáján szerepelt, e sokakat materialista és ateista következtetésekre indító világméret elfogadása korántsem volt magától értetődő egy olyan hívő katolikus számára, mint Baader.³² Hasonló sorsra jutott az 1617-ben Johannes Kepler által publikált asztronómiai értekezés, amelyet a szerző a heliocentrizmus pontosabb fizikai megalapozásának szánt. Baader műveiben kevés utalás található az asztronómia tudományára, jöllehet az

Istent és embert egymással eredendően összekötő „*kozmosz harmonia*” kepleri gondolata (a földi, szublunáris és mennyei régiók elválasztottságának meghaladása) jól rímelt Baader egységorientált üdvtörténeti szemléletére. „*Ég és föld, minden lényével, az emberben lakozik*”³³ – mondja Böhme ugyanebben az eget és a földet, a szellemet és a természetet egységben látó szellemben. Baader azonban végül visszariad egy efféle következtéstől. Általános irányultságának megfelelően emocionális-vallási formát ad a kérdésnek, kiemelt helyet igyekezvén biztosítani a földnek és az embernek anélkül, hogy kifejezetten állást foglalna az egyház oldalán, a Szentírás geocentrikus, illetőleg antropocentrikus értelmezése mellett. E premisszából kiindulva kritizálja Herdert, s hozza fel vele szemben a szinkretista panteizmus vádját.³⁴ Szemében botránnykó az *Eszmék* első mondata, amelyet gyakran emlegetnek Herdertől való elfordulásának kiindulópontjaként: „*Földünk csillag a csillagok között*”; amit Herder alább kiegészít: „*Értelmünk csak földi értelem (...), hiszen Földünkkel egyetemben nyilván csak kicsiny töredéke vagyunk az Egésznek.*”³⁵ 1834-ben Baader újból előveszi a kérdést, ezúttal frontális támadást intézve azon teológusok ellen, akik „*csaknem kivétel nélkül*” sem kellő bátorsággal, sem a szükséges tárgyi tudással nem rendelkeznek ahhoz, hogy „*megvédjék magukat a fizikusok efféle feltevésével szemben (miszerint a Föld égítést, és az égítetek pedig Földek lennének)*”. Azt tanácsolja nekik: ha meg akarnak győződni a Föld és az ember „*egyediségéről és a világrendben betöltött sajátos helyéről*”, olvassák Hegelt. Meglehet, mindez a fenti értelemben „visszalépésnek” tűnik

a heliocentrikus világnézethez képest, ám ne feledkezzünk meg arról az újfent előremutató és részben kanti kicsengésű meg gondolásról, mely szerint „*az égboltról mint számtalan egyforma naprendszer (stb.) monoton és így felesleges ismétlődéséről alkotott, minden értelmet nélkülöző, lapos modern elképzelés*” önnön semmijébe hullik vissza.

Ugyanez mondható el az asztronómiának az égitestek Baader által hangsúlyozott, választásos vonzását (attrakció – repulzió, pozíció – negáció) azon az alapon tagadó nézetéről, hogy az égitestek teljes mértékben közömbösek egymással, s „*(kövekként) pusztán tömegük függvényében*” viszonyulnak egymáshoz.³⁶ Az itt csak érzékeltetett okfejtésből az a következtetés adódik, hogy a (felszíni erők által okozott kozmo-organikus) mozgás nem redukálható pusztán kvantitatív – s még kevésbé csupán fizikai – aspektusára. Ez a megállapítás természetfilozófia és természettudomány kapcsolatának baaderi felfogása tekintetében is fontos. A gondolat itt abban az összefüggésben kerül említésre, hogy Baader a Föld kitüntetettségét nem kívánja feloldani az általánosban, az objektíven általánosítóban. Ezen óhaj intenzifikálása jegyében arra is késznek mutatkozik, hogy elfogadott asztronómiai ténye-

ket a fenomenológiai módszer eljárásának megfelelően figyelmen kívül hagyjon. Ehhez a „geocentrikus reményhez” kapcsolódik Ernst Bloch, aki a baaderi földközpontságban, a *Zentralerde* fogalmában individuális, „*humanizált természetviszonyt*” lát. A kristályosodási pont nem a természettudományos besorolás, hanem



Nicolaus Haublin: Jacob Böhme portréja allegorikus keretben (1677)

az „*emberi jelentőség*”. És Bloch jól érti Baader legmélyebb intencióit, amikor az ember aktív magatartását hangsúlyozza egy általa megvalósítandó föld, egy kivívandó, ámde elérhető otthon vonatkozásában. A föld az ember próbaidőre

bocsátásának helyszíneként ennyiben az „*otthonná tett üdvösség*” még beváltandó „*topografikus utópiája*”.³⁷

Jóllehet Baader későbbi alkotói periódusaiban Herder személyiségének hatását háttérbe szorítja Saint-Martin és főként Böhme, természetfelfogása lényeges elemei tekintetében Baader mégis mindvégig Herdernek marad adósa. Már fiatalkori naplóbejegyzéseiben is rajongó nagyrabecsüléssel beszél róla, csodálja kiemelkedő zsenijét és természetérzékét. Hasonló hangnemben említi őt *Vom Wärmestoff* (*A hőanyagról*) című értekezésében is.³⁸ Fiatalkori naplóiban feljegyzések találhatók Herder *Zerstreuten Blättern* (*‘Elszórt lapok*’) címmel 1793-tól hat különálló gyűjteményben megjelent írásaihoz. Használja Herder *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (*Az emberi nem legősibb írásai*) (1774/1776) című művét, ismeri a *Briefe das Studium der Theologie betreffend* (*‘Levelek a teológia stúdiumáról*’) címmel 1780-ban közreadott leveleit, ugyanakkor természetszemléletének fő forrása az *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról*, melyet különben élesen kritizált Kant (akinek előadásait Herder korábban hallgatta). A természetnek az embert is magában foglaló, Herder által ábrázolt eleven fejlődési modellje csakúgy, mint természet és történelem az adott korban kimagaslóan sikeres szintézise – nagy vonalakban tekintve – szemben áll Kant gondolati sémájával. Baader vallásos világnézetének középpontjába emeli, és egy mindent átfogó fejlődésfogalomban összegzi a dinamikus létesülésként felfogott mozgás alapgondolatát és az állandó létesülésben és elmúlásban

a véges morfológiájaként³⁹ és a végtelen metamorfózisaként megvalósuló formagazdagságot.

Baader a következő, általa újszerű módon elmélyített érintkezési pontokra bukkan Herdernél:

- organizmusgondolat – Herder: „*organizatórikus*”, „*organikus*”;
- polaritáselv mint a fejlődés oka és mindenkor új következménye, elentmondásosság – Herder: „*az erők kontrárius mivolta*”, romboló erők – megtartó erők vagy „*organikus erők*” (melyek illusztrálásához a Föld keletkezését választja példa gyanánt),⁴⁰ összefüggés az „*emelkedéssel*”;⁴¹
- egyensúlyra és harmóniára törekvés mint természeti-organikus szabályozóelv – Herder: „*mérték*”, „*harmónia*”, „*harmonikus rend*”, „*harmonikus arány*”;
- evolúciós lépcsőfokok a szükséges érlelődés figyelembevételével, „*spirál*” – Herder: „*kulturális lépcsőfokok*”, a tökéletesség mint „*magasabb maximum*”, „*emelkedő erők sorozata*”, életszakasz-elmélet;⁴²
- egység és teljesség mint rész és egész dialektikája – Herder: az egész és annak részei;
- preformációelmélet, alakítóösztön – Herder: a palingenezis fogalma, a csíraelmélet Herder munkásságának egészében, számos formában megjelenik, például „*nem kell-e már csírájában meglennie annak, ami gya-*

*rapodni fog? És nem tartalmazza-e a csíra az egész fát?*⁴³

– makrokozmosz–mikrokozmosz elmélet, Baader későbbi írásaiban az ember „*mikrotheosz*” is; Herder: makro-mikrokozmosz *Az emberi nem legősibb írásaiban*, a természetben végbemenő áthasonítás gondolata.⁴⁴

Baader egy olyan tudásterület tekintetében is megerősítésre talál Herdernél, amelyhez maga is vonzódik: ez pedig a kémia, amely éppen akkoriban kezd el valódi természettudománnyá alakulni. A természeti folyamatok „kémizálása” különösen hangsúlyos Baader már említett, *Vom Wärmestoff* című értekezésében, melyben Baader még a (Lavoisier által már megcáfolt) flogiszonelméletet vallja. Az *Eszmé*ben Herder is átveszi az „*éghető levegő*” és az „*ősmeleg*” fogalmát. A „*tapasztalati kémia*” a romantikus természetérzéssel dúsul, és Baader szerint csak ez képes a „*világlélek*” megmutatására. Herder „*figyelemre méltóként*” jellemzi a kémiát, mely egészen realiztikusan utal „*eredendő okaira*”; szerinte „*(a) kémia (...) a Teremtés sokrétű származékos világát nyitja meg hívei előtt a Természet földalatti birodalmában; és ez a világ talán nemcsak az anyagot foglalja magába, hanem az alaptörvényeket is, és mindannak a kulcsát, ami a Föld felszínén kialakult*”.⁴⁵ „*A kémikus nem tesz mást – jegyzi meg mást, Baaderhez hasonlóan eksztatikus módon kiemelve a kémia jelentőségét –, mint frigyeket és válásokat rendez; miként a Természet is teszi sokkalta gazdagabb és mélyebb módon*”.⁴⁶

A kémia felé fordulást, amely a fizika elleni állásfoglalásban és az anyagfogalom elutasításában kulminált, Baader több kortársával, köztük Schellinggel is osztotta. Ez egyike emellett azon döntő körülményeknek is, amelyek megalapozzák Baader szellemi rokonságérzetét Böhmével. A böhmei világvázlat az alap-
elemekből táplálkozik: „*A tűzből ered a levegő, a levegőből a víz, a vízből a föld*”.⁴⁷ Ezekre vezetendő vissza sokrétű módon a hét fő alakzat vagy sajátosság (minőség), melyet úgy az asztrológia, mint a kémia (alkímia) átvesz. Az asztrológia vonatkozásában például a Szaturnusz a planétaszellemelek között az első helyen áll, ez a „*prima materia*”, a „*sötét mátrix*”, a nehéz és gonosz. A következők a Mercurius (öröm vagy keserűség), a Mars (bőszültség), a Vénusz (szelídség és szeretet), a villám, a fény és az általa nemzett hang. A sötétség fénné transzmutálódik. Asztrológia és kémia az isteni *fiat*ban találkozik, és sok esetben – például az esszencia, az *oleum*, a tinktúra, a *sulphur* vagy a *Sol* esetében – a kémiának jut elsődleges szerep. Közelebről vizsgálva azonban az alkímiai ösciklus sikeréhez nem kerülhető meg a fizika, s Baader böhmei szimbolizmuson nyugvó „*kemizmus*” végső soron – minden ennek ellentmondó kijelentés dacára – a természetre irányuló baaderi spekuláció fiziko-kémiai összetevőjének bizonyul (ahol is Baader fizikafogalmát annak átalakulásában kell figyelembe vennünk).

Ha most újra Herder gondolkodásának röviden vázolt természetfilozófiai alapvetéseit vesszük szemügyre, akkor továbbbi hasonlóságokat láthatunk Böhme irányában is, melyeket azonban Baader teozofikusabb keretben interpretál. Pél-

daként idézhető a Böhme által is képviselt egész-gondolkodás és annak belső dialektikája, vagy a makro- és mikrokozmosz viszonya: „*Kicsiny világ vagy a nagyból.*”⁴⁸ Ezeket a gondolatokat Böhme lényegében Paracelsus panteisztikus világképéből meríti, amelyet Baader is hasonlóképpen átvesz. Baader Paracelsus iránti érdeklődését részint nyilvánvalóan az váltotta ki, hogy Paracelsus nagy hangsúlyt helyez az embert a természethez fűző viszony aktív jellegére. A baaderi természetfelfogás kialakulását befolyásoló források tekintetében emellett utalnunk kell még például a preformációelmélet tekintetében Leibnizre, Bonnet-ra és Lavaterre.

Baader teozófiai fordulatának döntő forrása mindazonáltal Louis Claude de Saint-Martin (1743–1803), Böhme *Aurorájának* és *De Tribus Principiis*ének francia fordítója. Saint-Martin szerint éppen Böhme teszi számunkra lehetővé a legmélyebb bepillantást az eredeti természetbe.⁴⁹ Baader Saint-Martin művein keresztül ismerkedik meg Böhmevel. A baaderi természetfelfogás alakulása tekintetében Saint-Martin egyrészt – Baader teozófiai korszakának küszöbén – közvetítő, másfelől Saint-Martin önálló hatást is gyakorolt Baaderre.

Anyag és természet elválasztása Saint-Martin gondolkodásában is világosan megjelenik: „*Ámde a természet másvalami, mint az anyag: éppenséggel az anyag élete, melynek belső ereje és érzékenysége is teljességgel különbözik az anyagétól. Felismeri benne a maga elkorcsosulását, és siratja szolgasorsát.*” A bűnbeeséssel a természet anyaggá lett – pontosan ez az üdvtörténeti újjászületéstan teozófiai kiindulópontja, hiszen „*minden teozófia*

a hagyományból sarjad, melynek gyökere az isteni kinyilatkoztatás” – kommentálja Baader Saint-Martin.⁵⁰ Baader etikai beállítottsága szempontjából lényeges a végkövetkeztetés, melyet Saint-Martin a bűnbeesésből von le: az ember ezáltal a természetén kívül találja magát, és önmagát teszi anyaggá. Ám az ember úgy véli, „*természetes állapotában leledzik*”. Ez az első tévedés egy másodikat von maga után: az anyag nincs tudatában saját leüllyedtségének, „*csupán a tehetetlenséget érzékeli*”. Az embernek „*az anyag vak érzéketlensége és sötét tudatlansága*”⁵¹ a sajátja. A kultúrából való kihullás ennélfogva az anyag szintjére való zuhanás (lásd írásunk mottóját). A kultúra válsága egyszersmind a természethez fűződő viszonyunk – a szembeszegülő polaritás – válsága. Eme romlott állapotot csak az ember, a szellemi ember (*l’homme-esprit*) képes megváltoztatni az isteni törvények erejének felelősségteljes alkalmazása révén, egyúttal – ahogy Böhme mondja – önmagát is transzmutálva az isteniből eredő asztrális és földi törvények szerint. Kiemelendő itt továbbá az a Baader által is elfogadott gondolat, hogy e törvények egyetemlegesen, az univerzum egészére érvényesek. A megváltás szükségessége hasonlóképpen kozmikus dimenziót ölt. Baader továbbá úgy tartja, hogy a természetellenes állapot (melyet olykor kizökkentségnek, diszlokációnak nevez) intenzívebb fokán „*erőszakolt viszony*”, és semmiképp sem gondolható természetesnek, mint azt az „*örök szellemi álmát alvó sokaság*” véli.⁵² Saint-Martin a természet három lépcsőjéről beszél: a növények és az ásványok e törvények hatását viselik, az állatok a szokás értelmében „*mindama princípiumokat magukban hordják, (...)*

*melyekre a létfenntartáshoz szükségük van”, ám a szellemi ember, kinek „a hatások és a szokás mellett a szabad használat, a kezelés lehetősége is sajátja”, „mindezen erők teljességét” birtokolja.⁵³ Saint-Martin Tableau Natureljére vonatkozó fejtegetéseiben Baader átveszi e gondolatot „az egyedi erők e valóságos, emelkedő megtisztulásáról”, amely „a mind magasabb formák és erők látható fokozatai által kormányozva” a megfelelő csírák jelenlétere utal.⁵⁴ Baader Saint-Martin hét évvel korábban megjelent *Des Erreurs et de la Vérité* című művéből is ösztönzést merít a csíraelmélet formájában, és ekként összegezz: „Ez a természet minden ízében eleven. Magában hordozza minden hatásának mozgatórugóját”.⁵⁵*

IV. TERMÉSZETFILOZÓFIA VAGY TERMÉSZETTUDOMÁNY?

„Bár érzésem szerint a szerző jelentékeny, nem értem őt” – mondja Baaderről Goethe.⁵⁶ Baader *Pythagoreische Quadrat* című értekezése kapcsán pedig ezt írja Schillernek 1800. augusztus 1-jén kelt levelében: „a művecske módfelett kedvemre van, és bevezetés gyanánt szolgált számomra korábbi írásához, mellyel ennek ellenére mindmáig nem sikerült megbirkóznom”. Bettina von Arnimhoz 1809. szeptember 11-én írt levelében a következőképpen fogalmaz Goethe (a *Beitragen zur dynamischen Philosophie* kapcsán): „Hogy azonban értem-e ezeket a dolgozatokat, azt aligha vagyok képes megmondani; csak néhány dolgot tudtam belőlük kihámozni”.⁵⁷ A problémával, melyre Goethe e megjegyzésekkel utal, Baader minden olvasója szembesül: azzal nevezetesen,

hogy Baader írásai fölöttébb nehezen érthetőek (a hasonló és sok esetben korántsem jóindulatú panaszok kötetekre rúgnak). Ellentmondásosnak tűnhet, hogy egy olyan, a műszaki tudományok (bányamérnökség, üvegyártás stb.) terén jártas, érdemekben gazdag feltaláló, amilyen elismerten Baader volt, miért fordul mindinkább egyfajta obskúrus, teozófiai-misztikus nyelvezet felé. Ez objektív és szubjektív okokkal magyarázható, melyek részben egymást feltételezik. Baader gyökeres változások korában élt, melyek objektív eredményei voltak a tudományok e változásokkal összefüggő produktív kibontakozásának, és másfelől azokra visszahatva, ki is kényszerítették azokat. E változások korábban soha nem látott mértékű hatást gyakoroltak ember és társadalom, ember és természet kapcsolatára, az embernek a társadalomban és a természetben elfoglalt helyére, az emberek egymás közötti viszonyaira, sőt az embernek önmagához való viszonyára is. Baader természettudományokkal kapcsolatos állásfoglalása, amennyiben ezek számára műszaki-technológiai hasznosíthatósággal bírnak, egyértelmű. Sem Böhme, sem Saint-Martin nem technikaellenes, és Baader semmi esetre sem az, jóllehet tudatában van a technika kétélűségének. Mindamellet elutasítja azt, hogy a *ratiót* kiterjessze minden életterületre, és ezzel – sommásan fogalmazva, és bármily vitatott legyen is e fogalom – az irracionalizmust állítja szembe. A természet objektív létező; ám objektivizálható-e a természetérzület, vagy egyáltalában bármiféle érzés? Éppen ez az a dualizmus, amely a tudományokat, s mindenekelőtt a filozófiát, egészen napjainkig megosztja. Ám

Baader nem bocsátkozik szélmalomharcba. A tudományfejlődés autonómiája az egyes tudományágak differenciálódásán keresztül – ez Baader kora – mind szűkebb specializációhoz vezet, amely ismét előhívja az interdiszciplinaritás szellemében történő integrálás igényét. Amennyiben az integráció sikertelen – mert konkrét társadalmi korlátokba vagy egymásnak ellentmondó célkitűzésekbe ütközik –, az egyes részterületeknek (a baaderi organizmus vagy az egész tagjainak) a redukcionizmus jut osztályrészül. Redukálódik a természet, redukálódik az ember, redukálódik mindkettő mint egész. Baader célja az ép természet, az ép ember, az ember és természet mint ép egész. A természet teljes „eltudományosításában” veszélyt lát. A probléma nagy vonalakban ez. Miben látja mármost Baader a kiutat?

Az egyik feladat a természetfilozófia emancipálása lenne a vallás alól, a természettudomány felé vezető küszöb átlépése érdekében. Baader azonban részint még hátrébb lép: a természetfilozófia mögé nyúl, egészen a természetmisztikáig és az alkímiáig. Éppen ez az egyik oka annak, hogy írásai nehezen megközelíthetők. A természetmisztikát például a természet óind kultuszának, a brahmanizmusnak a megelevenítése révén kívánja gazdagítani. Ám más források is táplálják e törekvést: Eckhart, Tauler és részben Suso misztikája; későbbi, teozófiai irányultságú korszakában Baader előszeretettel merít a zsidó kabbalából, amelynek számmisztikáját természettel kapcsolatos spekulációira szabadkőműves gondolatokkal összefüggésben alkalmazza. A logikus geometriát egyesíti a természetszimbolikával. Gyakran felbukkan írásaiban az ’anyag’ [Stoff]

fogalom – „hőanyag”, „kedélyanyag”, „szellemanyag” –, csakúgy, mint az ’erő’ fogalma, melyet különösen Newton ellenében használ, úgy mint „életerő”, „lélekerő”, „a szív nemzőereje”, „felületi erő”. E tekintetben is több szellemtörténeti forrásra utalhatunk, melyek közül a legjelentősebb Saint-Martin és annak mestere, Martinès de Pasqually, aki erősen hajlott az okkultizmus és a theurgia felé. Böhmehez hasonlóan Pasqually is támaszkodik a Sal, Mercurius és Sulphur elemi hármasságára, melyek természetszellemekként, lélekerökként való felfogása Paracelsusra vezethető vissza. A természetmiszticizmus – annak számos árnyalatában – mindenekelőtt Baader hangsúlyos pszichológiai érdeklődése, olykor egyenesen pszichologizáló hajlama okán talál termékeny talajra nála. A romantika korában lényeges alkotórészeit tekintve a pszichológia még pretudományos stádiumát élte. A kibontakozó antropomorfizmust még jelentős mértékben átjárják az epitellurgikus és más mitologizáló nézetek.⁵⁸ Baader parapszichológiával kapcsolatos általános fejtegetéseit, melyek jórészt fizikális és mentális típusú parajelenségekkel foglalkoznak (materializáció és apport jelenségek; tisztánlátás, távérzékelés, álomlátás), ebben a kontextusban kell elhelyeznünk. Ha ehhez még hozzáadjuk a böhmei természetmisztikát, amelynek mentén Baader megragadja a teremtés egész folyamatát az *Ungrund* sötéttségétől a fénylő szivárványig, akkor nyomban világossá válik, honnan ered Baader nehezen érthetősége.

Baader alapkérdése, hogy lehetséges-e a természet tisztán racionális megismerése. A válasz természettel kapcsolatos reflexiói – a természetmisztika, a ter-

mészetfilozófia és a természettudomány – hármas egységében rejlik. Ehhez két idődimenziót kell figyelembe vennünk. Szélesebb értelemben Baader a tudományos fejlődés új korszakának küszöbén áll, amint arra már utaltunk. Szűkebb értelemben Baader korát a német idealizmus és a romantika határozza meg. A francia forradalom, a felvilágosodás és a kanti eszmék iránti több-kevesebb ifjonti lelkesedés után a romantikusok többsége, kevés kivételtől eltekintve, később mindinkább kiábrándult ezekből, és az alternatívák keresése során egyik vagy másik aspektust hangsúlyozza túl a tudományban, a művészetben vagy akár a társaséletben. A természetet a centrumba helyező romantikus életérzés maga is példa egy ilyen hangsúlyos aspektusra. Eközben a romantikus természetfilozófia és a romantikus természettudomány a legmesszebbmenően egymással párhuzamosan fut (ahogyan az egzakt természettudományok terén például a naprendszerek keletkezésének nebuláris elméletéről vagy a Föld tengely körüli forgásának árapálysúrlódás miatti lassulásáról érkező Kant is a metafizikus természetszemlélet meghaladjának bizonyult, miközben a metafizika elkötelezettje maradt).

Néhány tézis Baader nézőpontjából a természetfilozófia és a természettudomány kapcsolatához:

- a romantikus természetfilozófus életérzéséből kiindulva puhatolja ki a természeti kapcsolatokat, a tellurikus és szoláris erők, szférák hatásait – a romantikus természettudós ezeket megmagyarázza és felbontja;

- a romantikus természetfilozófus a mitológiában és a misztikában él – a romantikus természettudós meghaladja ezeket, és ezáltal bizonyoságot tesz a történelmi haladásról;

- a romantikus természetfilozófus tudatosan törekszik egy mélyebb, emocionális átélésre – a romantikus természettudós felboncolja ezt;

- a romantikus természetfilozófus harmonizál – a romantikus természettudós széttagol, szétszálaz, szétbont és analizál, szintézis nélkül.

A természet, amennyiben pszichofizikai és pszichoszociális területen működik, a természettudomány számára hozzáférhetetlen; a tapasztalás, vagy ahogy Baader Böhme nyomán mondja, a tükrözés e jelenségei, a személy [*Selbst*] nem vethető alá semmiféle bizonyító, méricskélő interszubsztitívitásnak. Szenzitív személyes látás mint természetismeret, mint az emberré válás mindenkor aktuális és pótolhatatlan pillanata. A természet úgy szólaltatja meg az ember húrjait, ahogyan egyetlen más kultúrtényező sem tudja. A természet megismerése mint a természet fölötti uralkodás a Szentírásban meghatározott emberi feladat értelmében, és nem mint a természet szétrombolása. Baader a romantikus életérzéstől a természettel folytatott etikus párbeszéd keretén keresztül egyfajta életmódhoz próbál eljutni, gondoljunk csak a szolidaritás fogalmára vagy, ahogy Baader mondja, „ember és természet szolidáris szövetségére”.⁵⁹ E szolidáris szövetséget teljességgel kölcsönös viszonyként fogja fel. Fentebb már utaltunk a melankóliára, mint az

ember bűnbeesése miatt a természet sajátjává lett romlásra adott egyfajta válasza. A természet számára nem közömbös az, ahogyan az ember cselekszik, hanem a természet reagál erre, amennyiben megtagadja az „*etikailag gonosz léttől*” a beteljesülést.⁶⁰ Avagy „*a vele szövetséges intelligencia számára a reintegrációjához való ugyanilyen viszonyban segítséget nyújt, vagy ahhoz legalábbis segítségül hívandó. A jó érzésű, jó szándékú ember köszönettel fogadja az önzetlen természet eme hívását és segítségét.*” Az 1799-ben született *Beitragen zur Elementar-Physiologie* című értekezésében Baader bevezeti a „*természetökonómia*” fogalmát: a természet megfizeti „*minden egyes teremtménynek az általa (...) nyújtott hozzájárulás után (...) a munkájának bérét (erő és egészségéretet)*”.⁶¹ A helyes magatartás és a jóllét közötti kiegyensúlyozottság árnyalt etikai hangsúlyt kap a naplókhoz kapcsolódó (főként Kantra vonatkozó) stúdium-füzetekben. Így van ez a természettel szembeni magatartás tekintetében is, amelyet Baader egyúttal a természet megismerésével is összeköt: „*Bővülő természetismertünk, amennyiben a természet felett a mesterségek terén és másutt gyakorolt uralom gyarapodásával jár, valójában csak a számla kiegyenlítése, amely elősegíti, hogy legalább ne csökkenjen a helyes magatartás és a jóllét közötti kapcsolat. Minél többre van szükség az ember jóllétéhez (az egyensúlytalan növekedése és a földgolyón való szétterjedés során), annál könnyebb lesz eme szükségletek előteremtése, hacsak a helyes magatartás nem vezet még nagyobb egyensúlytalansághoz (mások támadásai okán).*”⁶²

Figyelmen kívül hagyva most a baaderi természetfogalom különböző szint-

jeit (a bennünk és körülöttünk lévő természet, a teremtmény mint természet, a természet mint környezet, Isten mint természetfeletti természet), engedjék meg néhány további gondolat a természet megismerése és a természetfeletti uralom kapcsán. E tekintetben utalnunk kell arra a történeti tényre is, hogy Baader idejében a római katolikus egyház a csekélynél is kevesebb érdeklődést tanúsított a természet kutatása iránt. Ez azonban éles ellentétben állt Baader megismerésaxiómájával: „*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.*” [„*Nem azért töreksem érteni, hogy higgyek, de hiszek, hogy érthessek.*”] (Canterburyi Szent Anzelm).⁶³ Hasonló hozzáállást gyakorol és sürget Böhme a *Mysterium Magnumban* ('*Nagy Titok*', melynek feltárását már Paracelsusnál is célul tűzte ki): „*És semmiképp sem lehetséges, hogy a keresztényi ember ne merészellhesse fürkészní a természet fundamentumát; nem lehet, hogy tuskó és néma képmás legyen a természet titkainak tudományában; mert Bábel mondja, ne kutass és ne tudj, bűn az.*”⁶⁴ Böhme nem egy helyen nyilatkozik ilyenformán a vakhit ellen.

Saint-Martin egy helyütt azt a megállapítást teszi, hogy a természetnek nem urai vagyunk, mindössze térképészei.⁶⁵ Saint-Martin *Tableau Naturel*jéhez írt feljegyzéseiben Baader a következőket idézi: „*Az elemi természet csak akkor ártalmas számunkra, ha engedjük, hogy uralkodjon rajtunk; ha erőit kutatjuk, nem az. Nem érteni a természetet annyi, mint alávetettjének lenni; ismerni őt annyi, mint diadal-maskodni fölötte, és fölébe emelkedni.*”⁶⁶ Az embernek a hozzá képest alacsonyabb természetet „*a mese Orfeuszához hasonló-*

an harmóniával és áldással” kell átítatnia, „*megelőlegezve annak természetes állapotát (és metamorfózisát)*”.⁶⁷ Saint-Martin mindazonáltal felteszi itt a kérdést: „*Érdemes-e egyáltalán az ember természetben betöltendő igazi hivatásáról azokhoz szólni, akik a morális és intellektuális zavarodottság e fokán állnak?*”⁶⁸

A természet lehetséges megismerési módjait előtérbe állítva világitjuk most meg röviden, miben is áll az említett „*intellektuális zavarodottság*”. Baader felfogása szerint kizárólag természettudományos módszerekkel nem ismerhető meg sem a természet és annak az emberre gyakorolt hatása, sem az embernek a természethez fűződő viszonya; innen eredeztethető Baadernek a természetmisztika és metafizikai gondolkodás felé való fordulása. Ezzel egy igencsak ellentmondásos dualizmust kell felállítania. Fő támadási iránya a mechanisztikus determinizmus, amelyel homlokegyenest szemben áll a természet eleven, organikus felfogása. 1792-ben megjelent *Ideen über Festigkeit und Flüssigkeit zur Prüfung der physikalischen Grundsätze des Herrn Lavoisier* című írásában méltatja Kant *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* című könyvét, amelyben „*ez a nagy ember*” több helyen „*oly nyomatékkal száll síkra a mechanikus természetfilozófia ellenében, dinamikus természetfilozófiáját állítva azzal szembe, amely – úgy hiszem – a legnyakasabb atomistát is meghökkeníti*”.⁶⁹ A fizikusok számára az organizmus „*kadáver plusz élet*”, ahol az élet a „*tetem superaddituma*”.⁷⁰ Baader többféle hangnemben veszi fel a harcot a „*gépszerű*” természetszemlélettel; egyik kiemelt célpontja Newton, aki a természeti erőket a nehézségi erőre

redukálja, az aktívabb centripetális erőről azonban hallgat. Ebben az értelemben helyesli Baader akár a hülozoizmust, melyet „*minden holt természetfilozófia (például a newtoni) halálának*” nevez.⁷¹ Egy olyan egyoldalú szemléletmód, mint amilyen a mechanisztikus természetfelfogás, egyúttal komoly károkat okoz „*az emberi értelem kultúrájában*”.⁷² Így a természet pusztán „*külső természet*” marad, mert „*belülről nem érinti, nem ragadja meg őt [az embert], nem hatol belé*”.⁷³ Baader mindinkább elfordul az empirikus módszerektől, amelyekre első gondolkodói periódusában még fokozottan támaszkodott. Úgy tűnik számára, hogy a természet rezonanciája az emberben csak intuitív módon, a természet egészében pedig csak dinamikus-organikus módon érthető és ragadható meg. Ehhez itt is a kémia szolgáltatja a mintát. Éspedig mindenekelőtt azért, mert – akárcsak Böhménél – nála van a dinamikus létesülés központi fogalmának, a minőségnek a kulcsa. A minőség egyszerre mozgás és létesítő, „*szülő*” minőség.⁷⁴ Így a kemizáló felfogás biblikus nyelven megnyilatkoztató, legmagasabb rendű módszerként értendő meg. Ezzel szemben áll a természettudomány mint fizikai redukcionizmus, mint pusztán „*kvantitatív*”; „*tudóskodó kuglijáték mindössze mennyiségileg különböző tasztító és lengő erőkkel*”, „*mechanikus rezgések kártyáiraival*”. A kémiában ezzel szemben a természeti folyamatok plaszticitása⁷⁵ áttetszően jelenhet meg. Amit a romantikus természetfilozófia szépírói megkapó prózában és lírában fejeztek ki, az Baadernél „*poétikus kémiává*” lesz.

A természet „*visszavételének*” egy további aspektusa a természettel való visz-

szaeélés ellen folytatott küzdelem. Már a természetnek az észfogalom alá rendelése is egyfajta visszaélelt jelent. A Saint-Martin által említett „*intellektuális zavarodottság*” mindenekelőtt kibékíthetetlen polarítások mesterséges felállításában nyilvánul meg, amelyekben az ember lesajnáló önhittséggel fordul a természet felé. „*A természettel való visszaélelt előfeltételezi annak megvetését.*” Ha megakasztjuk a természet beteljesülését, erre a természet a maga „*alapvető princípiumainak*” elsötétítésével reagál.⁷⁶ A kibékíthetetlen polarítás viszályá válik, és megakadályozza a természetes evolúció üdvtörténeti feladatának beváltását célzó párbeszédet. Ember és természet viszonyának megzavarodása mindkettő elszigetelődéséhez, szellem és természet elszakadásához vezet. Mindkettőnek szüksége van a másikra. A természettel való visszaélelt gyakorlati példjaként Baader a nagybirtoki (iparosodott, racionalizált, monetarizált) mezőgazdaságra utal,⁷⁷ melynek esetében megszakad az embert a honi földhöz fűző kötődés, az ember elszigetelődik a természettől, „*gyökeretlené*” válik. A technikának ember és természet viszonyában játszott szerepére – áthidalhatatlan polarítás vagy lehetséges harmónia? – e helyütt utaljunk csupán Saint-Martin egy megjegyzésével: „*Igen, iparunk maga is annak a kórnak egyik tanúsága, melyet a világra szabadítottunk, mert e kór és iparunk egyazon forrásból ered, és így a természet teljességgel áldozatunk lett. Ó, minő panasszal szólna a természet, ha kifejezhetné, mily kevés jöbän részesíti a hiú emberi tudomány, (...) miközben mindene megvan abhoz, hogy gyógytássa és vigaszt nyújtson számára.*”⁷⁸ És e szavakat kétszáz éve vetették papírral

Baader mindezt az *imperium hominis in naturam* iránti kívánságával teljesíti ki. Ezen impériumnak azonban semmi köze a baconihez, amelynek zászlóshajója az ipar, s melyben az ember mindössze „*tolvajként lép fel a természetben*”. „*Hihetetlen, meseszerű és fantasztikus, ha az eme etika megkövetelte imperium in naturamot összehasonlítjuk az ember mint minden rangjától és hatalmától megfosztott kolduskirály jelen állapotával; hiszen az ember és a külső természet közötti efféle hatalom- és szimpátiaviszony tanújelei kitörölhetetlenek, s nem csupán az etika és a fizika, a szellem és a természet kapcsolatának örök törvényeiben, hanem eme viszony egyes sajátos megvalósulásaiban, annak mintegy archeológiájában.*”⁷⁹

„*Archeológia*” – ez a kulcsszó, amely a Baader-stúdiumok nehézségére vonatkozó goethei megjegyzésekre is vonatkozatható. Archaikus, barokk, romantikus-különös és modern egyszerre – ez Baader. Misztikus homály váltakozik profetikus világossággal. Villámként megvalósuló meditáció. A baaderi ezoterizmus architektonikus burka mögött a valódi arc: az érzékeny impulzivitás. A romantikus sejtelem csaknem kannibalisztikus módszertelenséggel lesz intuitív vízióvá. A stupid empiriát merész hipotézislátás oldja fel. A meghatározó fixpontok, például a folytonos természetkapcsolat új és új árnyalatot kapnak, mígnem az ellentmondásosság látszatát öltik magukra. Baader könnyedén lépi át az egészről való ellentmondásmentes, analitikus gondolkodás és az emocionális-hipertrofikus egyoldalúsítás közötti határokat (lásd kémia). Stiláris eszközök eredeti, olykor akár parttalan alkalmazása. Az erős öntudat ugyanakkor

dialogikus identifikációt feltételez, ami azonban átellenben állva szarkazmusban gazdag, megsemmisítő polémiaként nyilvánul meg – *con fuoco* [’tüzesen’].

Baader nem tűr meg közömbös távolságtartást, pusztá kívülállást – olvasóját bevonja a metamorfózisba: „*az ember csak képezze tovább a megadott alakot!*”⁸⁰

Molnár Zoltán fordítása

Jegyzetek

- * Forrás: *Zeitschrift für Ganzheitsforschung*, XL. évf. (1996) 1. sz. 9–31. o. – *A szerk.*
- ¹ Franz Hoffman (szerk.): Franz von Baader: *Sämmtliche Werke*. I–XVI. köt. Lipcse, 1851–1860, Herrmann Bethmann. [A továbbiakban: SW. – *A szerk.*]
- ² Eberhard Hermann Pältz (szerk.): *Jakob Böhme. Glaube und Tat. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. Berlin, 1976, Union, 156. o. [A továbbiakban: *Glaube und Tat*. Az idézett művet magyarul lásd uő: *Psychologia vera. A lélekről szóló negyven kérdés*. In Hamvas Béla: *Az ősök nagy csarnoka IV*. H. n., 2013, Medio Kiadó, 246–247. o. Hamvas Béla fordítása. – *A szerk.*]
- ³ Hans Grunsky: *Jakob Böhme*. Stuttgart, 1956, Frommann, 300. o.
- ⁴ Vö. különösen SW XIII. és III. köt.
- ⁵ Jacob Böhme: *De Signatura Rerum oder von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*. In *Glaube und Tat*. 61. o.
- ⁶ Uő: *Theosophische Sendbriefe*. 47. levél. Idézi Pierre Deghaye: Jacob Böhmes Theosophie. Die Theophanie in der ewigen Natur. In Peter Koslowski (szerk.): *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich – München, 1988, Artemis, 155. o.
- ⁷ Ehhez az összefüggéshez lásd például Franz von Baader: *Beiträge zur Elementar-Physiologie* (1797). In SW III. köt. 213. o.
- ⁸ Lásd különösen Fritz Lieb: *Franz Baaders Jugendgeschichte. Frühentwicklung eines Romantikers*. München, 1926, Chr. Kaiser.
- ⁹ Johann Gottfried Herder: *Gott. Einige Gespräche*. In *Herder. Ein Lesebuch für unsere Zeit*. Berlin – Weimar, 1978, Aufbau, 148. skk. [A továbbiakban: *Herder*. – *A szerk.*]
- ¹⁰ SW V. köt. 32. o.
- ¹¹ SW VII. köt. 113. o.
- ¹² SW V. köt. 21. o.
- ¹³ SW II. köt. 88. o.
- ¹⁴ Jacob Böhme: *De Incarnatione Verbi oder von der Menschwerdung Jesu Christi*. (1620) In *Glaube und Tat*. 136. o.
- ¹⁵ Vö. Baader spekulatív dogmatikáról szóló előadásaival. SW IX. köt. 158–159. o.
- ¹⁶ SW XV. köt. 356. o.
- ¹⁷ SW III. köt. 372. o.
- ¹⁸ SW XV. köt. 358. o.
- ¹⁹ Uo. 469–470. o.
- ²⁰ SW V. köt. 6. o.
- ²¹ SW II. köt. 120. o.
- ²² Jacob Böhme: *De Quatuor Complexionibus oder Trostschrift von vier Complexionen*. (1621) In *Glaube und Tat*. 145–146. o. [Magyarul Jacob Böhme: *Christosophia avagy a Krisztushoz vezető út*. Budapest, 2009, Kairosz, 300. o. Makovnik Péter fordítása.]

- ²³ Uő: *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang*. (1612/1613). Uo. 108. o.
- ²⁴ Uő: *De Quatuor Complexionibus*. Uo. 152–153. o. [Magyarul i. m. 324. o. Makovnik Péter fordítása.]
- ²⁵ Uő: *De Triplici Vita Hominis oder hohe und tiefe Gründe vom dreifachen Leben des Menschen durch die drei Principia* (1619/1620). Uo. 94. o.
- ²⁶ SW XV. köt. 469. o.
- ²⁷ SW V. köt. 310. o.
- ²⁸ SW V. köt. 39–40. o.
- ²⁹ SW XVI. köt. 609. o. és sok más helyen.
- ³⁰ SW V. köt. 37. o.
- ³¹ SW III. köt. 246. o.
- ³² A *revolutio* fogalma eredetileg a planéták szabályszerű, körkörös mozgását írta le. A szó mai jelentése fokozatosan alakult ki az asztrológiai és a jogelméleti megfontolások kombinációjaként, mely utóbbiak kezdetben adott államformák ciklikus egymásra következését (arisztotelészi államtan), később az államformák és a politikai hatalomért vívott harc összefüggését vonták e fogalom körébe. Ennek következtében a fogalom mai jelentése – a dolgok rendjével szembenelő változás – csaknem az ellentétévé vált a réginek. Ezzel párhuzamosan az evolúció mint fokozatos átalakulás természettudományos fogalmát is átvették a társadalommal foglalkozó egyes gondolkodók, s így mindenekelőtt Baader. Vö. Ernst Benz: *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung. Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution*. München, 1965, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, 78–79. o. Ebben az értelemben mondja Baader Leibniz és Linné nyomán: „*natura non facit saltus*” [„a természetben nincs ugrás”].
- ³³ Jacob Böhme: *De Triplici Vita Hominis*. In *Glaube und Tat*. 121. o.
- ³⁴ SW XV. köt. 381., 383. o. és másutt.
- ³⁵ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In Herder. 171. o. [Magyarul uő: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Budapest, 1978, Gondolat, 57. o. és 66–67. o. Imre Katalin és Rozsnyai Ervin fordítása.]
- ³⁶ SW III. köt. 316. skk.
- ³⁷ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*. I–II. köt. Berlin, 1954, Aufbau, 362–365. o. Lásd továbbá Friedrich Hartl Bloch-kritikáját Hartl *Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader* című művében (Frankfurt am Main, Bern – Las Vegas, 1979, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften /Regensburger Studien zur Theologie/, különösen 117. skk.).
- ³⁸ SW III. köt. 40. o. és másutt.
- ³⁹ A „morfológia” a kor előszeretettel használt fogalma volt, lásd például Goethénél.
- ⁴⁰ Az „*első kozmikus aerolitek őszállapotát*” Baader is ellentétes erők ütközésére, „*a teremtés első tavaszi viharára*” vezeti vissza, vö. SW III. köt. 30. o.
- ⁴¹ A természet nem egyenes vonalban, nem egyöntetűen fejlődik, „*hanem minden irányban, minden lehetséges szögben és fordulatban. Sem az aszimptota, sem az ellipszis, sem a ciklois nem képes érzékeltetni számunkra mozgását.*” Johann Gottfried Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität*. (1793–1797, ill. 1812) In Herder. 257–258. o.
- ⁴² Az érlelődés gondolatához lásd Johann Gottfried Herder: *Von den Lebensaltern einer Sprache (Über die neuere deutsche Literatur)*. Uo. 8. skk.
- ⁴³ Uő: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Uo. 55. o. [Magyarul uő: *Értekezés a nyelv eredetéről*. In J. G. Herder: *Értekezések – Levelek*. Budapest, 1983, Európa Könyvkiadó, 206. o. Rajnai László fordítása.]
- ⁴⁴ Uő: *Gott. Einige Gespräche*. Uo. 152. o., 157. skk.

- ⁴⁵ Uő: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Uo. 172–173. o. [Magyarul i. m. 97. o.]
- ⁴⁶ Uő: *Gott. Einige Gespräche*. Uo. 156. o.
- ⁴⁷ Jacob Böhme: *Mysterium Magnum oder Erklärung über das erste Buch Mosis* (1622–1623). In *Glaube und Tat*. 116. o.
- ⁴⁸ Uo. 138. o.
- ⁴⁹ Louis Claude de Saint-Martin: *Der Dienst des Geist-Menschen*. Münster, 1845, 30. skk.
- ⁵⁰ SW XII. köt. 549. o.
- ⁵¹ Louis Claude de Saint-Martin: i. m. 25. o.
- ⁵² SW XII. köt. 117. o.
- ⁵³ Louis Claude de Saint-Martin: i. m. 17. o.
- ⁵⁴ SW XII. köt. 175. o.
- ⁵⁵ SW XII. köt. 118. o.
- ⁵⁶ Flodoard Freiherr von Biedermann (szerk.): *Goethes Gespräche*. II. köt. 224. o. Idézi David Baumgardt: *Franz von Baader und die philosophische Romantik*. Halle, 1927, Niemeyer, 5. o.
- ⁵⁷ Reinhold Steig (szerk.): *Bettina von Arnims Briefwechsel mit Goethe*. Lipcse, 1922, Insel, 132. o. Idézi Baumgardt: i. h.
- ⁵⁸ Wilhelm Bietak (szerk.): *Romantische Wissenschaft*. Darmstadt, 1966, Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Paul Kluckhohn (sorozatszerk.): Reihe Romantik 13; Reihe Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen/.
- ⁵⁹ Lásd például SW VII. köt. 275. o.
- ⁶⁰ SW V. köt. 40. o. – A „természet segítségének nélkülözhetetlenségéről” nagyon helyesen már Kant is beszélt, jóllehet megszokott szubjektivizmusától elhomályosítva.
- ⁶¹ SW III. köt. 232. o.
- ⁶² SW XI. köt. 348. o.
- ⁶³ Idézi Johannes Sauter (szerk.): *Franz von Baader's Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*. Jéna, 1925, Gustav Fischer / Othmar Spann (sorozatszerk.): Die Herdflamme 14/, 879. o. láb.
- ⁶⁴ Jacob Böhme: *Mysterium Magnum*. In *Glaube und Tat*. 101. o.
- ⁶⁵ Louis Claude de Saint-Martin: i. m. 120. o.
- ⁶⁶ SW XII. köt. 194. o.
- ⁶⁷ SW V. köt. 33. o.
- ⁶⁸ Louis Claude de Saint-Martin: i. m. 127. o.
- ⁶⁹ SW III. köt. 184–185. o. – A kanti mű 1787-es, második kiadása. Kant mindazonáltal nem utasít el mindenfajta mechanisztikus magyarázatot.
- ⁷⁰ SW XV. köt. 619. o.
- ⁷¹ Uo. 166. o.
- ⁷² SW III. köt. 237. o.
- ⁷³ Uo. 197. skk.
- ⁷⁴ Jacob Böhme: *Aurora*. In *Glaube und Tat*. 110–111. o.
- ⁷⁵ SW III. köt. 10. o., 238. o.
- ⁷⁶ SW V. köt. 41. o.
- ⁷⁷ Lásd például SW V. köt. 275–276. o.
- ⁷⁸ Louis Claude de Saint-Martin: i. m. 57. o.
- ⁷⁹ SW V. köt. 33. o.
- ⁸⁰ Goethe: *A növények alakváltozása*. Jánosy István fordítása. – *A ford.*

FRANZ VON BAADER

TÖREDÉKEK A MEGISMERÉS ELMÉLETÉHEZ*

1.

MINDEN (sikerült, beteljesült) megismerés indulatos megismerés. A „hiú kíváncsiság” merő spekuláció, amely mögött valódi értelem nincs.

2.

A megismerés (elismerés, felfogás) szónak más-más értelme van, amikor a megismerő a megismert mellett, fölött és alatt áll.

3.

Mivel az ember fölött egyedül Isten, az állat fölött pedig egyedül az ember áll, a valódi csodálat indulata máris az isteni felfogásáról és az isteninek az emberrel való, önmaga érvényét megteremtő csereviszonyáról tesz tanúbizonyságot.

4.

A valódi csodálat elősegíti a megismerő-képességet, és megkülönböztetendő a vak és ostoba bámulattól.¹

5.

A megismerés, amennyiben a magasabbtól az alacsonyabb felé irányul, megokolás és megalapozás, s egyúttal megragadás

és felölelés, azaz a megismert alakítása [*Gestalten*]; felfelé irányuló vonatkozásában éppen ezért az utóbbi alakítottá válása.

6.

Az alakítás lehet mechanikus – kívülről ható – vagy dinamikus (kémiai-organikus) – belülről ható. Ehhez hasonlóan kettős a megismerés és a megismertnek levés vagy megismertté válás: egyfelől mechanikus, külső, figurális; másfelől dinamikus, eleven, belső, lényegi.

7.

Minden szellem csupán önnön mélységét kutatja, és abban azt, amitől lángra lobban (amiben élettüze ég); és ha fellobbanásában önmagán kívül is kutakodik, ott nem talál mást, mint a dolgok árnyékhoz vagy álomképhez hasonlatos előképét (figuráját) – a lényeg rejtve marad előtte, s ha mégis azt akarja megpillantani, bele kell helyezkednie, hogy arra képesen magát pillantsa meg benne.²

8.

Csak félig igaz a mondás, hogy az ember csupán azt ismerheti meg, amit maga alkot. Mert ebben az alakításban a megismert is megismeri megismerőjét.



Franz Xaver von Baader (1765–1841)

9.

Az alakító mindig önmagát alakítja az alakítottban; magát tükrözi, képezi le, ábrázolja benne.

10.

Ez az alak (kép) maga is külső vagy belső, mechanikus fogalom vagy dinamikus (organikus) idea, a megismerés és megismertség minősége szerint.

11.

Csak dinamikus (organikus) megismerés esetén lakozik a megismerő a megismertben organikus felfogás szerinti szellemi képként; mechanikus megismerés esetén pusztán átvonul rajta.

12.

A felfogó természetszerűleg mindig magasabbra ér, és mélyebben nyugszik, mint a felfogott; a felfogott pedig egyaránt észleli a felfogót perifériáján – önmagán kívül és önmaga alatt –, valamint centrumában – önmagán belül és önmaga fölött –, egyszerre uraként és szolgájaként.

13.

Amikor a megismerő benne lakozik a megismertben, az elismeri őt a megismerő benne felmerülő képében vagy kép-másában, és ezzel felismeri annak lényegi, eleven benne lakozását.

14.

A bennlakozó megismerés a megismerő és megismert egymás iránti kölcsönös vágyakozása; Isten vágyakozása önmagának hasonlatosságában való birtoklására.

15.

E vágyakozás képtelen magában maradni, ezért vágyakozásként kijelenti magát.

16.

Az önmagára így találó, önmagát tükröző önképében jelenti ki magát. Ez a kép az ő neve, amelyen megneveztetik, és amelyen keresztül egyedül megismerhető.

17.

Megismerő és megismert viszonya más, ha előbbi az utóbbin pusztán átvonul. A megismert itt nem találja magában a

megismerő képét, megismerő és megismert nem lelik magukat egymásban. Háttal állnak egymásnak.

18.

Azonban a megismerő ez esetben is alakítja a megismertet, és a megismert ez esetben is észleli, hogy létét a megismerő alakította és alakítja. A képzőerő azonban itt csupán mint kényszer, mint láthatatlan erőszak működik („*lex est res surda et inexorabilis*”).³ A megismert mindössze felülről reá nehezedő és benne nehézkedő teherként, őt összehasznoló, összehérszélő hatalomként, és alatta mindenütt szétmálló, nem pedig őt hordozó alapként („*instabilis tellus, innabilis unda*”)⁴ ébred rá a megismerőre; a megismerő immár – ahogy a hidrodinamika mondja – sehol sincs egyensúlyban vele.

19.

Amit kívülről ragadok és ismerem meg, amin csupán átvonulok anélkül, hogy lakozni kívánnék benne, azt nem szeretettel és szeretet által uralom, hanem pusztán félelemből. Ezen a módon csak a rosszat szabad uralnom és megragadnom; mert nem engedhetem, hogy megkívánjam annak bennlakozó megismerését.

20.

Az Egy (a Legmagasabb) mindenén átvonul, de senki nem ismeri a nevében, csak az, akiben benne lakozik, és aki e benne lakozás révén egy vele. Amint azonban az egyén kilép a benne lakozásból, leválasztja magát, és az (önmagát megnyilvánító) Egyhez képest másik lesz. Előáll a törvény: ismét ki kell lépnie magából, és

be kell lépnie az Egybe, vagy el kell szakadnia az Egytől (annak benne lakozásától). E leválás oda vezet, hogy az egyén az Egyben immár nem dinamikus, csak mechanikusan van jelen és érthető meg.⁵

21.

Amennyiben az ember az „erkölcsi törvény” szavak alatt mindössze e fenti törvényt és ennek mindössze utóbbi jelentését érti, akkor számára e törvény nem több és nem kevesebb, mint híradás arról, hogy elidegenült önnön elemétől – hogy Istenben való dinamikus létéből a mechanikusba esett ki („*Ádám, hol vagy?*”). S az a morál, amely egészében és kizárólag e törvényre, s annak ezen egyoldalú értelemben vett felfogására épül, nem lehet más, csak az ördög etikája.

22.

A kötelezettségként felfogott erkölcsi törvény csak valódi kötelékből érthető meg.

23.

A degenerált regenerálása csak magán a faj lételvének [*Gattungsprinzip*] keresztül történhet, és annak előfeltétele e principium veleszületett, egyszülött magjának jelenléte a regenerálandóban.

24.

E mag fejlődése szolgáltatja a kulcsot és elméletet az emberi történet haladásához úgy az egészben, mint az egyesben. Ám az isteni képmás magjának felemelkedő fejlődéssorával egy alászálló halad szembe azzal párhuzamosan, s míg amabban

a képmás egyre világosabban kibomlik, emebben vele ellentétes, undok idomtalanlás mutatkozik.

25.

Mivel az ember arra hivatott, hogy megismerjen, s hogy megismerjék, és mivel a magasabb rendnek tükröződnie kell benne, ahogyan neki is tükröződnie kell a nála alacsonyabban, megismerése annak függvénye, hogy megismerjék,

ahogyan megismerésének milyensége (hogy az organikus vagy mechanikus) is annak függvénye, hogy milyen módon ismerjük meg. Ha Isten nem leli magát benne, akkor ő sem ismerheti ki magát a környező természetben. Ezért a valódi természetismeret első alaptétele ez: csak a szabad (a természetbe szívvel és fejjel behatoló) fiú tudja, mit cselekszik házában atyja; az alávetett, az atya képét magában nem hordozó szolga jussa, hogy ne lásson, ahogyan őt magát sem látta atyja.

Molnár Zoltán fordítása

Jegyzetek

* Forrás: Franz von Baader: *Fragmente zu einer Theorie des Erkennens*. In uó: *Sämmtliche Werke*. I. köt. Lipcse, 1851, Herrmann Bethmann, 49–56. o. – *A szerk.*

¹ Csodálat és megismerés viszonyát Voltaire fejezte ki legpontosabban: „*Dans les effets voit la cause, et l'admire.*” [Az okozatokban az okot látja, és csodálja.] A megismerés mint közvetített nézés vagy mint keresztül-nézés ugyanis éppen a valódi csodán nyugszik. Innen e szavak rokonsága: *mirari, miraculum, miroir* [csodál, 'csoda', 'tükör']. Ebben az értelemben mondta Jacobi, hogy minden spekuláció (tükrözés) lényegében leleplezés, azaz a valódi csodák (okok) ábrázolása.

² „*Bizonyos, hogy az igazi tanulás – mondja Valentin Weigel 1700-ban kiadott Studium universaléjában – nem más, mint a tanuló lényegi egyesülése a tanulttal. Ez az antiquissima philosophia ideoque verissima [a legősibb bölcelet, ezért a legigazabb]. Tanulni ezért annyit, mint felébreszteni azt, ami bennem lakozik, azaz felismerni és észrevenni azt, ami bennem, és minden emberben rejtekezik. Mert az égi és a földi elrejtve bújjik meg bennem. Ezért mondják a platonisták: „discere esse reminisci” [tanulni annyit, mint emlékezni]. Fel kell ébrednünk az égi és földi bölcsességre. Tanulva, gyakorlás és szorgalom által (állhatatosságban, hitben és bizalomban) egyesülök vele, hogy az bennem nyiljon ki. S bár máris minden bennem van, de csak mint mag a földben; lényegemben mindaz vagyok és mindazzá kell lennem, amit megtanultam – mesterségekben, művészetekben, tudományokban vagy nyelvekben. Aki tanul, lényegileg egyesíti a külsőt és a belsőt, s így a külső belsővé, a belső pedig külsővé válik – megismerő és megismert frigyre lép.*”

³ [A törvény süket és kérlelhetetlen.] Titus Livius: *A római nép története a város alapításától*. II. 3. 4. Az eredeti szövegben így áll: „*leges rem surdam, inexorabilem esse*”. Kis Ferencné fordításában: „*A törvény: zord és könyörtelen*”. – *A ford.*] Az alakzat mindamellett azonos, akár a belső erők képeznek szférát, akár a belső képzőerejét vesztett anyag alakul és préselődik ilyen szférává. És érvényes ez esetben Herder szava: „*Hátán hord a sors, viseld hát sorsodat: Kövesd önként s örömet; nem követed? – kényszeríteni fog!*”

⁴ *Lágy volt a föld, s hajózhatatlan a tenger.* Publius Ovidius Naso: *Átváltozások*. I. könyv. Devecseri Gábor fordításában: „*nem volt állani föld, nem volt jó úszni a hullám*”. – *A ford.*

⁵ Innen válik érthetővé a rejtély: hogy jöllehet mind a gonosz, mind a jó Isten hatalmában lakozik, előbbi mégis Istentől kívül, utóbbi Istentől belül ismer magára.

WOLFGANG SMITH

ÉGI TESTISÉG

„A testiség Isten végső műve.”

Friedrich Christoph Oetinger

MIUTÁN RÉSZLETEKBE menően foglalkoztunk a korporális síkkal, és érintettük a köztes szférát, nem marad más hátra, mint hogy figyelmünket a harmadik és legmagasabb kozmikus tartományra fordítsuk, ami a szellemi vagy égi világ.¹ Ezt az ontológiai területet most legalacsonyabb arculatában vagy modalitásában szándékozom szemügyre venni, amelyet analogikus értelemben testinek lehetne nevezni. Céлом tehát az égi korporalitás vizsgálata. És még itt, e légies birodalomban is találni fogunk végül egy nagyon is valódi összefüggést a kortárs fizika kutatási eredményeivel.

Mint az köztudott, a kereszténység nemcsak az emberi lélek halhatatlanságában hisz, hanem abban is, amit a test feltámadásának nevez. Az elhunytak testei valamilyen módon „fel fognak kelni”, és ennek során átváltoznak és megdicsőülnek. „Íme – jelenti ki Szent Pál –, *titkot mondok nektek: Nem fogunk ugyan mindnyájan meghalni, de mindnyájan el fogunk változni: hirtelen, egy szempillantás alatt, a végső harsonaszóra, mert megszólal a harsona, és a halottak feltámadnak romolhatatlan állapotban, mi pedig elváltozunk. Mert ennek a romlandó testnek romolhatatlanságba kell öltöznie, és ennek a halandó testnek halhatatlanságba kell öltöznie.*” (1Kor 15,51–53)

Bármit is gondoljanak más vallások erről a kérdésről, a keresztény ember nem egy testetlen halál utáni állapot elérésére törekszik. „*Mert amíg ebben a sátorban vagyunk, roskadozva sőhajtozunk, mivel nem azt akarjuk, hogy levetköztessenek, hanem hogy felöltöztessenek, s így azt, ami halandó, elnyelje az élet.*” (2Kor 5,4)

A keresztény ember vallja, hogy ez a csoda – ez a felfoghatatlan isteni tett – már megtörtént: megvalósult Krisztus feltámadásában, aki „*az elsőszülött a halottak közül*”. (Kol 1,18) A testi feltámadás dogmája ily módon központi jelentőségű a kereszténység számára: „*Mert ha nincs a halottak feltámadása – jelenti ki határozottan Szent Pál –, akkor Krisztus sem támadt fel! (...) Ha pedig Krisztus nem támadt fel, hiábavaló a ti hitetek*”. (1Kor 15,13 és 17)

Ez a tanítás mindig is „nehéz” volt, és megbotránkoztató a filozófusok számára. Viszonylag könnyen el lehet képzelni vagy gondolni egy testetlen állapotot; de hogy a halott testek életre kelnek – az egészen más. Nem csoda, hogy Athén tanult emberei a fejüket ingatták hitetlenségükben. „*Mikor a holtak feltámadásáról hallottak – olvashatjuk –, egyesek gúnyolódtak, mások meg azt mondták: »Erről majd még egyszer meghallgatunk téged.*» Ezzel Pál eltávozott körükből.” (ApCsel 17,32–33)

Az intellektuális emberek szkepticizmus- és megvetése a hit elterjedésével sem csökkent. Emlékezhetünk a platonista Celsusra, aki oly ékesszólóan szidta a kereszténységet: „*kukacok vallásának*” nevezte. Ami újdonság napjainkban, hogy a magukat kereszténynek valló teológusok is csatlakoztak a szkeptikusokhoz, és kötelességüknek érzik, hogy ilyen vagy olyan módon eltöröljék a bosszantó dogmát. Ezáltal azonban ellentmondanak a Katolikus Egyház egyértelmű és valóban *de fide* [a katolikus hit elidegeníthetetlen elemét képező – *A ford.*] tanításának. Még egyszer: „*Ha pedig Krisztus nem támadt fel, hiábavaló a ti hitetek*”. A keresztény ember számára az „üres sír” megrendítő látványa nem képezheti vita tárgyát. Nem lehet elintézni azzal, hogy egy irodalmi fogásról van szó, amit azért alkalmaztak, hogy a tanulatlan elmék könnyebben meg tudják ragadni a halhatatlanság ideáját. Ellenkezőleg, a keresztény hit szerint az „üres sír” egy történelmi ténynek felel meg, mely a legnagyobb csodáról tesz tanúbizonyságot, amit valaha is láttak a földön: Krisztus testben való feltámadásáról. Emellett a keresztények hisznek abban, hogy egy hasonló feltámadás meggy majd végbe egyetemes értelemben „*az idők végén*”, amikor Krisztus újra eljön „*az ég felhőin hatalommal és nagy dicsőséggel*” (Mt 24,30).

Mármost a teológia – sőt a metafizika – sürgető feladata, hogy a testi feltámadás dogmáját értelmezze, úgyszólván intellektuálisan befogadhatóvá tegye. Amit Krisztus és az Ő Egyháza Isten vagy az emberi lélek természetéről mond, az – hitem szerint – sokkal kevésbé bonyolult, sokkal kevésbé problematikus az emberi értelem számára. A legnehezebb dogmák, úgy tűnik, azok, amelyek a *test* fogalmá-

hoz kapcsolódnak, a „test és vér” ideájához, ha úgy tetszik. Gondoljunk Krisztus szavaira, amikor a kafarnaumi zsinagógában tanított: „*Bizony, bizony mondom nektek: »Ha nem eszitek az Emberfia testét, és nem isszátok az ő véréét, nem lesz élet ti bennetek.*»” (Jn 6,53) A zsidók különben pontosan értették, hogy ez több volt, mint egyszerű szófordulat, mint pusztán metafora: „*Amikor ezt meghallották, a tanítványai közül sokan azt mondták: »Kemény beszéd ez! Ki hallgathatja ezt?*»” (Jn 6,60) A Katolikus Egyház mindeközben továbbra is ragaszkodott ahhoz, hogy a szóban forgó „test” és „vér” szó szerinti értelemben veendő – azzal a kitételrel természetesen, hogy e fogalmak konkrétan Krisztus feltámadt és megdicsőült testére vonatkoznak. Ténylegesen e dicsőséges és égi test az, ami táplálékként felajánlásra kerül a híveknek az Eucharisztia szentségében. De ne felejtsük el, hogy a szentostya az áldozat során nem tűnik el; nem egyszerűen felcseréltetik Krisztus testére, hanem átalakul ebbe a testbe: „*átlényegül*”. Ily módon az, ami minden katolikus oltáron megtörténik, rokon a feltámadással: mondhatjuk, hogy egy és ugyanazon krisztusi csoda mutatkozik meg kétféle módon.

A mennyei korporalitás misztériuma és ennek a megvalósulása – a Feltámadásban vagy a misében – magától értetődően már az apostoli időktől kezdve foglalkoztatta a teológusokat. Mégis, úgy tűnik, nagyjából tizenhat évszázaddal később egy keresztény laikus – nem akaríki: egy cipész és ruhaárus – döntő felismeréssel járult hozzá a vitához, amelyeket talán mind a mai napig nem vizsgáltak meg kellő alaposággal. Természetesen Jacob Böhmére utalok, akinek a tanítá-



*A feltámadott Krisztus megjelenik anyjának
(alabástrom faragvány, 1525–1550)*

saira úgy tekinthetünk, mint amelyek a teológiai gondolkodás egy új iskolájának kezdetét jelentik. A jelen írásban célo-
lom az, hogy először is rövid áttekintést
nyújtsak az égi korporalitással kapcsola-
tos keresztény felfogásról, az apostoli kez-
detektől a tizenhatodik századig. Ezek a
történeti megfigyelések egyébiránt Julius
Hamberger egyik írásán alapulnak, ami
a *Jahrbuch für Deutsche Theologie*-ben
jelent meg 1862-ben.² Hozzátenném,
hogy Hamberger Franz von Baadernek,
a böhmei felfogás nagy hírű katolikus
képviselőjének tanítványa volt, maga
is nagyon mély gondolkodó, aki sokkal
nagyobb figyelmet érdemel, mint amit
eddig kapott. Az említett történeti át-
tekintés után fel fogom vázolni Böhme

kapcsolódó eszméit, szorosan követve
Pierre Deghaye értelmezését.³ Reménye-
im szerint ezzel rávilágítok majd a tény-
re, miszerint Böhme doktrínái lehetővé
teszik számunkra, hogy a „*himmlische
Leiblichkeit*” [’mennyei testiség’ – *A ford.*] kérdését határozottan új fényben lás-
suk. Ezt követve tovább folytatom az égi
korporalitás vizsgálatát, kísérletet téve
arra, hogy amilyen tisztán csak lehet,
megkülönböztessem az előbbit a testi-
ség azon formájától, amely itt lent ismert
számunkra. Az utolsó szakasz központi
témája az „idő, örökkévalóság és fény”, és
itt válik majd láthatóvá a relativista fizi-
kával való kapcsolat.

Hamberger történeti esszéjét a keresz-
ténység előtti hagyományok „*himmlische
Leiblichkeit*tel” kapcsolatos felfogásának
rövid áttekintésével kezdi. Figyelembe
véve azonban, hogy milyen rendkívül
nehéz *par distance* [’a távoból’] és kívül-
ről megérteni olyan tanításokat, mint az
ősi egyiptomiaké vagy a hinduké, talán
az lesz a legjobb, ha nem foglalkozunk a
német tudós e téren kifejtett nézeteivel.
Amikor rátér Platón és Arisztotelész taní-
tásaira, már más a helyzet, nemcsak azért,
mert ők jelentik a kezdetét annak, amit
filozófiai megközelítésmódnak lehetne
nevezni, hanem azért is, mert mindket-
ten mélységes és valóban döntő hatással
voltak a keresztény gondolkodásra. Ezért
helyénvaló, ha Hamberger írásának ösz-
szegzését ezen a ponton kezdjük.

Hamberger alapvető állítása, hogy
Platón és Arisztotelész tanításai – mind-
egyik a maga módján – szigorúan kizár-
ják azt, amit ő az égi korporalitás auten-
tikus keresztény eszméjének tart. „*Annak
ellenére – írja –, hogy elfogadtak egy min-
denfajta ellentétet meghaladó végső egysé-*

get, mely minden létezés forrása, mégis az ideális és a valódi, a szellem és az anyag dualizmusának korlátai között maradtak, Platon nem kevésbé, mint Arisztotelész.” A szellem és az anyag, a lélek és a test állandó és tökéletes egysége Hamberger meggyőződése szerint egyikük filozófiájában sem gondolható el. Mindkét esetben szükségképpen arra a következtetésre jutunk, hogy a reális és az ideális, az érzékelhető és az intelligibilis ellentéte sehol nem kerül meghaladásra, az Abszolútum létfeletti szféráját leszámítva. Az anyagi felemelése a szellemi síkra teljesen kizárt. Szent Pálnak igaza volt: a keresztény fel fogás valóban „bolondság a görögöknek” (1Kor 1,23).

A zsidó hagyományban az égi korporalitásra vonatkozó legkorábbi utalásokkal Hénok és Illés próféta történetében találkozunk. Hénokról nagyon keveset tudhatunk meg: a Teremtés könyvének 5. fejezetében azt olvassuk, hogy amikor 365 éves volt, „Isten színe előtt járt, aztán nem volt többé, mert Isten elvitte.” (Ter 5,24) Kivételesen jámbor és erényes élete végén „Isten elvitte”, és nem látták többé. Ahogy Hamberger megjegyzi: „Arra következtethetünk, hogy ennek a pátriárkának a teste megszabadított a földi létezésétől, azáltal, hogy mintegy elnyelte a szellem élete, vagy helyesebben szólva felemeltetett ebbe az életbe, és így átváltoztatásra került.” Hasonló eseményről olvashatunk Illés kapcsán: egy alkalommal, amikor a próféta a [szellemi] fiával, Elizeussal sétált, „[m]iközben így men degéltek, s menet közben beszélgettek, íme, egy tüzes szekér tüzes lovakkal elválasztotta őket egymástól, s Illés felment a forgószéllel az égbe.” (2Kir 2,11) A beszámoló való sághű és kézzelfogható jellege azt sugall-

ja, hogy egy konkrét tapasztalást örökít meg, amely a látás valamilyen formájával függött össze; ennek ellenére, ahogy Hamberger rámutat, „egyetlen jámbor izraelita sem vonta volna kétségbe, hogy amögött, amit a testi érzékek képesek fel fogni, egy olyan esemény ment végbe, mely a láthatatlan birodalmába nyúlik, nevezetesen, a próféta anyagi testiségének átalakulása anyagfelettivé – még ha a szóban forgó izraelita nem is volt képes pontosan meg érteni a kettő közötti lényegi különbséget”.

Mindazonáltal a *himmlische Leiblichkeit* kérdésében meghatározó jelentőségű szöveghelyek nyilvánvalóan azok, amelyek az Újszövetségben Krisztus feltámadásával kapcsolatosak. Itt, ebben az egyedülálló eseményben lép be mintegy az égi korporalitás a mi világunkba: a történelem színpadára, mondhatnánk. Ami az első húsvétvasárnapon végbe ment, bizonyos értelemben történeti jellegű; a feltámadott Krisztusról szólva Szent Pál megerősíti, hogy „[a]zután megjelent több, mint ötszáz testvérnek egyszerre”. (1Kor 15,6) Könnyen megeshet azonban, hogy félreértelmezzük a *Biblia* által igazolt tényeket, és ezáltal éppen a feltámadás lényegét tévesztjük szem elől. Fel kell ismernünk, hogy ez a látszólag történelmi esemény mindamelllett a földi kondíciókkal való radikális szakítást jelzi. „Ettől a pillanattól kezdve – jegyzi meg Hamberger – a Megváltó nem a földi világhoz tartozik többé, hanem egy magasabb birodalomhoz, ahonnan csak szórványos jelenségekben mutatkozik meg tanítványainak, mintha alkalmanként meglátogatná őket.” Feltételezhetjük, hogy a Megváltó azért tárta fel magát földhöz kötött tanítványainak látható és tapintható formában, mert meg akarta győzni őket arról,

hogy valóban feltámadt a halálból; másfelől azonban, amikor hirtelen megjelent a zárt ajtók mögött vagy csodálatosan felemelkedett a földről, hasonlóképpen megmutatta azt is, hogy szelleme immár tökéletesen uralkodik testi természetére fölött. *„Ily módon testisége – írja Hamberger – most már nyilvánvalóan anyagfeletti volt, és nem volt többé alávetve a tér és az idő korlátainak.”*

Ennek ellenére Krisztus átváltozott korporalitását a hívők közül sokan alapvetően anyagi módon fogták fel, mint ami kellően *„légiessé és illékonyvá vált”*, ahogy Hamberger megjegyzi. Ezt a széles körben elterjedt és valóban meghatározó tendenciát egészítette ki egy ellentétes irányulás, amelynek jellegzetes példája az Órigenész által képviselt szigorú spiritualizmus volt. Ahogy Hamberger rávilágít: *„az Órigenész által erőltetett spiritualista megközelítés minden bizonnyal abbéli igyekezetére vezethető vissza, hogy megtisztítsa a szellem fogalmát bármifajta anyagi dologgal való összekeveredésének szennytől, ez azonban az ő szemében szükségessé tette minden korporalitás kizárását, mivel Platónnal együtt lehetetlennek tartotta a szellem és a természet tökéletes összebékítését és az utóbbi teljes felemelését az előbbibe. Minthogy azonban e spiritualizmus a Szentírás valódi jelentésével összeegyeztethetetlennek bizonyult, elszánt ellenfelei támadtak, akik rendkívül nagy nyomattal léptek fel a bibliai realizmus védelmében, mégsem tudták érvényre juttatni a bibliai igazságot.”*

Az említett *„elszánt ellenfelek”* közül a legkiemelkedőbb kétségkívül Szent Jeromos volt, aki azt az álláspontot védelmezte, amelyet manapság fundamentalistának nevezhetnénk. Számára a megigazult

test pusztán az, *„amit vér, erek, csontok és hasonlók alkotnak; valamint a fogak, a gyomor és a nemi szervek sem hiányozhatnak belőle a mennyei állapotban.”* Ugyanakkor meglepetésként érhet minket, hogy még Szent Ágoston is, lett légyen bár keresztény platonista, hasonló nézeteket vallott ebben a tárgyban, *„jóllehet kifinomultabb formában”*, mint Hamberger megjegyzi. E látszólagos ellentmondás okát azonban nem kell sokáig keresnünk: *„Ágostonnak – magyarázza Hamberger – kétségtelenül igaza volt, mikor elutasította azt a nézetet, miszerint a test átváltozása megszűnését vagy eltűnését jelentené; az átváltozott test valódi mibenlétét azonban, ami a természet és a szellem, a reális és az ideális közötti tökéletes harmóniában és összhangban áll, elmulasztotta felismerni. Az első tévedéstől megóvta hűséges ragaszkodása a Szentírás szavaival, az utóbbi felismerés ugyanakkor vélhetően a platonista filozófiához való ragaszkodása miatt került el.”*

Bárhogy is legyen, úgy tűnik, a mennyeyi korporalitással kapcsolatos keresztény elgondolások némiképpen két véglet között ingadoztak: a fundamentalista és a spiritualista álláspont között, hogy úgy mondjuk. De mint Hamberger rámutat: *„Az ilyen egyik vagy másik irányba történő helytelen kilengések mellett mindig is voltak az Egyházban tanítók, akik tudták, miként ragaszkodjanak szilárdan az égi korporalitás bibliai értelméhez, és hogyan alkalmazzák ezt a felfogást a rendszeres teológia kifejtésében.”* Kitűnő példa lehet erre Tertullianus. Hogy ez a keresztény szerző nagyon távol állt Órigenész spiritualista táborától, az nyilvánvaló híres kijelentéséből: *„Ki tagadná, hogy Isten test, még ha szellem is.”* De éppen ennek az állításnak a merészsége világhossá teszi, hogy Tertul-

lianust hasonlóképpen világok választották el Szent Jeromos fundamentalizmusától. „Semmi sem állt távolabb Tertullianus felfogásától – írja Hamberger –, amikor korporalitást tulajdonított Istennek, mint hogy aztán e testiséget a földi test mintájára gondolja el.” És érdemes megjegyezni, hogy Szent Ágoston, bár nehéznek találta a tertullianusi nyelvezet sajátos kifejezőmódjának megértését, mindazonáltal úgy tekintett rá, mint aki alapvetően ortodox. „Tertullianus – folytatja Hamberger – nem akart eltérni attól, amit maga a Szentírás többé-kevésbé világosan érzékeltet Isten korporalitásával kapcsolatban, és kellő mértékben tudatában volt annak az igazságnak is, hogy valamiképp minden valóságnak megformálnak kell lennie, és bizonyos fajta testiség hiányában a szellem mint olyan képtelen működni.” Tertullianus számára a test és a szellem feltételezik egymást, az egyik megköveteli a másikat. „Minden láthatatlan dolognak – írja – teste és formája van Isten előtt, amelyek által láthatóak Számára.” Ahogy Hamberger megállapítja: „Világosan látható, hogy Tertullianust áthatotta az anyagfeletti korporalitás gondolata.” Az is nyilvánvaló azonban, hogy a teológusok túlnyomó többsége soha nem osztozott ebbéli fogékonyságában.

Mégis azt látjuk, hogy a khalkédóni zsinaton évszázadokkal később kihirdetett tanítások nagyon is összhangban vannak Tertullianus szupramateriális megtestesülésre vonatkozó eszméivel. „Amikor tudniillik Khalkédónban megerősítik – írja Hamberger –, hogy Krisztus emberi természetét egyfelől nem foghatjuk fel úgy, mint ami felszívódik az istenibe, másfelől nem foghatjuk fel úgy sem, mint ami az istenivel szemben vagy akár vele

párhuzamosan létezik, hanem ehelyett el kell fogadnunk, hogy az emberi természetet valóban teljesen áthatja az isteni, és befogadtatik ugyanebbe – ebből az következik, hogy valami hasonlóan kell vonatkoznia általában az égi korporalitásra, az élethez és szellemhez való viszonyában. A fent említett zsinati döntés következtében tilos azt gondolnunk, hogy ebben az emelkedett állapotban a test eltűnt, mintegy felszívódva az istenibe; de úgyszintén nem foghatjuk fel az átváltozott testet materiális módon.” Mindazonáltal úgy tűnik, a khalkédóni zsinat tanítását többnyire kizárólag a krisztológiai összefüggésben értelmezték, és az égi korporalitásra mint olyanra vonatkozó hallgatólagos folyományai nagyjából ezután is figyelmen kívül maradtak. Damaszkuszi Szent János – hogy csak egy példát hozunk – Krisztus megdicsőült testével kapcsolatban nem habozik „megistenülésről” beszélni, ugyanakkor az angyalok és a szentek mennyei testeit továbbra is materiális létezőkként gondolja el.

Természetesen voltak olyan teológusok is, akik felismerték a khalkédóni álláspont messze hatóbb következményeit. Ez mindenekfelett Johannes Scotus Eriugenára igaz, akinél az égi korporalitás eszméje központi jelentőséggel bír. Hamberger ezzel kapcsolatban megjegyzi: „Maga ez a felfogás nemcsak hogy a legtisztább formájában jelenik meg [Johannes Scotusnál], de egyúttal olyan egyetemes módon, hogy e nagy gondolkozó egész doktrinális rendszerét áthatja, és a keresztény igazság bölcséleti megértését főbb elemeiben lehetővé teszi.” Amire Johannes Scotus a lehető legvilágosabban és legnyomatékosabban rámutat, az az első teremtettség szupramateriális természete: „Isten halhatatlan – mondja –, és amit Ő egyedül

teremt, hasonlóképpen halhatatlan.” Ezt az ideát követve az ember eredeti állapotát egyértelműen égi valóságként ragadja meg. Ami azt illeti, Khalkédón dogmatikus formuláit minden habozás nélkül az emberiségre vonatkoztatja, sőt a teljes világegyetemre, tökéletes állapotukban. Tanítása voltaképpen egy khalkédóni kozmológiának felel meg, minthogy a tökéletes univerzumra vonatkozik a maga egészében. Johannes Scotus képes elgondolni egyfajta egytetemes átváltozást, mivel világunk anyagára nem úgy tekint, mint valami abszolút primordiálisra, hanem mint ami maga is egy anyagtalán princípiumból ered. *„Semmi sincs az emberi természetben – jelenti ki –, ami ne szellemi vagy intelligibilis lenne; még a test szubsztanciája is intelligibilis.”* Az anyagiség csak ott jelenik meg, ahol a szellem vagy akarat szemben áll az archetipikus ideával, vagyis csak ott, ahová belépett a „bűn”. *„Elképzelhetetlen – mondja Johannes Scotus –, hogy a test romlandó és anyagi természetű volt, mielőtt a halál és az anyagiség oka, azaz a bűn megjelent volna.”*

Johannes Scotus az anyagfeletti állapotot egyszersmind tér- és időfelettiné fogja fel. Amilyen bizonyos, hogy Isten maga tér és idő feletti – állítja –, ugyanúgy nem lehet kétség afelől, hogy amikor a jelenlegi anyagi világ felemeltetik, *„az idő mint a változás mértéke meg fog szűnni, és hasonlóképpen, a tér mint a dolgok elkülönítője nem lesz többé”*. A tér és az idő úgyszólván abnormális, és a maga módján mindegyik „elkülönítő”. Sőt mi több, pontosan azért rendellenes mindkettő, mert a mennyei létrendben *nincs* ilyenfajta elkülönültség. *„Semmi hihetetlen vagy irracionális nincs abban a felte-*

vésben – írja Johannes Scotus –, hogy az intelligibilis lények egyesülnek, és így egyek, miközben mindegyikük megőrzi saját jellemzőit, de oly módon, hogy az alacsonyabb rendű benne foglaltatik a magasabban.” Hogy segítsen megérteni, miről van szó, a Nap fényével áthatott levegő példáját hozza, amely mindazonáltal megőrzi saját szubsztanciáját. *„Úgy hiszem – folytatja –, hasonlóképpen megy át a testi szubsztancia a lélekbe, nem hogy megsemmisüljön, hanem hogy egy tökéletesebb állapotba felemeltetvén megőrződjön. És hasonlóképpen fel kell tételeznünk, hogy a lélek az értelemben befogadtatván gyönyörűbb lesz és hasonlóbb Istenhez. Ugyanezen a módon gondolom el a lények Istenbe való belépését – talán nem mindenkiét, de az értelemmel bíró szubsztanciákat bizonyosan –, Akiben elérik a céljukat, s Akiben mindnyájan egyek lesznek.”*

Isten, ember és a világegyetem e nagyszerű látásmódját azonban nem sokan osztották – a testi természetre vonatkozó részét semmi esetre sem. Hamberger szavaival élve: *„Amilyen kevésbé volt Tertullianus képes arra, hogy mélységes szellemi belátásainak szélesebb körű elismerést szerezzen, ugyanúgy nem tudta Johannes Scotus áthagyományozni kifinomult világszemléletét mint közös örökséget saját nemzedékének és a későbbi generációknak.”* Bármi legyen is az oka ennek az elutasításnak vagy figyelmen kívül hagyásnak, Johannes Scotus égi korporealitással kapcsolatos fenséges elgondolása csekély hatást gyakorolt az őt követő főáramú teológiai gondolkozásra.

Természetesen külön figyelmet érdemel Albertus Magnus és illusztris tanítványának esete. Mármost úgy tűnik, Albertus nyitott volt Johannes Scotus égi korporealitással kapcsolatos eszméjére, ha-



Edward Burne-Jones: *A feltámadás reggele* (1886)

bár mindmáig nem tisztázott, hogy az ír teológus hatással volt-e rá. Valószínűbbnek látszik, hogy Albertus Avicebrontól merített inspirációt, akinek az írásait szorgalmasan tanulmányozta, és akinek a felfogása bizonyos vonatkozásokban rokonságot mutat Johannes Scotus tanításaival. Mint Hamberger rávilágít: „*Avicebron tudniillik élesen szembehelyezkedett azzal a közkeletű vélekedéssel, hogy az anyagból és formából álló szubsztanciát mindig és minden esetben valamiféle materiális dologként kellene felfogni. Azt tanította, hogy a materialitás képzete a mennyiség fogalmán alapul, míg a szubsztancia nem szükségképpen jár együtt a mennyiségi jelleggel, még akkor sem, ha anyag és forma alkotja.*” Míg azonban ez az álláspont – amit Albertus láthatóan nem tagadott – megengedi a szupramateriális testiség elgondolását, nem látható, hogy ő maga teljes mértékben élt volna ezzel a lehetőséggel. Hamberger szerint Albertus Magnus

„*kizárólag az Istenember vonatkozásában*” jutott el a *himmlische Leiblichkeit* volta-képpeni fogalmához, „*és a feltámadott szentek testével kapcsolatos kijelentéseit csak ügyel-bajjal lehet összeegyeztetni egy tényleges átváltozás eszméjével*”. Ami pedig Szent Tamást illeti, Hamberger úgy véli, ő ebben a kérdésben többé-kevésbé visszatért Jeromos és Ágoston álláspontjához. Állítását alátámasztandó rámutat például arra, hogy Szent Tamás tanításai szerint az üdvözültek „*feltámadásuk során fiatalon fognak megjelenni, vagyis abban az életkorban, amely félúton van a növekedés és hanyatlás között*” – mely nézet kétségkívül a lehető legtávolabb áll Johannes Scotus felfogásától. Mindazonáltal Hamberger amellet foglal állást, hogy „*a feltámadott testnek ez az elégtelen, sőt téves elgondolása*” nem Szent Tamás valamilyen hiányosságának tulajdonítható, hanem egy külső kényszernek: „*nem belső, hanem külső bélyeg fogta vissza gondolata-*

inak röptét”. Bárhogyan is legyen, ez nem változtat azon a tényen, hogy a Tertullianus és Johannes Scotus által támogatott teológiai megközelítés az intézményes Katolikus Egyház keretein belül valamiért nem virágzott. E teológiai irány későbbi kibontakozásával majdhogynem a hivatalos Egyháznak úgymond a perifériáján, és a reformációt követően főként protestáns vidékeken találkozunk. Nem az egyházi rangú teológusok között kell keresnünk, hanem a misztikusok, orvosok és istenfélő filozófusok körében. Mindezen túl pedig a szóban forgó irányzat, ha szabad ezt mondanunk, a mi jámbor és szerény vargánk tanításaiban nyerte el vélhetően legteljesebb megfogalmazását és talán végső formáját.



A német teozófia természetesen nem a semmiből született meg Jacob Böhmével. A *Philosophus Teutonicus*nak voltak elődei, valódi előfutárai, akik közül kétségtelenül Paracelsus (1493–1541) és Valentin Weigel (1533–1588) a legfontosabbak. Mindazonáltal Böhme szemlélete egy kinyilatkoztatás megkülönböztető jegyét és titáni erejét hordozza; és mint az ilyen jellegű szellemi hagyaték esetében lenni szokott, tanítása *de facto* kimeríthetetlennek bizonyult. Jóllehet a nyugati világ legragyogóbb intellektusai évszázadok óta magyarázzák és elemzik, e talányos személyiség titokzatossága és vonzereje semmit sem veszített varázsából. Voltaképpen ma, amikor időben távolabb vagyunk tőle, még inkább érzékelhetjük gondolatainak átütő erejét és eredetiségét. Böhme rendszerében sok irodalmi forma, sok hagyomány találkozott és keveredett, közben azonban átalakultak. Az ideák

összefüggő korpusza emelkedik ki belőlük, amely a teuton filozófus összetéveszhetetlen kézjegyét viseli magán. Az Istennel, az emberrel és a világegyetemmel kapcsolatos felismerések az ő kezei között mélyreható változáson mentek keresztül – miközben szigorúan keresztények, sőt biblikusak maradtak –, és bizonyos vonatkozásokban látszólag kibővültek. Ha Aquinói Szent Tamás azzal gazdagította a kereszténységet, hogy „krisztianizálta” Arisztotelész bölcséletét, talán elmondható, hogy Jacob Böhme ugyanezt tette a hermetikai hagyománnyal. Írásaiban a természet rendkívül mély és rég elfeledett „alkímiai” bölcselete mutatja meg körvonalait – de egy új összefüggésben, új hangnemben. Ahogy Pierre Deghaye kifejezte: *„Böhme teozófiát csinált a természetfilozófiából azáltal, hogy áttemelte a teológiának megfelelő végső tudás szintjére”*.⁴ És így folytatja: *„voltaképpen ez egyszerűsmind teológia is, vagyis Istenre vonatkozó tudomány. De alapvetően különbözik a dogmatikus teológiától, nemcsak a lutheránustól,⁵ hanem bármely vallásától. A teozófia Isten egy másik megközelítése”*.

Maga a megközelítésmód nem Böhmétől ered; ugyanis, mint arra Deghaye rámutat, a zsidó kabbala és az iszlám misztika hasonlóképpen teozófia. *„E három bölcséleti formában az a közös – írja –, hogy témájuk az Önmagát megismerhetővé tévő Isten.”* Böhme a maga részéről világosan megkülönbözteti Istent mint Abszolútumot – amit az *Ungrund* kifejezéssel jelöl – Isten azon arculatától, amelyben feltárul, nemcsak az emberiség, hanem elsősorban Önmaga számára. Böhme meggyőződése szerint az *Ungrund*nak mint olyannak semmilyen tudománya, semmifajta tudása nem lehetséges. Csak

az Önmagát megnyilvánító Isten lehet a megismerés és voltaképpen a szeretet tárgya. Egy misztikus tapasztalatra alapozva – okunk van rá, hogy ezt feltételezzük – Böhme elgondolja egy *in divinis* önkinyilatkoztatás folyamatát, mely a teozófia nyelvén szólva „Istennek életet ad”. Egyébiránt ez az „örök születés” az, ami a böhmei teozófia elsődleges témáját képezi. Jóllehet e „születés” időfeletti, Böhme egy hétrétű ciklus értelmében ragadja meg, amely valójában az idő archetípusának felel meg. Ahogy Deghaye megállapítja, ez „a teremtés hét napját” ábrázolja „egy mindent megelőző születés szintjére áthelyezve”. Időbeli kifejezésekkel a szóban forgó ciklus úgy írható le, mint egy primordiális sötétség, egy primordiális káosz fokozatos meghódítása, melyet Böhme sötét tűznek is nevez. „*A dogmatikus teológiák – mutat rá Deghaye – mindenekelőtt a fényről beszélnek, ami az isteni tökéletesség megfelelője. A sötétséget csak az angyal vonatkozásában említik, aki ebbe belezuhant. Böhme a sötétséget teszi első helyre. Az isteni megnyilvánulás hétrétű ciklusának első része sötét. A fénynek meg kell törnie a sötétséget, hogy kiáradhasson.*” Ennélfogva Isten születése egy Győzelem, egy heroikus tett, ami Krisztus halálának és feltámadásának előképét nyújtja. Ténylegesen azt lehet mondani, hogy „*Böhme Istene meghal, mielőtt megszületne.*” A kereszténység központi eseménye ily módon egészen új perspektívában tárul elénk: „*Ami a földön történik, mióta Krisztus eljött közénk – írja Deghaye –, pusztán konkrét formában jeleníti meg számunkra a primordiális eseményt, amely a hétrétű ciklusban kibontakozik.*”

Mármost Isten az Ő dicsőségében tárul fel – válik láthatóvá –, ami egy ragyo-

gó test, egy égi fényből való test. Nem szabad azonban úgy gondolnunk a kinyilatkoztatott Istenre, mint aki pusztán önmagában létezik, „fényes elszigeteltségben” (*splendid isolation*). Deghaye magyarázata szerint „*Istennek ahhoz, hogy Önmagát szemlélhesse, szüksége van rá, hogy tüköröt nyújtson neki egy forma, amit feltámaszt, és ami – bár Ő benne lakozik – elkülönül Tőle. (...) A tükör az angyalok teste. A kinyilatkoztatott Isten abban a pillanatban jelenik meg, amikor ott teremnek az angyalok, hogy szemléljék.*” Ennélfogva látjuk, hogy Isten születése együtt jár örök lakhelyének megteremtésével, ami a primordiális menny, az égi birodalom. Böhme doktrínája nemcsak teogónia, hanem kozmogónia is. Voltaképpen hármas kozmogónia, tudniillik Böhme *három* világ teremtését gondolja el, annak megfelelően, amit ő három princípiumnak nevez. A legmagasabb ezek közül a primordiális menny, mely „*a fény világa*”. De Böhme álláspontja szerint ez az égi birodalom egy hétrétű cikluson keresztül jön létre, ami sötétségben kezdődik: egy sötétségben, mely furcsa módon már a pokol előképe. Ez a primordiális sötétség Lucifer bukásával válik konkrét valósággá, és jön létre ezáltal a pokol birodalma. Talán lehet azt mondani, hogy amikor Lucifer „Istenhez hasonlóvá” akart válni, éppen az angyali dimenzió alapjául szolgáló folyamatot fordította visszajára. Ahelyett, hogy a fény „megtörte volna a sötétséget”, most a sötétség törte meg angyali természetének fényét; és így jött létre „a sötétség világa”. Végül a harmadik a mi világunk; ennek a létrejöttét Ádám teremtése előzte meg, és az ő bukása váltotta ki. A teozófia szerint ez egy átmeneti világ, amelynek *raison d'être*-je [’létoka’],

hogy a bukott emberiségnek lehetőséget adjon az Istennel való kiengesztelődésre. Természeténél fogva egy köztes birodalmat alkot, ahol a Fény és a Sötétség – a mennyei és az infernális elv – keveredik. Böhme a harmadik princípiumként utal rá. Hozzátehetjük, hogy e köztes pozíciót, amit a teozófia világunknak tulajdonít, ténylegesen igazolják fenomenikus jellemzői, hiszen mindannyian jól tudjuk, hogy a miénk a harc világa, az ellentétek összütközéséből fakadó szakadatlan küzdelemé.

Ami különösen fontos, az világunk viszonya a mennyeihez vagy primordiálishoz, mely az előbbi archetí-

pusa. „Az első természet – írja Deghaye – szüli a másikat, a mi saját természetünket, mely elhomályosítja az előbbit, miközben egyidejűleg meg is nyilvánítja, elegendő mértékben ahhoz, hogy tükrözni tudja. Ez a második természet lerombolatik [az idők végén], a primordiális természet pedig feltárul, megnyilvánítva Istent a maga teljes dicsőségében.” A két természet különbözősége ellenére – aminek következtében az elsőt voltaképpen még elképzelni sem tudjuk⁶ – a kettő közötti kapcsolat rendkívül szoros. Ahogy Deghaye fogalmaz: „Ez a két fokozat egymást követi, de a két természet együtt létezik. Az örökkévaló természet saját természetünk burkában lakozik, (...) és mégsem lehetséges a legcsekélyebb keveredés sem a kettő között.” Mindazonáltal a „belső mag” és a „külső héj” e különbözőségét – azt a tényt, hogy a legcsekélyebb mértékben sem keveredhetnek – nem szabad oly módon félreértelmeznünk, mintha közönséges elválasztottság lenne; nem feledkezhetünk meg arról, hogy „a két természet együtt létezik”, és a második ténylegesen az elsőtől függ. A „belső mag” tehát távolról sem valamiféle idegen test, hanem inkább úgy kell felfognunk, mint „a valóság magvát”, amelynek a „héj” csupán a külső megnyilvánulása.

Egyre inkább világossá válik, hogy Böhme doktrínája bensőséges kapcsolatban áll az alkímiai törekvéssel, és vélhetően alátámasztja



Albrecht Dürer: Kétkedő Tamás (1509–1510)

mindazokat az igazságokat, amelyeket ez az ősrégi hagyomány megőrizhetett.⁷ Ezenfelül hajlunk arra a feltételezésre, hogy a primordiális és mintaképszerű ciklusra vonatkozó böhmei felfogásban talán valóban egy univerzális tudomány bújik meg, amely elviekben a természet minden területére alkalmazható; és nem érdektelen megjegyezni, hogy legalább egy kortárs tudós mélyrehatóan tanulmányozta Böhme tanítását, láthatóan inspirációt merítve belőle saját tudományos diszciplínája, a részecskefizika műveléséhez.⁸ Amit azonban Böhme maga szem előtt tart, az nem kevesebb, mint az ember megváltása, a mi második születésünk. Ez az egyetlen és egyedüli „alkímiai transzformáció”, amire a német misztikus fáradhatatlanul törekszik. *„Második születésünk – írja Deghaye – Krisztus feltámadásával egyenértékű, és ennek az előképét láthatjuk a primordiális természet ciklusában. Ami e mintaképszerű átalakulásban történik az idő kezdetén, az már egy halál és egy feltámadás. A kezdetek ciklusa csupáncsak megismétlődik minden alkalommal, amikor az élet egy átalakulást követően kivirágzik. Minden élet azért születik, hogy meghaljon, és másodszor megszülessen. Böhme teozófiája a második születés teológiája. Ez köti össze a keresztény misztikával, amelynek központi témája Krisztus születése bennünk.”*

Mármost minden születés egy megtestesülés, egy inkarnáció, a szellem és a test valamiféle egyesülése. Azonban nem minden test ugyanolyan. Szent Pál világosan beszél erről a korintusiakhoz írt első levele tizenötödik fejezetében, a híressé vált tanításban, ahol különbséget tesz a romlandó és romolhatatlan test, a földi és a mennyei között. Első testünk

földből való, a föld természetével bír; második testünk égi, mennyei lesz (*ex ouranou*). Ha tehát Böhme doktrínája valóban a „második születés teológiája”, akkor ugyanezen az alapon egyszersmind az égi korporalitás teológiája is. Okunk van feltételezni, hogy a *himmlische Leiblichkeit* eszméje Jacob Böhme teozófiájában nyeri el igazi értelmét és érvényét.

Kétségtelen, hogy minden test – bármennyire égiek legyenek is – valamiféle szubsztanciából áll. Az égi testek esetében azonban ez a szubsztancia – ahogy az várható – a legértékesebb, a legfinomabb, a legkiválóbb mind közül. *„Az örök menny – írja Deghaye –, ami az angyalok testét alkotja, a legértékesebb anyag, mely az isteni mesterműként leírt bétrétű ciklus folyamán bontakozik ki.”* Leginkább úgy foghatjuk fel, mint áttetsző ragyogást, mint égi fényt, amelynek az idelent általunk ismert fény csak halvány tükörképe. Ezenfelül e mennyei fény nem más, mint Isten dicsősége, pontosan az a ragyogás, mely alkotója annak, amit a teozófia Isten testének nevez. Ily módon Isten teste az angyalokéhoz és a mennyei szentekéhez hasonlóan egy és ugyanazon „értékes anyagból” épül fel, mely a primordiális természet sötét és tüzes méhéből született. Ahogy Deghaye mondja az égi korporalitásról: *„a fény a szubsztanciája, a teste”.*

Most végre olyan helyzetben vagyunk, hogy értékelni tudjuk Friedrich Christoph Oetinger szavait, amelyeket tanulmányom mottójául választottam: *„A testiség Isten végső műve”.* Isten műveinek beteljesedése valóban a megtestesülés: a szellem és a test egyesülése, amelyben a kettő eggyé válik. Az égi korporalításban az immanens szellemnek való tökéletes

alárendelődés, egy tökéletes áttetszőség valósul meg. Ahogy Deghaye mélységes igazságot kimondva megállapítja: „*az egyetlen valódi tökéletesség az, ami egy fényből való testben inkarnálódik*”.



Említettük, hogy „*Az első természet szüli a másikat, a mi saját természetünket, mely elhomályosítja az előbbit, miközben egyidejűleg meg is nyilvánítja, elegendő mértékben ahhoz, hogy tükrözni tudja.*” Az első természet elhomályosulása azonban olyan mérvű, hogy ezt a ragyogó és örök valóságot, ami saját természetünk mélyén lakozik, nem tudjuk elképzelni vagy valamilyen módon megjeleníteni magunk előtt, még képzeletünk legvadabb szárnyalásával sem. A két természet – a két világ – ténylegesen együtt létezik, vagyis az első áthatja a másodikat, természetesen nem térbelileg, hanem ontológiai értelemben. Egyszóval „bennünk” rejlik, ahogy maga Krisztus kijelentette: „*Nem fogják azt mondani: »íme itt van«, vagy »amott«. Mert az Isten országa bennetek van.*” (Lk 17,21) A *regnum* vagy királyság továbbá a teozófia nyelvén szólva nem más, mint az első vagy mennyei természet, amely rejtett módon lakozik itt lent, nemcsak emberi testünkben, hanem voltaképpen minden dologban. Valóban, „*A világosság a sötétségben világít, de a sötétség azt nem fogta föl.*” (Jn 1,5) Böhme lehetett az első, aki felismerte a jánosi kijelentés kozmológiai értelmét, amely így vagy úgy, de magába sűríti saját felfogását világunkról mint az úgynevezett harmadik princípiumról.

Az égi természet tehát ontológiai közelsége ellenére továbbra is sötétségbe burkolódik előttünk, a szó szoros értel-

mében. Mégis, majdhogynem ellenállhatatlan készletést érzünk arra, hogy a mennyei valóságokat többé-kevésbé földi módon írjuk le; mint láttuk, még a kiváló teológusok is láthatóan elég gyakran engedtek ennek az irányultságnak. Azonban, ha így teszünk, egy olyan felfogáshoz jutunk, amely nemcsak téves, de bizonyos értelemben visszajára fordítja az igazságot. Ahogy Hamberger helyesen mondta:

„Teljesen téves (*völlig verkehrt*) lenne, ha az égi korporalitás felfogásában valamilyen módon megtartanánk a földi anyagiság képzetét, annak érdekében, hogy ne kelljen lemondanunk magáról a testi jellegről. Akár úgy képzelné el valaki e felsőbb korporalitást, mint egy tökéletesített földi szubsztanciát, ami a legmagasabb rendű, legnemesebb formába emeltetett fel, akár pedig úgy gondolná el, mint ami erőteljesen megritkult – sem az egyik, sem a másik esetben nem sikerülne helyesen megragadnia. Az égi egyszerűen a földi felett áll, és teljesen ki kell zárni belőle minden tökéletlenséget, melyeknek az utóbbi alá van vetve, még akkor is, ha a legmagasabb fokig finomodik. Bármely földi dolog belekeverése, a lenti világból eredő leggyengébb fuvallat is beszennyezné, sőt mi több, azon nyomban érvénytelenné tenné.”⁹

A földi léttartományban a korporális létezők „teret foglalnak el”, ami azt jelenti, hogy kiterjedést vesznek fel. Ezért felmerül a kérdés, vajon ugyanez az égi világra is érvényes-e. Mármost az kezdet-

től fogva egyértelmű, hogy az égi tér – ha valóban létezik ilyen – nem esik egybe azzal a térrel, amit mi az érzékszervi észlelésen keresztül ismerünk. Az égi testek szigorúan fogalmazva nem a *mi* terünkben helyezkednek el; nem mondhatjuk, hogy „*íme itt*” vannak, vagy „*amott*”. De ugyanilyen okból nem mondhatjuk azt sem, hogy egy mennyei létező *nincs* itt vagy *nincs* ott; ez ugyanis bizonyos tekintetben szintén azt jelentené, hogy a szóban forgó létező alá van vetve a *mi* terünket meghatározó feltételeknek. Talán szükségtelen felhívunk a figyelmet arra, hogy amikor az égi birodalomról úgy beszélünk, mint ami „bennünk” van, ezt nem szabad szó szerint, azaz térbeli értelemben felfogni. Azonban, bár az égi testek mentesek maradnak a *mi* világunkhoz tartozó valamennyi térbeli meghatározottságtól, nem lehet tagadni, hogy léteznie kell valaminek a mennyei birodalomban, ami megfelel a tér ideájának, és voltaképpen az utóbbi archetípusát képezi.

Ebben az igen lényeges kérdésben Julius Hambergernek, úgy vélem, rendkívül fontos mondanivalója van. „*Az ember nemegyszer vonakodik attól* – írja –,

hogy kiterjedést tulajdonítson az égi képződményeknek, mert fél tőle, hogy ezáltal lefokozza őket az anyagiség szintjére. Kétség nem férhet hozzá, hogy olyan jellegű kiterjedéssel, amelyet például a földi dolgokban találunk, nem rendelkezhetnek; mindazonáltal ami semmilyen értelemben nem terjed ki, az egyáltalán nem létezhet, nem lehet valóságos. Még a szellemnek is kell, hogy legyen valamiféle kiterjedése;

ténylegesen csak akkor létezhet, ha nem engedjük, hogy szűk határok közé szoruljon, vagy helyesebben szólva, egy matematikai pont semiségébe zsugorodjon. Míg azonban a földi formák a fennálló akadályozottságok miatt, amelyek az életükre hatást gyakorolnak, a földi tér szélességében széttagolódnak, ugyanez nem mondható el az égi birodalom tökéletesen eleven létezői esetében. Minthogy az utóbbiak semmiféle benső megosztottságnak nem engednek teret, kiterjedésük valójában intenzív jellegű kell, hogy legyen, más szóval nem kifelé, hanem befelé terjednek ki, nem szélességben, hanem mélységben; ez a mélység pedig ugyanannyira felette áll a szélességnek, mint amennyire az örökkévalóság magaslik az idő fölél.”¹⁰

Az „intenzív kiterjedés” gondolata természetesen messze nem érthető minden további nélkül. Mindazonáltal ropant szuggesztív, olyannyira, hogy az ember kezdi úgy érezni, lennie *kell* egy állapotnak, amely egy ilyesfajta felfogásnak megfelel. Eszünkbe juthat a „benső tér” – a „*szív lótuszában rejlő tér*” –, amiről a *Cshándógja-upanisad* beszél: egy tér, melyről azt mondják, magába foglalja „*az eget és a földet, a tüzet és a szelet, a Napot és a Holdat, a villámot és a csillagokat*”. (*Cshándógja-upanisad* 8. 1. 3.) Röviden, minden dolog e benső térben található, aminek a *mi* világi nézőpontunkból egyáltalán nincs kiterjedése. Azonban nem külső megnyilvánulásukban foglaltatnak benne, hanem legbensőbb létükben, mely, mint korábban láttuk, megegyezik

égi archetípusokkal. A „*szív lótuszában rejlő tér*” igazság szerint nem lehet más, mint az égi tér, és ha minden dolgot tartalmaz, ez annak a ténynek köszönhető, hogy lényegét tekintve valóban minden dolog mennejei.

Látjuk, hogy a benső tér nem olyan, mint a külső. Figyelembe véve, hogy a külső tér az égi képmása, Hamberger intenzív kiterjedéssel kapcsolatos elgondolása arra enged következtetni, hogy e kép valójában fordított. Nemcsak analógia, hanem ellentét is van a kettő között. Ezért gyökeres irányváltás szükséges ahhoz – egy alapokig hatoló *metanoia* a befogadó részéről –, hogy a térérzékelés egyik formájából a másikba átlépünk. És minden bizonnyal ez az oka, hogy olyan nehéznek – sőt a jelenlegi állapotunkban lehetetlennek – találjuk az égi testek természetének megértését. Ahogy a *Bhagavad-gítában* olvassuk: „*Ahol éjszaka van minden lénynek, ott a magában-egyesült ember ébren van; és ahol az összes lény ébren van, az éjszaka a látó muni [’bölcs’] számára.*” (*Bhagavad-gíta* 2. 69.) Főlöszlegesen azzal próbálkoznunk, hogy elképzeljük, mit lát „*a magában-egyesült ember*” – a *szanjami* –; az ő világa számunkra éjszaka. A tény az, hogy a térbeli elkülönülésnek vagy távolságnak, ahogy mi ismerjük, nincs helye az égi birodalomban, amelyben a kiterjedés „mélységi”. Mondhatni, a külső tér szétválaszt, a benső egyesít; az előbbi centrifugális, míg az utóbbi Istenre összpontosul.¹¹

Egy arisztotelészi meghatározás segíthet nekünk világosabban megérteni ezt a különbséget. A mennyiség, mondja Arisztotelész, egymástól kölcsönösen független részeket tételez. Vegyük egy szakasz példáját: nemcsak hogy két, egymáson kí-

vül lévő darabra oszlik, ha kettévágjuk, hanem valóban ezekből is áll. Arról van szó, hogy az egész ebben az esetben teljesen részeinek összege – nem pedig valami olyasmi, ami meghaladja ezt, s így bensőleg oszthatatlan. Hasonló feltételek vonatkoznak a számra mint diszkrét mennyiségre a folytonossal szemben. Még napjaink bonyolult matematikája is a mennyiség égisze alatt áll – számos ágának mindegyikét beleértve –, e kifejezés szigorúan arisztotelészi értelmében. És nem is lehet másként: a matematika voltaképpen a mennyiség tudománya. Azonban nem minden dolog mennyiségi jellegű. Vegyük például a színt: a vörösnek vagy a zöldnek nyilvánvalóan nincsenek egymástól kölcsönösen független részei. A vörös színű testek természetesen oszthatóak, de a vörösség nem. Egy tárgy színét *nem* változtatjuk meg azzal, hogy darabokra törjük. Ha úgy tetszik, a szín „jön vele”, anélkül, hogy a megosztás bármilyen módon befolyásolná. A szín ezért nem mennyiség, hanem minőség. És így olyan dolog, amit matematikai keretek között nem lehet megérteni. Hangsúlyoznunk kell, hogy a minőségek úgynevezett mérése, azaz feltételezett mennyiségi meghatározása valójában nem a minőségeket számszerűsíti, hanem egy velük pontosan együtt járó mennyiséget. A minőségek mint olyanok nem mérhetőek, nem határozhatóak meg mennyiségi módon.

Mármost a lényeg, amire rá akarunk világítani, egyszerűen ez: az égi testek kiterjedésének – akárcsak a minőségeknek itt lent – *nincsenek* egymáson kívül elhelyezkedő részei; nem lehet őket felosztani. A kiterjedésnek az a formája, amely elkülönült részekre bomlik, nem létezik a

fenti világban; ebben a létbirodalomban a kiterjedés intenzív, ahogy Hamberger mondja: nem „szélességben”, hanem „mélységben”. Így a mi világunkból az égi-be átlépve pontosan a dolgok mennyiségi arculata az, ami elvész. Kétségtelen, hogy e lenti világ minőségei is a föld bélyegét viselik; ennek ellenére azonban esszeneciájukat az égi létbirodalomból nyerik. Olyanok, mint egy üveg, amin keresztül a természetfeletti fény „homályosan” átszűrődik világunkba, hogy Szent Pál hasonlatával éljünk. A mennyiség funkciója ezzel szemben nem a közvetítés – a lényeg kifejezése –, hanem az elkülönítés, vagyis a külsővé tétel. A földi dolgok mennyiségi arculatuk miatt vannak kizárva a benső világból; e „szélességbeli” kiterjedés az oka, hogy a tevé nem tud átmenni a tú fokán. Ezért ugyancsak a dolgok mennyisége jellege az, ami az idők végén leromboltatik: „összegöngyölöd őket, mint egy köntöst, és elválnak” (Zsid 1,12).

Az a tényező, ami az evilági dolgoknak sajátosan anyagi jelleget, földies árnyalatot ad, nem más, mint a mennyiség. Nem csoda, ha nehéznek találjuk, hogy megszabaduljunk a mennyiségtől – a tér, az idő és az anyag materiális felfogásától –, amint azt ténylegesen meg kell tennünk, ha meg akarjuk érteni az égi korporalitás természetét. Azt lehet mondani, hogy ezen a világon minden dolog a mennyiségben gyökerezik. Ahogy egy növény a földből nő ki, úgy ezek is egy mennyiségi szubsztrátumból bontakoznak ki, egy *materia quantitate signata*ból [‘mennyiségi jelleggel bíró anyagból’], mely világunk alapjául szolgál. Továbbá ez a mennyiségi alap az, amely a fizika *modus operandiján* [‘kutatási módszer-tanán’] keresztül a megismerés tárgyává

válík, és a tudós szeme előtt úgy jelenik meg, mint a fizikai univerzum, az ő atomokból és galaxisokból álló világa.¹² Világosan meg kell értenünk azonban, hogy ez a fizikai világegyetem, mely a fizika kutatásának tárgya, nem egyezik meg teljesen a mi világunkkal, hanem az utóbbinak csupán a mennyiségi oldalát jeleníti meg. A fizika vak a minőségekre, és ezért vak mindenfajta lényegre. Csak azt látja, ami tényleg a legkülsőbb, és ami ily módon a lehető legtávolabb esik az ontológiai magtól. De mondanunk sem kell, hogy a fizikus általában nem így tekint saját diszciplínájára. Mivel arra képezték és kondicionálták, amire, nevezetesen hogy reduktív legyen [mindent anyagi-fizikai összefüggésekre egyszerűsítsen illetve vezessen vissza – *a ford.*], és a valóságot kizárólag mennyiségi értelemben fogja fel, hajlik rá, hogy a fizikai univerzumot a teljességében vett világgal azonosítsa. És amikor netalán misztikus lesz belőle, mint az alkalmanként megtörténik, rendszerint e miszticizmus maga is többé-kevésbé reduktív jellegű. Az uralkodó tudományos ontológiában történetesen még egy olyan dolognak sincs helye, mint a szín¹³ – mit is mondhatnánk akkor az égi valóságokról? Úgy tűnik, a kortárs tudós – és így a tudomány által kondicionált világi ember is – csak egy gyökeres reorientáció révén válhat ismét nyitottá az emberiség örökérvényű metafizikai bölcsességére.



Miután elég hosszan vizsgáltuk a mennyei tér természetét, rá kell térnünk most a „mennyei idő” témájára – amely természetesen nem más, mint az örökkévalóság.¹⁴ Mindenekelőtt fel kell hívnunk a

figyelmet arra, hogy bár az örökkévalóság valamilyen értelemben az isteni élet időbeli arculata, alapvetően különbözik a mi időnktől, olyannyira, hogy az időtartam fogalma nem vonatkoztatható rá.¹⁵ Ez az oka annak, hogy az örökkévalóságot gyakran a pillanathoz hasonlították, amelynek szintén nincs hossza; míg azonban az időpillanat „egy szempillantás” alatt elmúlik, az örökkévalóság egyáltalán nem múlik el. Ezért úgy nevezték, hogy *nunc stans*, ’álló most’. De ezt túlságosan gyakran egyfajta *statikus* jelenként fogták fel, olyan jelenként, amelyben nem lehet mozgás, sőt nem lehet élet. Egy efféle állapot azonban, ha meg lehetne valósítani, szöges ellentéte lenne az örökkévalóságnak, amely valójában az élet teljessége és beteljesedése: *„tökéletes birtoklása egyidejűleg egy véget nem érő életnek”*, ahogy Boethius gyönyörűen mondta. Amit a statikus jelen partizánjai nem voltak képesek belátni, az az, hogy az örökkévalóság „mostja” rejtélyes módon mind a múltat, mind a jövőt felöleli; ez a két „idő” nem egyszerűen megsemmisül benne, hanem úgyszólván egybefoglaltatik. Az öröklétben, mondja Nicolaus Cusanus, *„minden időbeli egymásra következők egybeesik ugyanazon örök mostban.”*¹⁶ Bármennyire nehéz is megragadnunk a hasonló kijelentések értelmét, legalább egy dolog ennek ellenére világos: csak így – egy ilyen egybeesés alapján – gondolható el, miként lehetséges *„tökéletesen birtokolni egyidejűleg egy véget nem érő életet”*. Tényként állapítható meg, hogy csak az élet lehet örökkévaló – mert az örökkévalóság az élet. Az általunk ismert élet – amely egymást követő időszakokra töredezik szét, és a halállal véget ér – egy lecsökkent, immár nem tel-

jes élet.¹⁷ A valódi élet természeténél fogva örök, *„örökké nyugszik mozgásában, és örökké mozog nyugalmban, örökké megújul, és mégis örökké ugyanaz”*, ahogy von Baader mondja.

Láttuk, hogy az égi természet szubsztanciája vagy „teste” állítólag *fény*. Ennélfogva felmerülhet a kérdés, hogy mi az, ami a fényt az örökkévalósággal összeköti. Természetesen a fénynek számos fajtája létezik, a fizikus fotonok alkotta fényétől kezdve az ortodox teológia *„teremtetlen fényéig”*, amely vélhetően megfelel a böhmei teozófia mennyei fényének. És mégis, mindezen modalitásokban kell, hogy legyen valami közös, amelynek köszönhetően mindegyiket a fény egy formájaként ismerjük fel. Ezért fordítsuk figyelmünket arra a fényre, amelyet mi ismerünk, akár az érzékszervi észlelésen, akár a fizika *modus operandiján* keresztül.¹⁸ Mármost ez a fény, jóllehet a materiális létrendhez tartozik, a legkevésbé anyagi az összes anyagi létező közül. Ahogy Hamberger rámutat: *„a fény az anyagiság határán áll, emiatt az anyagfeletti képmásául szolgálhat, habár maga nem az.”*

Megdöböntő, milyen pontosnak bizonyul ez a megfigyelés, ha a modern fizika szemszögéből nézzük. Dinamikai és geometriai megfontolások is kérelmetlenül igazolják az állítást, miszerint a fény *„az anyagiság határán”* áll. Mindenekelőtt ez következik abból a tényből, hogy a fotonok nyugalmi tömege nulla, vagyis minden energiájuk mozgási energia. Azt lehetne mondani, hogy a fény olyan mozgás, melyben nincs semmi anyagi – nincs közönséges értelemben vett tömeg –, ami mozogna. Ezért a fény egy határt jelent; valóban *„az anyagiság határán”*

áll. Ugyanerre a konklúzióra vezet az a tény, hogy a fény sebessége egy abszolút maximum, amit semmilyen más anyagi létező nem tud elérni. A matematikai ismeretekkel rendelkezők érdekében hadd jegyezzem meg, hogy a fizikailag elérhető érintők nyolcdimenziós terének van egy határa, amit fénykúpok sorozata alkot.

Hamberger állítása szigorúan matematikai szempontból is helyesnek bizonyul.

Tudjuk, hogy a fényt az anyag minden más állapotától megkülönbözteti az a rejtélyes tény, hogy vákuumbeli sebessége független a vonatkoztatási rendszertől, amelynek viszonylatában mérjük. Az úgynevezett fénysebesség tehát egy univerzál-



Fra Angelico: Krisztus feltámadása és az asszonyok a sírnál (1440–1441)

lis állandó, ami ezenfelül meghatározó szerepet játszik az alapfizikában. Mire utal ez? Nem támasztja-e ténylegesen alá Böhme álláspontját, aki a fény egy természetfeletti formájában ismeri fel azon elsődleges elemet, mely világunk anyagi arculatának alapját képezi? Figyelembe véve, hogy az anyagiség minden formája közül a fotonikus fény áll a legszorosabb rokonságban ezzel az őselemmel, vajon az előbbi sebességének állandó és maximális értéke nem archetípusának elsődlegességét tükrözi-e? Egy dolog világos: ha a fotonikus fény valóban az első elemet tükrözi vissza, e tény a fizikai síkon nem mutatkozhat meg másként, csak egy bizonyos kitüntetettségben és normatív jellegben. Természetesen nem tudjuk metafizikai alapon megjósolni, hogy ezek milyen konkrét formát fognak ölteni; azonban *a posteriori* valóban felismerhetjük, hogy a fénysebesség állandó és maximális értéke ilyen jellegű sajátosságok.

Hasznosnak fog bizonyulni, ha megvizsgáljuk, mit mondhatunk a „fényből álló” testről a fizika szemszögéből. Egy kézzelfogható példával élve, gondoljunk erre a testre egy óráként, amiről persze ebben az esetben azt kell képzelnünk, hogy fénysebességgel mozog. Igaz, hogy ilyen órát a valóságban nem lehet megtervezni vagy létrehozni; de elgondolni mégis lehetséges, olyan tényleges órák sorozatából kiindulva, amelyek egy rögzített vonatkozási rendszerben egyre inkább megközelítik a fénysebességet. Mármost ha elképzelnünk egy órát, ami egymást követő ütésekkel jelzi az időt, a Lorentz-invariancia alapján azt mondhatjuk, hogy ezek az ütések le fognak lassulni, ahogy az óra sebessége közelít a fényéhez. A határt elérve, amikor az

óra ténylegesen „fényvé válik”, kénytelenek vagyunk arra a következtetésre jutni, hogy a ketyegés teljesen abbamarad: a „fotonikus óra” mozdulatlanul áll. Mit jelent ez? Mondhatjuk azt, hogy egy „fényből álló” test – nevezetesen a foton – számára megállt az idő? Mondhatjuk azt, hogy teremtésének pillanatától addig a pillanatig, amíg újra megsemmisül, a foton mint olyan nem tapasztalja az idő múlását? A fizikus természetesen nem mondhat ilyet. Elvégre őt a kutatási eredmények érdeklik, a konkrét fizikai eszközökkel végzett tényleges megfigyelések. Számára az a tény, hogy „a fotonikus órák mozdulatlanul állnak”, nem lehet több a Lorentz-invariancia formális logikai következményénél. Mindazonáltal ez a formális logikai tény metafizikai magasságból tekintve rendkívül szuggesztívnek bizonyul. A fénysebességet megközelítő órák lelassulása, illetve hogy e sebességnél „a ketyegés megáll” – nem tudok elképzelni olyan fizikai szituációt, ami ennél félreérthetlenebbül tükrözné vissza az örökkévalóság metafizikáját. Vajon az óra ketyegése nem az időt fejezi ki? S vajon nem jelzi-e minden egyes ütés a jövő elkülönülését a múlttól, és nem szemlélteti-e a jelen pontszerű összezsongorodását? Mit jelenthet hát az, hogy a „fotonikus óra” mozdulatlanul áll? Csak egy dolgot jelenthet: egy „fényből álló test” számára *nem* létezik múlt és jövő különbözősége, és úgyszintén nem létezik egy szétválasztó „most”. Az azonban egyértelmű, hogy e megfelelés a formális logikai tény és az örökkévalóság metafizikája között túl feltűnő ahhoz, hogy figyelmen kívül hagyjuk. Úgy tűnik, a relativista fizika nagyon is igazolja a fény kapcsolatát az idő transzcendenciájával.

De mi a helyzet a tér transzcendenciájával? A Lorentz-invarianciának nem kellene, hogy legyen valami mondanivalója e kérdést illetően is? A tény az, hogy van. Emlékezzünk a Lorentz-kontrakció jelenségére: például egy rúd egyre inkább összemegy, ahogy hosszanti sebessége növekszik. Meg kell értenünk, hogy ez a kontrakció nem összenyomódás, amit valamilyen külső erő okoz, hanem a hosszúság, a térbeli kiterjedés relatív természetével függ össze. Ezenfelül a határhoz érve, amikor a hosszanti sebesség megközelíti a fénysebességet, a rúd hosszúsága nullára csökken. A „fotonikus rúdnak” ily módon egyáltalán nincs hossza, nincs kiterjedése. De itt természetesen az „elkülönítő” jellegű kiterjedésről van szó. Ennélfogva pedig látjuk, hogy a „fényből álló test” a formális logika szintjén valóban a tér mennyei léttartományra jellemző el-nem-különültségét bizonyítja.

Még egy dologra rá kell mutatnunk: ahelyett, hogy úgy beszéljünk a fényről, mint ami a nem-fotonikus testekhez viszonyítva mozgásban van, nagyobb megvilágító erővel bír, ha azt mondjuk, hogy az utóbbiak mozognak a fényhez képest. Végére is a fény az, ami az anyagfeletti képmásaként normatív jelleggel bír. Ebben az esetben vajon mire utalhat az, hogy a durva anyagi testek – bármilyen legyen is mozgásuk állapota egymáshoz viszonyítva – a fényhez képest majdnem pontosan háromszázezer kilométer per másodperc általános sebességgel mozognak. Számomra úgy tűnik, hogy ez a szokatlan és felettébb rejtélyes tény csak egy dolgot jelenthet: a durva anyag általános érvényű mozgása pontosan azt az ontoló-

giai távolságot fejezi ki, ami a közönséges testiséget elválasztja az égitől. Az alapvető és egyetemleges mozgás, mondhatni, egyfajta jele vagy jelképe annak, amit a teológia bukásnak, a Paradicsomból való kiűzetésnek nevez. Ez a bukás vagy kiűzetés tükröződik világegyetemünk felépítésében. Nemcsak a fotonikus fény szemlélteti az örökkévalóságot, hanem minden jel szerint egy háromszázezer kilométer per másodpercet megközelítő általános sebesség is tanúsítja a mennyei állapotból való kiűzetésünket.

„A fény – írta Hamberger már 1863-ban – az anyagiség határán áll, ezért az anyagfeletti képmásául szolgálhat, habár maga nem az.” Egy évszázaddal később kiderül, hogy még a fényfizika is arról beszél, ami „Istenben láthatatlan” (Róm 1,20). Nem nyíltan, természetesen – nem úgy, mint a fizikai dolgokról –, hanem voltaképpen *en ainigmati*, „rejtvényben” (1Kor 13,12). De ennek ellenére a fizika nem homályosan, hanem az elképzelhető legnagyobb szabadsággal szól az égi valóságokról. Mint azt megpróbáltam bemutatni – kizárólag a Lorentz-invariancia alkalmazásával –, a fotonikus fény az örökkévalóságot és az égi korporalitás „intenzív kiterjedését” is a lehető legpontosabban visszatükrözi. Kétségtelen, hogy ez nem a szó szigorú értelmében vett matematikai pontosság – minthogy a mennyiség nem vonatkoztatható a mennyei léttartományra –, hanem olyasfajta, ami a metafizikai bölceletnek felel meg, nevezetesen: analógián alapuló pontosság. Ezt szem előtt tartva, úgy tűnik, a fényfizika Jacob Böhme és iskolája oldalán szállt ringbe az égi korporalitás kérdésében.

Fordította: Laki Zoltán

Jegyzetek

- ¹ A szerző itt a jelen írás forrásául szolgáló könyv korábbi fejezeteiben vizsgált témákra utal, lásd Wolfgang Smith: *The wisdom of ancient cosmology. Contemporary science in light of tradition.* Oakton, 2004, Foundation for Traditional Studies. 5. fejezet, 83–105. o. – *A szerk.*
- ² Julius Hamberger: Andeutungen zur Geschichte und Kritik des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit. *Jahrbuch für Deutsche Theologie* (Gotha) VII. évf. (1862) 107–165. o. Köszönettel tartozom Roland Pietsch professzornak a müncheni Ludwig Maximilian Egyetemről, hogy felhívta a figyelmemet erre az anyagra.
- ³ A téma egyik első számú szaktekintélyeként Deghaye volt az, aki a német misztikus gondolataihoz talán a legkitűnőbb kommentárt nyújtotta. Lásd különösen *La Naissance de Dieu ou la Doctrine de Jacob Bohme* című művét (Párizs, 1985, Albin Michel).
- ⁴ Idézeteink Deghaye alábbi esszejéből származnak: Jacob Boehme and his followers. In Antoine Favre, Jacob Needleman: *Modern Esoteric Spirituality.* New York, 1995, Crossroad.
- ⁵ Noha lutheránus területen született és névlegesen ő maga is az volt, Böhmét üldözték a lutheránusok, odáig elmenően, hogy csak egy befolyásos barát közbenjárása révén kaphatott keresztény temetést. Míg azonban Böhme tanítása Luther eszméivel valóban összeegyeztethetetlen, a katolikus teológiának semmi esetre sem mond ellent. Elismerve a tényt, miszerint a teozófia és a dogmatikus teológia eltérő nézőpontot képviselnek, talán kijelenthető, hogy Böhme az integrális katolikus hagyományon belül helyezkedik el, mely végtére is *katholikosz* [egyetemes]. Kétségtelen, hogy Böhme nem kedvelte a pápaságot; de ennek a kérdésnek semmi köze nincs teozófiai belátásaihoz, és itt nem szükséges foglalkoznunk vele.
- ⁶ Most figyelmen kívül hagyom azt, amit Henry Corbin aktív imaginációnak nevez, s ami egy eredendően szellemi képesség.
- ⁷ Az alkímia iránt napjainkban fokozódó érdeklődés mutatkozik. Míg a művelt közvélemény összességében kétségkívül továbbra is szkeptikus az ősi diszciplínával szemben, sőt lenézi azt, a jobban értesültek körében manapság egyre inkább gyökeret ver a tudat, hogy a sok „leleplezett babona” mögött talán egy rég elfeledett bölcsesség rejlik. Habár Carl Jung nyilvánvalóan túlzásba esett, mikor azt állította, hogy az alkímia az egyetemeinkről való kiűzetése után négy évszázaddal ismét „az ajtón kopogtat”, számos tényező összejátszásának köszönhetően e visszafogadás lehetősége már nem olyan távoli, amilyen legalább is a materializmus fénykorában volt. Mindenesetre eddig még nem hozakodtak elő egyetlen valóban komoly érveléssel sem, ami alapján az ősi doktrínát el kellene vetnünk. Vegyük például az úgynevezett négy elemet: föld, víz, levegő és tűz. Meglehetősen bizonyosak lehetünk benne, hogy az alkímiában ezeket a kifejezéseket nem közönséges értelemben használták, hanem azon elemek megjelölésére, amelyekből az általunk ismert szubsztanciák létrejönnek. A szóban forgó elemek, némileg a modern fizika kvarkjaihoz hasonlóan, nem elszigetelten vannak jelen a tapasztalati világban, hanem többszörös kombinációikban mutatkoznak meg, vagyis az érzékelhető szubsztanciákban, amelyek az általam korporálisnak nevezett léttartományt alkotják. Mármost, ahogy azt részletesen kifejtettem *The Quantum Enigma* című könyvemben (Peru, Illinois, 1995, Sherwood Sugden), a fizikai tárgyak valójában nem kvantumrészcskék pusztá halmazai; ez pedig egyértelműen arra utal, hogy nagyon is létezhetnek ilyesfajta elemek. Úgy tűnik, az alkímiával szembeni megrögzött ellenszenvünk nagyrészt szcientista előítéleteinken alapul, tudniillik egy redukcionista dogmán, amit tudományos oldalról valójában semmi sem támaszt alá.
- ⁸ Basarab Nicolescu: *Science, Meaning and Evolution. The Cosmology of Jacob Boehme.* New York, 1991, Parabola books. Lásd továbbá a könyvről írt recenziómat: *Sophia. The Journal of Traditional Studies* III. évf. (1997) 1. sz. 172–179. o.

- ⁹ Julius Hambergertől származó idézeteinket ebben a részben a szerző egy másik, égi korporalitással foglalkozó írásából vettük, mely szintén a *Jahrbuch für Deutsche Theologie*-ben jelent meg. A címe Die Rationalität des Begriffes der himmlischen Leiblichkeit, és a VIII. évfolyam (1863) 433–476. oldalán olvasható. Miután 1862 és 1867 között három nagyobb tanulmányt írt a *himmlische Leiblichkeit*ről a *Jahrbuch*-ba, Hamberger megjelentette ezt az anyagot könyv formájában az alábbi címen: *Physica Sacra, oder der Begriff der himmlischen Leiblichkeit und die aus ihm sich ergebenden Aufschlüsse über die Geheimnisse des Christenthums*. A művet 1869-ban adták ki Stuttgartban.
- ¹⁰ Ahogy egy másik szerző megállapította: „Az örökkévalóságban az egyik dolog nem a másikon kívül helyezkedik el, ahogy a mi esetünkben történik a materiális térben, hanem a másikban van, és mégis különbözik tőle.” (Hans Lassen Martensen: *Jacob Boehme. His Life and Teaching*. London, 1885, Hodder and Stoughton, 74–75. o.) Mindez jól láthatóan rokonságot mutat Johannes Scotus Eriugena felfogásával.
- ¹¹ Ezt az átfordulást szembeötlő módon ábrázolja Dante kozmológiája, ahogy az az *Isteni színjáték*ban megjelenik. Lásd Wolfgang Smith: *The Wisdom of Ancient Cosmology*. Id. kiad. 9. fejezet, különösen 173–176. o.
- ¹² Ezzel a kérdéssel foglalkoztam *The Quantum Enigma* című könyvem első és második fejezetében. Álláspontom összefoglalását illetően az alábbi írásomra hivatkozom: From Schrödinger’s Cat to Thomistic Ontology. *The Tomist* (Washington, D. C.) LXIII. évf. (1999) 49–63. o., újra megjelentetve a jelen könyv második fejezeteként. (Wolfgang Smith: *The Wisdom of Ancient Cosmology*. Id. kiad. 37–48. o.)
- ¹³ Ahogy *The Quantum Enigma* című könyvemben bemutattam, az úgynevezett másodlagos minőségek redukcionista értelmezése az, ami miatt a kvantumelmélet kutatási eredményei zavarba ejtőnek, sőt paradoxnak tűnnek. A fizikusok és filozófusok körében zajló „kvantum valósággal” kapcsolatos vita – mely 1927-ben kezdődött és mind a mai napig tart – tanúsítja, hogy az említett redukcionizmus mennyire beivódott a tudományos gondolkozásba.
- ¹⁴ Tomista nézőpontból az égi birodalomnak nem örökkévalóságot [*aeternitas*], hanem „örökidejűséget” [*avivernitas*] lehetne inkább tulajdonítani, vagyis egy köztes fokozatot az időbeliség és az öröklét között. Azonban Böhme felfogásában az, amit ő az égi természet születésének, illetve Isten születésének nevez, együtt jár egymással, és így egyidejűek, vagy helyesebben szólva egyidejűleg örökkévalóak. Ennélfogva egy és ugyanazon örökkévalóság vonatkozik az „Önmagát feltáró Istenre”, illetve az Ő múlhatatlan lakhelyére. Másfelől Böhme is beszél „*Ewigkeit ohne Wesen*ről”, abszolút értelemben vett örökkévalóságról.
- ¹⁵ A térbeli kiterjedés esetéhez hasonlóan természetesen az időbeli tartam fogalmát is lehet átvitt értelemben az égi birodalomra vonatkoztatni. De a probléma az, hogy ebben az értelemben gyökeresen mást jelent, mint az időbeli „tartam”.
- ¹⁶ Ebben az összefüggésben eszünkbe juthat Mozart meghökkentő állítása arról a jelenségről, miszerint a művészi alkotás első pillanatában az egész zenemű töretlen egységben jelenik meg benső érzéke előtt. Csak egy későbbi stádiumban válik szét időben egymást követő részekre. Ezek a részek tehát valamilyen módon benne kell, hogy foglaltassanak a kezdeti pillanatban, ahogy azt a benső érzék felfogja, de nem időbeli egymásra következésben, „egymástól kölcsönösen függetlenül”, hanem valóban úgy, mint amik „egybeesnek”.
- ¹⁷ E károsodás oka a teológia szerint az eredendő bűn. Itt lent minden élet – az emberalattit is beleértve – ténylegesen meg lett csonkítva.
- ¹⁸ A fény e két formája valójában nem esik egybe, azonban a jelen értekezés tekintetében nem szükséges megkülönböztetnünk őket. Erről a kérdéstről újfent lásd *The Quantum Enigma* című könyvem első és második fejezetét.

Johann Elias Ridinger: Ádám imája az Édenkertben (1750 körül)





MURÁNYI TIBOR

AZ EVOLÚCIÓ MEGKÉRDŐJELEZHETETLSÉGE

„A materializmus abszolút, mert nem engedhetjük meg, hogy Isten betegye a lábát az ajtón.”

Richard Lewontin¹

„Az ember egyetlen gondolata többet ér, mint az egész világ.”

Keresztes Szent János²



„TEREMTÉS KONTRA evolúció” vitában jóformán a kezdetektől állóháború alakult ki, a felek egymás álláspontjának különösebb vizsgálata és megértése nélkül utasítottak el minden érvet és ellenérvet. Ráadásul a fejlődésben hívők az evolucionista gondolat elutasítóit középkorból itt rekedt ostoba és bigott fajankóknak címkézték („*akik mindent elhisznek*”), a teremtés eszméjének elfogadói az evolucionistákat pedig pogány majomhitűeknek állították be. Az utóbbi évtizedekben a „történelminek” nevezett egyházak (talán néhány „tisza evangéliumi” gyülekezetet és szűk református köröket kivéve) teljes mellszélességgel felsorakoztak az evolucionizmus zászlaja alá. Ezzel ugyan elkerülték, hogy maradinak avagy „reakciónak” állítsák be őket, viszont egy csapásra elveszítették ama követőiket, akik ragaszkodtak a teremtés eszméjéhez és az evolúciót tudományos álruhába bugyolált eretnekségnek tekintették. Mivel az „értelmes tervezettség” mozgalma vallási hivatkozások *nélküli* könyvek százaiban és kikezd-

hetetlen logikájú tanulmányok sokaságában bizonyította, hogy súlyos ellentmondásokkal terheltek azon elképzelések, amelyek az élet eredetét a szervetlenből képzelik el, valamint a „fejlődés” hajtóerejének a szelekciót és a mutációt teszik meg, ezért e szerény írásnak – ugyan ezt is megkísérli – nem az a fő célja, hogy állást foglaljon egy százhatvan éve tartó vitában. Sokkal inkább az, hogy a fejlődés-gondolatot szembeállítsa a felvilágosodás előtti világképekkel. Továbbá az evolúciós gondolat modern gondolkodásba való beágyazottságát óhajtja megmutatni s ezáltal azt is, hogy a kozmikus és a biológiai, spontán, „nullából” fejlődés gondolata nem csupán az egzakt bizonyítást nélkülözi, de – ami súlyosabb – elzárja az ember elől a metafizikai kérdésfeltevés lehetőségét is. Hiszen az eredet kérdése nem lehet merő tudományos probléma, ha ez a (természet)tudomány magát az érzékelhető és a mérhető vizsgálatára korlátozza és kevésbé tartja meggyőzőnek – például – a teológia és a filozófia (ugyanúgy a természetre is vonatkozó) eredményeit.

Az ember származásának megválaszolása a kozmoszról és az életről alkotott fogalmainkat is gyökeresen átalakíthatja.



A felvilágosodás korában alkotott elméletekig az eredet kutatása szervesen összekapcsolódott a világfölközi, a mitikus, az isteni tanulmányozásával. Nem tudunk olyan elképzelésről a 18. századig, mely az ember lényegét a gépekéhez vagy az állatokéhoz hasonlította volna,³ eredetét pusztán és kizárólag földi körülményekből vagy hatásokból vezette volna le. Bizonyára összefügg ez a vallások akkor még határozott erejével és hatásával – ezek túlmutattak a világon, az eredetet és a célt nem földinek gondolták. Önmagában ez a negatív tény gyanakvóvá tehetne mindenkit a modern, tudományos elképzelések céljaival kapcsolatban. Mivel az efféle tudomány mindent a „mindenható anyagból” (energiából) magyaráz, ezek a kifejtések nem viszik, nem is vihetik az embert közelebb ahhoz, hogy megértse világát és benne önmagát. A modern tudomány ikonja, Albert Einstein hiába mondta, hogy „*a világban az a legérthetlenebb, hogy megérthető*” – az ilyen zseniális, messzire mutató felismerések nem kapnak elegendő figyelmet, talán éppen azért nem, mert az ember és az értelem középponti, megkerülhetetlen helyzetére mutatnak rá.

Az égi és a földi eredetfelfogás között a fő törésvonal tehát nem csak a világ eredetének két – gyökeresen eltérő – elképzelése között húzódik, hanem az ember lényegét, életének célját firtató kérdésre adott válaszok között is. A felvilágosodás óta összeszerkesztett elméletek éppen azért alattomosak, mert fő

céljuk a transzcendens elem kiiktatása a gondolkodásból – a szellem irányában látszólag megengedőbb posztmodern elméletek pedig azzal árulják el vallásellenes-posztmarxista kötődéseiket, hogy – bár nyíltan nem tagadják a valóság értékét – relativizáló megközelítéseik mégis ugyanabba a nihilista irányba mutatnak.

A fejlődélmélet szerint az ember lényege a test, tehát a test eredetének kutatásával vélhetjük megtalálni az ember eredetét. A teremtéstan szerint az ember lényege az öntudat (vallási megfogalmazásban a „lélek” – persze a kettő nem fedi egymást, de ebből a szempontból csak az a fontos, hogy az ember „bensője”).

A világ és az élet eredetének keresésében a szempontokat éppen ez a kettősség jellemzi:

- a) az élet (és a világ) levezethető kizárólagosan az anyagból (tudományosan alcázott ateista naturalizmus), illetve
- b) az eredetben már jelen van és jól kivehetően megmutatkozik a tudatosság, a tervezettség (spirituális távlattal és metafizikai nyitás lehetőségével felruházott tudomány).

Egészen a felvilágosodásig tehát a második felfogás volt az eredetkutatás kizárólagos alapfeltevése. (Az ókori, úgynevezett atomista-materialista előzmények vagy jelentéktelenek, vagy célzatosan félreértelmezettek.) Avégett, hogy a transzcendens elemet kiiktathassák az eredetkutatásból, a fejlődés gondolatát a teremtésben szilárdan gyökerező hittel szembeállítva mesterségesen meg kellett

kreálni, el kellett terjeszteni és kizárólagossá kellett tenni (a kitartó ellenfeleket a középkorból itt rekedt gyöngélműveknek minősítve) – noha sem egyértelmű megfigyelések, sem tudományos erejű bizonyítékok nem támasztották alá. Egyre bizonyosabbnak látszik tudománytörténeti kutatások alapján, hogy az evolúció gondolata *közgazdasági* mintára született meg a 19. században, hogy a kapitalista versenyszellem számára biológiai előkép-ként és igazolásként szolgáljon. (Vallásos indíttatás ez is, de a nyugati világon leginkább elterjedt *pénzvallás* hittételein alapuló.) Mondhatnánk persze, hogy ha a születés szerencsétlen is, időközben előkerülhettek volna olyan bizonyítékok, melyek a fals alapgondolatot mégis alátámasztva, megalapozhatták volna a hipotézist legalább a materialista tudomány nézőpontjából. Csakhogy ilyen bizonyítékok igen csekély számban fordulnak elő és azok is csupán egyoldalú, gyakran meghamisított tálalásban látszanak igazolni bármit is. A darwini pintycsőrök alakváltozataiból kiderül, hogy nem bizonyítják a szelekció fenntartó szerepét, a baktériumgenerációk ezreinek modern megfigyelése pedig legfeljebb a (valóban roppant komplex) *laboratóriumi* tervezettség szerepét szemléltetik. A folyton változó korú, gyakran az éppen divatos elmélet céljaira hamisított fosszilis leletekről nem is szólva. Már-már megható látni, mekkora igyekezet övezi egy olyan elmélet bizonyítását, mely százhatvan év alatt az alapvető kérdésekre alig néhány valóban meggyőzőnek tűnő magyarázattal szolgált. Inkább lépten-nyomon azzal szembesülünk, hogy a megalkotott elméletek mindig egyre több kérdést vetnek fel, mint amennyit megválaszolnak.

(Amiknek persze nincs nyomuk a középiskolai, de gyakran az egyetemi tankönyvekben sem – ha csak ezeket olvassuk, az elmélet teljesen kompaktnak és valóban kikezdzhetetlennek tűnik.)

Mindeme nehézségek miatt a „fősodró” biológia és az azt támogató népszerűsítés és oktatás számára csupán az a megoldás maradt, hogy az evolúciót megkérdőjelezhetetlen tényként, szinte vallásos dogmaként beállítva folyamatosan azt kellett sulykolni, hogy igazsága kétségbevonhatatlan, azokat pedig, akik mégis kételkedni mertek ebben a „tényszerűségben”, tudománytalanoknak, sőt gyakran bolondoknak titulálni. Még az elméletet könyvek tucatjaiban népszerűsítő Dawkins is elismeri, hogy az evolúciót *nem lehet úgy bebizonyítani, mint egy matematikai tételt.*⁴ A magyar Kampis György pedig egyenesen azt mondja, hogy ha felmerülnének olyan bizonyítékok, melyek az evolúciót kétségbe vonnák, *az akkor is ugyanúgy tény maradna.*⁵ Bizonyára nem áll egyedülként szakmájában e megingathatatlan „hitével”. Van még vajon olyan tudományos hipotézis, ami felé ilyen, csak a vallás áhitatához hasonló tisztelettel és ragaszkodással kell fordulni? Hiszen alapjában véve még a gravitációról sem tudjuk, hogy micsoda.



A képlet egyszerű: a materializmus állítása megfosztja követőit attól, hogy felismerjenek bármit, ami túl van az „anyaggon” („*nem engedhetjük meg, hogy Isten betegye a lábát*”), az igazán hívó kutató vagy a tervezettség kutatója viszont minden „materális” törvényt elfogadhat, sőt még többet is. Annak az elképzelésnek vagy vádának tehát, ami azt állítja, hogy

a teremtés elfogadása lezárja a további kutatások lehetőségét⁶ – és ami leginkább csak azt szemlélteti, hogy a materializmus Istent egy korlátozott (vak) szerelőként (órásmaster), a teológia alig belátható szépségét és gazdagságát pedig egy unalmas és koszlott tankönyv téziseinek szegényes halmazához hasonlóként képes felfogni –, pontosan az ellenkezője igaz: a teremtés és az élet kezdetétől jelenlévő intelligencia fel- és elismerése jelenti a további és igazán lényegi kutatás lehetőségére kitért ajtót, illetve ennek az intelligenciának a megtagadása és elutasítása örökre lezárja azt. A „több” sosem veszi el a „kevesebb” által kitapogatottat, a kisebb viszont korlátozza és bezárja a nagyobbat, amennyire ez szemléletként egyáltalán módjában áll. Ha az anyag válik Istenné, bezárul egy kapu „az idők kezdetén”, a teológia viszont képes megnyitni ezt a kaput a mérhetetlen és az érzékelhetetlen felé. Azért is fontos ez, mert jól látszik, hogy az egyesített élet nem „primitív”, de az Ősrobbanás sem egyszerű (a 0 időpont nem „Semmi”, hanem „Minden”) – sőt, mindkettő oly bonyolult módon összetett, hogy az egész mai tudományos felkészültségünk képtelen akár hozzátéveleg magyarázatára is. Mesterséges megvalósításáról nem is szólva. Mintha a vízszintesnek gondolt időtengelyen a zérust közelítve a függőlegesre képzelt komplexitás hiperbolája a végtelenbe szökne.

(*Exkurzus.* A torinói lepel csak azért nem lehet „eredeti”, mert a tudomány a csodákat is, Krisztus feltámadását is naiv meseként kezeli, amiket csak a legostobább halandók hisznek el. Hiába a lepelre és a rajta lévő képre vonatkozó mechanikai, kémiai, szövéstörténeti, numizmatikai,

pollen- és vérvizsgálatok *tömege*, a lepel a materialista tudomány szempontjából nem lehet más, mint hamisítvány. A mottóban idézett abszolút materializmus önnön farkába harapó kígyóként abszolút, mert ami körén kívül esne, annak vizsgálatára nem hajlandó, bármely parajelenség, csoda vizsgálatát elutasítja, mert „ilyen állat pedig nincs”. Akkor most ki is a szűk látókörű?)



Így már érthető, hogy a neodarwinizmus miért kapaszkodik foggal-körömmel a mutáció és a szelekció varázsszavaiba, miközben a megválaszolatlan kérdések száma az utóbbi évtizedekben egyre csak nőtt a véletlen fejlődéssel kapcsolatban (noha sosem volt kevés):

- Az egyszerűsíthetetlenül összetett (újmagyarul: redukálhatatlan komplexitású) rendszerek létrejöttének problémája;
- egy ilyen rendszer vagy teljes és életképes is egyben, vagy élet- és működésképtelen – vagyis egészen egyszerűen *nem alakulhattak ki* fokozatosan, lépésről lépésre;
- Az átmeneti formák hiánya;
- Az ahhoz szükséges idő rövidege, hogy összetett rendszerek apró mutációk révén formálódjanak ki;
- A semmiből keletkezés abszurditása.⁷

Az utolsó kérdéshez annyit fűzzünk hozzá, hogy ugyanazon „felvilágosult” kortársaink számára, akik az istenhitet

en bloc elutasítják, egyáltalán nem jelent gondot az evolúció kozmikus megfelelőinek, példának okáért a „Nagy Bumm”-típusú elméleteknek az elfogadása, holtott ezek nem kevesebbet állítanak, mint hogy az egész kozmosz egy mérhetetlenül kicsiny pontból felfoghatatlanul rövid idő alatt lépett elő (Planck-idő: körülbelül $5,391 \times 10^{-44}$ másodperc). Pedig ha legalább csak kívülállóként foglalkoznának jeles ateistáink teológiával és metafizikával, igen figyelemreméltó gondolatokra lelhetnének már Szent Ágostontól egészen a skolasztikáig a világ „nem időbeli” teremtéséről. A „fordított szimbolizmus” tanítása pedig megvilágíthatná számukra azt, hogy a szellem „nagysága” fizikai „kicsinység-

gel” párosul, vagyis a kezdeti „semmi” korántsem volt minőség és összetettség nélküli, hiszen mindennek (az „anyag-antianyag” elképzelhetetlenül gigászi küzdelmének, majd az egész érzékelhető és nem érzékelhető Mindenségnek) az összes majdani minőségével rejtve már rendelkeznie kellett. Az értelmes tervezés mozgalma éppen erre figyel fel: a kezdeti információ hihetetlen mennyisége az összejtbe, illetve az „őstojásba” nem kerülhetett pusztá véletlenek útján és egy csapásra.

A kezdetre vonatkozó kérdés olyan eredményeket szül mind a fizikában, mind a biológiában, melyek az Őstojás (Őssejt) határtalan kibontakozásra való képességét teszik egyértelművé. Vagyis a



Bertram mester: a szárazföld és a növényzet, az állatok, valamint az ember teremtése; a Grabow-oltárkép részlete (1375–1383)

kezdet a lehető legösszetettebb természeti törvényeknek engedelmeskedik. *Éppen úgy*, mint egy tudatos élőlény a megszületésétől fogva folyamatosan. A kozmosz és az élővilág története a tudatosság önki-bontakoztatásának története.⁸

Az evolúciós gondolat ezzel szemben válságtermék és önigazolás: csak egy olyan korban léphet fel meggyőző erővel, ahol már nem tekintenek az emberre és a tudatra alapvető, primér tényként, így a „sem-miből”, az „anyagból” való kifejlődést nem tartják *ab ovo* értelmetlennek; ahol már nem érzékelik, hogy a sem-miből nem lehet differenciált és gazdag valóság. Ilyen közegben szükségszerűen bukkan föl, mint „haladó gondolkodók” kísérlete a világ kimagyarázására, mert a tudománynak mint öncélnak, e sajátos megismerési formának, egyszerre az ész csúcsteljesítményének is kell mutatkoznia.



A történelem is ártértelemeződik a biológia e kalandja miatt. A valamikor általános ciklikus időszemlélet helyébe a lineáris (vagyis haladó!) lép, ahol az idő afféle kényszerítő gépezetként sodorja magával a tehetetlen embert, akinek megszűnik erkölcsi felelőssége, hiszen maga sem más, mint egy gép. Olyan gép, melynek csak állapotai vannak, testiek-agyiak, sem valódi emlékezete, sem valódi jövője nincs, így nem is tervezhet semmit. A folyamatos megújulás tartja rabságában, de az ünnepek és a spirituális felismerések „újságát” például már nem érzékeli. A fejlődésgondolat következménye az is, hogy lassan mindenre mechanikusan, a „hogyan működik” szempontjából kez-dünk tekinteni, az érzelmekre csak mint

„puszta kémiára”, és így elvész a csoda ész-revételének a lehetősége is a világból.

Tudjuk, mi az élet? Hogy mi a mutáció? Semmitmondó és önellentmondásos definíciókon túl is?

Az „*evolúció ténye biztos, csak a mi-kéntje bizonytalan*” – ami annak beismere-sét jelenti, hogy valójában nincsenek bizonyítékok.

Mondhatnánk: a „Teremtés ténye” bizonyos, még akkor is, ha az ész előtt rejtett, hogyan is történik.

Oldalpillantás a tudás közösségi ar-culatára: minden kor általános-uralkodó nézetrendszere összhangban áll az ural-kodó ember típusával. Mivel a modern kor embere zömmel ateista és legalábbis gyakorlati értelemben materialista, ezért tudománya is ilyen; a korábbi korok em-bere viszont döntően nem az anyagban hitt, hanem a világot uraló és irányító Szellem erejében, tehát tudománya, vi-lágfelfogása is a spiritualitástól átitatott volt. A modern ember számára egyálta-lán nem jelent logikai problémát, hogy a biológiai elméletek közül a legvalószínűbbet és legkevésbé hihetőt tényként és bizonyosságként tekintse. Miközben sem azt nem tudja, hogy mi az élet lénye-ge, de még csak azt sem, hogy hogyan ke-ltezik a legegyszerűbb sejt; mindezek ellenére „hisz” az evolúcióban, minden élőnek a szervesetlenből keletkezésében, mert ez a hit felel meg anyagelvű élet- és világfelfogásának.

Az az ember viszont, aki a teológia, a filozófia és a metafizika alapfogalmaival, alapeszméivel legalább hozzávetőlegesen tisztában van, mint hihetetlen ostobasá-got, önellentmondásokkal és logikai bak-ugrásokkal terhelt elméletet, elutasítja az evolúciós elképzelésnek még a lehetőségét

is, és szükségképpen elfogadja a teremtés, a világ mögötti és a világ előtti tevékeny spirituális hatalom létét.

A természet látható jelenségeiből a természetfelettre következtetni: ez ősidők óta a természetfilozófia végső célja. A természetből semmiképpen nem következtetni semmilyen természetfelettre: ez a modern tudomány alaphipotézise és végső elvárása. Ráadásul mindezt az ész jegyében.

Ezt az objektívnek mondott, ember nélküli tudományt kisgyermekkortól sulykolja a közoktatás egész rendszere, majd később a folyamatosan manipulált közgondolkodás révén egy egész média-birodalom, így hatva át, verve bilincsbe az egész életet. E bilincs levetésével nem csupán a látott tárgy, de a látás módja is megváltozhat: *„Ez az átállítódás csak azáltal lehetséges, hogy mindaz mássá válik az ember számára, ami addig nyilvánvaló volt, továbbá mássá válik az a mód is, ahogyan nyilvánvaló volt”*.⁹ Hogyan volna ez az igazán új látás lehetséges, amikor egy elektronikai eszközt annak alapján neveznek újabb generációsnak, minél primitívebb felhasználóra szabják? Hiába cáfolja a hétköznapi élet lépten-nyomon a rátermettebb fennmaradását, a közbeszéd egyre-másra szajkózza a hittételeket, pedig (és talán éppen ezért) a „magas” tudományból hozzá csak annyi jut el, hogy lassan már a kultúra legértékesebb jelenségeiről és a legemelkedettebb érzelmekről is megpróbálják bizonyítani, hogy a majom is képes rájuk, vagy csupán a feltételezett „barlangi ember” túlélési technikáinak csökevényei.



Végül csupán két lehetőség marad: vagy belátjuk, hogy törekeny nádszál-voltunk ugyanannak az értelemnek a révén teljedhet ki, amely a világ és az élet kezdeténél is jelen van; ezután ennek a belátásnak a jegyében rendezzük el nézeteinket és életünket; vagy követjük az egyre szaporábban változó divatokat, melyekben csak annyi a közös, hogy mindben a semmiből semmibe tévelygő, értelem nélküli porszemnek tűnünk: az egyre bárgyúbb filmek és beléjük ékelt hihetetlenül idióta reklámok, a sportközvetítések, a konditermek, a tetoválások és energiatalok divathóbortjaiban szétfoszló félállati lénynek.

Ha az ateista naturalizmus e zsákutcájában veszteglünk, vagyis ha a világon túli kezdet távlata, a metafizikai eredet helyett véletlenek elgondolhatatlanul valószínűtlen sorozatából próbáljuk levezetni az embert, akkor a tudománynak csupán modern, népszerű babonáira és bizonyításra nem szoruló „tényeire” építünk, ezzel pedig a világlelettiben gyökeres hitet a legalattomosabb ostobaság, a fejlődés gondolatának feneketlen posványába vetjük bele. A fejlődés elképzelésének így alávetett hit nem termékenyítheti meg annak gondolatát, mert nem békíthető ki, ez az „elhívés” csupán a *„köves talajra esett maghoz”* léssen hasonlóvá.

Mert a valóságos hit csöppet sem irracionális, hanem a józan és elfogulatlan gondolkodásra épít, nem hamis mítoszokra és dogmatikus „tényekre”. E „tények” nem lesznek, nem is lehetnek „igazak” mindaddig, amíg egy korlátolt, az ember és a teremtés alig felfogható gazdagságával kevésbé összhangba hozható, korlátozott szemlélet homályos szemüvegén keresztül, avagy egy babonákkal

megterhelt felfogás Prokrusztész-ágyába szorítva szemléljük azokat. E „tények” valósága – talán nem is véletlenül – kísértetiesen emlékeztet a modern orvostudomány elképesztő gépi arzenáljára, amely masinák képpalkotó eljárásaikkal az emberi test legapróbb részleteit fölnagyítva tesz láthatóvá (műteti beavatkozás nélkül). Csak éppen az esetleges elváltozások mélyben, a nem láthatóban gyökerező okait nem vagyunk képesek megmagyarázni, miként a fosszilis leletek vagy

a távcsövek által mutatott jelenségekét sem. Ezért javasolja a valódi tudomány nevében egyre több biológus, hogy az ateista naturalizmus mítoszat dobjuk ki és láttassuk meg a sokasodó bizonyítékok következményeként az ember eredeténél és a kozmosz kezdeteinél előtűnő gazdag, szépséges és fenséges Értelmet. Ez az első, de kihagyhatatlan lépés a modernség által falazott valóság lerombolása felé, és afelé is, hogy a valódi létezőre vonatkozó igazi kérdéseket föltegyük.

További irodalom

- Arvo: „A fajok eredete” az ezoterizmus szerint. In *Bevezetés a mágiába*. III. köt. Budapest, 2008, Persica, 193–202. o. Franco de Fraxino fordítása.
- Behe, Michael J.: *Darvin fekete doboza*. Budapest, 2002, Harmat. Székács András fordítása.
- Blackhirst, Rodney: Evolucionizmus és tradicionális kozmológia. *Ars Naturæ* (Szeged) II. évf. 3–4. sz. (2011) 64–68. o. Molnár András fordítása.
- Buji Ferenc: Az emberré vált ember. In uő: *Az emberré vált ember*. Budapest, 2009, Kairosz, 13–78. o.
- Burckhardt, Titus: Kozmológia és modern tudomány. I. rész. *Őshagyomány* (Budapest) 10. sz. 57–66. o. Valamint II. rész. 12. sz. 37–47. o. Ismeretlen fordító.
- Csányi Vilmos (szerk.): Az „értelmes tervezettség” hiedelmének boncolgatása... *Magyar Tudomány* (Budapest) CLXIX. évf. (2008) 12. sz. 1422–1499. o.
- Dembski, William A.: *Intelligens tervezettség*. Győr, 2007, Laurus. Jeszenszky Ferenc fordítása.
- Evola, Julius: *A felébredés doktrínája*. I. rész, 6. fejezet: A kondicionált genesis. Debrecen, 2003, Kvintesszencia, 83–105. o. Dávid Andrea fordítása.
- Fondi, Roberto: Evolucionista illúziók és paleontológiai valóságok. *Ars Naturæ* (Szeged) II. évf. 3–4. sz. (2011) 58–63. o. Dávid Andrea fordítása.
- Jeszenszky Ferenc: Az antidarwinizmus előre tör. *Ars Naturæ* (Szeged) II. évf. 3–4. sz. (2011) 72–101. o.
- Lautner Péter (szerk.): *Pogány teológia I*. Budapest, 2004, Kairosz /Kultusz és Logosz/.
- Lennox, John C.: *A tudomány valóban eltemette Istent?* Budapest, 2016, Evangéliumi Kiadó. Padi Ferenc fordítása.
- Nasr, Seyyed Hossein: A biológiai eredet kérdéséről. *Ars Naturæ* (Szeged) V–VI. évf. 9–12. sz. (2014–2015) 84–98. o. Vukics András fordítása.
- Ökotáj. *A zöld hálózat lapja*. Evolúció és eszkatológia (Budapest) 37–38. sz. (2007)
- Schaya, Leo: *Szellemi születés*. Budapest, 2016, Napkút. Isztrayné Bíró Anna fordítása.
- Smith, Wolfgang: Válasz Stephen Hawking filozófiaként tetszelgő fizikájára. I. rész. *Magyar Hüperión* (Budapest) II. évf. (2014) 1. sz. (február–április) 106–120. o. Valamint II. rész. II. évf. (2014) 2. sz. (május–július) 229–245. o. Vukics András fordítása.
- Székely László: *Az emberarcú kozmosz*. Budapest, 1997, Áron Kiadó.
- Szmorad Csaba: Megjegyzések a tradicionális és a modern természettudomány viszonyáról. I. rész. *Északi Korona* (Budapest) 17. sz. (2005. szeptember) 5–10. o. II. rész. *Északi Korona*

(Budapest) 19. sz. (2006. január) 38–41. o. III. rész. *Északi Korona* (Budapest) 21–22. sz. (2006. július) 66–70. o.

Virág László: Figyelemfelkeltő vázlatok a darwinizmussal kapcsolatban. In *Tradíció. A metafizikai tradicionalitás évkönyve*. Debrecen, 2000, Kvintesszencia, 141–152. o.

Virág László: Két tézis a fejlődésméletek ellen. In *Tradíció. A metafizikai tradicionalitás évkönyve*. Debrecen, 2002, Kvintesszencia, 53–57. o.

Jegyzetek

¹ A teljes idézet: „*A tudomány oldalára állunk, annak ellenére, hogy egynémely konstrukciója nyilvánvaló abszurditás; annak ellenére, hogy elmulasztotta beváltani néhány szertelen ígéretét az egészségre és az életre vonatkozóan; annak ellenére, hogy a tudományos közösség elfogad megalapozatlan, csak-úgy történeteket; mert előzetes elkötelezettséggel bírunk a materializmus iránt. Nem arról van szó, hogy a tudomány módszerei és intézményei kényszerítenének bennünket, hogy elfogadjuk a jelenségvilág tisztán materialista magyarázatát. Hanem ellenkezőleg, a materializmus ügye iránti a priori hűségünk készítet rá, hogy megalkossuk azt a kutatási apparátust és koncepcióegyüttest, amely aztán tisztán materiális magyarázatokkal szolgál, legyenek bár mégoly ellentmondóak a józan észnek, legyenek bár oly rejtélyesek is a kívülállók számára. S talán még annyit, hogy a materializmus abszolút, mert nem engedhetjük meg, hogy Isten betegye a lábát az ajtón.*” Idézi Wolfgang Smith: Válasz Stephen Hawking filozófiaként tetszelgő fizikájára. II. rész. *Magyar Hüperión* (Budapest) II. évf. (2014) 2. sz. (május–július) 243. o.

² Egészében: „*Az embernek egyetlen gondolata többet ér, mint az egész világ és éppen ezért egyedül Isten méltó rá és Öneki tartozunk vele. Minden gondolatot, amely nem szolgál Isten dicsőségére, az ember Ötöle lopja el.*” *Keresztes Szent János kisebb művei*. Budapest, 1991, A Kármelita Rend kiadása, 84. o.

³ Habár létezik néhány didaktikus, tanító szándékú vallási metafora, amely felhívja a figyelmet az emberi létezésben rejlő automatizmusokra, s ezért egyfajta „automataként” vagy „állatként” írja le az embert.

⁴ Richard Dawkins: *A legnagyobb mutatvány*. Budapest, 2009, Nyitott Könyvműhely, 23. o.

⁵ Kampis György: Értelmetlen tervezettség. *Magyar Tudomány* (Budapest) CLXIX. évf. (2008) 12. sz. 1424–1425. o.

⁶ Evolúció és/vagy kreáció. Közreműködők: Dr. Fabri György (moderátor), Dr. Prof. Kampis György (előadó), Dr. Pléh Csaba (előadó), Jeszenszky Ferenc (előadó), Tasi István (előadó). Mindentudás Egyeteme. Videotorium oldal. <https://mindentudas.videotorium.hu/hu/recordings/8847/evoluciono-es-vagy-kreacio> (utoljára megtekintve: 2021. augusztus 3.)

⁷ A felületes szemlélő számára a katolikus tanítás is ugyanez, csakhogy ott a Semmi nem egy Istenen „kívül”, netán Vele szemben álló alapelv, hanem inkább egyfajta – Vele a legszorosabban összefüggő – pozitív üresség, a megvalósulásra váró tervek „helye”.

⁸ Seyyed Hossein Nasr: In the Beginning was Consciousness. http://www.worldwisdom.com/public/viewpdf/default.aspx?article-title=In_the_Beginning_was_Consciousness_by_Seyyed_Hossein_Nasr.pdf (utoljára megtekintve: 2021. augusztus 3.)

⁹ Martin Heidegger: Platón tanítása az igazságról. In uő: *Üttelzők*. Budapest, 2003, Osiris, 207. o.

AZ EMBERI FEJLŐDÉS ANYAGI EVOLÚCIÓ RÉVÉN VÉGBEMENŐ KONCEPCIÓJÁNAK TRADICIONÁLIS KRITIKÁJA*



A SZENT TUDOMÁNY elvesztésének egyik következményeként alakult ki a modern világban az anyagi evolúció révén végbemenő határtalan emberi fejlődés koncepciója, amit szinte pszeudovallásos dogmaként tiszteltek közel két évszázadon át, és csak manapság mutatkozik meg a maga valójában ama illúzióként, ami mindig is volt. Napjaink dilemmája tehát nagymértékben a modern világ e központi babonájának a rovására írható, melynek következményeként manapság mindenütt nyilvánvaló a természeti környezet pusztítása és ama társadalmak szociális szerkezetének lerombolása, melyekben ez vált az egyedüli vezérlő elvvé. Roppant fontos tehát bírálóat alá vonni, ha szeretnénk érvényre juttatni a hagyomány valóságát, valamint ismét felfedezni és újrafogalmazni a szent tudományt, melyre a kortárs világnak oly nagy szüksége lenne.

Kevés kétség fér hozzá, hogy az emberi haladás ideája, ahogyan azt a tizenhetedik századtól kezdődően Európában felfogták, olyan eszme, amely eleinte csak a nyugati gondolkodásra korlátozódott, különösen az anyagi evolúciót a fejlődéssel összeházasító formájában, s csak később terjedt el a bolygó többi részén. Sőt, a nyugati civilizációban is meglehetősen későn tűnt fel, jóllehet egyesek

próbálták a görögöknél fellelni gyökereit.¹ A tradicionális nyugati emberek, miképpen a különféle keleti civilizációkhoz tartozó embertársaik is, az idő folyására inkább alászálló, mintsem felemelkedő mozgásként tekintettek, s azt ciklusokban képzeltek el, mint az ókori görögök és rómaiak, vagy éppen lineárisan, mint a zsidó és a keresztény hagyományban. A történelmet mozgó erőt néhány ritka ókori kivételtől eltekintve sosem merőben anyagi értelemben gondolták el. De még az ilyen esetekben is nagyon más fogalmakról van szó, mint amit ma értenek ezek alatt, ugyanis az ókoriak nem úgy fogták fel az anyagot, még csak szavuk sem volt rá abban az értelemben, ahogyan azt ma használják. Nyugat legtöbb premodern népe számára az emberi létezés és a történelmet kormányzó erők minden esetben anyagtalankok, nevezzék ezeket akár *moirának* vagy *dikének*² a görögöknél, vagy éppen Isten akaratának és különféle angyali hierarchiáknak a judaizmusban és a kereszténységben.

Ami a nem-nyugati világot illeti, valamennyi civilizáció körében, melyet e világ felölel, az emberi állapot teljességére mindig úgy tekintettek, mint ami a kezdetben vagy az origóban van, és ami természetesen állandóan tükröződik az örökké jelenlévő mostban. A dolgok tö-

kéletes állapota, mind az egyén, mind a közösség számára, a Távól-Keleten az első Császár uralkodásának idején, vagy a hindúknál az utolsó aranykor, a *krita-* (vagy *szatja-*)*juga* kezdetén valósult meg. Hasonlóképp az iszlámban, amely közelebb áll a zsidó és keresztény hagyományokhoz, a tökéletességet a vallás kezdetéhez társítják. A legtökéletesebb ember az iszlám Prófétája, a legtökéletesebb társadalom pedig akkor és ott, Medinában jött létre. Még azokban az esetekben is, ahol a tökéletességet a jövőhöz tartozóként írják le, ez mindig az emberi történelemben való újabb isteni beavatkozáshoz kapcsolódik, a zoroasztrianizmusban Szaósjant, a hinduizmusban Kalki, a *kali-juga avatárja*, az iszlámban pedig a *mahdi* eljövételéhez. A tradicionális Kelet csatlakozott a tradicionális Nyugathoz abban, hogy világos különbséget tett egy isteni közreműködésen alapuló messianisztikus vízió és egy merőben emberi arányokra csökkentett messianizmus között.

A nyugati filozófiában az anyagi evolúció révén végbemenő emberi fejlődésről beszélni tehát nem jelent egyebet, mint a nyugati intellektuális történelem egy újkeletű jelenségével való foglalkozást. Mégpedig egy olyan eszmével, amely a Nyugaton kialakult modern civilizációra korlátozódik, jóllehet a múlt század folyamán e földrajzi területen kívülre is szétterjedt. Ama ideák és felfogások azonban, melyek hátterül szolgáltak e jellegzetesen modern elgondolásnak, valamivel régebbiek. Egy részük a nyugati tradíció kezdetéig nyúlik vissza, noha ezeket az ideákat minden esetben eltorzították vagy épp kiforgatták, hogy az anyagi tényezőkön alapuló emberi fejlődés

és eszméjének megalkotására alkalmasá váljanak.

E modern eszme felemelkedését lehetővé tevő tényezők közül talán a legalapvetőbb az embernek a pusztán emberi síkra redukálása, amely a reneszánszban ment végbe. A tradicionális kereszténység az emberre úgy tekintett, mint aki halhatatlanságra született, arra, hogy meghaladjon önmagát, mivel, ahogy Szent Ágoston is kijelentette, embernek lenni több, mint csak embernek lenni. Ez azt is jelenti, hogy a pusztán emberit kutatni alábukást jelent az emberi szintről az emberalattira, amint azt a modern világ történelme is világosan bizonyítja. A reneszánsz humanizmus, melyről bizonyos körökben még ma is elragadtatva beszélnek, az embert a földi síkhoz láncolta, s ezáltal tökéletesség utáni vágyakozását és törekvését börtönbe vetette, e világra korlátozva azt.³

Azelőtt, s persze egy rövid ideig még utána is, hiszen ilyen téren egyetlen jelentősebb változás sem mehet végbe átmenet nélkül, a fejlődést az emberi lélek tökéletesedéséhez társították, s nem az egészében vett társadalom tökéletesedéséhez, leszámítva Isten földi királyságának eljövételét, melyet a Messiás eljövételével és az Új Jeruzsálem megalapításával azonosítottak. A reneszánsz és a reneszánsz utáni humanizmus és szekularizmus másodlagos jelentőségűvé sorvasztotta a tökéletesség felé törekvő emberi lélek tradicionális ideáját, mely a Szellemmel való egyesülésben végződött, az égi Jeruzsálem alászállásával és a Megváltó eljövételével kapcsolatos eszkatológiai események valóságát pedig még távolabivá, még hozzáférhetetlenebbé tette, míg végül mindkettőt az illúziók és babonák

körébe száműzte, vagy egyfajta pszichológiai szubjektivizmussá redukálta. Ám e fejlődés és tökéletesedés eszméje túl mélyen áthatotta az emberi természetet ahhoz, hogy ilyen könnyen elfelejthető legyen. Az ember még mindig együtt élt és lélegzett ezekkel a szívében és lelkében.

Időközben az Újvilág, Afrika és Ázsia meghódítása mérhetetlen gazdagságot hozott Európába, megteremtve egy új, kereskedelmi szemléletű társadalmat, amely úgy látta, hatalmában áll befolyásolni a világot, lehetősége van anyagi és gazdasági értelemben tökéletessé tenni. A protestáns teológia egyes formái valójában morális erényként fogták fel a gazdasági tevékenységet, és összefüggésbe hozhatóak a kapitalizmus felemelkedésével, valamint a legutóbbi időkig jól ismert kötődésével az anyagi fejlődés eszméjéhez.⁴

Midőn az európai ember a világ meghódításának és átformálásának e képessége által új önbizalomra tett szert, egyúttal elő is készítette a terepet, kialakítva annak az átalakulásnak emberi hátterét, ami a tökéletesség ideáját és a lélek felfelé mutató, vertikális dimenzióját, azaz Isten irányába való törekvését egy teljesen evilági és ideiglenes eszmére cserélte. Ám az ekképpen elfojtott ideák is meg kellett, hogy nyilvánuljanak a modern világnézetben, mivel oly mélyen bevésődtek az emberi lélekbe. Ehhez mintegy természetes levezetésként szolgált az európai történelem e kivételes fejezete, amelynek folyamán a katolikusok és protestánsok, Spanyolország és Anglia, Anglia és Franciaország stb. szakadatlan csatározásai ellenére az európai ember egészében véve mégiscsak azt tapasztalta, hogy egyre rohamosabb tempóban hajtja uralma alá a Földet és válik képtessé az emberiség sor-

sának alakítására. Innen már csak egyetlen lépés volt, hogy e folyamatban, az európai civilizáció kiterjesztésében és az ebből származó vagyon felhalmozásában vélték felfedezni az emberi fejlődés útját és az ember szekularizált felfogásának megerősítését, amely elsősorban lehetővé tette ezt az uralmat.⁵ Ez a siker egyfelől az ember szekularizációjának köszönhető, másfelől pedig fel is gyorsította a szekularizáció és az evilágivá válás folyamatát azáltal, hogy arra bátorította az embereket, fordítsák minden energiájukat világi tevékenységekre, a túlvilág pedig közvetlen valóság helyett egyre távolabbi fogalom-má vagy hiedelemmé vált. Ráadásul a fejlődésbe vetett hit olyan célt kínált, amely felébresztette az ember szenvedélyét és hitét, s még vallási szükségleteinek kielégítését is megkísérelte. Talán nincs is még egy olyan modern ideológia, amely ilyen nagy szerepet játszott volna a vallás helyettesítésében, s álvallásként az emberi lények végső hűségére is nagy csábérőt gyakorolt, midőn a fejlődés eszméje házasságra lépett az evolucionizmussal.⁶

Egy másik igen fontos összetevő, melynek szekularizációja és eltorzítása nagymértékben hozzájárult az anyagi evolúció révén kibontakozó emberi fejlődés eszméjéhez, a megtestesülés keresztény doktrínája és az ehhez társított lineáris történelemfelfogás, főként a nyugati egyház által elfogadott krisztológiában. Ennek az eseménynek a következtében az idő és a változás az idő kereteit meghaladó jelentőségre tett szert. Természetesen más vallásokban is jelentőséggel bír az idő. Amit az emberi lények tesznek, az hatással van halhatatlan lelkükre és létállapotukra az időn túli világokban. Mindegy, hogy a világra *májá*ként tekintenek, mint a hinduizmus-

ban, vagy Isten neveit és minőségeit viszaszagázó tükrökként, miként az iszlámban, e vallásokban nem foglalokoznak az Igazság megtestesülésének „történetiségével” oly módon, mint a kereszténységben. E kijelentésbe a zoroasztrianizmus is beleértendő, mivel az időre magára is angyalként tekint, ami még inkább igaz a vallás későbbi formáiban, így a zurvánizmusban, ahol Zurván, a végtelen idő és tér magának az univerzumnak az alapelve.

Amíg élt a teljes keresztény hagyomány, melyben Krisztusra az örökké jelenlévő *Logoszként* tekintettek, s nem csupán „történelmi személyiségként”, a megtestesülés doktrínája védve volt a megszenteltetés, a torzítás és elferdítés ellen, ám amint a létezés érzékfölkötti szintjei kezdtek elveszíteni valóságos tartalmukat a nyugati ember számára, és a kereszténység egyre inkább kötődött egy adott történelmi eseményhez, a történelem maga itatódott át az Igazságot illető végső jelentőséggel. E helyzetből már csak egy lépés volt eljutni a tizenkilencedik századi európai filozófiához, mely Hegellel a történelemfilozófiát voltaképpen teológiává változtatta. A megtestesülés keresztény felfogásának szekularizációja Krisztust bizonyos mértékben eltávolította a történelmi és kozmikus dráma porondjának közepéből, de megőrizte az emberi lét időbeli változásának végső jelentőségét. Az időbeli és történelmi változás által végbemenő emberi fejlődésbe vetett hit nagymértékben kiszorította középponti szerepéből a hagyományos keresztény teológia tanítását a megtestesülésről. El sem lehetne képzelni, hogy egy olyan filozófia, amely az emberi történelem változásait az emberi sors végső, meghatározó tényezőjévé te-

szi, bárhol másutt is feltűnhetett volna, mint egy olyan világban, amelyben a történelem folyama ilyen rendkívüli mértékben teológiai jelentőséggel itatódott át. Bizonyos tekintetben a hegelianizmus és a marxizmus nem jöhetett volna létre másutt, csak egy keresztény háttérű civilizációban, és az utóbbi kizárólag keresztény eretnekség lehet, legalábbis filozófiai szempontból, habár az élet minden részletével való törődése valamilyen értelembe a judaizmus paródiájává teszi, amely a *Talmudban* megtestesülő Isteni Törtévény mindent felölelő eszméjét képviselte.

Ami az idő lineáris felfogását illeti, ahogyan azt a hagyományos keresztény forrásokban, például Szent Ágostonnál is megtalálhatjuk, megállapítható, hogy a történelemre úgy tekintett, mint egyetlen vonalra vagy mozgásra, melyet megszakít egy nagy esemény, a *Logosz* avagy a Fiú alászállása az időbe. Az idő három referenciapontja: Ádám teremtése, Krisztus eljövetele és a világ vége, ami második eljöveteléhez kapcsolódik. A történelemnek iránya van, és nyílként mozog ama cél felé, melyet oly hathatósan írnak le János Jelenései. Itt nem létezett a megújulás, fokozatos hanyatlás és széthullás ciklikus felfogása, melyet ismét egy megújuló időszak követ egy új mennyei beavatkozás által az emberi síkon, ahogyan azt nagyon sok keleti vallásban megtalálhatjuk. A prófécia ciklusára sem helyeztek olyan hangsúlyt, mint az iszlámban, noha metafizikusabb és ezoterikusabb formáiban a kereszténység is bizonyára tudatában volt a *Logosz* örökkön tartó és folyton jelenlévő természetének. Ám ahogy ezek a mélyebb tanok egyre nehezebben hozzáférhetővé váltak, a teológia pedig egyre racionalistábbá, a szekuláris

gondolkozók könnyebben tették meg a szükséges lépést ahhoz, hogy a kereszténység lineáris időfelfogását átalakítsák az emberi fejlődés folyamatos és lineáris eszméjévé, illetve ama népszerű elképzeléssé, hogy a dolgoknak egyszerűen napról napra jobbra *kell* válniuk, csak mert az idő előrefelé mozog.

Ahogy az Égi Jeruzsálemet felváltotta egy bizonytalanul meghatározott tökéletes jövőbeli társadalom, a lineáris idő keresztény felfogását is lecsérélték egy szekulárisra, amely megőrizte ugyan az idő lineáris jellegét, amint a tökéletesség célja felé halad egy meghatározatlan jövőbe, ám tagadta a történelmi események történelemfeletti jelentőségét, ahogyan azt a kereszténység látta. Bizonyos értelemben a historicizmus, valamint a számos filozófiai iskolában ehhez társított fejlődés eszméje egy olyan sajátos keresztény történelemszemlélet szekularizációjának és eltorzításának az eredményei, melyet a fősodratú nyugati kereszténység is magáévá tett.

Ebben az összefüggésben kell tehát értelmeznünk az utópizmus eszméjének felbukását is, amely egy újabb fontos eleme azoknak a tényezőknek és erőknek, melyek a haladás eszméjének felemelkedését segítették elő a modern Nyugaton. A tradicionális tanítások mindig is tudatában voltak az eszményi és tökéletes társadalomnak, erre jó példa a *civitas Dei* Szent Ágostonnál, vagy az *al-mádinat al-fá ilah* al-Farábinál, Platon jól ismert leírását a tökéletes államról nem is említve, mely időben mindkettőt megelőzte. Ám ezek a „városok” legmélyebb megközelítésben nem evilágiak, legalábbis nem a „világ” szokványos értelmében. Maga az utópia kifejezés,

ahogyan azt Morus Tamás is használta nevezetes műve címeként, úgyszintén rávilágít a felfogás metafizikai eredetére. Ez a görög ’nem’ (*ou*) és ’hely’ (*toposz*) egyesítéséből származik, szó szerinti jelentése ’sehosem’ vagy ’sehol-hely’. Olyan ország, amely túl van a fizikai téren, a nyolcadik mennyben, ahogyan a muszlim filozófusok mondanák.⁷ Mivel a szellemi világhoz tartozik, nem valósítható meg a Földön, hacsak nem úgy, hogy maga az égi város száll alá a földi síkra.

A szekularizáció, amely Nyugaton a középkort követően ment végbe, fokozatosan átalakította az utópia ideáját is, hogy megteremtse a modern értelemben vett utópizmust.⁸ Ebben az átalakulásban a judaizmusból és bizonyos mértékig a kereszténységből származó messiási eszmék is fontos szerepet játszottak. E vallásos buzgalom révén, hogy megteremtsék a tökéletes rendet a Földön, az utópizmus már szekularizált felfogása lendületre kapott, és vezető erővé vált a nyugati társadalomban. Nem véletlen az sem, hogy a legdogmatikusabb ideológia, amely szintén az elkerülhetetlen emberi fejlődés eszméjén alapszik, azaz a marxizmus, ugyancsak egy – a messianisztikus eszmék kiforgatásából sok esetben levezethető – álvallásos szenvedélyt elegyített az utópizmussal. Így vette át a messiás feladatát, amely Isten királyságának megalapítása a Földön, a forradalmár, aki a tökéletes társadalmi rendet forradalmi és erőszakos eszközökkel éri el. Ekképpen a vallási eszkatológia is átalakult, vagy inkább elferdült, s vált azzá a szekuláris látomássá, melyben a tökéletes rendet az anyagi evolúció általi emberi fejlődés vagy a forradalom eszközeivel hoznák létre, ugyanis mindkét nézet elterjedt a

nyugati filozófusok körében a tizennyolcadik és tizenkilencedik században.

Ami az anyagi evolúciót illeti, szintén a reneszánsz idején elkezdődő átalakulások eredménye, melyek a tizenhetedik századi tudományos forradalomban érték el tetőpontjukat, jóllehet az evolucionista eszme maga nem jelent meg, csak két évszázaddal később. A reneszánsz tudománya még középkori volt, hiszen a szimbolizmuson, a lét különböző szintjei közötti megfeleléseken alapult, inkább az egészet, a teljességet tartotta szem előtt, nem a részeket és más jellegzetességeket, és a korábban már tárgyalt tradicionális tudományokkal állt kapcsolatban.⁹ A kor tudósai hermetikával és kabbalával foglalkoztak, a Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Nicolas Flamel, sőt, még a Leonardo da Vinci és Giordano Bruno neveihez kapcsolódó tudományos íráások is sokkal inkább a holisztikusabb természettudományt idézik emlékezetünkbe, mintsem azt a mechanisztikus természetfilozófiát, ami a tizenhetedik században tört az élre.

Mégis ezen időszak alatt történt, hogy a kozmoszt fokozatosan deszakralizálták, a késő középkor nominalista perspektívájának következtében, mely bizonyos mértékben már megkezdte a világegyetem megszentelt jelenvalóságának kiüresítését. Ebben az időszakban indult elharmályosodásnak a komoly filozófia, ami a Lét bizonyosságából és látásából fakadt.¹⁰ Ennek eredményeképpen indult meg a kutatás egy új tudomány és filozófia után; egy olyan tudomány után, ami az univerzum mechanisztikus felfogásán alapszik, melyet Galilei, Kepler és Newton fejtek ki, valamint egy olyan filozófia után, ami a kiterjedés vagy a Descartes által fejtegetett „anyag” világtól elsza-

kított egyéni tudatosság bizonyosságára alapoz. E kettő kéz a kézben teremtette meg a valóság ama szemléletét, melyben a megismerő avagy az elme teljesen más, mint a megismert tárgy avagy az „anyag”, amit ekkor fokoztak le merő „dologgá” egy olyan mechanisztikus világban, ahol minden dolog működése mennyiségi törvényekkel magyarázható.¹¹

Éppen az európai mentalitás eme újkeletű átalakulása a felelős az „anyag” fogalmának megszületéséért, ahogyan azt manapság a modern ember ismeri. Sem az ókori, sem a középkori embereknek nem volt olyan elképzelésük az anyagról, mint amit ma magától értetődőnek veszünk, sőt, az emberi fajnak a modernizmus befolyásától mentes részein még a mai napig sincs. Sem a görög *hylé*, sem a szanszkrit *prakriti*, sem az arab *máddah*, de még a latin *materia* sem felel meg pontosan a modern értelemben vett anyagnak. A tizenhetedik századi tudományos forradalom összefogása a karteziánizmushoz köthető filozófiai változásokkal tette lehetővé azt az elgondolást, hogy valami „anyagi” lehet, és így jött létre a jelenlegi értelemben vett materializmus. Még a hellenisztikus kor úgynevezett materialista filozófusai vagy a hindú atomisták sem tekinthetők szigorúan véve materialistáknak, mivel az anyag modern koncepciója számukra ismeretlen és értelmezhetetlen.

Noha a mechanisztikus tudománynak és a világ pusztán anyagi felfogásának megszületése a tizenhetedik századhoz kötődik, e korszak világnézete még mindig statikus volt. Még az olyan radikálisan materialista filozófusok is, mint például La Mettrie, statikus rendként tekintettek az anyagi világra, mely belül

ugyan változik, de nem azzal az irányított mozgással, amit később az evolúció eszméjéhez társítottak. Ez utóbbi ugyanis nem a fizika területéről származott, hanem a „lét nagy láncolata” ősi filozófiai ideájának temporalizációjából, melyet az élőlények világára alkalmaztak, s Arisztotelész óta e paradigmán keresztül magyarázták a természettudósok az élet láncolatát, ami összeköti a három birodalom teremtményeit egymással és a teremtés egészével.

A tradicionális ember a létezésben a tökéletesség fokozatait látta, mely az angyaloktól a földi teremtmények lábai alatti porig terjedt. Míg nem hunyt ki benne a platóni ideák világának intuíciója és egy minden dolgot megteremtő és elrendező Isteni Lénybe vetett eleven hit, nem okozott problémát számára, hogy a „lét láncolatát” „téryszerűen” lássa, azaz a lét síkjainak hierarchiája élő valóságként táruljon elé itt és most. A kozmosz e statikus víziója természetesen nem zárta ki a kozmikus ritmusok lehetőségét, amelyeket részletesen kifejtettek indiai és görög bölcsek és filozófusok, s bizonyos zsidó és keresztény tekintélyek is idéztek, de határozottan kizárta azt az eshetőséget, hogy fokozatos növekedés menjen végbe az időben és pusztán időbeli eszközök révén a lét egyik állapotából egy másikba. Egy ilyenfajta növekedés lehetséges befelé, az ember életében, de a fajokra mint egészre nem vonatkoztatható.

A hit fogyatkozása, a szekularizmus terjedése, az intellektuális intuíció elvesztése, a szent tudományról való elfeledkezés és a kozmosz mechanizációja együttesen egyre inkább valótlan színben tüntették fel az univerzális létezés hierarchiáját. A Változhatatlan látását elveszít-

ve a nyugati ember nem tehetett egyebet, mint hogy a lét láncolatának időbeli paródiája felé fordult. A „lét nagy láncolata” így immár nem vertikális, hanem horizontális és időbeli lett, s ennek folyamányaként megszületett az evolúció eszméje.¹² Wallace és Darwin nem egyszerűen megfigyeléseik alapján jutottak el ennek az elméletéhez. Egy olyan világban, melyben Istent tagadták, vagy éppen a tizenhetedik században óraszerkezetként elgondolt univerzum készítőjévé, egyszerű órásmesterré fokozták le, s ahol a lét magasabb állapotainak kontemplálásából fakadó bölcseleti tudás gyakorlatilag elérhetetlenné vált, az evolúció elgondolása tűnt a legjobb módszernek, hogy az Isten teremtő hatalmához való visszakanyarodás nélkül háttérrel biztosítson az életformák lenyűgöző sokféleségének tanulmányozásához. Az elmélet hamarosan dogmává lett, pontosan azért, mert igen gyorsan leváltotta a vallásos hitet, és „tudományos” alátámasztást, mankót biztosított a lélek számára, hogy lehetővé tegye számára az Istenről való elfeledkezést. Ezért a mai napig nem elméletként, hanem dogmaként maradt fenn számos tudós esetében, valamint azon nem tudós emberek körében is, akiknek a világnézete összeomlana, ha akként fognák fel az evolúciót, ami, azaz kényelmes filozófiai és racionalista sémaként, mely lehetőséget ad az embernek, hogy megteremtse maga körül egy teljesen zárt univerzum illúzióját. Ezért van az is, hogy a logikus és tudományos ellenérveket az evolúció védelmezői egyáltalán nem racionálisan és tudományosan kezelik, hanem erőszakkal és szenvedéllyel, ami feltárja azt az álvallásos szerepet, melyet a teória képviselői körében betölt.

A Változhatatlan látásának elvesztésével terjedésnek indult az evolúció eszméje, és messze túlnőtt a biológia területén. Ugyanebben az időben a hegelianus dialektika meghonosította a változást és a létesülést a valóság szívében, ahogyan azt a tizenkilencedik századi európai ember elgondolta. Nem tartott soká, míg Hegel idealizmusát materializmussá alakították át, tekintve a különféle materialista iskolák virágzását az idő tájt. A materializmus Marx által hirdetett új formája azonban különbözött elődeitől abban, hogy ragaszkodott a dialektikus módszerhez, amibe beoltották a haladás eszméjét, melynek kialakulásáról már korábban szoltunk. A tizenkilencedik századi európai gondolkodás olvasztógelyében az emberi fejlődés, a materializmus és az evolúció összeforrtak az anyagi evolúció által végbemenő emberi fejlődés zászlaja alatt. Természetesen jelentős eltérések voltak Marx és követői, az evolúció francia kifejtői, az angol evolucionisták és mások nézetei között – szigorúan véve nem is volt mindegyikük „materialista”. Ám ezek az irányzatok mind ugyanazt a nótát fújták, egyazon központi témát variáltak, mely a középkor utáni európai civilizáció tapasztalatából és gondolkodásából nőtt ki, s eljutott egy olyan nézőponthoz, ami teljesen eltért más civilizációkétól, Keleten s Nyugaton egyaránt.

A tizenkilencedik század során a keresztény teológia általában támadólag lépett fel a fent vázolt eszmék és erők ötvözetével, főként az evolúció elméletével és a materializmussal szemben. Ám mivel képtelen volt ellenük valóban intellektuális – nem egyszerűen racionális vagy szentimentális – bizonyítékokat felsorakoztatni, folyamatosan védekező háborút

vívott. A velük való szembeszálláshoz rendszerint kizárólag a hitre támaszkodott, vagy megrekedt emocionális szinten, ami gyakran társítható a minden intellektuális alapot nélkülöző különféle fundamentalista álláspontokhoz. Mindazonáltal az evolucionista koncepciók javarészt a kereszténység fellegvárán kívül maradtak.

Egészen a huszonegyedik századig kellett várni, hogy szemtanúi lehessünk ezen eszmék és a keresztény teológia keveredésének – akár eltévelyedésnek is nevezhetnénk –, melynek legradikálisabb és eltúlzott példája a teilhardizmus.¹³ Ez a jelenség azért is különösen furcsa, mivel a haladás eszméje után egyébként már jó néhány évtizede megszűnt az érdeklődés az élesebb ítélőképességű nyugati gondolkodók körében, és Nyugaton is sok ember igyekszik újrafelfedezni az ember valódi természetét, túl azon a kifejlődő emlősről alkotott képen, aki magát az evolúción átküszködve jut el magasabb tudatállapotokhoz vagy egy tökéletesebb társadalomhoz, ahogyan azt számos tizenkilencedik századi gondolati irányzat bemutatta. Parodisztikus, hogy éppen akkor, mikor az anyagi evolúció révén történő haladás eszméje végre maga is a történelmi változás áldozatává válik, s ki megy a divatból, a Nyugat fő vallási erejét, mely oly sokáig ellenállt neki, egyre nagyobb mértékben kezdik áthatni a tézisei. A jelenkori ember életének irányát az fogja meghatározni, hogy milyen mértékben lesz képes újra különbséget tenni – a metafizika és a szakrális tudomány segítségével – a változhatatlan és a változó, az örök és az átmeneti között, valamint a látszólagos és a valódi fejlődés között, ami elérhető és lehetséges az ember szá-

mára, olyan létezőként, mely – függetlenül attól, mekkora változásokon megy keresztül – lényének legmélyén mindig is ugyanaz a teremtmény volt és lesz: aki a Szellem halhatatlan égi birodalmának elérésére született.

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

* Forrás: Seyyed Hossein Nasr: *The Need for a Sacred Science*. Albany, 1993, State University of New York Press, 148–158. o.

¹ Lásd például Robert Nisbet *History of the Idea of Progress* című tanulmányát (New York, 1980, Basic Books), mely mögött jelentős mértékű történelmi kutatómunka áll témánkra vonatkozóan, ám túlhangsúlyozza az eszme görög eredetét.

² A *moira* és *diké* egyaránt görög eredetű filozófiai és vallási fogalmak, előbbi az olümposzi, utóbbi a dionüszoszi-orfikus irányzathoz köthető, s mindkettő a végzetet vagy igazságosságot, illetve a világot kormányzó és működéséért felelős princípiumot foglalja magában. A két kifejezés pontos jelentése azonban nagyon eltérő, pontosan a két világnézet közötti alapvető különbségek miatt. Lásd Francis MacDonald Cornford: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York, 1957, Harper & Row.

³ Eme esemény jelentősége kapcsán, mely tradicionális szempontból az ember új „bukását” hordozza magában, lásd Frithjof Schuon: *Light on the Ancient Worlds*. Bloomington, 1965, World Wisdom, főleg a 28. oldaltól.

⁴ E témát számos társadalom-, gazdaság- és kultúrtörténeti műben feldolgozták, talán a legismertebbek a klasszikusok: Richard Henry Tawney: *The Acquisitive Society* (New York, 1920, Harcourt, Brace & Howe), és Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London, 1930, Allen & Unwin).

⁵ Ha Európa nem utasította volna el saját hagyományos civilizációját, nem lett volna képes kifejleszteni mindazokat az eszközöket és technikákat, melyek lehetővé tették számára a nem európai civilizációk meghódítását és leigázását.

⁶ A haladás eszméjének álvallásos jellege kapcsán lásd Martin Lings: *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*. London, 1980, Quinta Essentia.

⁷ A perzsa filozófus, Szohravardí e földre a *ná-kodzsa-ábád* névvel utal, ami perzsa nyelven szó szerint utópiát jelent. Lásd Henry Corbin: *En Islam iranien*. IV. köt. Párizs, 1972, Gallimard, a 384. oldaltól. Valamint Darius Shayegan: *Henry Corbin. La Topographie spirituelle de l'Islam iranien*. Párizs, 1990, Editions de la Difference, 195–197. o.

⁸ Az utópizmus kapcsán lásd Jean Servier: *L'Histoire de l'utopie*. Párizs, 1960, Gallimard. Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel: *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge, 1979, Belknap Press.

⁹ A reneszánsz tudományáról lásd Allen George Debus: *Man and Nature in the Renaissance*. New York, 1978, Cambridge University Press.

¹⁰ A középkor vége és Descartes közötti időszakban az intellektuális bizonyossághoz vezető, komoly filozófiai iskolák hiányával foglalkozik Étienne Gilson *The Unity of Philosophical Experience* című tanulmánya (Westminster, 1982, Christian Classics).

¹¹ A világegyetem és a természet elgépiesedésének folyamata kapcsán lásd Seyyed Hossein Nasr: *Man and Nature*. London, 1990, Unwin Paperbacks. Valamint Theodore Roszak: *Where the Wasteland Ends*. New York, 1972, Doubleday.

¹² Arthur Lovejoy klasszikus műve (*The Great Chain of Being*. Cambridge, 1971, Harvard University Press) még ma is értékes forrás e perennális eszme nyugati történetének felfedezéséhez.

¹³ Lásd Wolfgang Smith mélyreható elemzését *Teilhardism and the New Religion* című tanulmányában (Rockford, 1988, Tan Books).

AZ EVOLÚCIÓBA VETETT „HITRŐL”*



AZ IDŐK JELEINEK egyike, hogy egyre több tudós válik istenhívővé és egyre több teológus tudományhívővé. Az ember papi spiritualitás helyett tudományhívó teológiával találkozik. A felvilágosult teológusok az ima erejét és érvényét relativizálják, vagy – atavisztikus önszuggesztióként tekintve rá – nagyvonalúan eltűrik. Sőt, mindeközéig megy, hogy a vallásos természettudósok a tudományhívó teológusok részéről nemkívánatosak, mert Istenbe vetett hitükkel zavarják a modern – jobban mondva modernista – teológiát. Így elfelejtődik, hogy a modern tudomány rendszerszerű valóság és nem az evangéliumok igazságai azok, amik elavulnak. Sajnos, ebben az elavulásban áll a természettudományos materializmus haladása.

A tudományhívó teológusok azoknak a modern természettudósoknak a véleményeire építik nézeteiket, akik kizárólag a hogyanra kérdeznék rá, és a materializmus számára a *know how*-t kínálják légszerű válaszként. A természettudósoktól többek között egy olyan hitet vettek át, amely ellen szenvedélyesen harcoltak egykor: az evolúciós hipotézist, annak számos válfajával, amelyek mindegyikéhez nagy hit szükséges, mert kiterjedt spekulációkon és kevésbé tudományosan igazolt tényeken nyugszanak. Mivel a legtöbb evolúciós teológus keveset ért a természettudományokból, kétszeres értelemben is kénytelenek hinni: hinniük

kell azt, amit a tudósok hisznek. Annál inkább tragikus ez, mert a Genézis elég-séges teológiai szemlélésével az egyetlen hitelt érdemlően hihetnének: Istenben.

A nagy bázeli biológus, Adolf Portmann folyvást tartózkodását fejezte ki a különböző evolúciós hipotézisek spekulációival szemben. A darwinizmust nem fogadta el, mert a mutációra és szelekcióra redukált evolúciós tényezők nem magyarázzák meg az élőlények olyan tulajdonságait, amelyek felülmúlják a megőrzésre érdemeseket, tudniillik a kifejező értékeket: mint az alak, a minta, a szinkavalkád és harmónia. Portmann nem hitt tudományosan igazolt evolúcióban, ugyanakkor nem utasította el egy ilyesféle gondolatát. Tudományos szigora annak kimondására kényszerítette, hogy: *„Egyelőre nem hiszek abban, hogy az evolúció egy lényegében kiismert történés. Egy ilyen hitvalló állítás ma több mint lehetetlennek tűnik számomra.”*

Annak a természettudósoknak, aki látja a teremtés szépségét és van mersze az alázathoz, irtóznia kell a darwinista mechanizmusok ridegségétől és ezáltal csúfságától. Bizonyos, hogy a mutáció és a szelekció szerepet játszik a teremtésben, de korántsem elegendőek önmagukban. Egy részgazság teljes igazságként való kihirdetése – ahogy a materialisták teszik – a legrosszabb hazugságok közé tartozik, mert a visszakérdézésnél mindig az igaz részekre lehet utalni. A darwinizmus egy

olyan enyv, amibe már öt tudósgeneráció belelépett, és a legtöbbjük bele is ragadt. Végül a teológusok is, ami remélhetőleg annak a jele, hogy a tévedés hamarosan láthatóvá válik.

Kívánatos lenne, hogy a természettudósok – akik sok, részben egymásnak ellentmondó evolúciós elméletet képviselnek – tisztán és érthetően mindig újra kiemeljék, hogy ezekben a vizsgálatokban olyan spekulációkról van szó, amelyek a kémia és a fizika módszereivel, valamint laboratóriumi kísérletek rendszeresen ismételt méréseivel nem bizonyíthatók. Az evolúciós elméletek esetében ezért nem józan természettudományról van szó, hanem fantáziadús természetspekulációkról, nem tudásról, hanem hitről. Sok evolúciós elképzelés azon a hiten nyugszik, hogy ne higgyünk Istenben. Ezekben az elméletekben a teremtés ősoka bármi lehet, még a legvalószínűtlenebb valószínűségek és véletlenek is, csak Isten nem. Egy a természettudományból származtatott „evolúciós ismeretelmélet” nem, csak az igazság felé való istenfélő törekvés adhat választ. A modern természettudomány világképében az évmilliárdok – Isten szavával szemben – egy másodpercet jelentenek azokon az órákon, melyekkel az előbbi az időt méri.

A természettudományokban természetesen nem tiltott a spekuláció, ugyanakkor ha elméleteket állítunk fel – amiket laboratóriumi körülmények között soha nem vagyunk képesek verifikálni illetve falszifikálni –, egy komoly természettudós számára kötelesség ezt világosan és érthetően kifejezésre juttatni. A különböző evolúciós elméletek képviselői azonban aligha veszik komolyan



*Az ég és a föld teremtése
(1460–1477, Fitzwilliam Múzeum)*

ezt a kötelességet, ellenkezőleg, úgy csinálnak, mintha ez tudományosan igazolt tényekről szólna. Különösen azok, akik legerősebben hisznek saját elméleteikben, legtöbbször színlelik a tudást. Így hatolt be az evolúciós elmélet a tankönyvekbe, és tartja több millió ember bizonyítható tudománynak.

A göttingeni anatómus, Erich Blechschmidt évtizedes humánembriológiai kutatásaival bizonyította, hogy Ernst Haeckel úgynevezett „biogenetikai alaptörvénye” spekuláció, ami nem felel meg a tényeknek, és hogy az emberi embrió az első naptól kezdődően ember. Ez egy tény, amit mindenki megtekinthet Göttingenben a „Blebschmidt Humánembriológiai Dokumentációs Gyűjteményben” (Humanembryologischen Dokumentationssammlung Blebschmidt).

Jóllehet ez a komoly kutatás megcáfolja, Haeckel spekulációja – mely szerint az embernek az anyaméhben különböző állati állapotok hipotetikus evolúcióján kell keresztül mennie –, mint korábban is, tudományosan igazolt tényként kísért a tankönyvekben.

A gondolkodás, tehát az én evolúciójáról egyáltalán szó sem lehet. Az én vagy jelen van, vagy nincs. Az, hogy egy nem-énből először egy elő-én, majd egy szinté-én és végül – egyre inkább „énebbé” válva – egy én-vagyok-én lesz, olyannyira elgondolhatatlan, mint egy négyszögletű kör. Azt, aki nem elégszik meg molekuláris biológiai spekulációkkal és az ént a megismeréssel mint a gondolkodás eredményével komolyan veszi, a bibliai teremtéstörténet nem fogja megrázni. Aki a csodát tudományosan érthetetlenként határozza meg, azt csodák veszik körül, és a legnagyobb csoda önmaga, mert képes azt mondani: én vagyok én. Minden tudás, a tudomány tudása is a hit titkán nyugszik, melynek a „Ki vagyok én?” kérdés a veleje. A teremtés egy felfoghatatlan titok, ami a tudomány eszközeivel felfedhetetlen. Csak egy hihetetlen önhittség csábítja az embert arra, hogy

a világot természettudományos módon törekedjen magyarázni. A legrosszabbak a molekuláris biológia azon önszervezői, akik gögjükben szerénység mutatják magukat. Az arrogancia ruhájában a góg kisebb hazugság, mint az álcázva előadott tanult szerénység. A tudós, aki nem a tudományban, hanem Istenben hisz, ugyanakkor komolyan veszi a tudományt, egyet fog érteni Goethével: „*A gondolkodó ember legszebb boldogsága a kutatható kutatása és a kutathatatlan nyugodt tisztelete.*”

Értelmetlen lenne azt akarni, hogy Istent felvilágosítsuk arról, miként teremtette a világot. Mindenhatóságában természetesen mindkét mód lehetséges számára, tudniillik vagy egyszeri aktusként – az emanáción – vagy kialakulás által – az evolúción keresztül – teremteni. Természettudományosan sem egyik, sem másik nem igazolható. Csak egyvalami tarthatatlan teológiailag, filozófiailag és ismeretelméletileg: hogy az emberi szellem az állati átlekesültségből alakult ki az evolúció során. Az ember a kezdetektől teljességgel ember, ezáltal – ahogy Adolf Portmann nevezi – ő a „teljesen más” („*der ganz Andere*”) a teremtésben.¹

Fordította: Stampler Ábel

Jegyzetek

* Forrás: *Zeitschrift für Ganzheitsforschung*, XXVIII. évf. (1984) 4. sz. 147–149. o. Dr. Max Thürkau [1925–1993] a Bázeli Egyetemen volt a fizikai kémia professzora. Magyarul is olvasható aforizmagyűjteménye: *A tudás még nem bölcsesség. Egy természettudós bölcs mondásai*. Budapest, 2008, Kairosz kiadó. – *A szerk.*

¹ Az itt tárgyaltakhoz lásd a szerző két könyvét: *Christuswärts. Glaubenshilfe gegen den naturwissenschaftlichen Atheismus* (Stein am Rhein, 1983, Christiana-Verlag), és *Die Gottesanbeterin. Zwei Naturwissenschaftler auf der suche nach Gott* (Stein am Rhein, 1984, Christiana-Verlag).

ALFRED LOCKER

„EVOLÚCIÓ” – EGY LENYŰGÖZŐ ESZMEIETLENSÉG

Egy formabitorlás kísérlete és kudarca

Tisztelt tanárom, Ludwig von Bertalanffy (1901–1972) emlékére

I.

MEGÉRTÉS A GORGÓ PILLANTÁSA ALATT*



A MODERN VILÁGNÉZET beszűkülései közé tartozik a hajlam, hogy a tudományt a természettudománnyal azonosítsa, és a filozófiát utóbbibával olvassza, ez által pedig megszüntesse. A tudomány elveszíti lényegét, pusztán kimérává lesz, amint megfosztja magát az Istentől áthatott természet gondolatától és közvetlen látásától, lemond a nyelv mormolásának odaadó hallgatásáról, s a szellemi élet e forrásai helyett „magyarázatot” tartogat (vagy legalábbis keres) mindenre, nem törődve a ténnyel, hogy létezik valóság a magyarázat valamennyi lehetőségén túl. Az ilyen tudomány nem akar az ember szolgálya lenni időn átívelő útja során, ehelyett elbizakodott és öntelt módon az ember boldogítójának szerepében tetszeleg. Ám mivel e vállalkozás teljességgel meghaladja az erejét, merev és rugalmatlan képződmény lesz belőle – bármennyire is bizonygatja nyitottságát –, mely kényszerítve érzi magát, hogy a valóságot olyan realitássá defor-

málja, mely csupán saját módszertana számára hozzáférhető (és elsősorban ez által jön létre).

Az e névre érdemes, saját korlátaival tisztában lévő tudomány – mely tudja, hogy a valósághoz kötődik, és azon alapul – hanyatlik. Felváltotta egy olyan viselkedés, ami kritikátlan önmagával szemben, s csak úgy tesz, mintha tudomány lenne, ugyanakkor (e hozzáállást alátámasztandó) saját magához igazítja tárgyát, hogy manipulációján keresztül bizonyítsa hatalmát. Ez kéz a kézben jár az értelem gyengülésével és a (könnyen diszsonanciába tévedő) ész túltengésével, mely mindazt, ami számára elérhetetlen, nemlétezőnek nyilvánítja, s végtelen magabiztosságában – ami intoleránssá teszi – valamiféle végső méltósággá fújja fel magát, készen arra, hogy tetszése szerint fogadjon vagy utasítson el bármit. Ez az ész, mely mindent a maga tárgyává alacsonyít, ami saját konstruktív (valójában destruktív) akaratának megfelelő, és mindent megvet, ami ezen túlmutat, önnön nyughatatlanságának tudatlan áldozataként folyamatosan elméleteket és elképzeléseket öklendezik fel az általa realitássá sorvasztott és ennélfogva elho-

mályosított valóságról, anélkül, hogy a legkisebb kétség is felmerülne benne saját képességei és annak érvényessége felől, amit állít és létrehoz.

Önmagát emancipált észnek tartja, s nem ismeri fel, hogy megtévesztett csaló. Azt a valóságképet láttatja egyedül tudományosnak, mely számára értelemmel bír (és mindig a démokritoszi szintjén marad), mégis arra kárhoztatott, hogy „vívmányait” sarlatán módjára reklámozva, folyton új díszítésű strófákkal énekelje a régi „csúf dalt” a fülekbe, akár egy szirén, mintha az emberiség végső megváltója lenne: „én, a tudomány mondom meg, mi van valóban; felvilágosítalak magadról, megszabadítalak a babonától és a félelemtől”. Ám ez az ígélet üres szemfényvesztésként lepleződik le, már pusztán ama körülmény miatt is, hogy – miként azt Hamann,¹ a keresztény próféta felvetette kora „felvilágosultjaival” szemben, és ez ma éppúgy igaz – a fogalmakat „valós személyekként” istenítik, s így egyfajta fogalmi bálványimádáshoz folyamodnak. Egy olyan valóságnézet, melynek többé még hipotézisként sincs szüksége a lét teremtőjére, arra kárhoztatott, hogy pótléket alkosson helyette, és ezt csak abban találhatja meg, amit magának kiagyalt, a megistenített fogalomban, mellyel az ész önmagát imádja és dicsőíti. Manapság ilyen áhítatos buzgalommal emlegetett eszme az „evolúció” (pontosabban eszmeietlenség, ahogy Rudolf Kassner átlátott rajta). Mindenre ráerőszakolják, mindent átjár, mindent így fognak fel, még hozzá a gondolkodás olyan szuggesztív lehengetésével, hogy nem csupán mindenütt „a kozmosz evolúciójáról”, „az élet evolúciójáról” és „a viselkedés evolúciójáról” fecsegnek, sőt „az

ész evolúcióját”, „a nyelv evolúcióját” és „a tudás evolúcióját” is erősen javasolják, mint az eddig meg nem magyarázott dolgok állítólagos megoldását, hanem ráadásul még a félművelt emberek is habozás nélkül elhisznek sok mindent ebből, így az [eszmei] hulladék legszélesebb körben való elterjedése megy végbe. Ily módon az „evolúció”, ismét Hamann szavaival élve, *„festett bálvánnyá lesz, amit az ostobaság égbekiáltó babonája ruház fel isteni jellemzőkkel”*.

Ám annak ellenére, hogy mindent megfertőz, amihez hozzá tud férni, nem képes látszatlétezését megszilárdítani, nem tud megszabadulni merőben elméleti természetétől; tolakodó magamutogatása ellenére abban a pillanatban bealkonyul számára, mihelyst azok, akiket kezdetben elbűvölt, hirtelen felismerik, hogy itt egy aprócska igazságot értékelték fel mindent átfogóvá, vagyis egy múló jelenséget örökkévalóvá és állandóvá (amelynek jelentéktelenségén elterjedtsége sem változtat, ám épp emiatt a gyengén látók számára is megjelenik).

Az ész tudományának tehetetlensége és megdermedése az „evolúcióban” éri el betetőzését. A mitikus Gorgó, az „evolúció” kővé dermedt pillantása többé nem engedi, hogy a bűvös kábulatba zuhantak megsejtsék: szellemi halált készítettek elő számukra. Megújulás csupán az „evolúcióból” áradó bűvölet szétzúzásától várható. Amennyiben az ember elvitatja tőle egy megfellebbezhetetlen és végérvényes egyetemes teória jellegét – mellyel magát ruházta fel –, ismét bizonyosságot kaphat arról, hogy saját lényét nem szabad az „evolúció” feltételezett termékének tekintenie (s így rosszul megítélnie és lealacsonyítania), hanem

Isten gyermekeként örök célt kell maga elé állítania.

Az „értelem és a nyelv” az az eszköz és médium, melyek letépik az „evolúció” káprázatának álarcát – ami jogosulatlanul aggatja magára a ’teória’ megjelölést, és csupán a benne önmagát imádó elmét teszi bolonddá –, hogy megmutassák a semmi mélységét, amelyet elfed. Egyedül általuk ismerhető fel kíméletlenül csalásként mindazok valamennyi állítása, akik saját fantáziatermékeik szócsövévé váltak, és hozható „napvilágra” az igazság. A nyelv szentségének és isteniségének bizonyossága, mely Isten szavaként tárja fel magát azoknak, akik neki szentelték magukat (s nem fokozták le egy eszköz szintjére), letaszítja piedesztáljáról az „evolúció” eszmeietlenségét, mely a szellem elűzése révén igyekezett uralni az embert, és megtisztítja az általa elzárt utat a valóság misztériumának felismeréséhez, amit nem lehet üresen kongó sémákba préselni, hanem szeretőn nyitja meg magát azoknak, akik (viszonozva a kapott szeretetet) tisztelettel közelítenek felé, hogy forrásából éljenek.

II.

ISTENAZONOSSÁG BUKÁSVESZÉLLEL

Akinek kézzelfogható támpontokra van szüksége az evilági létezéshez, és realitásnak tartja magát, könnyen hajlik az „evolúciónak” (megjelenési módja, ha nem egyenesen jelenség-jellege miatt tettük idézőjelbe) valami bizonyosként és megalapozottként való elfogadására. Amennyiben úgy véli, „mérhetetlenül jól informált” – vagyis rég a véleményformálók

áldozata –, azonnal enged a hajlamnak, hogy az „evolúciót” tudományos tényként fogadja el, megbízva abban, amiről mindenütt szakértők biztosítják. A tudományhoz hűségesen, naívan várja az „evolúcióval” kapcsolatos előrejelzések beigazolódását, és átadja magát az elragadtatásnak, hogy azok közé számít, akik (a korábban nem ismert dolgokba történő állítólagos betekintés alapján) képesek ezt most saját kezükbe venni és irányítani.

Megígérik neki (megerősítve saját önbecsapását), hogy az „evolúció” felismerésével és uralásával a környezetéhez optimálisan alkalmazkodó emberiségben mindenekelőtt az összes faji, társadalmi, politikai és ideológiai korlát megszűnik, majd az „evolúció” hívei számára beköszönt a valódi földi paradicsom, mely elsőnek a genetikai eredetű, azután valamennyi betegség eltörlésével a halált a „tudományelőtti” kor jelenségének bélyegzi, ám ugyanakkor (nem szándékosan?) az „evolúciónak” is véget vet. Ez (támogatói szemében) az egyedi organizmusok korlátozott élettartamán alapul, és fő tényezőin, a (leszármazottak) mutációján és (közülük a „legrátermettebbek”) kiválasztásán keresztül teret ad az aktuálisan fennálló valóság állandó módosításának, így önmaga folyamatos progressziójának.

Ha a haláltól lényegében megszabadítják az emberiséget, ám az „evolúció” mégis tovább halad (még ha immár irányítottan is), akkor a kiválasztás azok kiválasztásának kérdéseként merül fel, akik az emberi társadalom kivételesen értékes tagjaiként méltóak az „örök életre” (ezen a világon), és a többiek eltörlésének problémájaként, akiktől e kiváltság megtagadtatott, így nekik – „lelkiismeretes”

döntést követően – inkább a kemény, ám „bölc” természeti tényeket kell kínálni. Az ily módon kialakuló új, „evolúciós” humanizmusban az ember nem vonhatja majd kétségbe, hogy vezető képviselői a jövő „tanítómesterei”, mivel látnoki vízióikkal elégségesen bizonyították, hogy ők a mai emberiség hősei. Nagy valószínűséggel csupán a makacs bolondok és a gonosztevők, akik nem tartanak lépést a korrallal – bizonyosan azok, akiket kizártak e „humanizmus” „áldásaiból”, mivel alacsonyabb értékűek –, vetik majd fel a kérdést: „*Custos quis custodiat custodes?*” [„Őrző, aki az őrzőket őrzi?”],² melyet azonban egyszer s mindenkorra illuzóriussá tesz az „evolúció” diadalmas menetelése.

Még azok esetében is, akik nem néznek „tudóan” a jövőbe az „evolúció” szemüvegén keresztül, és mivel rendelkeznek egy bizonyos képzettségi szinttel, nem ismerik el az önmagukat az „evolúció” prófétáinak kinevezők öndicsőítő eredményeit, még az esetükben is fennáll a veszélye, hogy az „evolúció” ama hajlamának esnek áldozatul, mellyel nincsenek teljesen tisztában, különösen ha a tudósok közösségébe tartoznak, és így köztudottan osztozniuk kell a megegyezésben, miszerint az „evolúció” egyáltalán nem lehet vita tárgya. Valóban úgy tűnik, hogy (még ha a „humanisztikus” implikációtól el is tekintünk) az „evolúció” kifejezésben egy értelmetlen lelkesevést kiváltó elem rejlik, akkor is, ha nem társul hozzá megértés; veszélyes dinamikát kínál szó, mely elég erős ahhoz, hogy letérítse útról az önmagában nem teljesen biztos gondolkozást, és valami „lehengerlő” hullámai közé sodorja, mely a rabul ejtett és idegen erőktől mozgatott

embert arra készíti, hogy boldogan így kiáltson: „Mi vagyunk az evolúció!”;³ ezzel pedig álmisztikus egyesülésbe vonja saját szégyenletes önlealacsonyításának agyszüleményével.

Azok, akik immunisak az ilyen lelkesedésre, akik józanok, és nem fogékonnyak az elvakító csábításra, számolva az értelem erejével, és elszántan alkalmazva a gondolkodásnak megfelelő *'distinctio terminorum'* [foglalmi megkülönböztetés – *a szerk.*], minden nehézség nélkül tudni fogják, miként különböztessék meg az „evolúciót” mint egy bizonyos módszertan számára elérhető, noha részben már általa megformált (ezért többé nem tiszta) jelenséget az „evolúciótól” mint feltételezett tartalomtól és az „evolúcióelmélet” eredményétől, az utóbbit pedig az evolucionizmustól mint világnézettől (vagy ami még rosszabb: ideológiától). Azonban az efféle teoretikus elhatárolásnak nincs sok haszna; a totális uralom kényszere van túlsúlyban, és még ha a jelenséget absztrakt módon el is lehet választani az elmélettől és az ideológiától, ezek a „hamis”, önmagára reflektálni képtelen tudatosság örvényében kontúrok nélküli egységmasszába merülnek.

Az „evolúció” – mint látszólagos létrejövés – nem ősfenomén, ami jótáll magáért, a saját nevében beszél, és megmutatkozásában sejtetni engedi a valóság mérhetetlen nagyságát; ellenkezőleg, olyan homályos jelenség, mely segítséget keresve rögtön azért kiált, hogy egy tisztázó mechanizmus szárnyai alá vegye; ezen túl pedig, ha közelebről vesszük szemügyre, semmivé olvad – vagyis áljelenség. Ha már a fenomenikus, érzékelésből fakadó rendben *'proton pseudosz'*

[’eredendő hamisság’ – *a szerk.*], tévedés, sőt: becsapás és hazugság rejlik, mennyivel inkább tarthatunk ettől az eszmei(etlen) formában felvázolt magyarázóelv szintjén, mely egy értelmes fel fogásnak álcázott ostobaság mögé rejtve még sokkal inkább maga után vonja ezt a lehetőséget. Megdöbbenő látni, hogy az „evolúció” hadvezérei miként zuhannak ki magabiztos istenszerűségükből, és süllyednek öntudatlanul a szellemtől való eltávolodottság mélységébe, megadva magukat (egyfajta kényszeres neurózis jegyében) saját agyrémüknek.

III. LÉTEZÉS A HATÁROK ELMOSÁSÁBÓL

Senki sem kívánja tagadni, hogy az élő (ahogy a valóságban élénk áll) állandó változásnak kitett. Más lapra tartozik, ha egy elmélet arra vállalkozik, hogy leegyszerűsített, túlzottan kézenfekvő, ezen felül pedig alapvetően sikertelenül ráaggatott matematikai álca révén egy magas szintű tudományos igazságként bemutatott mechanizmus elgondolásának segítségével adjon magyarázatot a létrejövés és változás nyilvánvaló jelenségére, s nem csupán erre, hanem arra is, ami már nem áll átfedésben a fenomenikus renddel, vagyis pusztán a spekuláció (vagy vágyálmom) terméke,⁴ ezért nem lehet semmiféle teóriából levezetni. A dolgok helyrehozhatatlanul megromlanak, ha egy teórián alapuló értelmezés (melynek az előbbi keretei között kell maradnia, minthogy az absztrakció egy adott szintjéhez tartozik) mindent felölelő világnézetté alakul át, ami mohósága folytán az

alapvető megkülönböztetéseket sem veszi figyelembe, és ezeket homogén nyiroknedvvé emészti a totális magyarázat ki-elégíthetetlen gyomrában, melyet nem a gondolkodás, hanem a kényszerítő akarat határoz meg.

Az átmenet onnan, hogy néhány dolgot magyaráz meg (a saját érvényességi körén belül), egy másikba, hogy mindent meg akar magyarázni, csupán egyetlen apró lépés, egy átbillenés, mely annál könnyebben fordul elő, mikor a magyarázat nyilvánvaló, és megjegyezhetősége, valamint meggyőző ereje megkerülhetetlen. Ha már eljutottunk addig, hogy egy bizonyos magyarázatmódnak mindenhatóságot tulajdonítunk, nehéz ellenállni a csábításnak, hogy a szóban forgó magyarázatot átvigyük más területekre, majd végül alapvetően mindenre. A lehetőség, hogy az egyetemes magyarázatot matematikai köntösbe öltöztessük (mely azonban megmutatja korlátait is), egyfajta ellentmondást nem tűrő jelleget kölcsönöz neki, és elegendő brutalitást ahhoz, hogy minden kétséget megsemmisítsen, mivel a beiktatott matematika fényében már nem látja kielégítően bizonyítottnak, hogy mindaz érvényes, amit felhoznak ellene. Az értelmetlen utólagos racionalizálása valójában mindig képes felütni a fejét ott, ahol a nyelvi magyarázat arra kényszerül, hogy cselekhez folyamodjon a meggyőzés érdekében, és nem hagyatkozik többé a tényleges észleletek közvetítésére. Egy bizonyos terminológia használatával, a ’*common sense*’-re [józan ész – *a szerk.*] hivatkozva és az általánosan osztott vélekedésekkel összhangban maradván könnyen el tudja rejteni, hogy lényege értelmetlen. A modellek készítőit – akik méregként csomagolják ezekben az

értelemellenes dolgokat, jóllehet az ilyenkor kötelező figyelmeztető címke nélkül, és akik elsőként esnek áldozatul saját csalásuknak – csupán olyasvalaki képes megtalálni, aki azt, amit az értelmetlenség-árusok homeopatikus adagokban másokba csepegtetnek (hogy „evolcionista” gondolkozókká változtassák és saját ostobaságuk szintjére hozzák őket), hirtelen teljes adagban hatni engedi, és erőteljesen maguk a méregárusok ellen fordítja.⁵

Ahogy a matematikai ábrázolás még egyáltalán nem bizonyíték a tudományosságra, úgy a sohasem sikeres kísérlettel, hogy elválasszák a természettudományt gyökerétől, a filozófiától és a valósággal kapcsolatos tudománytól, s így az utóbbit a ’filopügia’ kiüresített „tudományként” leplezzék le, előbbi is elhagyja saját területét, arra kárhóztatva, hogy kizárólag a hátulját mutassa annak, ami csupán „*a fronte*” [előlről – *a szerk.*] tekintve válik töretlenül egységessé és egészé. Az arra pazarolt energia, hogy a természettudományos szemléletmódot tisztán elkülönítsék a tudományostól és a filozófiától/költőitől (távoltartandó magukat a „miszticizmustól”, ahogy gyakran mondják), és az előbbi állítólag kizárólagos érvényességére és igazolhatóságára alapozzák magukat, Sziszüphosz munkájának bizonyul, amit sohasem koronázhat „tartósan megszilárdult” siker. Az állandó kudarc és újrakezdés kísérti, mivel sohasem tarthat szünetet, mintha önmaga okozta végzetének démonai üznék. A „tudomány” impozáns, folyamatosan növekvő kolosszusa agyaglábakon áll, tartania kell attól, hogy a nem megfelelő falszifikáció következtében hirtelen bármikor összeomolhat. E „tudomány” számára soha nem létezik végérvényes

definíció; arra ítéltetett, hogy szakadatlanul új vállalkozásokba fogjon – és paradox módon ezt nyereségnek érzi.

A természettudomány öntelt igényére, hogy önmagát megalapozza, úgy kell tekintenünk, mint lehetetlennel egyenlő vállalkozásra; minden magát tisztán természettudományosnak tartó teória rajta túlmutató feltevésektől függ, melyek azonban oly távol kerültek hatáskörétől, hogy minden erre irányuló kérdést nevésséges színben tüntet fel. A természettudomány „objektivitása” csupán az egyik általa terjesztett tündérmese, amit mindazonáltal egyre ritkábban hisznek el.

Úgyszintén az ostobaság netovábbja az a természettudománnyal szemben támasztott igény, hogy önállóan megválaszolja azokat a kérdéseket, amelyek a filozófia számára állítólag megközelíthetetlenek. Az állítás, amely szerint a filozófiának csupán annyiban lehet létjogosultsága, amennyiben a természettudomány megerősíti, a „szcientizmusból” származik, a tudomány látványosan mutogatott önelégültségéből, ami mögött voltaképpen a valóság egészével kapcsolatos túlkapása rejlik, melyre csak azért vetemedhet, mert saját lényegét illetően tudatlan, és önnön korlátait tudatosan tagadja.

IV.

A NYELV LELEPLEZŐ FUNKCIÓJA

Míg módszertana miatt a természettudomány tárgya egy megkurtított, megerőszkolt „természet”, az élő természet nyomorultan lenyesett szelete lesz, addig a tudományos (ideértve a költőt is) gondolkodás elkerüli a természet meghatá-



Elias van den Bosche: A teremtés harmadik napja; Isten megteremti a termékeny földet (16. század)

rozott nézőpontba erőltetését, ehelyett mindent megtesz, hogy felmérhetetlen adódását [*Vorgegebenheit*] nagyra értékelje és megőrizze a létezőket felölelő, beláthatatlan térként. Ugyanakkor a vele való foglalkozás olyan módját részesíti előnyben, mely összhangban áll eme adódással. Aki e szerint megkülönbözteti a természetet a „természettől”, annak máris láthatóbbá válik terjedelme (s még bele sem hatolt az értelmezés tartalmi mélységébe) a filozófián/poézisen és a reflektív tudományon keresztül (mely az értelemre mint az isteni nyelv megértésére épül), mint annak számára, aki csupán napjaink természettudományának talaján áll.

E körülmény figyelembevételére esetén minden olyan kísérletnek hibásnak kell tűnnie, mely lehetségesnek tartja a valóság-

got és a realitást egyaránt jellemző hierarchia „alulról” való felépülését, ahogy azt általában teszik, és a filozófia vonatkozásában is az alulról történő „felemelkedést” jelöli ki követendő útként, anélkül, hogy bizonyítaná az egyes tudományterületek és a filozófia egymásnak való megfeleltethetőségét, például a fizikától kezdve a biológiáig és más diszciplínáig. Egy ilyen emelkedést sokkal inkább a fölé rendelt és ezt megelőző tudás kell, hogy jellemezzen és hordozzon, mely arra vonatkozik, ahová a lépésről lépésre végrehajtott gondolati emelkedésnek vezetnie kell. A „lépés” képe, mely nem nélkülözhető itt, az „alulról” kivitelezhető építkezés valamennyi nézőpontját áthatja a megtévesztés tudományában (és így valóságképében). A hierarchiában az „alsóbb” csupán a „felsőbb” felől határozható meg

és tartható fenn, fordítva nem. „Alulról” való megalapozottság csupán akkor lehetséges, ha „felülről” megelőzi azt egy meghatározó tényező, mely nem ugyanúgy működik, például nem képzelhető el kauzálisan vagy materiálisan, mindazonáltal alapvető hatást fejt ki. Csak olyasvalaki állíthatja, hogy valami kizárólag „alulról” megalapozott, aki hagyja, hogy a látszat elvakítsa, és egy előítélet kedvéért elfojtja messzeségek felé törő és mélyre hatolni akaró gondolkozását.

Ha ez már érvényes a hierarchiára mint olyanra (statikus felépítésére csakúgy, mint dinamikus mozgására), mennyivel inkább igaznak kell lennie a hierarchia (keletkezésének) magyarázatát célzó valamennyi kísérletre; ez is fel kell, hogy fedje mibenlétét a nyelv számára, amennyiben igaz, hogy – Hamann megfogalmazásában – „*az értelem nyelv!*” A keletkezés magyarázatával összekapcsolt gondolkozásbeli tévedést a nyelv könyörtelen szondája leplezi le. A ’keletkezik’ [*entstehen* – ’el-, vagy ki-áll’ – *a szerk.*] szó pontosan azt fejezi ki, hogy valami meglévő kiszakítja magát kötelékéből; ez jelentésközösségben áll a ’felkel’ [*aufstehen*] szóval. Ha elfogadjuk, hogy „az élet az élettelenből keletkezik”, vagy akár, hogy „az ember nem emberi őstől származik”, akkor e kijelentésekkel (akarva-akaratlanul) mindig előfeltételezzük a (nyelvtani) alany által jelölt létezőt, már az állítmány által jelölt történést megelőzően, így az állítások épp arra világítanak rá, amit nem akartak kimondani; szándékukkal ellenében tanúskodnak róla, hogy amiről azt állították, keletkezik, már a keletkezés előtt is megvolt, vagyis mielőtt érzékelhetően elénk állt volna, hogy (hibásan) „keletkezéséről” beszélhessünk.⁶

Egy ilyen állítás ellentétes a szándékkal, amit, bárhogya is csűrjük-csavarjunk, nem fejezhetünk (vagy erőszakolhatunk) ki gondolkozási hibák nélkül. Ez utóbbi azonban csupán annak számára tárul fel, akit az álruha, melyben elrejtőzik, nem akadályoz meg abban, hogy továbbgondolja, vagyis hogy metalingvisztikus álláspontot vegyen fel. A gondolkozási hiba akkor lép fel, amikor azt, amit a kijelentéssel szükségképpen előfeltételezünk (mint eleve meglévőt) – márpedig nem lehet beszélni valamiről, csak ha létét nyelvileg elővételezzük –, utólag is magyarázni akarjuk, noha az előfeltételezett nélkül a fogalmat sem lehetne létrehozni (azaz tárgyát létezőként felismerni). Minden próbálkozás, hogy magát az előfeltételt egy logikai eredeztetés keretében abból vezessük le, ami belőle következik és általa lehetséges, saját árnyékunk átugrásának groteszk kísérletével egyenlő. Nyilvánvalóan örültségük hajtja az evolucionistákat, mikor a nyelv logikájával szembeemelve – és tébolyult daccal – hangoztatják azt, amit értelmetlensége folytán nem lehet gondolkozási hiba nélkül kifejezni. Azonban az áthághatatlanul felállított határ a nyelv ravaszságát és mélységét hirdeti, mely mindenkinek fejére olvassa elhallgatott szándékát, vagyis hazugságát, aki önkényesen figyelmen kívül akarja hagyni és primitív eszközökkel becsapni.

Egy hazugságról van szó, mely a szellem főemléseinek nem-igazat-akarásából támad. Tulajdon szellemének tagadása vezet a tárgyasítás, vagyis ama tény félreismeréséhez, miszerint az ember semmit sem tételezhet önmagától függetlenként – ami egyébként roppant mélyrehatóan rávilágít az összes létező szellemtől való

függésére. Az az állítás, hogy „valami tölem függetlenül létezik”, szükségképpen saját tartalmának valótlanágáról tesz tanúbizonyosságot, mivel éppen a „valami” beszélőtől való függőségének nyelvi megragadása fejeződik ki benne.

Ugyanakkor minden a szellem eredetének kérdéséhez vezet – melyet már Darwin első kritikusa⁷ alapvetőnek tartottak –, amennyiben az „evolúció” egységes és egyszerű törvényeknek engedelmessé váló folyamata általános értelemben magyarázattal kell, hogy szolgáljon a „molekuláris evolúciótól” a „tudatosság evolúciójáig” tartó, csaknem töretlen fejlődésre. Nem érdektelen, hogy az „evolúció” humanista a „szabadságot” (ahogy ő érti) és az „emberi méltóságot” (ahogy ő képviseli) is az „evolúció” által biztosítottak akarja látni, vagyis ahhoz, hogy sikeresnek mutakozhasson, szembe kell néznie embervoltunk kérdéseivel, nem riadva vissza attól, amivel Hamann vádolta elődeit a tizenennyolcadik században, miszerint „*ujjukból szopják az ihletet és a magyarázatot*”.

Az „evolúcióelmélet” hívei állításuk igazolása érdekében arra kényszerülnek, hogy manipulatív módon elmosás mindazokat a megkülönböztetéseket, amiket egy töretlen gondolkodás játékos könnyedséggel megtesz. Számukra a tudatnak is „keletkeznie” kell, mégpedig nem csupán elő-formákból (ami ugyanolyan kevésbé lenne elfogadható), hanem tulajdonképpen az anyagiból, a nem-tudatosból, mely (a zavaros Teilhard de Chardin nézete szerint) kellően magas komplexitásnál lehetővé teszi a tudatnak mint önmaga „belső oldalának” megjelenését. Akik szélsőséges módon képviselik a „*természet eme éjszakai oldalát*” (a nem

kevésbé zűrzavaros Monod szavai), azok a természeti törvényeket sem tekintik adottnak, hanem (eltorzult természet-szemléletük teremtőiként) úgy fogják fel, mint amelyek maguk is „keletkeznek”; a gondolkodás elkorcsosulása ez, aminek a „véletlenből” a „szükségyszerűbe” vezető fokozatos átmenet abszurd (a tudattalan tudatossá válásának megfelelő) elgondolásában kell végződnie – vagyis hogy a véletlent folyamatosan korlátozzák és egyre jobban behatárolják a keletkező anyagi struktúrák.

Az itt bekúszó tévedés könnyen nyilvánvalóvá lesz, ha rámutatunk, hogy az élet, a tudat, az értelem és a nyelv sohasem tárgyak a tárgyak között (melyek mintegy a kémiai laboratóriumban egymás mellett állnak a polcokon, palackokba zárt, felcímkézett anyagokként, mielőtt kölcsönhatásba lépnének a kémiai kísérletben), hanem az eleve adott vagy feltételezett lét áthághatatlan sajátossága jellemzi őket, ami megelőzi a „keletkezésükre” vonatkozó mindenfajta beszédet (helyesebben fecsegést), és sohasem tudjuk kézre keríteni, ahogy a költő és természettudós Adelbert von Chamisso (1781–1831) *Tragikus történetében* a maga körül ide-oda forgó főhős sem képes megfogni a háta mögé lógó hajfonatot.

Ahogy a szellem meghaladja az egyes emberek individuálisan (személyként) birtokolt szellemi képességeit – mivel egyáltalán nem lehet korlátozottan elgondolni –, úgy az élet is meghaladja az egyedi organizmusban testet öltő életet. Az „élet létrehozására” irányuló próbálkozások (akár papírra vetett modellek, akár az úgynevezett „biogenezis kísérletei”) azonnal önbecsapásként lepleződnek le, mert az általuk célul kitűzött

objektivitás már a modelltervező vagy a kísérletező előzetesen adott voltán megbukik.⁸ Az előfeltétel és a tárgy, a valóság és a realitás, az élet és az élő közötti különbség vakmerően könnyed semmibevétele – ami egy fel (és el) nem ismert transzcendenciába történő elbizakodott ugrással vetekszik – a saját lényegétől elszakadt embert legkülső torzképébe taszítja, egy önmaga által előkészített „*Gatschba*” (köznapi bécsi kifejezés a sár-ra). Miféle tudomány az, ahol hatalmas kiválóságként ünneplik azt, aki beleesett a szemébe, és ki sem látszik belőle?

V.

A „*SACRIFICIUM*

INTELLECTUS” MINT

IDEOLÓGIAI KÖVETELMÉNY

A „hiperciklus modell”, a „szociobiológia” és az „evolúciós ismeretelmélet” modelltrükkjei és koholmányai feletti taps fokozatos elhalkulása még a bértapsolók okozta új felindultsággal sem képes leplezni a tényt, hogy valamennyi „eredmény” ama hibás logikai elv eltussolásából nyeri szármalmas létét, miszerint mindig előfeltételezni kell azt, aminek a magyarázatát színlelik.

Az „evolúcióelmélettel” szemben kétséget táplálók túl kevésbé vannak tudatában, hogy az összes tudományosan álcázott „keletkezésről” szóló mese logikailag hibás jellegéből következően ezt az elméletet képtelenség a maga egészében érvényesen kifejteni (gondolkozási hibák nélkül). Figyelembe kellene venni Nietzsche – e tényt megelőlegező – intő szavait: „*a létrejövés világának jellege megfogalmazhatatlan*”. Aki mindig az „evolúcióról”

beszél, annak lényegében nincs mit mondania, mivel nem tudja kifejezni, amiről beszél, ha nyelve a mindent felölelő „evolúció” termékeként ugyanazon változásoknak alávetett, mint az utóbbi. Ha azt állítja, hogy a nyelv az egészében vett „evolúció” keretei között „fejlődik ki”, akkor nem rendelkezik olyan fix vonatkoztatási ponttal, amely a magyarázatot érthetővé tenné, így ez üres képzelődés lesz; ellenben ha azt állítja, hogy a nyelv más sebességgel „evolválódik”, mint az általában vett „evolúció”, akkor máris egy nem-evolúciós keretre hivatkozott, mivel csupán ez teszi számára lehetővé, hogy összehasonlítsa a két folyamatot. Azonban az evolucionisták szerint nem létezhet ilyen mindent magában foglaló keret az „evolúción” kívül. Az iménti érvelés mentén tehát az evolucionista arra kényszerül, hogy feladja „hitét az evolúcióban” – mely gyenge pótléka az élő Istenben való hitnek –, semmibe véve saját tagadását, s így magát (és meggyőződését) *ad absurdum* [logikai önellentmondásig – *a szerk.*] vezetve.⁹

Talán még az evolúciókritikára fogékony fülek számára is túl radikálisan hangzik, hogy az egész „evolúcióelmélet” megtévesztő és (egy erőszakos ember becsmérő felkiáltását parafrázálva) „a szellemtörténet szemétdombjára való”, mégis meglepően könnyen bizonyítható.

Feltéve, hogy (valóban) létezik valami olyan, mint az „evolúció”, és úgy működik, ahogy a természettudomány állítja, azzal a problémával kerülünk szembe, hogy (egy formális nyelv segítségével) a természettudományos eszménynek megfelelő, tehát formális ábrázolást adjunk neki. A kívánt leírásnak többek között igazságot kell szolgáltatnia az „evolúció-

elmélet” ama követelésének, miszerint a szóban forgó nyelvet kialakító emberi agy (tudatosságával együtt) szintén az „evolúció” terméke. A leírásban megjelenő, rop-pant tanulságos körkörösséget a formális ábrázolásnak meg kellene tudni ragadni. Ámde (az evolucionista számára váratlanul, az „evolúcióelmélet” kritikusa szerint pedig belső gyengesége eredményeként) felmerül a nehézség, hogy a szigorúan formális ábrázolás képtelen megfelelni e követelménynek. A logikai-matematikai öltözetben megjelenő állítások, melyekben az „evolúció” modelljét (beleértve a modellt leíró agy „evolúcióját”) ábrázolni kellene, azzal a feladattal néznek szembe, hogy az agy genetikai kialakulását is fel kell ölelniük, azon örökölt mintázatokat, amelyekeken működése alapul, ideértve a gondolkodást és a megértést (értelmezést), az önmagáról kialakított képzetek megítélését. Itt azonban egy meghatározott formális nyelven leírt valamennyi ábrázolás leküzdhetetlen akadályba ütközik. Egyik ilyen nyelv sem képes leírni saját értelmezését; elvi lehetetlenség kifejezni egy formális nyelv szemantikáját (hogy mit jelent, és hogyan adja át ezt a jelentést) ugyanazon a nyelven, a leírás és értelmezés benne feltáruló komplementaritása szerint – mely megkülönbözteti a „köznyelvtől”, az emberek beszélt és megélt nyelvétől. Ez az akadály csupán úgy haladható meg, hogy egy magasabb típusú (vagy átfogóbb) formális nyelvet vezetünk be, mely az eredetivel (az úgynevezett ’ortonyelvvel’) szemben metanyelvként funkcionál. Azonban az „evolúció” modelljének határain belül, mely egy bizonyos formális nyelvben meghatározott, a metanyelvet nem teremtheti meg az agy, aminek a „keletkezését” a

formális ortonyelv a modellben látszólag megfelelő, ám mint most kiderült, elégtelen módon írta le. Annak problémájával szembesülünk itt, hogy a modellben leírtakat illegitim módon kiterjesztik a modellt létrehozó alanyra; az „evolúció” már e példánál is eszmeietlenségnek (*Unbegriff*) (vagy gondolatlanságnak [*Ungedanke*]) bizonyul, valami nem megragadhatónak, egy olyan (pszeudo) koncepciónak, mely még a Galilei-féle természettudomány által képviselt ideálnak sem felel meg.¹⁰

E végzetes következményt nem kerülhetjük el az „evolúcióelmélet” gondolkozási hibájának (látszólagos) kijavításával, amikor nem az agyat tekintjük a nyelv megfogalmazójának és gondolójának, hanem az individuális (személyes) szellemet, mely az agyat eszközként használja; az „evolúcióelmélet” szempontjából ugyanis a szellem is az „evolúció” terméke – megjelenése teljes mértékben az agy komplexitásának növekedéséhez kötött.

Ezért az „evolúcióelmélet” egyik alapvető problémája elkerülhetetlen körkörösségében rejlik. Gyógyíthatatlan születési defektusként tapad hozzá; nem egy (talán valóban fennálló) „evolúció” folyamánya, hanem az eszmeietlenségé, mely mindig megjelenik, valahányszor az „evolúció” szót használjuk. Noha már régóta ismertek, két példára fel kell hív-nunk a figyelmet: ha a kiválasztódást egy, az organizmusokon elvégzett teszt eredményének tekintjük, melyet (úgymond) környezetük hajt végre rajtuk, akkor körkörös összefüggés jön létre a kettő között, abból fakadóan, hogy a környezet jellegzetességei, melyeken keresztül az organizmusok kiválogatódnak, maguk-

tól az organizmusoktól és viselkedésüktől függenek.

A körkörösséget még kifejezőbben mutatják az alábbiak: a szelekció egy optimalitási kritérium, és mint bármely összehasonlító kritérium, nem önmagában érvényes, hanem, ahogy szeretik leszögezni, „teóriafüggő”, máskülönben egybeesne a természet pusztá rendezettségének nem igazán meggyőző fogalmával. Így az „evolúcióelmélet” helyzete, mely (más, kevésbé fontos tényezők mellett) lényegében a mutáció és a szelekció pilléreire nyugszik, a körkörösség megjelenésével még a kvantummechanikáénál is kétesebbé válik, aminek nézőpontjából a klasszikus mechanika határeseté degradálódik, ám ugyanakkor továbbra is szükséges megfogalmazásához, mivel a mérés csupán a klasszikus objektum és a kvantumobjektum interakciójának nézőpontjából lehetséges. Az „evolúcióelméletben” a szelekció mint optimalitási kritérium a magyarázó mechanizmus szempontjából valóban lényegi, ám másfelől csupán az őt alátámasztó teórián keresztül kapja elméleti igazolását.

A körkörösség elkerülhetetlensége láthatóan oda vezet, hogy egyiknek a másikat (a mechanizmusnak a faktort, a faktornak a mechanizmust; az adottságnak a tárgyat, a tárgynak az adottságot) kölcsönösen meg kell alapoznia, ezért a kettő együtt lóg a levegőben (minden további megalapozás nélkül). A körkörös hivatkozás az érvelésben elháríthatatlan; nem támaszkodhat minden további nélkül a valóságban megjelenő tény egyszerű leképezésére, hanem annak eredménye, hogy egy leíró (tudni vágyó) alany mit helyez vagy vetít ki önmagából (vagyis szelleme organizmusából) a tárgyába, a megisme-

rés (*Erkenntnis*) feltételezett vagy valós végrehajtása során.

Két összefüggő nézőpontot kell itt figyelembe venni: egyfelől egy ilyen körkörösség (mely a megfogalmazó szubjektum önmagára hivatkozásából ered) ellentmondássá és értelmetlenséggé válna, ha megfogalmazója nem e felett állónak tudná magát, hanem úgy vélné, hogy ő is benne foglaltatik; más szavakkal, ha elfeledné, hogy a tárgyra reflektáló szubjektumként nem lehet azonos az objektummal. Ha lenne valami olyasmi, mint az „evolúció”, akkor már az előfeltevés és a (kizárólag ezen felülről meghatározott előfeltevésen keresztül megismerhető) objektum közötti különbségtétel figyelembevétele megmutatná, hogy az ember mint olyan nem származhat az „evolúcióból”, és nem is lehet része annak.

Másfelől érdemes közelebbről szemügyre venni a szubjektum pozícióját tevékenységei vonatkozásában (amelyről szintén vázlatos modellek vagy elméletek adnak számot). Egy mechanisztikus elképzelés, amit Hume képviselt (noha másként nevezte), a szubjektumot a tudat individuális megnyilvánulásainak pusztá „összegeként” fogja fel, melyek egy őket hordozó és lehetővé tevő szubsztanciális alap nélkül állnak össze. Ez az evolucionisták tipikus gondolkozási hibájának előképe, amiben semmi sem változna, ha előhoznánk a tévedést az őt elleplező terminológia alól, és „összeg” helyett például „rendszerrel” beszélünk. Megdöbentő minden arra irányuló vágy, hogy a hordozó szubjektumot az általa hordozott funkciókból „előállt” valóságként magyarázzuk; ebben tárja fel magát és mutatja meg arcátlan grimaszát az ideológia, amely nem hajlandó gondolkodni.

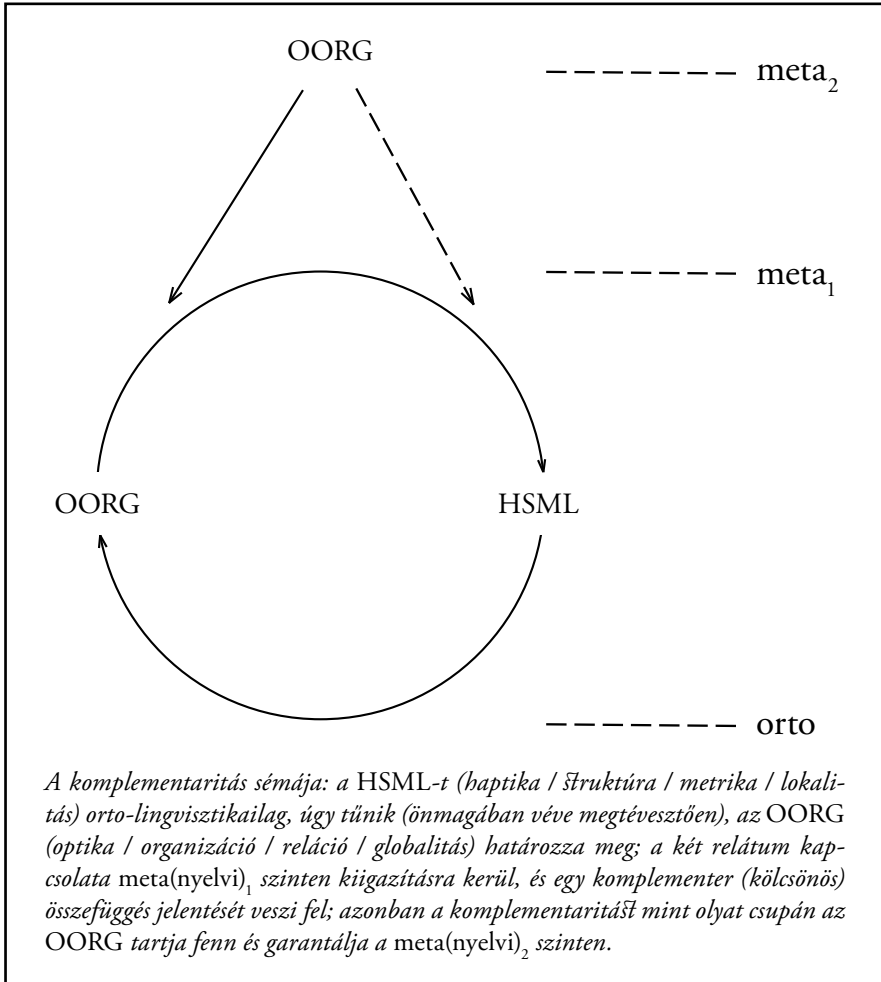
VI. AZ ÉLET „MISZTÉRIUMA” ÉS „AKATALEPSZIÁJA”

Míg ezelőtt a természetről a természeti folyamatok (meglehet homályos) magyarázó alapjának szempontjából beszéltek, most az „evolúcióelmélet” uralta „fejlődés” oda vezetett, hogy helyére az „evolúciót” tették, mely „tervezőnek” kinevezett mutációjával és szelekciójával tisztán szubjektív jelleget kapott. Így ami korábban egyetlen magyarázat számára sem tűnt elérhetőnek (és szükségesnek), ám megkövetelte, hogy a magyarázat valamennyi kísérletének elengedhetetlen alapjaként ismerjék fel, egy mechanisztikus magyarázatnak esett áldozatul. E horizontváltás reflexe az a mindenütt megfigyelhető buzgóság, mely többé semmit sem zár ki a magyarázandó dolgok köréből, s ezáltal nélkülözni fogja valami előzetesen adott ismeretét, mely a magyarázatot lehetővé teszi, ám ő maga megmagyarázhatatlan; egy olyan szemléletmód ez, ami a „semmit” fedí fel alapjaként, és az egyetlen „túlhaniként”, mely érvényt adhatna neki. Végül minden akadály áldozatául esik, különösen azok, melyek az élt az élettelenről elválasztják. Semmi sem hallgathatja el az „élet” élettelenből való „kiemelkedésének” állítólagosan sikeres magyarázatai feletti diadalordításokat.

Ám a számítást gazda nélkül végezték el. A szóban forgó látszatgyőzelem csupán azok figyelmében reménykedhet, akik a vásári bűvészeknek bedőlve elmulasztottak tisztázni egy fontos megkülönböztetést: megkerülik az „ontológiai differencia”, különösen a lét [*Sein*] és a létesülő [*Seiend*] elválasztásának kérdését.

Ez nem vágja el a túlnant [*Jenseits*] (élet) a jelenvalótól [*Diesseits*] (élő), hanem a kető kölcsönös egymást-áthatását tárja fel, mely a komplementaritás kapcsolatában válik érthetővé.

A (részleteiben itt kifejtett) komplementaritás relációs rendszert képvisel, melyben a két relátum [viszonyban álló elem – *a szerk.*] szigorúan meghatározza egymást (oly módon, hogy egyik nem lehet meg a másik nélkül), ám amelyben (és ezt gyakran figyelmen kívül hagyják) mindegyik relátum mindkettejük fölrendelt feltétele is egyben. A Platónra visszamenő, Goethe által újjáélesztett összefüggés századunk fizikájába is bebocsáttatást nyert, ahol csak most ismerték fel teljes egészében. A huszonöt évvel ezelőtt (1957. május 25-én) elhunyt egyetemes szellem, Hermann Friedman munkásságában bőségesen megtalálható, aki az „optikával” a „haptikát” állította szembe, továbbá a száz évvel ezelőtt (1882. december 18-án) született angol fizikus, Sir Arthur Stanley Eddington műveiben is fellelhető (aki után ezt Eddington-alapelvnek nevezték el), végül a biológiában az orosz-amerikai biomatematikus, Nicolaus von Rashevsky alkalmazta, aki tíz évvel ezelőtt (1972. január 17-én) halt meg. Minden struktúrára vonatkozó állítás (’haptika’, ’metrika’) levezethető a relációval (vagy organizmussal, ’optikával’) összefüggő állításkészletből, míg ennek a fordítottja nem igaz; kizárólag a struktúrát érintő állításokból logikusan nem vezethetők le relációkra vonatkozó állítások. A modellelmélet (az általános rendszerelmélet részeként, melyet a bécsi biológus és rendszerkritikus Ludwig von Bertalanffy [†1972. június 12.] alapozott meg) e princípium érvényességét bizonyítja:



Egy (meghatározott módon) előállítható formális modellhez tetszőleges számú reális modell alkotható; előbbi az organizáció értelmében vett viszonylagos összefüggést jeleníti meg, utóbbiak a viszonylagosan adottba illesztett struktúrával érhetőek el, miközben a struktúra – beillesztésénél fogva – a viszonylagos létezés változatosságát egyedi megvalósulásai szerint határolja be (így jön létre a kezdetben tisztán matematikailag ki-

fejtett formális összefüggés mechanikai, hidrodinamikai, elektromos és elektronikus alkalmazása). Az, hogy a komplementaritás relátumait nem lehet egymásra visszavezetni, és így a viszonylagos vagy organizációs arculat sohasem állhat elő a strukturálisból vagy metrikusból, azon alapul, hogy az előbbi előfeltétele az utóbbinak, és ez fordítva nem igaz.

Aki Hume követője, és azt állítja, hogy az ember szubjektuma csupán (ak-

tív vagy passzív) cselekedetei révén jön létre (amilyen például az érzékelés is) – ellentmondva ezzel a nyelv szellemének, mely mást árul el nekünk a *'subiectum'* lényegéről –, továbbá ezt az elképzelt keletkezésmódot az élet eredetére is átviszi, és ennek következtében kijelenti, hogy amikor majd tökéletesen „megfejtjük” az élet minden rejtvényét, mindazt, amit jelenleg „még nem” tudunk róla, a szemünk előtt fog „létrejönni” valamennyi része kölcsönhatásából – az valótlan tények színlelésével jut el a „megoldáshoz”.

Mindig meg kell jegyezni, hogy amiként a szubjektum nem tevékenységeiből keletkezik (hanem mint nem-objektív valóság megelőzi azokat), éppúgy lehetetlen strukturális feltételek kombinálásával „*de novo*” életet létrehozni. Azon nyomban egy ellentmondás-hurokba kerülünk, ahogy azt a nyelv bizonyítja, minthogy magában az „összeállításban” már semmi strukturális nincs. Az élet fenomenikus tulajdonságainak (úgy mint tervezettség, mozgás előidézte helyváltoztatás, anyagcsere, érzékenység, növekedés, szaporodás, közösségekhez tartozás stb.) egyike sem ragadható meg strukturálisan. A strukturálisan ábrázolható mindig csupán a (megfigyelés alsóbb szintjéhez tartozó) komplementer oldalt jeleníti meg, sohasem az egészet. A „molekuláris biológiai” folyamatok valamennyi sémája – például a transzkripcióé és az indukcióé vagy represszióé – világossá teszi ezt.

A strukturális feltételek összeállítása (*'compositio'*), amelyek révén a kísérletben az életnek (valójában legfeljebb az élőlényeknek) keletkeznie (keletkezniük) kellene, csak a már meglévő dolgok adott valósága szerint valósulhat meg (az élet mellett ilyen meg a szubjektivitás és

a forma, amit maga a kísérletező képvisel, valamint a matematika *a priori* formabirodalma, mely lehetővé teszi, hogy a reális számára formális modelleket vonjunk le belőle). Bármit is vigyenek végbe egy efféle, a nem-gondolkozók körében bámulatot keltő kísérlettel, az olyasvalami marad, ami elrejteti létrejöttének és adott jellegének okát a „tudományos” megismerés elől, legyen az utóbbi bármennyire is kidolgozott. A modelleknek és kísérleteknek, amelyek be akarják mutatni, hogyan keletkezett az élet, ahhoz az (Istent kiiktató) állításhoz kell ragaszkodniuk, hogy „az élet önmagából jött létre” az anyag „önszerveződése” által, az „evolúció” során. Az ilyen kísérletek véghezvitelében ugyanakkor azok, akik így beszélnek, megcáfolják saját kijelentésüket, minthogy azzal együtt, amit kigondoltak, vissza kell nyúlniuk az eleve adott (és már nem általuk létrehozott) valósághoz, ráadásul mindezt tudatosan és szándékosan kell tenniük (ellentétben állításukkal, miszerint egy objektíven fennálló – azután fokozatosan behatárolt – véletlent imitálnak). A „keletkezésmodellek” ezért téves következtetéseken alapuló jellegük miatt hibásak és tekintélyelvű természetük miatt aljasok.

A „tudomány” igényeivel szemben ragaszkodnunk kell az élet megmagyarázhatatlanságához, mely egy „*beláthatatlan misztérium*” (ahogy Erwin Chargaff új könyvének címe jelzi, Hegel egyik mondatát idézve). Csupán elfogadni és megélni lehet; „*igen az életre*” – ez szükséges hozzá, „*minden más gonosz*” (Mt 5,37). Abbéli törekvésünkhöz, hogy áthághatatlan határát tiszteletben tartva teljes képet alkossunk az életről (melyet nem akarunk tudományos magyarázatnak

tekinteni, hanem áhítatkeltő hangoltság-
nak az élet és a benne megjelenők iránt),
egy olyan szemléletmód kínál megfelelő
nézőpontot, amely (a becsapást elkerül-
ve) a komplementaritáson alapul. Ennek
a (kortárs biológusok, mint például Joa-
chim Illies által is képviselt) szemléletnek
a kiindulópontját a „lokális” és a „globá-
lis” közötti megkülönböztetés kell, hogy
képezze, ami a rendszer- és a modellelmé-
letben bizonyítható, és valódi „teóriaként”
szolgál, vagyis Istenlátásként, mely nem
szállhat alá egy természettudományos
elmélet mélységeibe (ezért ugyancsak
nem lenne szabad helytelenül az utóbbi
alternatívájának tekinteni). Míg a va-
lóság lokális, tisztán orto-lingvisztikus
megközelítése, mely a természettudo-
mány szokásos eljárás módjában általáno-
san elfogadott, ténylegesen folyamatokat
ragad meg (ám metodológiája illegitim
kiterjesztésével túlságosan könnyen éb-
red benne vágy az ezeken túli valóság-
gok magyarázatára is – ami a jól ismert
tévedéshez vezet), csupán a globális
(metalingvisztikus) megközelítés alkal-
mas arra, hogy az élet és az élők formáját
és alaki tulajdonságait vizsgálja. A ket-
tő közti komplementáris kapcsolat teszi
lehetővé az alakszerűnek [*Gestalthafte*],
hogy meghatározza a folyamatot (mint-
hogy az organizmus intuitív megértésé-
nek felel meg); az alakot adó megelőzi
az alakot öltőt, mint (időfeletti) előfel-
tétel, mely az utóbbit lehetővé teszi; az
élet archetipikus alakja (időbelileg) az élő
alakjában nyilvánítja meg magát. Valami
hasonlót ért Wilhelm Blasius a 'teljes-
ség' [*Ganzheit*] és a 'rendszer' [*System*]
szembeállításán.

Az „evolúció” ezért csupán homályos
megjelenése valaminek, ami alapvető-

en elérhetetlen a természettudományok
számára. A rajzfilm látványa csaknem
kényszerítő erejű: lefolyása (kvázi) folya-
matos processzusnak tünteti fel az orga-
nizmusok birodalmának „keletkezését”
és „evolúcióját”, melyben látszólag a sok
alak mindegyike az őt megelőzőből szá-
mazik, ám a valóságban mindegyiket a
film tervezője rajzolja meg, azaz hozza
létre és állítja sorba. Ezért a nagy német-
orsz biológus, Karl Ernst von Baer szá-
mára az ideális alakok, melyek (időtlenül)
megelőzik az élő (időbeli) megjelenését,
„teremtésgondolatok”.

Kritikátlan lenne az itt jelzetteket úgy
bemutatni, mintha kiutat jelentenének
az „evolúcióelmélet” elgondolhatatlansá-
gából, mivel messze túlmennek a termé-
szettudományos teórián. Utóbbival össze-
hasonlítva azonban a formális kritériumok
vonatkozásában is fölényben vannak; nem
elégzenek meg a belső konzisztencia létre-
hozásával – egy elméletet alkotó állítások
logikai összhangja könnyen elérhető; logi-
ka feletti metateoretikus konzisztenciát te-
remtenek, ami a téves következtetések el-
kerülésének formájában mutatkozik meg.
Míg az „evolúcióelméletekben” és a rájuk
épülő „keletkezésmodellekben” a tévedést
rögeszmés makacssággal védelmezik, hogy
„kisujjból szopott” utólagos mechanizmu-
sokkal magyarázzák meg a létesülés-előt-
tit, a lényegileg megmagyarázhatatlant,
csupán a (teremtő) létesülés-előtti kimond-
ott felismerése képes elkerülni a tévedést
és a kijelentést tudományos érvénnyel
megfogalmazni. A teremtést mint igaz va-
lóságot az „evolúció” a valóság megjelenési
módjaként „tartalmazza”, hogy a két világ
összetartozásának hitvallásával arrogán-
san a valóság karakterét rabolja magának.
Csupán a már megteremtettek „fejlőd-

hetnek” (azon belül, amik); az „evolúció” semmit sem teremt (kivéve zürzavart).

VII.

ISTEN AJÁNDÉKÁNAK ELFOGADÁSA ÉS ELUTASÍTÁSA

A teremtés-elgondolások teremtés nélkül elgondolhatatlanok! A gondolat élő, ható szóvá lesz a teremtésben, ha annak számára, aki gondolja, világossá válik, hogy a nyelv közlést követel, s így a közlés formát adó teremtéssé emelkedik. A megszólított maga ölt alakot. A nyelv már a „szavak cseréjében” is teremtő szó, amin (Hamann szerint) „*az emberi tudás egészének gazdagsága alapul*”. Az ember tapasztalja és felismeri magát a nyelvben (és a nyelv által), melynek adottsága atyjává (*’logosz’*) lesz, s így az anyatermészet (*’phüszisz’*) adottságához társul. Válaszol a teremtő nyelvére, mely hozzá szól. Nyelve az egész része, a végtelenen átnyúló nyelv, mely (ahogy Böhme „*visszhangja*”) a teljes valóság formálója [*Gestalterin*] lesz, sőt paradox módon még felül is múlja azt – mivel Isten felfoghatatlan méltósága nem olvadhat bele a Tőle származó valóságba. A valóság nyelve az ember számára a világegyetem harmonikus rendjében (*’harmonia mundi’*) csendként, ugyanakkor beteljesült nyelvként tárul fel, teremtő valóságként és az általa kibomló szabadság feltételeként. E végtelen minden darabjában, az összes ennek megfelelően behatárolt „természetes” nyelvben (ami a költők nyelvének szárnyán az isteni nyelv magasságai felé fordul) a mindent felölelő isteni lét egy részlete valósul meg, lehetővé téve, hogy Isten munkálkodjon rajta keresztül. A tény, hogy (önmagában és

önmaga segítségével) felismeri (és feltárja) isteni eredetét, minden individuális („felnőtt”), Istennel való őseredeti egységétől elszakadt és azt újra megtalálni igyekvő nyelvet az Ő szavának megnyilatkozásává és visszhangjává emel.

A nyelv teremtő jellegének tapasztalatát senki sem látta tisztábban és világosabban Hamannál; már tanítványai, Herder és Humboldt sem értették teljes mélységében a „kondeszccendencia” ideáját, Isten szó általi leereszkedését a teremtésbe, s megadták magukat annak a csábító gondolatnak, mely szerint a nyelv egy emberi képességből („nyelviség”) fejlődött ki úgyszólván természetes módon, az emberekben benne rejlő „nyelvtípus” kibontakozásaként. Ezzel elhomályosították azt, ami Hamann szemében – az „értelem nyelv” gondolatához hasonlóan – az általa elmondottak központi eleme, s többé nem tudták a kezdeti töretlen frissességgel képviselni az ember közvetlen „Istentől” eredésének és „Istenhez” való kapcsolódásának eszméjét, hanem inkább csak „a gondolkodás haloványságától legyengülten”. Ám az ember nyelvének (és értelmének) isteni kezdetére vonatkozó bizonyosság sohasem oltódott ki; valamilyen szempontból minden nyelvi gondolkozó és költő eme igazság megvallója; a sok személy közül, akik nem korlátozták és „tudományosították” ezt, egyet érdemes megemlíteni: Bonald-t.¹¹

A nyelv és értelem eme felülmúlhatatlan szemléletéhez képest mily kegyetlenül barbárnak tűnik a mostanság zajos tetszést arató „evolúciós ismeretelmélet”, mely más hírhozók hiányában mindenütt „kopernikuszi fordulatként” ünnepelteti magát! Azt állítja, immár

képes választ adni „*az alapvető kérdésekre, amelyeken a filozófia döntésre képtelenül össze-vissza rágódott*”; önmagát a biológia tudományágaként mutatja be, anélkül, hogy érdekelné, egymagában álló tudományként sohasem oldhatja meg a filozófia problémáit (feltételezett magyarázatával). A filozófia (és az önmagára reflektáló tudomány) dolgaiba való beavatkozását azzal a rendreutasító figyelmeztetéssel kell honorálnunk, hogy abszolút laikusként tevékenykedik, mivel a filozófia feladata éppenséggel nem abban áll, hogy megmagyarázzon valamit, hanem (többek közt) a magyarázat előfeltételeinek felmutatásában. Amit az „evolúciós ismeretelmélet” csinál, az a legprimitívebb redukcionizmus; elmebeteg vállalkozás, hogy az előfeltételek problémáját egy sajátos természettudomány szegényes magyarázataira vezessük vissza és oldjuk meg. Nem csoda, hogy e kísérlet során szükségszerűen a jól ismert téves következtetés áldozatául esik. A fogalmi megkülönböztetésre való képtelenséget (a transzcendentális avagy a tudás előfeltételét képező valóság és az általa lehetővé tett empirikus vagy aktuális tudás között – mely különbségtétel az „ontológiai differencia” megfelelője a megismerés szintjén) szükségszerűen a legnevetesebb önteltség követi, ami még az *a priori* „megmagyarázásától” sem riad vissza. Jól lehet elfogadják, hogy ez az ontogenezis [egyedfejlődés – *a szerk.*] vonatkozásában ténylegesen *a priori*, mert minden individuum már genomjába programozottan rendelkezik vele, ám utólagosan „igazolják”, hogy „valójában” egy filogenetikus [a törzsfajlódás során kialakuló – *a szerk.*], „evolúció” által teremtett *a posteriori*-ről van szó. Természetesen az „igazolás” ki-

zárólag e „teória” ama tény iránti vak-ságán alapul, hogy saját magának (mint minden magyarázatnak, függetlenül hamisságától vagy helyességétől) szüksége van egy *a priori*-ra, amit a magyarázat nem foglalhat magában. Ha ez az *a priori* a maga részéről ismét egy magyarázat tárgya lenne, akkor csupán egy új *a priori* tehetné e magyarázatot lehetővé, és így tovább. A valódi tudásban a [végtelen] regresszus az által kerülhető el, hogy bár az *a priori* önmagában véve (Kant szerint) a szemlélet és a gondolkodás formáira osztható, ám aktuálisan mindig egész-ként, a tudat szintetikus egységeként jelenik meg. Az evolucionisták hiábavaló „erőfeszítésükben” ismét csak abba a hibába esnek, hogy összetévesztik a tárgyat a tárgy előfeltételével, és ez a téveszmék lomtárába veti őket.

Az *a priori* tárgygyá (s így megmagyarázhatóvá) tételének meggondolatlan mérészsége azonban csupán előszele a még bosszantóbb vállalkozásnak, hogy magyarázatot adjanak a tudatra, az értelemre és a szellemre. Az „evolúciós ismeretelmélet” követője ugyan nem, ám minden más gondolkozó könnyen tisztázhatja, hogy a szellem nem lehet „az evolúció eredménye”, mivel előzetesen adottként jelen kell lennie, mielőtt „keletkezéséről” beszélhetnénk – amely szóhasználat már tárgyi valósággá fokozza le. A fecsegés a „szellem keletkezéséről” – hasonlóan az „élet keletkezéséről” szóló vartyogáshoz – legjobb esetben is (kivételesen enyhén szólva) csak egy gyerekes, meggondolatlan elbeszélés, egy (értelem nélküli) tudományos tündérmese értékére tarthat számot, mivel a problémát tárgyasult módon veti fel (és a szuggesztív plauzibilitás érdekében egy fiktív időtávlatba helyezi át).

Az „evolúciós ismeretelmélet” legmélyebb és tulajdonképpeni gyökere az a hübrisz, amivel az emberi szellem teremtett voltát és ezáltal istenképmási jellegét tagadja, hogy önmagának tulajdoníthatja az isteni dicsőséget, mely mindenek teremtőjéhez tartozik. Ostobasága megmutatja, hova jut az önmagát gyökerestül kitépő „szellem”.

VIII.

A TERMÉSZET ÖNÁLLÍTÁSÁNAK KETTŐSSÉGE ÉS KÍSÉRTÉSE

Noha a természettől, élettől és szellemtől való (általuk lehetővé tett) adódás [*Vorgegebenheit*] sajátossága szerényen csak annyit követel tőlünk, hogy egyszerűen fogadjuk el, arra készteni (a kötelékeit eloldozó) embert, hogy többre törjön, mint amennyit megismerni jogosult a megismerhetetlenről, vagy ami még rosszabb, hogy uralma alá hajtsa. Ahelyett, hogy szellemi nyitottsággal és együttérző figyelemmel, szeretetteljesen viszonyulna önmagához és a természethez, erőszakhoz folyamodik, aminek eredményeként folyamatosan elveszíti adódó létét (és erről való tudását). Önhittsége olyannyira megfosztja alapjától, hogy végül nem habozik megtagadni a természet adódását sem, és kutatási tárgyá alacsonyítani azt, ami körülveszi és sohasem hagyja magára.

E beállítódás a természet megváltozott fogalmi megragadását vonja maga után. Mivel az ember szembeszegül vele, megmagyarázhatatlan sajátosságából (el nem ismert) metafizikai ágenssé lesz, melyet csupán saját önismerete vagy

saját lénye ellenében érthet meg (esetleg találhat ki). A mesterséges konstrukció következménye szükségszerűen növekvő eltávolodás a természettől; míg korábban az ember a teremtésben ismerte fel önmagát mint teremtményt, és ajándékként fogta fel és becsülte meg mindazt, amit tőle kapott, most a természet ellenfelévé lép elő, s ez megváltoztatja nézőpontját. Csupán saját magával összefüggésben ragadja meg: egyéni szabadságával szembeállítva, a kényszer törvényszerűen meghatározott világaként érzékeli; a természetnek tulajdonított szabadság (vagy teremtő erő) pontosan azzal lesz egyenértékű számára, hogy milyen mértékben hajol meg „bölcssége” előtt. A természet ilyen egyoldalú felfogásához kapcsolódóan megjelenik egy másik is, ami a tudat világos éberségével ellentétesnek látja ezt, valamifajta tudattalanul formálódó és burjánzó, ám egyszersmind fenyegetően démoni dolognak véli, és egy én-nélküli „szellem” birodalmává változtatja, amely „még nem” ébredt „önmagára”.

A természet az első esetben olyasvalamivé lesz, aminek működése – ahogy Fr. H. Jacobi, Hamann és Goethe barátja megjegyzi – „*valamennyi kölcsönösen egymást feltételező részének kapcsolata által meghatározott törvény szerint*” megy végbe, vagyis, modern fogalmakkal, egy rendszer sajátosságait hordozza. A második nézetben a természet kivezet a mindennapi, általunk ismert, látszólag fogalmi területről, és feltárja (saját) mélységes széthasadtságát. Valami Istentől távolivá és borzalmassá válik. Egy „*formálódó formátlanban*” (így Jacobi) nehéz megpillantani Isten arcát, ami e természetre a teremtett valóság bélyegét nyomja. Olyan

természet ez, mely úgy tűnik, alázatos teremtményiségében megnyilatkozó Istenhez kötöttségéből az őt elpusztító bűnbeesés által megszabadul, látszólag önállóvá és önhatalmúvá válva. E látszólagos önállóság oldaláról nézve bízhatunk abban, hogy „önszerveződésbe” kezd, és önmagából alakokat állít elő anélkül, hogy ehhez bármilyen rajta kívül álló dologra szüksége lenne (természetesen csak annak nézőpontja szerint, aki így tekint rá). Nem szabad elfelednünk, hogy a természet folyamatainak megjelenéséből egyedül az az ember vonhatja le spekulatív módon az előbbi mindenhatóságát, aki többé nem eleve adott valóságként tekint rá. E nézet abban a pillanatban korrekcióra szorul, amikor tudatosul, hogy Isten még a bukott természetet sem szolgáltatja ki a semminek, s nem hagyja teljesen magára, hanem „vele létével” (és „benne” létével) a megváltás ígértét ajándékozza neki.

Isten helyét a természet viszonylatában (analóg, végtelenül lecsökkent módon) az ember mint értelemmel bíró létező veszi át, aki úgyszólván az Ő képviselésében jár el. Megismerő voltából fakadóan a természet sohasem állhat vele objektumként szemben, még akkor sem, ha felmondja az utóbbival mint számára adott valósággal kialakított megállapodását; bármit is higgyen arról, amit benne (vagy róla) érzékel, azt másfelől mindig ő vetíti bele (mivel rajta keresztül ő maga részesül benne). Az „önszerveződés” a természetben ekkor csupán saját önszerveződésének, a szubjektum veleszületett képességének tükröződése lesz, mely abban áll, hogy önmagát megszervezi, egységbe fogja, döntést hoz és akarátát megvalósítja, ennek megfe-

lelően pedig szabadságában áll teljesen kibontakoztatni azt, ami számára adott. Ám nem a „késelem veszélye” nélkül! Ha nem szemléli kellő élességgel ezeket az összefüggéseket, s azt gondolja, képes „objektív” önlétet konstruálni a természetnek, akkor az alig-emberibe történő kisiklás alibiként fog szolgálni neki mindarra, amit döntés nélkül tesz, hogy önmagát a „természetiségbe” zárja – mintha a természet egy állítólagosan tiszta darabja lenne –, és elkerülje a valódi „önfelfedezést”. A nyelv elsőbrendű valósága ugyanis arra kötelezi, hogy a természet adott voltát alapul véve túljusson a dologiság személytelen hatalmasságán, vagyis egyszerre legyen „benne” és álljon „felette” a természetnek. Ezt belátva felismeri, hogy a természet a maga részéről Istenben él (és Isten benne), ám azt is, hogy Isten szellemként végtelenül felette és az ember értelme felett trónol. E finom megkülönböztetés elmulasztása könnyen ama kísértés áldozatává teheti, hogy a természetet Istenen kívül állónak tekinti, általánosságban tagadja Isten létezését, és figyelmen kívül hagyja a teremtő eredendő létét teremtményei, a természet és az ember felett – amelyek közül az előbbi ismét (részben) az utóbbi előfeltétele.

A természettudomány kísértést érez, hogy egyértelmű függetlensége érdekében eltorzítsa a természet (és az ember alkotta természetkép) ambivalenciáját, továbbá felkészítse a mechanisztikus magyarázhatóságra. Amit az „evolúció” tekintetében előrebocsát, leleplezi szándékát: a darwinisztikusan magyarázott „evolúció” silány mechanizmusa mellett (melynek szegényességét nem enyhíti, hogy több ezer további tényezőjét kíván-

ják „felfedezni”) a tökéletesedés (vagy legalábbis az egyre jobbá válás) egész természetet átjáró törekvéseire kell hivatkoznia (bevallottan vagy sem), ami messze túlmegy a lamarckizmus által tételezett „szerzett jellemzők örökségén”. Ismert például Ludwig von Bertalanffy kérdés formájában elhangzott ellenvetése az „evolúció” teóriájával kapcsolatban, miszerint – egy ilyen hajtóerő feltételezése nélkül – nem érthető, hogy az „evolúció” miért nem fejeződött be egy, a körülményekhez minden szempontból legjobban alkalmazkodott, magát optimálisan reprodukáló, minden környezeti befolyást szuverén módon legyőző „univerzális organizmusnál”. Még az organizmusok öntevékenysége („*a viselkedés mint az evolúció hajtóereje*”) – amit Piaget a vitában mint akcionalista megközelítést felhozott – sem elegendő ahhoz – sem önmagában, sem járulékos tényezőként –, hogy meggyőző magyarázatot adjon az „evolúció” működésére és „az egyszerűtől a komplexig” („az ősrobbanástól az emberig”) történő, látszólag megállíthatatlan felemelkedésre.

A természet önmagában-létét (csakúgy, mint a jó és gonosz között ingadozó kettős megítélhetőségét) kétféleképpen lehet értelmezni: objektíven (átfogó működését alapul véve) és szubjektíven (ahogy az ember „autonómiájából” fakadóan tulajdonítja neki). Ha a természet csupán objektív valóság lenne, miként adhatna (önmagában) lehetőséget arra, hogy szubjektumok (organizmusok, emberek) jöjjenek létre belőle? Ha mindazt, ami természet, és amit a természet teremt, csupán az ember szabná ki, a borzasztó elszegényítésben meg lenne fosztva lényegétől (az emberi gondol-

kozás termékétlen produktumaként). Önmagában véve mind a két álláspont tarthatatlan. Csupán az tulajdoníthat teljes függetlenséget a természetnek, aki Istentől elszakította magát; és csupán az értelmezheti ember által elgondoltnak, aki gondolatilag túlfeszíti magát. A feladat a kettő összekapcsolása, ami teljes egészében megfelel természet és szellem komplementer szembenállásának (az objektívben csakúgy, mint a szubjektívben), és amihez a komplementaritás megfelelő belátása máris készen kínálja a megoldást: a kettő ellentéte és egymással szembeni kijátszása feloldódik Isten teremtő szellemének mint őket megelőző valóságnak a hitében. Csupán a fogalmi és viselkedésbeli túlkapás esetén fenyeget minket a veszély, hogy a természet pusztá szemlélése és megértése nem tiszta (paradicsomi) állapotát tárja fel előttünk, hanem ama természet denaturált valóságát, mely kihullott Istenhez kötöttségéből (és ama oltalomból, amit Benne élvezett) az ember miatt, aki társa és ura volt (mint tőle függő és egyben őt felülmúló létező), de visszaélt pozíciójával. A paradicsomi állapot végét követően, az eredendő bűn által kiváltott történelemben tovább tágult a hasadék Isten és teremtménye között; ugyanakkor a természet mintegy isteni rangra emelkedett azzal, hogy az ember, aki bukásának okozója és résztvevője volt, áthárította rá a bűn terhét, és hiábavaló erőfeszítést tett a gaztett bagatellizálására. Fordulat akkor következhet be, ha az ember méltóvá válik saját megváltására (ami a természetet is magával vonja), ez pedig nem a természettől és nem önmagától ered, hanem Istentől, aki mindkettőt végtelenül felülmúlja.

IX.

A FENNHÉJÁZÓ ÁMÍTÁS VÉGE

Az „evolúció” elmélete abból a bővületből táplálkozik, melyet a *'common sense'*-re gyakorol, ami túlságosan is szívesen hisz az ízlésének megfelelő, önmaga által kiagyalt „igazságokban”. Egyedül az igazság őrzőjét, vagy ahogy Weinheber nevezi magas mérték- és formaigényével, a „szó őrzőjét” szólíthatjuk, hogy a nyelv erejével foszlassa szét a megtévesztő káprázatot. Nem vakon nekimentva, és egyesével levágva a tévedés lernéi hidrájának valamennyi fejét; jelentősebb hatása van csendes ittlétének, mely a múlhatatlanra és örökkévalóra alapozódik, így már érvényes alak [*Gestalt*], s vele szemben minden alak-bitorló alakatlan szétzúzódik. A tökéletes maradandó formájának építése során, amihez nem csupán a részülés értelmében közelít, hanem sokkal inkább életét köszönve neki. A bizonyosságban (itt: az örökkévalóért folyó küzdelemben) nem lehet helye eltévelyedésnek; a Feltétlen tudása révén, mely minden magyarázatkíséret előfeltétele, az elvezíthetetlen tanújaként lép fel.

Vajon igazságtalanok vagyunk, ha az „evolúciót” mint a gondolkozást megbénító eszmeietlenséget a gonosz eszközeinek tekintjük – amire rögtön rásüthetik, hogy ez „démonizálás”, és megvádolhatnak minket, hogy érvelési gyengeségeket próbálunk leplezni vele? Ámde nem félrevezető, hogy az „evolúció” elmélete előnyt kovácsol ebből? Nem hazugság rejlik-e az „önszerveződés” oly tudományosan hangzó terminusa mögött? Az evolucionista (nem)gondolkozók szörnyszülötte szerint az organizmusok élő alakját olyan tényezők hozzák létre, melyek lényegüket

tekintve nem alakszerűek; nem tekinthető igazán alakszerűnek sem a mutáció, amely egy véletlen esemény, sem a kiválasztódás, amely pusztán része egy, a körkörös önigazolás ellentmondására épülő mechanizmusnak; az alaknak anyagi erők játékából kellene létrejönnie. Az önmagát is megtévesztő hazug vétkes módon kizárta magát annak megértéséből, hogy egy szerető Isten, akinek minden kedves, amit teremtett, e teremtésben mint saját képmásában nyilatkoztatja ki önmagát.

A megtévesztés ellenére az „evolúció” elmélete láthatóan helyet kap a szellemi létben; behatol az ember gondolati és nyelvi terébe, félelmetesen nagy részét foglalja el, valamint elragadja tőle mozgékonyt és ítélőképességét. Mindazonáltal, önmaga ellentmondásaként és a valóságot a realitással összekötő igazság elutasításaként továbbra is az lesz a sorsa, hogy nem tud hatékony és maradandó lenni; biztos, hogy végül megtörik a valóságon. Főleg a nyelv valósága készíti elő pusztulását; üzőtt vadként ütökzik bele, mégsem virágzik szerényen az ismeretlenség homályában, hanem hangosan kell színre lépnie. Minden teória, mely méltó e névre, teremtője (az elmélet tervezője) alakjának pontosan körvonalazott tükörképe, csakúgy, mint annak, ami megmutatkozik benne. Ezzel szemben egy ködös eseménysorozatban elillanó „teória” kibontása csupán a nyelv megerőszkolásával sikerülhet. A baljós abszurditással teli (valóságtól) félregondolás pusztító módon hirdeti magát; mindig egy autonóm esemény üres látszatának felel meg, ami hatást akar elérni. Mivel nincs alakja, és soha nem is kaphat alakot, megszállottan kell

üznie azt, ami megszökik előle; szüksége van rá, hogy „*fulcrára*” [támasztékokra, hordozókra – *a szerk.*] tegyen szert azok szívében és agyában, akik elfogadják, akik hisznek benne, mégsem menekülhet meg a semmiben történő felbomlástól, ami elkerülhetetlen végzete; hazugság lévén, az „evolúció” nem maradhat meg és lehet állandóvá sem a létben, sem az értelemben.

Annak révén, hogy fondorlatait felismerhetetlenné tette, démoni benyomulása a tudomány területére már nagymértékben végbement; komoly ítélő- és megkülönböztető erőt igényel, hogy kivonjuk magunkat a gonosz csillogó ragyogásának hatása alól, mely arra készül, hogy eltíporjon. Úgyszintén erre van szükségünk, ha bátran szembe akarunk szállni vele, bízva a forma és alak (nem-keletkezett voltukból fakadó) elpusztíthatatlanságában. A (rejtőzködő) gonosz, melynek fellépése mindaddig rejtély marad, míg eredete a „*non serviam*” lázadásában nincs megvilágítva, az „*üresség és a semmi iránti mérhetetlenül mardosó vágy*”, ahogy Bernanos leleplezte, azonban igazi lényeg nélküli; szándékainak megvalósítása mindig attól függ, ami önmagát „kölcsonvett életként” szolgálatába állítja. Ezért mindig kihívja maga ellen az igazság fényét mint nagyobb, legyőzendő titkot.

Az önmagára nem reflektáló, saját alapjait (a teremtés és teremtője valóságát) tudatosítani képtelen, valódi tudományra alakulásának ellenálló „tudomány” természeténél fogva csupán valami számára elérhetetlen magyarázó leírását képes adni, amit szellemi beállítottsága nem hajlandó elismerni – ennek a ténynek a belátása lenne a garancia arra, hogy

a tudományos logika szerint őt megillető – és számára üdvös – helyre kerüljön, az igazság szolgálóként, nem pedig úrnőjeként fellépve. A „tudomány” megtisztult tudománnyá alakulását annak méltó felismerése eredményezné, hogy csak a jelenségvilágot írja le (ám hibásan, mert az adottat nem veszi figyelembe), ez lehetővé tenné, hogy az értelem szerepében pózoló önteltsége az értelem fényében elpárologjon, és ő maga egy (felette álló) alakmegnyilatkozástán szerves részévé váljon (mely korlátozás nélkül teret ad a teremtésnek).

Az átalakulás sok fáradozást igényel, mivel a gonosz, az ostobasággal és ön-hittséggel karöltve, erősnek tűnik. Ám az ellenfél „szegény ördög”, a kaotikus örökké frusztrált „önszerveződése”, mely minden vereséget követően, amiket a feltételezett győzelmek során szenved el, megújult dühvel rohan ki Isten ellen, mindhiába. Az „evolúcióelmélet” az ő majma marad, míg önmagát egyetemes tudománynak tekinti, és nem hajlandó beismerni, hogy van számára valami, amit lehetetlen elérnie, amit csupán hazugságok és megtévesztés (téves következtetés) árán képes (látszólag) meghódítani. A határaival kapcsolatos szerénység fogalmi világossággal áldaná meg; a felette álló kereteiben új élet válna lehetségessé számára – noha kizárólag „metonímiával”.¹²

A remény így azt is látja, hogy a megtévesztő sémákba burkolt, lefelé (minden transzcendencia elutasításához) vezető sodrást megállítja a teremtő (és nem-keletkező), ugyanakkor örök forma szigorú gondolkodás által feltárt konzisztenciája. A harc az önmagát alakba kimerő káosz és az isteni élet igéjének feyelmében

tudatra ébredő alak között már eldölt; a magától elkábult „galilei-i” megértés-tudomány látszatgazdagsága múltóban van; a szellem által – mely „*ott fúj, ahol akar*” – inspirált valódi tudomány kezdete új világkorszaknak nyitott ajtót. A remény az igazság győzelmének hírvivőjévé lesz.

Fordította: Németh Bálint

Jegyzetek

* Forrás: *Zeitschrift für Ganzheitsforschung*, XXVI. évf. (1982) 1. sz. 17–39. o. – *A szerk.*

¹ Johann Georg Hamann (1730–1788) természetfelfogásával kapcsolatban lásd Alfred Locker: „A természet könyve” – számunkra is olvasásra nyitva. *Ars Naturæ*, V–VI. évf. 9–12. sz. (2014–2015) 117–126. o. – *A szerk.*

² Juvenalis parafrázisa, eredetileg: „*sed quis custodiet ipsos custodes*” – „*de ki őrzi majd az őröket*”. *Szatírák* VI. 347–348. – *A szerk.*

³ Az ember azonosítása „festett bálványával”, amit egy új gyűjteményes kötet címe fejez ki, is-tenfiúságával kapcsolatos tudásának hanyatlásából fakad (épp úgy, mint Konrad Lorenz nevéhez fűződő jól ismert megfeleltetése a „hiányzó láncszemével”).

⁴ Miközben szem előtt tarthatjuk és gondolkozási nehézség nélkül megmagyarázhatjuk, hogy egy adott fajon belül miként alakulnak ki jellegzetességeket mutató új variációk, lehetetlen a kis lépések (és állandósulásuk) ugyanezen mechanizmusát értelmesen alkalmazni a magasabb szisztematikus rendek felbukkanására anélkül, hogy előfeltételeznék az „evolúció” által elért „végső állapotot”, illetve a típus egységét. Csupán az „evolúció” mechanizmusának áhítattal adózó, ám erre nem reflektáló naiv spekuláció utasítja vissza ezt az előfeltételt, és ragaszkodik ahhoz, hogy a mechanizmus mindent „önmagától” ér el, anélkül, hogy előfeltevésként és „formáló okként” valami archetipikusra lenne szüksége.

⁵ A „evolúció” elméletének képviselői szerint annak, ami alapvetően eltér [egy adott létezőtől], hosszú időszakok alatt létre kell tudnia jönni [belőle], ugyanakkor valamennyi előforduló „köztes formában” meg kell őriznie teljes funkcionálisát. Technikai nézőpontból ez azt jelentené, hogy például a motorok a teljesítmény folyamatos fenntartása mellett állandó átmenetet mutatnak a dugattyús működési elvtől a fűvókásig.

⁶ Az ellenvetés, miszerint ily módon érvelve a nyelvi kifejezés és a valós tények összekeverésének bűnébe esnénk, nem teheti érvénytelenné a nyelvi önmanipuláció visszautasítását: minden objektívnek vélt tényt először a valóságteremtő nyelvben „alkotnak meg”; lehetetlen átugrani a kifejezést és a benne kifejezésre jutó nyelvet, lévén ezek előfeltételei a valóság és a realitás vizsgálatának, amelyek objektív érvényére nem létezik nyelven kívüli kritérium.

⁷ Hálásan kell megemlékeznünk az olyan múlt századi angolokról, mint Samuel Butler (1835–1902) vagy George Henry Lewes (1817–1878), akiknek kezdetben egyedül kellett szembenézniük a „*common sense*” alakját felvett ész értelem elleni támadásával, ám mégis eredményesen vették fel a harcot, hatékony fegyverként használva a viccet és a satírárt, hogy „Darwint a gépek közé” ültessék.

⁸ Éppen mert a feltételeket a kísérletező hozza létre, annak megfelelően, ami elképzelése szerint a Földön uralkodott „az élet keletkezésének” idején, és mert sikerül egy olyan kísérlet végrehajtania, amivel saját hite szerint „az élet létrehozását” szimulálja, csupán azt bizonyítja próbálkozásával, hogy ennek feltételei nem véletlenszerűen (vagy „maguktól”) jöttek létre, hanem (mint arra főként Max Thürkaut mutat rá) szándékosan teremtette

meg őket. Ha mégis azt állítja, hogy „azt rekonstruálok, ami a valóságban véletlenül (»magától«) történt”, ideologikusan, nem pedig logikusan érvel, mivel állítása ellentétes azzal, amit kísérlete nyilvánvalóvá tesz, nevezetesen, hogy szándék által vezetett. Hogyan tudná bizonyítani, hogy nem volt szándék az eredeti esemény mögött, amiről azt hiszi, hogy szimulálja? Csupán gondolkozása önkéntes elfojtásával teheti ezt meg.

⁹ Az „evolúcióelmélet” hívei önmagukat leleplezve mindig veszélybe sodorják törékeny egzisztenciális otthonukat. Az emberben (a többi organizmushoz hasonlóan) csupán a sok „evolúciós” kísérletből összetoldozott-foltozott fércmunkát látnak, aki törzsfajlódése „*vestigiumaiként*” [tanújeleiként – *a szerk.*] sok tökéletlenséget hordoz magában, amelyek – mint például az ízületek (a térdízület vagy a keresztszalag) – a csontvázszerkezet panaszokat okozó gyenge pontjaiként megmutatják, milyen komoly ára volt a négy lábúak felegyenesedésének. Szeretnek emlékezni a nagy (ám gögös) Helmholtz megjegyzésére az emberi szemről, melyet „a professzor úr” oly rosszul konstruálnak talált, hogy a pokolba akart küldeni minden szerelőt, aki ilyen szemmel látná el. Aki így ítéli meg, előítéletével kizárja magát annak érzékeléséből, hogy a megítélés csupán a normatív, harmonikus és szép alapján lehetséges, amiket nem lehet a megítélendő dologból levezetni, lévén az ítélet kritériumai.

¹⁰ Ha másfelől megkockáztatjuk annak felvetését, hogy a formálisan nem leírható is létezik (nyelvileg), ha ki lehet fejteni a köznyelvben, akkor ez csupán annyiban helyes, amennyiben a „köznyelv” magában foglalja a formális nyelvek valamennyi elképzeltető metanyelvét. Azonban az „evolúció” verbális magyarázatával is ideológiailag síkos talajra jutunk, mivel minden „keletkezésmagyarázat” téves volta és az „evolúció” sémájában lévő körkörösség semmisség teszi a(z objektív) tudományos érvényére vonatkozó állítást.

¹¹ Louis Gabriel Ambroise Vicomte de Bonald (1754–1840) mondja: „*L’homme pense sa parole avant de parler sa pensée*”. Az isteni fogantatású gondolat, mely megelőzi az empirikus szót, őseredeti alapjaként sokféle megvalósulását teszi lehetővé. Szembeállítjuk a hangtestet a szótesttel, mely a maga részéről csupán az őt végtelenül meghaladó gondolat burka.

¹² Még egyszer: az „evolúció” a gondolkozásnak ellentmondó gondolat, mely valaminek a létrejöttét először a neki tulajdonított mechanizmusokon keresztül véli megvalósulni, noha az említett dolgot (fiktív megismerési objektumként) már előre feltételezi. Az (eszmeietlenséget elfedő) szót már a kísérlet előtt elgondolják (valódi gondolatiság nélkül) és kimondják, hogy egy kieszelt mechanizmuson keresztül aztán valami objektíven érvényes megjelölésének tűnhessen fel. Azt mondani, hogy „valami kifejlődik”, már előfeltételezi a „valami” meglétét, mely éppoly kevésbé keletkezik – körkörös módon – tevékenységéből, az „evolúcióból”, mint a mondat alanya az állítmányból (vagy a létezés az aktivitásból). Ami igaz a szubjektívra (a megismerésben feltételezettre), ugyanúgy igaz (*cum grano salis* értve) az objektívra: ami objektíven „kifejlődik”, annak már adottnak kell lennie (létre kellett hogy hozzák). A terminológiai tisztázás megakadályozhatja a félreértést, hogy a „teremtést” ily módon az „evolúcióval” egyenértékű eszmeietlenséggé torzítsuk. Mindig csupán a teremtő aktus által azonnal adott (metanyelvi/globálisan leírható és ideaként „látható”) forma ölt más-más alakot [a partikuláris létezőkben], mely esemény egyfajta (orto-lingvisztikai/lokális) nézet-leszűkítés folytán „evolúcióként” nyűgöz le minket: az alakmegnyilvánulás (*morphoprographia*) megelőzi az alakkibontakozást (*morphepiphania*), és komplementerként veszi körül.

GRADÁCIÓ ÉS EVOLÚCIÓ*

I.



DOKTOR ASHLEY MONTAGU az *Isis* 96. számának 364. oldalán két magyarázatot különböztet meg a különböző fajokba tartozó élőlények múltbéli és jelenbéli létezése kapcsán: 1) gradáció, ami változatlan fajok specifikus teremtését feltételezi, 2) evolúció, amely fajok felbukkanását feltételezi minden változatukban és változékony-ságukban, a fajokban és környezetükben rejlő okok fokozatos működése révén. Nem állítja és feltehetőleg nem is gondolja úgy, hogy e két magyarázat öszeegyeztethetetlen; ám az olvasó joggal feltételezheti, hogy a 'kezdetben' való teremtés doktrínája és az új fajok fokozatos kibontakozása valójában összebékíthetetlen állítások.

E két állítás kétségtelenül inkompatibilis, ha a mitikus beszámolókat történetileg értelmezzük. A komoly mítoszkutató azonban nagyon is tisztában van vele, hogy a mítoszt tényszerű történetként értelmezni nagy baklövés; s hogy egy mítosz csak akkor nevezhető „igaznak”, ha a tér-től és időtől elvonatkoztatunk.¹ E megjegyzéssel éppen arra szándékozunk rámutatni, hogy ha a speciális teremtés doktrínáját úgy értjük, ahogyan azt keresztény és más filozófusok általában értelmezték, akkor a gradáció és az evolúció nem kibékíthetetlen alternatívákként, hanem csupán egy és ugyanazon dolog

leírásának különböző, ideális és történeti, formai és jelképes, algebrai és aritmetikai módozataiként jelennek meg.

E filozófiákban a kauzalitást bizonyosnak veszik; semmi sem véletlenül történik. Lehetetlen sosem történik; ami történik, az mindig egy lehetőség megvalósulása. Ám az okok két szintjét kell figyelembe vennünk: 1) az Első Okot, melyben a lehetőségek rejlnek; 2) közbülső okokat, amik azokat a feltételeket biztosítják, amelyek közepette a lehetőség szükségszerűvé válik. A dolgok létezésének vagy más szóval lehetőségüknek az Első Okát gyakran nevezik 'Istennek', esetleg 'Létnek', 'Életnek' vagy 'Természetnek' (*natura naturans*). Legyen akár filozófiai nyelvezettel 'abszolút' vagy mitikusan 'megszemélyesített', az Első Ok a dolgok létezésének közvetlen oka, de csupán közvetetten oka létezésük módjának. Létezésük módját (mely alapján fajként megkülönböztethetőek) az ismert vagy ismeretlen közbülső okok határozzák meg, s ezek eredménye egy adott faj vagy egyén létrejötte egy adott helyen vagy időben. A közbülső okok kategóriája nem zár ki egyetlen olyan erőt, tendenciát vagy meghatározó véletlen esetet sem, melyekre az evolucionista a magyarázatait alapozza a megfigyelt sorozatok kapcsán; ha utóbbi különbözik is a filozófustól abban, hogy figyelmen kívül hagyja az Első Okot, ez azért van, mert nem az élet eredetével, hanem an-

nak változatosságával foglalkozik. Ismételjük meg: ha a 'kezdetben' kifejezést úgy értjük, mint egy adott pillanatban – azaz az idő kezdetén – bevégzett műveletet, akkor természetesen a gradáció és az evolúció összeférhetetlen fogalmak. Ami ezt a 'kezdetben' illeti, magától értetődően előbb fel kell ismerni, hogy (amint Szent Ágoston is mondta) a „Mit csinált Isten, *mielőtt* megteremtette a világot?” kérdés értelmetlen; vagy ugyanezt más szavakkal kifejezve, az események egymásra következése az örökmostban (melyet empirikusan megtapasztalni lehetetlen) éppannyira elképzelhetetlen, mint a Végtelenben való mozgás elgondolása. Amit valójában filozófusaink a 'kezdetben' alatt értenek, az egy logikai prioritás, nem pedig időbeli elsőbbség. Eckhart mester szavaival, „amint gyakran mondtam, Isten az egész világot most, *e pillanatban teremti*”;² Jakob Böhme szerint pedig Isten „örökkévaló kezdet” (*Mysterium Pansophicum* IV. 9.). Hasonló a helyzet a *Rig-védában* is, aminek kapcsán Keith professzor jogosan jegyzi meg, „*e teremtés nem tekinthető egyetlen befejezett aktusnak: örökké folyamatban lévő*”.³ Ez nem azt jelenti, hogy *in principio* és *ex tempore* befejezetlen, hanem azt, hogy mi magunk időben egymásra következőként fogjuk fel, *mintha* az ok és okozat egymástól elkülöníthető lenne érzékelhető időközök által. „*Tehát ekkor minden egyszerre teremtetett (...), de a jövőbeli dolgok egymás utáni születése számára szükséges volt egy értelemszerű sorrendet felrajzolni*” (Philón: *De opificio mundi* 67.) – amint az az evolucionista narratívába is szükségszerűen beleíratott; amit a gradáció kijelent *sub specie aternitatis*, azt a mi-

tosz *sub specie aviternitatis*, a történelem pedig *sub specie temporis* állítja. „*Mert Platón azokat a dolgokat, melyek benne vannak a mindenség természetében, úgy mutatja be, mintha nemzés és alkotás útján jöttek volna létre, mivel ő egymás utáni sorrendben kénytelen bemutatni azt, ami öröktől fogva így keletkezik és létezik.*” (Plótinosz: *Enneades* IV. 8. 4.) „*A kezdet, ami gondolat, véget is ér a cselekvésben; ilyen bölcsen lett megalkotva az örökkévalóság világa.*” (Rúmi: *Mathnawī* II. 970). S végezetül (jelenlegi céljainknak megfelelően): „*ne' prima ne' poscia procedette lo discorrer di Dio sovra quest'acqua*” [„*mert »előbb« s »utóbb« nem volt, mikor Isten lelke e vizek fölött szerteszállott*”].⁴

Adott tehát két koncepció: egyfelől egy örökkévaló és ideális minta, vagyis a térbe és időbe nem kiterjedő 'intelligibilis világ' fogalma, másfelől pedig egy térbe és időbe visszhangként kiterjedő, időbeli és 'érzékelhető világé', mely tükrözi vagy imitálja a másikat, ám ezek nem egymással szemben álló, hanem egymást kiegészítő elgondolások. Kölcsönösen feltételezik egymást; az intelligibilis világ egységessége minden esetben összeegyeztethető megnyilvánulásainak sokféleségével. Elképzelhetetlen, hogy a tudás, a tudomány valódi ellentmondásba kerüljön a vallással; a jelenlegi konfliktusok mindig a vallásbölcseletben járatlan tudósok és ama fundamentalisták között alakulnak ki, akik ragaszkodnak ahhoz, hogy az ő mítoszuk igazsága történeti. Ám ezek egyike sem jelent igazi veszélyt azokra, akik képesek az összefüggések több szintjén is gondolkodni, és nincs szándékunkban azt állítani, hogy Dr. Ashley Montagu ezen kategóriák valamelyikébe beleillik.

II.

Egy korábbi írásomban⁵ már rámutattam, hogy a gradáció és az evolúció fogalmai nem összeférhetetlen, azaz igaz vagy hamis elgondolások, hanem csupán egy és ugyanazon látvány szemügyre vételének különböző módozatai; avagy más szavakkal megfogalmazva, a világ *in principio* és *ex tempore* végbemenő teremtésének mitikus elgondolása tulajdonképpen nem mond ellent a fajok időbeli egymásra következésének és változékonyságának. Eme állítás alaposabb tisztázása érdekében szükséges most legalább az evolúció tradicionális doktrínáját röviden összefoglalnunk, mely természetesnek tekinti a formák múltbéli, jelenlegi és jövőbeni végtelen változatosságát.

E doktrínában a formák mindegyike, minden egyes jelenség a 'megnyilvánulás lehetőségeinek' egyikét képviseli a 'mindig újjászülető természetből',⁶ melyet illelhetünk az Isten, Szellem, *natura naturans* nevekkkel, vagy hívhatjuk jelen kontextusban Életnek, ami alapján az élet formáit 'élőknek' mondhatjuk. Eme Élet az életek Első Oka; de a formákat, melyeket ezek az életek magukra öltenek, ténylegesen a 'másodlagos' avagy 'közbülső okok' határozzák meg, amiket manapság gyakorta neveznek 'öröknek' vagy 'törvényeknek', jelen esetben az öröklődés törvényeinek. Semmi nehézséget nem okoz itt a fajok változatosságának és változékonyságának értelmezése; a forma, amely egy 'nemzetség', 'faj' vagy 'egyed' történetének bármely pontján és időszakában megjelenik, mindig változó.⁷ E kategória valamennyi meghatározása valójában olyan, akár az 'egész számok': határozatlanok, ugyanis olyan „dolgokra”

utalnak, amelyek folyton keletkeznek s nem szűnnek meg lenni, s csak egy olyan általánosítás révén nevezhetjük őket 'dolgoknak', amely egy hosszabb vagy rövidebb, de mindig viszonylag rövid „jelen” idejére figyelmen kívül hagyja változásukat.⁸ A tradicionális doktrína ezt az állandóan áramló változást magától értetődőnek tekinti, ahogyan azt is, hogy minden teremtmény 'élete' szakadatlan halál és újjászületés (*γένεσις / genesisz, bhava*, 'létesülés'). Nem léteznek körülhatárolható dolgok, véges monádok vagy egók, csak egyetlen végtelen.⁹ Az élet minden formája, a lelkit is beleértve, összetett, s emiatt halandó; csupán a kezdetlen Élet, mely ruhaként ölti fel s veti le magáról e formákat, gondolható el végtelenként. Nem beszélhetünk semminek a halhatatlanságáról, ami nem halhatatlan most, és nem volt halhatatlan már akkor is, mielőtt a bolygónk létezett és a legtávolabbi galaxisok megkezdték utazásaikat. 'Önmagam' halhatatlanságára csak akkor tarthatok igényt, ha az Önmagamság fogalmából kizárok mindent, ami összetett és változékonny, ami meggyőzhető,¹⁰ és ez a mi 'cél-okunk' (*entelekheia*) és 'végcélunk' (tökéletesség), több értelemben is. 'Meváltás' ez attól, aminek magunkat általában felfogjuk; s ha úgy tűnne, 'semmi' [*nothing*] sem marad, valóban, semmi dologi nem marad fenn; a tradicionális filozófia kifejezésével élve, 'Isten' helyesen szólva 'semmi' [*no thing* – 'nem dolog'], s nem is tudja, micsoda, mert nem 'valami'.

E nézőpontból, mely semmi esetre sem zárja ki az evolúció biológusok által megállapított tényeit, az, amit mi 'Életnek' neveztünk – és ami Isten elnevezéseinek csak egyike, 'mindig újjászülető



Thomas de Leu: *A teremtés negyedik napja*
 Isten megteremt a Napot, a Holdat és a csillagokat (1600 körül)

természete' alapján – 'tapasztalatot' keres.¹¹ „Az Önmagától létező kifelé fúrta a szemeket, ezért az ember kifelé tekint”;¹² azaz a szem azért 'fejlődött ki', mert az immanens Élet látni kívánt, s ez igaz a többi érzekre, a gondolkodásra és cselekvésre is, melyek mind sokkal inkább az Ő tetteinek elnevezései,¹³ semmint a „miéink”. E vágy vagy 'megnyilvánulási akarat' miatt létezik az 'anyagba való alászállás' avagy az 'élet eredete', univerzálisan és lokálisan is,¹⁴ – „*La circular natura, ch'è suggello a la cera mortal, fa ben sua arte, ma non distingue l'un da l'altro ostello.*” [„A forgó Természet, mint a viaszt, formálja életünket s jól csinalja; de lakóhely szerint nem válogat.”]¹⁵ – „szadaszad jónim ápadjáté” [„belép jó és rossz méhbe”].¹⁶ E születések vagy beköltözések különbö-

zó formáit a fent említett közbülső okok határozzák meg, melyeket a tudomány is ismer; egységes működésüknek azonban sem kezdete, sem vége fel nem fogható.¹⁷ Ahol és amikor ezek az okok úgy érnek össze, hogy létrehozzák azt az idő- és térbeli környezetet vagy összefüggérendszer, ami nélkül egy adott lehetőség nem volna megvalósítható, az ezeknek megfelelő forma felmerül¹⁸ vagy megjelenik: egy emlős például nem jelenhetett meg a szilur földtörténeti korszakban, nem is tudott volna, mivel a közbülső okok csak később készítették elő a Földet az emlősök számára megfelelő élethez. A fajok és egyedek eme átmeneti formáinak mind-egyike egy archetipikus lehetőséget vagy mintát ([pattern] – *pater*, 'apa') tükröz, mely abban a világban – az együtt létező

Adám és Éva az Édenkertben (1414)



dolgok azon *locus*ában (szanszkrit *lóka*) – áll fenn, amit a mi 'érzéki' világunktól megkülönböztetve 'intelligibilisnek' neveznek. Így például a fizikai Nap eltér ugyan az 'intelligibilis Naptól', a 'nap Napjától' vagy a 'Naptól, amelyet nem minden ember elméje ismer', mégis megjeleníti és képviseli ezeket; Apollón más, mint Hélios; s most még csak a láthatatlan erőkről esett szó, azokról a 'látható istenekről' nem is, akiknek ábrázolásait 'kontemplációs támaszték' gyanánt alkalmazták.¹⁹ Amennyiben különböző fajokról és egyedekről gondolkozunk és beszélünk, úgy beszélünk kell ezek eltérő archetipikus ideáiról is; valójában minden, ami áramlik, folyik (*πάντα ρεῖ / panta rei*), itt képviseltetve van a maga sokféleségében, noha nem időbeli egymásutániségben, hanem úgy, hogy minden egyszerre látható: „*A véletlenség, mely matriádok nagy könyvén túl nem terjed, mind lefestve az örök Szemben, melybe én belátok.*”²⁰

Az élet (*natura naturata*, az embert is beleértve) közvetlen indítékai vagy szándékai ama értékekre irányulnak, melyeket a mindenütt megjelenő alternatívák

vagy ellentétek közötti választások alapoznak meg – ezek kondicionálják viselkedésünket, s a hozzájuk való viszonyunk passzív. Ám az élet végső célja, hogy ne passzív szubjektumok, hanem 'mindenben cselekvők' legyünk, s ez azt jelenti, hogy megszabadulunk a gyönyör vagy fájdalom és más ellentétek egymásnak feszülő „vonzásaitól és taszításaitól”, s szabadon létezhetünk akként, akkor és ott, amiként, amikor és ahol akarunk, mint ahogy az Élet szabad, de az életek nem.²¹ A doktrína természetesen animisztikus, annyiban, hogy feltételez egy akaratot, amely „*nei cor mortalię permotore*” [„mozgatja a halandók szívét”];²² teleologikus, amennyiben elismeri, hogy „*minden dolog végső tökéletesedését keresi*”;²³ és szolipszista, mivel az Élet Szellemé saját tudatának 'falaira' festi fel a 'világ képét'²⁴ – jóllehet nem individuálisan szolipszista, hiszen végső elemzésben csak egyetlen Néző létezik, s amit az egyéni „színházlátogató” lát, az csupán töredéke a szinoptikus látványnak; fatalista, de nem önkényes, zsarnoki értelembe, hanem annyiban, hogy az egyének pályafutását okok hosszú öröksége határozza meg,²⁵ ugyanakkor azonban 'Életük' független szemtanúja és nem alávetettje semmilyen sorsnak; valamint optimista, annyiban, hogy hatalmunkban áll felülemelkedni sorsunkon azáltal, hogy Önmagunkat azzal az Élettel azonosítjuk, amely sosincs alávetve semminek, soha nem válik valakivé, s bár a világban van, nem e világból való. A tanítás sem monista, sem dualista, hanem egy olyan valóságról beszél, amely egyszerre egy és sok, egy önmagában és sok a megnyilvánulásaiban. És „*Az vagy te*”. (*Cshándógja-upanisad* VI. 9. 4.)

Ugyanakkor egy fontos szempontból a tudományos és a metafizikai megfogalmazások eltérőek; ez szükségszerű is, hiszen az első a kozmikus történelemnek csak egy töredékével számol, a Föld, vagy esetleg a jelenlegi univerzum történetével; míg a metafizikai kozmogónia a kozmikus folyamatot a maga kezdet és vég nélküli teljességében szemléli. A tudományos leírásban ennek megfelelően az evolúciót úgy gondolják el, mint ami a 'haladás' egyenes vonala vagy vonalai mentén bontakozik ki; s ebből a szemzőgből az involúció csak regresszióként, fordított irányú, az óramutató járásával ellentétes folyamatként gondolható el; innen fakad ama érzés – mivel gondolatnak aligha mondható – amely a közismert klisében fejeződik ki: „Igen, de az óra mutatóit nem forgathatod vissza”, amellyel – legalábbis azt feltételezik – végleg elnémítható minden *re-former* [aki egy korábbi forma helyreállítására törekszik – *A szerk.*]. A metafizikai koncepció szerint az involúció természetes kiegészítője és bevégeződése, egyfajta folytatása a beteljesedésnek, nem pedig az „előre haladó” mozgás megfordítása. S jóllehet igaz, hogy logikailag az involúció „követi” az evolúciót, ez nem jelenti azt, hogy az alászállás és felemelkedés e nyilvánvalóan ellentétes mozgásai csakis egymásra következők lehetnek, s nem eshetnek egybe; ellenkezőleg, a *fons vitæ* egyszerre árad ki és be. Az időbeli mozgás, ahogy az évek és éónok „váltakoznak”, olyan, akár egy adott pont mozgása egy kerék kerületén; nem szorul bemutatásra, hogy egy ilyen pont „előrefelé” haladó mozgása tulajdonképpen „visszafelé” irányul a szemközi pontokhoz képest, a figyelembe

vett időbeli periódus felében. Ráadásul, továbbra is kitartva a kör és a kerék sokatmondó szimbolizmusa mellett, az evolúció és involúció a metafizikus számára nem kizárólag időbeli események, azaz nem csupán periferikus, de centrifugális és centripetális mozgások is; s ebből következik, hogy pályájuk nem írható le megfelelően egyetlen egyenes vonallal (még ha görbének vesszük is, tetszőlegesen hatalmas rádiusszal), hanem csak spirálokként – illetve amennyiben az Élet vagy valamely elkülönült élet egész pályáivét tekintjük, folyamatos kettős spirálként, melynek formái és alkalmazásai oly széles körben elterjedtek a tradicionális művészetekben.²⁶

Az 'evolúció' avagy az 'önmegvalósítás kibontakozásának' tradicionális fel fogása általánosságban a következőképp határozható meg:

„Aki Önvalóját egyre leplezetlenebbül ismeri,²⁷ eléri a megnyilvánult Létet. Az Önvalót mint egyre jobban megnyilvánulót ismeri fel a fűvekben s fáokban, s mindenféle állatokban. A fűvekben s fáokban nedv (nedvesség, protoplazma) van – az állatokban viszont intelligencia; az állatokban az Önvaló kétségtelenül jobban megnyilvánul, mert míg nedv bennük is van, a többiekben nincs értelem. Az emberben ismét jobban megnyilvánul az Önvaló, ugyanis ő van legjobban megáldva a bölcs előrelátással,²⁸ különbséget téve beszél, különbséget téve lát (azaz neveket ad a dolgoknak és megkülönbözteti formáikat), tud a holnapról, tudja, hogy mi világi s mi nem az (anyagi és anyagtalan), a

halandó által igyekszik elérni a halhatatlant – ez az adottsága.”²⁹

Hasonló a helyzet a Szellemmel (*rúh*), mely oly sok ’városban’³⁰ lakozik, és Blake ’Örök Emberének’ zárandoklatával³¹ kapcsolatban is. „*Először a szervetlen, élettelen birodalomba érkezett (...). Hosszú éveket töltött vegetatív állapotban, (...) átlépett az állati formába, (...) az állati állapotból az emberi lét felé, (...) ahonnan újra költöznie kell*” – ami felébredés az ’alvásból’ és ’Önfeledtségéből’, mivel, mint azt Rúmi is hangsúlyozza, a Zárandok nem emlékszik tisztán korábbi állapotaira, míg célját el nem éri.³²

Mielőtt továbblépnénk, az esetleges félreértések elkerülése végett hangsúlyoznunk kell, amit nem lehet elégszer, hogy ennek a tökéletes öntudatosság felé vezető hosszú kibontakozásnak semmi köze az egymásra következő földi testeket, növényi, állati vagy emberi létmódokat magára öltő egyéni „lelkek” „reinkarnációs” képzetéhez.³³ Szellemi ’rokonságunk’ a természettel nem attól a lehetőségtől függ, hogy esetleg egy rokonunk születhet újra valamely állatban vagy egyéb élőlényben; hanem annak felismerésétől, hogy az élet minden formáját, sajátunkat is beleértve, egy és ugyanazon Élet avagy Szellemi Önvaló kelti életre, mely Élet nem válogat lakhelyei között, pártatlanul életre serkent mindent, kivétel nélkül.³⁴ Továbbá ez adja végső erkölcsi alapját az önzés és az altruizmus fogalmait meghaladó önszeretetet (*szvakáma*) és a nem-ártás (*ahinszá*) etikájának is; mivel „*amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettetek*” (Mt 25,40), s a ’velem’ azt jelenti: az ’Önvalónkkal’, ha tudjuk, Kik vagyunk,

s Szent Pállal elmondhatjuk: „*Élek pedig többé nem én, hanem él bennem a Krisztus*” (Gal 2,20).

Folytassuk tehát: nyilvánvaló, hogy az ember jellegzetes „adottsága” nem minden emberben egyenlő mértékben „fejlődött ki”, noha mindenkiben ott lappanghat, s hogy ezt abszolút értelemben csak a ’tökéletes embernek’ tulajdoníthatjuk, akinek lehetséges megjelenése mindig előre jósolható egy teljes, és így az emberre is vonatkozó *entelekheia* feltételezése alapján. Egy ilyen tökéletes emberről, egy Buddháról (’Felébredett’) vagy Krisztusról például könnyebb megmondani, mi nem, mint hogy micsoda („*transumanar significar per verba non si poria*” [„*az emberből-kinövést nem lehet szóval leírni*”]).³⁵ S a neki tulajdonítható dolgok közül jelen összefüggésben semmi sem fontosabb, mint Emlékezetének tökéletessége; a tökéletes ember többé nem egyike ’ama kettőnek, aki bennünk lakozik’, nem az összetett halandó egyén, hanem ennek halhatatlan része, avagy Élete, és „*minthogy a lélek halhatatlan, és korábban többször megszületett, és már látott mindent itt is és a Hádészban is, mindenféle dolgot, így nincs olyan tudás, amit ne sajátított volna el mostanra: úgyszólván semmi csodálatos nincs abban, hogy képes visszaemlékezni az erényre és bármi másra, ha egyszer már előzőleg is rendelkezett ezzel a tudással*.”³⁶ Védikus megfogalmazásban Agni, az Élet Tüze szükségképpen ’minden születések ismerője’ (*dzsátavédasz*) és teljes mértékben mindentudó (*visuvédasz*), rajta kívül ugyanis nincs születés és létrejövétel; míg a buddhizmusban, ahol szintén „*nem létezik olyan egyéni esszencia, amely továbbadódna egyik életből a másikba*”, és abszurd a kérdésfeltevés, „*Ki voltam én?*” a múltban és „*Ki leszek én?*” a jövőben,

mindazonáltal igen nagy értéket tulajdonítanak a 'múltbéli születésekre való visszaemlékezés' (dzsátisszaranam) gyakorlatának, melyek egészen addig egymást követik, míg az, aki Felébredett, így nem kiálthat: „Házak építője, soha többé nem építész házat nekem!” Miként Eckhart mester is mondja, „ha olyan bensőségesen ismerném Önmagam, ahogy kellene, tökéletes ismerettel bírnék minden teremtményről”, és „míg a lélek nem ismer mindent, ami itt megismerhető, nem léphet át az ismeretlen Istenhez”.³⁷

E felfogások fényében végre eljutotunk odáig, hogy megérthetjük a mitikus vándorok és megvilágosodott szentek jóslatait és próféciait, például Vámadéva szavait: „Én lettem Manu és a Nap, én vagyok a pap és próféta Kaksivan; én adtam az árnak földet és az áldozatbemutatónak esőt; én vezettem el a zúgó vizeket, az istenek (intelligenciák) biztosítják zászlómat (...). Léven az anyaméh, ismerem minden generációjukat; vas városok százai tartottak szoroson fogva, mégis tovább szálltam”,³⁸ vagy Mánikka Vácsagar szavait: „Fű és bozót voltam én, hernyó, fá, sokféle vadállat, madár, kígyó, kő, ember, démon. Sergeidben szolgáltam, a hatalmas aszurák, aszkéták, istenek formájában születtem. Az élet e mozgó és mozdulatlan formái között, minden fajban megszületvén, elfáradtam, Nagyságos Úr. (...) a mai napon azonban elnyertem a megszabadulást”,³⁹ Amergin szózatát: „Én vagyok a tenger felett fújó szél, én vagyok az óceán hulláma (...) a Nap sugara (...) az Isten, aki a tűzben teremt”,⁴⁰ és Taliesin dalát: „Megénekeltem, min mentem keresztül (...) számos álcát viseltem, mielőtt a bűvölettől megszabadultam (...) én voltam a hős a bajban (...) öreg vagyok, ifjú vagyok”.⁴¹ Mindezeket

összevethetjük Hermész Triszmegisztosz „újszülött” fiával: „Mivel erőssé lettem Isten által, atyám, már nem szemeimmel látok, hanem az erőtől származó szellemi képességgel. Az égben vagyok, a földön, a vízben, a levegőben. Az állatokban vagyok, a növényekben, az anyaméhben, az anyaméh előtt, az anyaméh után, mindenütt”,⁴² és felismertem, hogy „a zarándok, a zarándoklat és az út nem volt egyéb, mint Önmagam útja Önmagamhoz”.⁴³

Ugyanis „egy ember egyszer születik, de én sokszor megszülettem”,⁴⁴ „Mielőtt Ábrahám lett, én vagyok”,⁴⁵ „Mert nem volt olyan idő, hogy ne léteztem volna én, vagy te, és ezután sem lesz úgy, hogy ne létezzünk mindannyian. (...) Sok születésem volt már a múltban, s neked is, Ardzsuna. Én valamennyit ismerem, te azonban nem ismered.”⁴⁶

Mivel az Egy-és-Sok ily módon 'egyetlen „formája” a sokféle dolognak', ezért van az, hogy 'Istent' olyan egyöntetűen többalakúnak vagy ezerarcúnak írják le (visvarúpa, szarvamaja, παντόμορφος / pantomorphosz stb.), és vándorló bűvészként vagy varázslóként képzelik el, aki mindig más állózatban bukkan fel. Nem csoda, hogy az élet formái egymásba olvadnak és nem lehet őket elhatárolni (bármily kellemetlen is ez a módszeres célok szempontjából), mivel mind egy és ugyanazon fonálon függenek.

Befejezőképpen csak megerősíteni tudom, hogy az evolúció és involúció tradicionális doktrínájában, mely szerint egy intelligibilis és vonzó cél felé haladunk, egyáltalán nincs semmi összeférhetetlen, sőt, mindez inkább egy átfogó és magyarázó keretet biztosít az evolúció mindama tényei számára, melyeket a biológusok és geológusok felfedtek.



Claes Jansz Visscher (Simone Guidi Masaccio nyomán):

Amit e tények egy metafizikus számára feltárnak, az nem értékelméletének cáfolatához, hanem annak belátásához vezet, hogy az örökkön újjászülető természet még rejtélyesebb utakon jár, mint eddig gondoltuk. Hajdan a természetkutató maga is úgy tekintett saját vizsgálódásaira, mint „Isten csodás útjainak” kifürkészésére, és senki sem tételezi fel, hogy emiatt kevésbé volt képes „megfigyelni” a jelenségeket. A teológus, aki általában járatlan a biológiában, olykor elfeledkezik arról, hogy „*ami Istenben láthatatlan,*

a világ teremtésétől fogva az ő alkotásaiból megértetvén megláttatik” (Róm 1,20), és ha tud például az ’isteni játékról’, de nem ismeri a Mendel-szabályokat, nyilvánvalóan elmulasztott valamit. Ám ha egy tudós általában véve nem bír semmiféle ismerettel, vagy ami még rosszabb, téves információkkal rendelkezik a tradicionális doktrínák valódi természetéről, s ebből kifolyólag óvakodik tőlük, az sokkal sajnálatosabb; lehet ugyanis bármilyen hatalmas a tudása, amíg a tényeket „értelmetlennek” tartja és ítéletét felfüggeszti,



Az angyal száműzi Ádámot és Évát a Paradicsomból az állatvilág tanúságával (16. század)

felfedezőjük nem vállal felelősséget megfelelő alkalmazásukért, és hagyja, hogy kedvükre kizsákmányolják ezeket az emberiség felzabálói – akiket viszont elefántcsonttornyának biztonságából anélkül „figyel”, hogy kritizálni merné őket. Figyelman kívül hagyjuk, hogy a ’tudomány’ sem több mint öncélú ’művészet’ vagy ’etika’; mindezek a technikák csak eszközök egy jó élet érdekében.

De használhatók-e ekként, ha tagadjuk, hogy az életnek célja van? A „merőben objektív” szemléletmód, bármenny-

nyire érvényes is egy laboratóriumban, emberi szempontból nézve sokkal kevésbé gyakorlatias, mint a tradicionális filozófia, melyről nem is tételezhető fel, hogy az ember képes lenne megérteni, hacsak nem éli is.

A perennális filozófia zsargonjáról mondták, hogy az egyetlen tökéletesen érthető, intelligibilis nyelv; de nem szabad átsiklanunk afölött, hogy éppannyira technikai nyelvezet, mint a kémia zsargonja. Bárkinek, aki szeretné megérteni a kémiát, meg kell tanulnia, hogy

képleteinek és ikonográfiájának kifejezés-módja szerint gondolkodjon; ugyanígy, aki a perennális filozófiát kívánja megérteni, annak is meg kell tanulnia, vagy inkább újratanulnia aszerint gondolkozni, mind verbálisan, mind vizuálisan. Mi több, ezek jelentik a kultúra univerzális nyelvezetét, ama nyelvet, melyet a Kerekasztalnál beszéltek a 'nyelvek össze-zavarodása' előtt, s amelynek „szelleme” tovább él napjaink társalgásában, ami tele van „babonákkal”, azaz olyan szóképekkel, melyek eredetileg gondolati alakzatok voltak, ám a művészeti formákhoz hasonlóan jelentésük többé-kevésbé kiüresedett a hozzánk vezető út során. Aki nem képes alkalmazni e nyelvezetet, ki-rekeszti magát az eszmecserének abból az ősi és közös univerzumából, ahol ez az összekötő nyelv, a *lingua franca*, és be kell ismernie, hogy az irodalom és művészet története, számtalan múltbéli és jelenlegi nép kultúrája, számára csukott könyvek maradnak csupán, bármennyire hosszasan és türelmesen olvassa is őket. Pontosan ebben az értelemben mondták igen helyesen: „*minél nagyobb a modern idők tudatlansága, annál jobban mélyül a középkor sötétsége*”.⁴⁷

Talán senkinek sem kellene teológiai diplomát kapnia, ha nincs használható biológiai tudása; s az sem érdemelne tudományos fokozatot, akinek nincs legalább annyi jártassága a filozófia terén, hogy képes legyen megérteni, amiről egy mítoszkutató, teológus vagy metafizikus beszél. Sosem voltam képes felfogni, hogy valaki, aki fizikából és metafizikából is megfelelő képzettséggel bír, hogyan tud elképzelni vagy éppen megpró-

bálni kimutatni valamiféle konfliktust az értelem és a kinyilatkoztatás között, vagy szakadást látni a kutatói munka aktivitása, cselekvő élete és a kontemp-latív filozófus látomásokkal teli élete között. Én ezzel szemben inkább azt mondanám, hogy aki nem képes vagy nem akarja legalább bizonyos fokig egyszerre követni ezeket a mesterségeket – szó szerint ösvényeket, *via* –, az nem birtokolja teljesen képességeit; s nem élhet békében önmagával és környezetével, nem lehet igazán boldog az, aki nem tudja újra birtokba venni azt az egykor univerzális felfogást, mely szerint a hatékonyság és az értelem egybeesik a 'természetben' és saját 'alkotásaiban' egyaránt, amennyiben utóbbiak jól és tisztességgel készültek. Bármí, ami nem jelentős, egy durván haszonelvű szemléletmódot leszámítva lényegtelen, más szóval elhanyagolható. Mindezzel arra akarok utalni, hogy egy emelkedettebb társadalmi rendben, ahol valóban magas az élet *megélésének* színvonal-a – és nem csak kenyérről él az ember, legyen az bármilyen lágy és kalácszerű –, nincs helye a szakrális és a profán megkülönböztetésének, a *facere* és a *sacra facere* elválasztásának. A dolgokhoz való illetén viszony sok múltbéli kultúrában megvalósult, és néhányban, amelyek a bizonytalan körülmények ellenére fennmaradtak, a mai napig megvan; azonban mindaddig elérhetetlen számunkra, míg Bellerophón napvilágra nem hozza a tudomány és a vallás közti konfliktus kiméráját. Ez az egész ügy egyébként is egy színlelt álütökzet csupán, melyben egyik oldal sem valódi kérdéseket véd vagy támad.⁴⁸

Fordította: Umenhoffer István

Jegyzetek

* Forrás: Ananda K. Coomaraswamy: *What is civilization? And other essays*. Great Barrington, 1989, Lindisfarne Press, 70–85. o.

A „gradáció” (lépcsőzetesség) itt nem az ökológiában használt „túlszaporodás”, „tömegszaporodás” stb. értelmében veendő, hanem a darwinizmus előtti fejlődésemeléthez/ származástanhoz kapcsolódó fogalom, amely Jean-Baptiste Lamarckhoz (1744–1829) köthető. E transzformista koncepció értelmében az élővilág az élettelenből fejlődött ki, történetileg a legegyszerűbb élőlényektől a magasabb rendű gerincesekig, és e lépcsőzetes fejlődés során a szervezetek fokozatos tökéletesedése ment végbe. – *A szerk.*

¹ „*A mitológia sohasem alakítható át történelemmé.*” M. P. Nilsson: *Mycenean Origin of Greek Mythology*. Berkeley, 1932, University of California Press, 31. o. Vö. Lord Raglan: *The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama*. London, 1936, Watts & Co. E. Siecke: *Drachenkämpfe. Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde*. Lipsce, 1907, J. C. Hinrichs.

² In Franz Pfeiffer (szerk.): *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts II. Meister Eckhart*. Göttingen, 1906, Vandenhoeck & Ruprecht, 206. o.

³ A. B. Keith: *The Veda of the Black Yajus School entitled Taïttiriya Sanhita*. I. köt. Cambridge, 1914, Harvard University Press /Harvard Oriental Series 18/, cxxvi. o.

⁴ Dante: *Isteni színjáték*. Paradicsom XXIX. Babits Mihály fordítása.

⁵ Lásd fentebb az első részt. – *A szerk.*

⁶ Platónnál ἀειρενής φύσις / *aeigenész phüszisz* (Törvények 773e). Vö. Sztaszinosz idézett szavaival az *Euthüphrón* XIII-ban, illetve a φύσις ἀπλή- / *phüszisz aplével* Philónnál (*Legum allegoria* 2. 2.). A görög φύω / *phüő* = a szanszkrit *bhü* gyökkel, jelentése ’válni, változtatni valamivé’; a φύω / *phüő*ből származó φύσις / *phüszisz* összehasonlítható Brahmával, mely név a *brih*, ’nőni, növeszteni’ gyökből ered. A *prána* szót, amely spirációt, légzést jelent, s amely az élő lényekben jelenlévő Szellemet (*átman*), az életadó princípiumot jelöli, gyakran fordítják ’életként’.

⁷ Túlságosan gyakran elkerüli a figyelmünket, hogy az ’egyed’ éppen olyan általánosítás, mint a ’faj’, s az ilyesfajta ’univerzálék’, vagy inkább ’absztrakciók’ viszonylatában a realista nominalistává válik. „*Senki sem marad egy, hanem sokká leszünk* (γιννόμεθα / *gignometha = bhavanti*), (...) *s ha ő nem ugyanaz, nem állíthatjuk róla, hogy »ő van«, csak azt, hogy átalakul, ahogy az egyik én létrejön a másikkól; (...) a »lesz« és a »volt«, ha kimondjuk őket, maguk is a »nemlét« vallomásai, s csupán Isten az, akinek a »mostja« sem jövő, sem múlt, nem öregszik s nem fiatalodik, így róla csak azt mondhatjuk, »Ő van«.*” (Plutarkhosz: *Moralia* 392D–393B); ezzel kapcsolatban számos párhuzamot idézhetnénk tradicionális forrásokból. A ’fenomén’ szó maga után vonja a „De mié?” kérdést, amire válasz csak a metafizika nyelvén adható; magukról a jelenségekről, melyek természetükből adódóan jellegzetes vizsgálódási területei egy empirikus és statisztikus tudománynak, ami megfigyeli egymásra következésüket, és ez alapján számol a jövővel, nem mondhatjuk, hogy *léteznek*, csak azt, hogy *megjelennek*.

⁸ Nyilvánvaló, hogy „mi”, akiknek egyedüli tapasztalata a múlt és a jelen, nem bírhatunk empirikus tapasztalattal a ’tartam nélküli most’ vagy az ’örökkévalóság’ vonatkozásában; a mi úgynevezett ’jelenünk’ nem a ’most’, hanem csak ’mostanság’.

⁹ Perszonalisták és individualisták lévén kényelemből az ’én’ kifejezést használjuk, de nem tudatosan; a buddhisták és egyéb metafizikusok, akik úgy tartják, az ’én’ kimondásának joga kizárólag Istené, ugyancsak használják kényelemből e személyes névmást, ám ezt tudatosan teszik.

¹⁰ Ez a *via remotionis* az ön-megsemmisítésnek és Önmagunk megvalósításának bevett módszere; a buddhizmusban például a testem, az érzéseim, gondolataim stb. ’nem Önmagam’,

s ugyanez jelenik meg Walt Whitmannél is: „*de nem igazi énem ök*” (*Song of Myself*). A modern pszichológia inkább annak elemzése, ami 'nem igazi énem', nem pedig Önmagam megvalósításának technikája.

- ¹¹ *Maitrí-upanisad* II. 6. és a kapcsolódó *bráhmana*-részek.
- ¹² *Katha-upanisad* IV. 1. Ennek egyenes következménye, hogy Önmagunk látásához a látás irányát meg kell fordítani. Hasonlóképp Platónnál, lásd *Phaidón* 83b, *Allam* 526e, *Lakoma* 129.
- ¹³ *Brihadáranjaka-upanisad* I. 4. 7. Hasonló a helyzet Philónnál és az iszlámban is.
- ¹⁴ Figyeljük meg, hogy az ásványokat ugyanúgy 'élettel' ruházzák fel, mint a magasabb rendű organizmusokat; az 'élet eredetének' problémája megelőzi a szervesetlenről a szerves formákra való átmenet kérdését.
- ¹⁵ Dante: *Isteni színjáték*. Paradicsom VIII. A *circular natura* a Mozdulatlan Mozgatóra utal, aki az Élet Kerekének középpontjában elhelyezkedve annak hajtóerejét adja, s ugyanígy minden élő keréknek a kerekeken belül.
- ¹⁶ *Maitrí-upanisad* III. 1. Hasonlót olvashatunk Máté evangéliumának 13,3–9. és 38. passzusában: „*Némely pedig a köves helyre esék (...). Némely pedig a jó földbe esék (...). A szántóföld pedig a világ.*” A magvetés metaforája kapcsán vö. *Timaiosz* 41. és 69. A *naughty* ['bűnös', szó szerint 'hiányban szenvedő', 'semmit sem birtokló', 'nemleges'] – rossz, mert „*ens et bonum convertuntur*” [„*a lét és a jó felcserélhetőek*”]. Vö. ném. *Unthat* ['nem-tett', 'rossz-tett'] = szanszkrit *akritam* ['nem megtett', 'tökéletlenség'], mivel a bűn mindig mulasztás és hiány, semmit meg nem tevés.
- ¹⁷ „*A világ a még meg nem született dolgok okait hordozza méhében.*” (Szent Ágoston: *De Trinitate* III. 9. 16., amit Aquinói Szent Tamás is megerősített.) Az ember múltbéli tettek gyümölcse és örököse (*Aitaréja-áranjaka* II. 1. 3, illetve a buddhizmusban több helyen). Vö. Walt Whitman: „*Mielőtt anyám megszült volna, nemzedékek vezettek*” (*Song of Myself*), illetve William Blake: „*Az ember kertként születik, teliültetve s bevetve*” (*Annotations to the Works of Sir Joshua Reynolds*).
- ¹⁸ 'Felmerül', mármint korábbi állapotából, amelyben 'in potentia' létezett. Ez nem utalás kívánt lenni S. Alexander és Lloyd Morgan 'emergens evolúciójára' vagy 'emergens mentalizmusára'. Vö. *Idő és örökkévalóság* című könyvem 'Hinduizmus' fejezetének 33. jegyzetével. [Magyar kiadás: Érpatak, 2004, Sophia Perennis, 33–34. o. – *A szerk.*]
- ¹⁹ Platón: *Törvények* 931a. Ez az utalás az ikonográfia elmélete és az általában vett 'utánzás' miatt lényeges. Az absztrakció ('elvonatkoztatás, eltulajdonítás') eltávolítja a minőségeket, s ez a 'negatív teológia' módszere is, avagy más szavakkal a képrombolásé. Az ikonográfia avagy az 'adekvát szimbolizmus', legyen szóbeli vagy képi, minőségekkel ruház fel, ami az 'affirmatív teológia' módszere; feltételezi ugyanis, hogy egy valóság bármely referenciaszinten (például az intelligibilis világban, a mennyben) megfeleltethető egy vele analóg valósággal valamely más referenciaszinten (például az érzéki világban, a földön). Ennek megfelelően léteznek objektív megfelelések és kölcsönös összefüggések; a szóbeli vagy képi tradicionális szimbolizmus esetében nem önkényesen, pszichológiai asszociációk révén megalkotott formákról van szó, melyeket utána 'konvencióként' elfogadunk. Az efféle szimbólumokat a költői vagy művészi képzeletnek tulajdonítani az eredetiség teljességgel modern felfogását tükrözi, azt feltételezni pedig, hogy a szimbolizmus (a szóbeli vagy képi szemantika vagy hermeneutika) komoly kutatója maga „olvassa bele” ezekbe a jelentéseket, ugyanazon száználmas téveszme egy másik aspektusa.

Például a szellemet jelképezheti a felélénkítő szél, ami hullámokat vagy port „ver fel”, a lehetőséget pedig a csendes vizek vagy az anyaföld; vagy másfelől a lánc- és vetülékfonalak, amelyekből a világegyetem „szóttese” készül. Az egyes szimbólumok jelentését gyakran részben meghatározza a kontextusuk, ám mindig következetesen; ha például a

kozmosz anyagát 'fának' (ὄλη / hülé, szanszkrit *vana*) nevezik, azt a hatalmat, amely által minden megteremtetik, szükségképpen 'építészként' vagy 'ácsként', alkotásait pedig 'művészetként' gondolják el. Amikor a korai ión filozófusokat 'naturalistáknak' nevezzük, általában elsiklunk ama tény felett, hogy a 'természet' számukra sokkal inkább teremtő erő volt (vö. 6. jegyzet), mintsem pusztán környezet, s így volt ez még Philón (*De Sacrificiis Abelis et Caini* 75., 98. és *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 116.) és a skolasztikusok esetében is („*Natura naturans, Creatrix universalis, Deus*”).

²⁰ Dante: *Isteni színjáték*. Paradicsom XVII. Babits Mihály fordítása.

²¹ Lásd „Symplegades” című írásomat. In M. F. Ashley Montagu (szerk.): *Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. New York, 1947, Henry Schuman, 463–488. o.

²² Dante: *Isteni színjáték*. Paradicsom I. Nádasdy Ádám fordítása. Vö. *Maitrí-upanisad* II. 6.: „*hridantarát (...) pracódayitri*”, „*a szívből, (...) a felbujtóból*”.

²³ Eckhart mester. Vö. *Kalámi Pir* 63.: „*Valamennyi eddigi imám egyetért abban, hogy mindennek a célja a végső tökéletesség elérésében rejlik.*”

²⁴ Sankarácsárja: *Szvatmanirúpana* 95.

²⁵ Lásd a 17. jegyzetet. Valamint Szent Ágoston: „*A világon semmi sem történik véletlenül.*” (*De diversis quaestionibus octoginta tribus* 24.)

²⁶ „*A nyugati ember (azaz a modern elme) lineárisan gondol a távolba, ezért mechanikus, valástalan és fausti. (...) Kelet és a Biblia nem lineárisan gondolkodnak, hanem tér-időben, spirálisan és ciklikusan. A világ eseményeinek menete spirális, melyek a befejezésig folytatódnak.*” (Alfred Jeremias: *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*. Lipcse, 1930, Adolf Klein Verlag, 4. o.) A spirálok és kettős spirálok kapcsán lásd még „*The Iconography of Dürer's »Knots« and Leonardo's »Concatenation«*” című írásomat az *Art Quarterly* 1944. tavaszi számában (VII. évf. 2. sz.). Eckhart mesternél a 'forrásból kiáradó és beáramló' párhuzamba állítható a *Dzsaiminíja-upanisad-bráhmána* 1. 2. 7. *parácsír nivéstamánáh*, 'folytatódó és visszacsavarodó' kifejezésével, vö. a *Rig-véda* V. 17. 5. „*enigmájával*”: „*míg a folyók folynak, a vizek pihennek*”.

Vö. E. R. Dodds szavaival: „*a kiáradás és a visszatérés együtt alkotnak egyetlen mozgást, a diasztolet és szisztolet, amely az univerzum élete (...). A lét, mely elétté lesz a kiáradás révén, intelligenciává válik a visszatérés által.*” (Proclus: *The Elements of Theology*. Oxford, 1933, Oxford University Press, 219–222. o.) A diasztole-szisztole megfelel a *prána*, a légzés, vagy élet indiai koncepciójának, amely az élő lényekben (*prána-bhritah*) belégzéssé és kilégzéssé (*prána-apánau*) lesz. A héber metafizikával való párhuzamok kapcsán lásd Gershom Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jeruzsálem–New York, 1941, Schocken Publishing House – Jewish Institute of Religion, 260. o., a *hithpashtuth*, 'eltávozás' és a *histalkuth*, 'visszatérés' kifejezésekről.

²⁷ „*Önvalóját (...) ismeri*” (*taszja [...] átmánam véda*) – nem ezt a halandó és összetett egyéniséget, hanem 'halhatatlan Önvalóját' (*amritó'szja átman [...] átmanó átmá nétá 'mritah, Maitrí-upanisad* III. 2. és VI. 7.); 'minden létező Önvalóját' (*Satapatha-bráhmána* X. 4. 2. 27.) vagy a 'létezők Létét' (*Atharva-véda* IV. 8. 1.), Philón *ψυχή ψυχῆς* / *pszükhé pszükhész-ét*, az iszlám *dzsán-i-dzsánját*, vagy amit ebben a cikkben 'Életnek' neveztünk.

²⁸ *Pradzsnjá, προνοία / pronoia*, pro-gnózis: *a priori*, intuitív tudás.

²⁹ *Aitaréja-áranjaka* II. 3. 2. Amint arra A. B. Keith is rámutat, ez *nem* az individuális lelkek újjászületésének doktrínája.

³⁰ 'Városok', azaz az élet szervezetei vagy formái: R. A. Nicholson szavaival „*tapasztalási fázisok, melyeken a léleknek át kell haladnia utazásai során Istentől és Istenhez, mielőtt szert tehet a gnózisra*”. Vö. a szanszkrit *purusa* szóval, amiből a *purisaja*, 'városlakó' szó is ered, hasonló értelemben.

- ³¹ 'Ember', vagy szó szerint inkább 'emberi természet' (*khalqat ádmi*). *Ádmi* = 'Ádám', *άνθρωπος* / *anthróposz*, *purusa*, *homo*, s nem pedig *mard*, *άνήρ* / *anér*, *nara*.
- ³² Rúmí: *Mesznevi* IV. 3632–3655.
- ³³ Még amikor Rúmí „a racionalitásból az állatok szintjére való alászállás” lehetőségéről beszél, akkor sincs szó reinkarnációról; vö. R. A. Nicholson vonatkozó kommentárjaival (I. 3320. és IV. 3657-től). Ugyanígy keresztény szövegösszefüggésben, amikor Aquinói Szent Tamás azt mondja, „az emberi test az előző művekben, kauzális erőnyeikben már létezett” (*Summa Theologiae* I. 91. 2. ad 4.), Meister Eckhart pedig azt állítja, hogy „Minden az isteni esszenciától függ; hordozója az anyag, melyben a lélek új formákat ölt, s leveti a régieket. Az egyikből a másikba való átalakulás a halála; amelyiket leveti, annak meghal, amelyiket felölti, abban él.” (Franz Pfeiffer [szerk.]: i. m. 530. o.) Szinte szó szerint megegyezik ezzel a *Bhagavad-gítá* II. 22. – ezek valójában a *karma* (mint okozatiság) és a *bhava* (létesülés) doktrínái, nem a reinkarnációéi. Ugyanez érvényes még egy olyan viszonylag kései indiai szövegre is, mint a *Garuda-purána*: „születések százai után az emberiség feltételei a földön elérhetőek” (VI. 40.) – itt is egy más testbe vándorló princípiumról van szó, nem újra testet öltő egyénékről. A témát hosszasan is tárgyalom „On the One and Only Transmigrant” című írásomban (*Journal of the American Oriental Society*, LXVI. évf. 3. különszám [1944. április–június] 66–87. o.), ám még ennél is meggyőzőbben lehetne bizonyítani, hogy a „reinkarnáció” tanítása nem a *philosophia perennis* része. A szövegek nyelvezete szimbolikus, és könnyen félreérthető; így van ez akkor is, ha egy embert „számárnak” nevezünk, s ez alatt azt értjük, hogy 'ostoba', nem pedig azt, hogy négy lába van; s ugyanebben az értelemben, nem másként, joggal mondhatjuk az ostoba vagy érzéki emberről, akinek karaktere általában gyermekeiben születik újjá, hogy „számár lesz elkövetkezendő életében”. Hasonlítsuk csak össze ezt a *Manu* törvénykönyve II. 201. szakaszával Georg Bühler fordításában: „*Ha maga szólja meg [tanítóját], akkor a következő létben számárnak fog születni*”. Itt a jelen idejű *bhavati*, 'válni valamivé' igét jövő időben fordították, és a 'következő létben' szavakat is a fordító tette hozzá, az eredeti szövegben semmi ilyesmi nem szerepel.
- ³⁴ 'Isten' ruház fel mindent étellel, de a közbülső okok működésére hagyja létmódjuk meghatározását, s ebbe nem avatkozik bele; ahogyan egy orgonában a fűjtató az első mozgató és a hang *sine qua non*ja, ám a különböző hangokat a sípok minősége határozza meg. Az iszlámban például az egész isteni *fiat* egyetlen szó: „*Légy!*” (*kun*), vagy még pontosabban „*Létesülj!*” (Vö. A. M. Goichon: *La philosophie d'Avicenne*. Párizs, 1944, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 62. o.) Hasonlóképp írja a Teremtés könyve is: „*Legyen világosság!*”, ám a „színeket” (individualitás, kasztok) a megvilágított felületek természete szabja meg. Másként kifejezve, mindenki ugyanazt a „tejet” issza, de az mindenkiben más-más minőséget táplál.
- ³⁵ Dante: *Isteni színjáték*. Paradicsom I. Nádasy Ádám fordítása.
- ³⁶ Platón: *Menón* 82C.
- ³⁷ E kérdéskör és további utalások kapcsán lásd „Recollection, Indian and Platonic” című írást a *Journal of the American Oriental Society* 1944. évi 3. különszámában (49–65. o.).
- ³⁸ *Rig-veda* IV. 4. 10. Vámadéva (Indra, Léleket, immanens Élet) kapcsán lásd *Aitarjájaranjaka* II. 2. 1–2 és 2. 5. illetve „On the One and Only Transmigrant” című írást (id. kiad. elszórtan).
- ³⁹ G. U. Pope: *Tiruvacagam*. 1. rész. Oxford, 1900, Clarendon Press, 3. o.
- ⁴⁰ In D. H. S. Nicholson, A. H. E. Lee (szerk.): *The Oxford Book of English Mystical Verse*. Oxford, 1917, Clarendon Press, 1. o.
- ⁴¹ In J. G. Evans (szerk.): *Poems from the Book of Taliesin*. Llanbedrog, 1915, Tremban, 27. o. Valamint R. D. Scott: *The Thumb of Knowledge in Legends of Finn, Sigurd, and Taliesin*. New York, 1930, Institute of French Studies, a 124. oldaltól.

⁴² Hermész Triszmegisztosz: *Corpus hermeticum* XIII. 11b. Hamvas Endre fordítása. II. 2. 20b. Hasonlókat ír az *Atharva-véda* II. 4. is a Lélekzet (*prána*, 'Élet') kapcsán; lásd a 14. szakaszt, ahol *purusa*, az 'Ember' születik újjá (*dzsájaté punah*), „amikor Te, ó Lélekzet, életet adsz (*dzsinvaszí*)”. Whitney fordítása, miszerint „egy ember (...) született újra”, teljesen eltorzítja a jelentést (a tudósok mind egyetértenek abban, hogy a „reinkarnáció” ismeretlen e szöveggyűjteményekben), s jó példáját nyújtja annak, hogy a későbbi szövegeket gyakran félrefordítják, és oda is becsempészik a reinkarnáció tanítását, ahol eredetileg semmi ilyesmi nem szerepel.

Amint azt Gershom Scholem is megjegyzi a 'lélekvándorlás' (*gilgul* = arámi *tanazzul*) kabbalista ('hagyományos') tanítása apropóján: „*Ha Ádám az emberiség lelkének teljességét magában foglalta, mely most számtalan változatban és egyéni megjelenésben oszlik szét a teljes emberi nem között, a lelkek minden vándorlása végső soron az egyetlen lélek vándorlása, akinek száműzetése a bukás miatti vezeklés.*” (In uő: *Major Trends in Jewish Mysticism*. Id. kiad. 278. o., kiemelés tőlem). Ezért „*a teremtő folyamat fokozatainak megismerése egyben azon fokozatok ismeretét is jelenti, amelyeken keresztül maga az ember visszatér minden létgyökeréhez.*” (Uo. 20. o.)

⁴³ Ferid ed Din Attar: *Mantiq at-Tair*. E néhány szóba és a megelőző kijelentésekbe bele van sűrítve a 'misztikus' vagy 'tökéletes' tapasztalás lényege, amennyire egyáltalán szavakkal kifejezhető. E tapasztalat ugyanis 'önmagát hitelesítő', érvényét sem bizonyítani, sem tagadni nem lehetséges egy iskolai osztályteremben. Másrészt birtokba venni, vagy csak hinni egy ilyen tapasztalat valódiságában semmi esetre sem mond ellent „a tudomány tényeinek”. A tudósok ezt akár figyelmen kívül is hagyhatják, ám nem szállhatnak vitába a tradicionális metafizikával saját pozíciójuk megingatása és meggyengítése nélkül.

⁴⁴ *Divāni Shamsi Tabrīz*. In R. A. Nicholson (szerk., ford.): *Selected Poems from the Divāni Shamsi Tabrīz*. Újdelhi, 1898, Kitab Bhavan, 332. o. A szöveg így folytatódik: „*Én vagyok a zsványok tolvajlása, én vagyok a betegek fájdalma, felhő vagyok és eső, cseppjeimet hullattam a rétre.*” Az ebben az értelemben vett 'eső' kapcsán lásd *Rig-véda* IV. 26. 2. és *Atharva-véda* I. 4. 5.

⁴⁵ Jn 8,58. Vö. *Szaddharma-pundarika-szútra* XV. 1., és *Divāni Shamsi Tabrīz* XVII.: „*Léteztem azon a napon, amikor a Nevek még nem voltak.*” (In R. A. Nicholson [szerk., ford.]: i. m. 71. o.) Az ebben az értelemben vett 'nevek' kapcsán lásd még Murray Fowler: *Polarity in the Rig-Veda. Review of Religion* (New York) VII. évf. (1943. január).

⁴⁶ *Bhagavad-gítá* II. 12. és IV. 5.

⁴⁷ M. Hasak: *Der Kirchenbau des Mittelalters*. Lipcse, 1913, J. M. Gebhardt, 268. o.

⁴⁸ Sok idő telt el e cikk megírása és publikálása között, így kicsit még csiszolhattam és bővíthettem rajta. Ugyanebben a témában további anyagokért olvasóim figyelmébe ajánlom „Gradation, Evolution and Reincarnation” című írásomat az *Am I My Brother's Keeper?* kötetben (New York, 1947, Ayer, 104–110. o.), főleg a 33–38. lábjegyzetek kapcsán, valamint Erwin Schrödinger „Consciousness is a singular of which the plural is unknown” című írását; *Idő és örökkévalóság* című könyvemben hangsúlyozom, hogy valamennyi tradicionális tanítás szerint az örökkévalóság nem örökké tartó, hanem örökös *most*, és a gradáció magában foglalja azt is, hogy minden dolog teremtése nem csupán 'kezdetben', hanem ebben az örökkévaló mostban történik, így amint Philón is mondja, „*nem korlátlan érvényű az a felfogás, mely szerint »hat nap alatt teremtetett a világ«, s míg »Is-tent úgy kell elgondolnunk, mint Aki mindent egyszerre teremt», »a [Teremtés] történetébe szükségképpen beleíratott egyfajta sorrend, minthogy a dolgok egymást követően jönnek létre, egyik a másik után.*” (*Opificio mundi* 13. és 67. *Legum allegoriæ* 1. 20.) – Az 'egymás utáni születések sorrendje' megfelel annak, amit most 'evolúciónak' nevezünk.

