

Gáspár Csaba László

Ember és Kultúra

Az európai kultúra embere három elemből álló összefüggérendszerében észleli-értelmezi önmagát: az „isten”, „természet”, „kultúra” által alkotott értelmezési horizontban. A „természet” az ember számára eleve adott realitást jelenti, amely életének és tevékenységének alapja, anyaga és kerete. Ezzel szemben a „kultúra” az ember által teremtett valóságtartomány, beleértve a szellemi, művészi, jogi, társadalmi, erkölcsi és vallási aktivitás minden nyelvileg és tárgyilag kifejezett alkotását. Végül „isten” jelenti az összvalóság végső és átfogó tartományát, melyben a valóság egészének alapvető értelmessége horgonyoz.

Az emberi önértelmezés horizontja

Azt a valóságdimenziót, amellyel szemközt – szemben és/vagy ellentétben – az ember önmagára irányuló tapasztalata az iménti értelemben egyáltalán lehetővé válik. „horizont”-nak nevezi a filozófia. A horizontok antropológiai szerepét aligha lehet alábecsülni. Nem csak azért, mert nélkülük eleve nem lehetséges az ember önmagára irányuló tapasztalása, illetve önértelmezése, hanem azért sem, mert a tapasztalás a priori szervezőiként alapvető – noha többnyire rejtett – hatást fejtenek ki az ember értelmező műveleteire és valamiként „eleve” meghatározzák, de legalábbis színezik, árnyalják azok eredményét. Maga a horizont soha nem válik a tapasztalás közvetlen tárgyává, mert nem tárgy, hanem tárgyalgó.

A horizont tárgyalgó funkcióját meglepő módon azáltal fejt ki, hogy folyamatos értelmezés „tárgyaként” szolgál. Bármennyire titokzatosnak tűnik is ez a megfogalmazás, nyomban érthetővé válik, ha arra gondolunk, hogy az európai hagyományban számos különböző interpretációt találunk a „kultúra” mibenlétére és szerepére, a „természet” lényegére vonatkozóan, s nem különben „isten”-nel, a „szent”-tel kapcsolatban. Sőt, az egyes szellemtörténeti korszakok éppen az „isten”, a „természet” és a „kultúra” lényegének meghatározásbeli eltérése alapján különülnek el egymástól.

A következőkben annak az elemnek az értelmezésében bekövetkezett változást vizsgáljuk, amelyik a legsajátosabban emberi, és amely éppúgy közbülső helyet foglal el a dimenziók hármasságában, miként az ember közvetítő – legalábbis hosszú időn keresztül ekként értelmezte önmagát – Isten és a természet között. Ez a dimenzió a *kultúra*.

A kultúra szerzőségének kérdése

A kultúra az ember otthona, tartózkodási helye. Az ember kiemelkedik a természetből, léte meghaladja annak kereteit. *Rousseau* javaslatát, hogy térjen vissza a természethez, nem képes megvalósítani. „Az ember nem térhet ki saját alkotása elől. (...) Immár nem csupán egy merőben természeti világban, hanem egy szimbolikus univerzumban él, melynek részei a nyelv, a mítosz, a művészet és a vallás. Ezekből a szálakból szövődik a szimbólumok szövedéke, az emberi tapasztalat bonyolult szövete. A gondolkodásban és tapasztalásban végbeménő minden fejlődés ezt a szövedéket finomítja és erősíti. Az ember már nem találkozhat közvetlenül a valósággal, nem láthatja mintegy szemtől szembe. A fizikai realitás oly mértékben látszik visszahúzódnival, amilyen mértékben az ember szimbólumképző aktivitása előretör. Ahelyett, hogy magukkal a dolgokkal törődjenek, bizonyos értelemben folyamatosan önmagunk-

kal vagyunk elfoglalva. Olyannyira nyelvi formákban, műalkotásokban, mitikus szimbólumokban vagy vallási rítusokban élünk, hogy semmit nem vagyunk képesek megtapasztalni, illetve megismerni e mesterséges közegek közbeiktatása nélkül” – mondja *Ernst Cassirer*. (1)

A kultúra lényegére vonatkozó nézetek rendkívül szerteágazóak; alapja, mibenléte és célja a 18. század óta külön bölcséleti reflexió, a történelem-, illetve kultúrafilozófia tárgya. E diszciplína egyik lényegi kérdése így hangzik: mi az alapja a kultúrának, miért van szüksége az embernek „szimbolikus univerzumra”? Az antropológiai alap kérdése összekapcsolódik egy másik kérdéssel: ki a tulajdonképpeni „szerzője” a kultúrának. A válaszok, mint mondtuk, mindig sors-döntőek, következésképpen mindig korszak-alkotók. A fenti válasz – mely szerint a kultúra emberi mű – az újkor opciója, pontosabban: ez a válasz maga az újkor. Hogy megértsük, mi ennek az újkori opciónak a lényege, vessük össze egy másikkal, egy másik kort megalapozó válasszal, az antikvitásával.

Antikvitás: a kultúra mint az istenek ajándéka

A két szellemtörténeti korszak megegyezik abban, hogy az embert „hiánylény”-nek tekintik. Ennek legjelesebb ókori megfogalmazása *Platón* *Prótagorász* című dialógusában olvasható. *Prótagorász*, a szofista filozófus mítoszban meséli el az élőlények, köztük az ember teremtését. Az istenek *Prométheusz*t és *Epimétheusz*t bízzák meg azzal, hogy lássák el az embereket a szükséges dolgokkal, és osszák szét közöttük megfelelő módon a különböző képességeket. A feladatot *Epimétheusz* – kinek neve ezt jelenti: „aki a cselekvés után gondolkodik” – végzi el. Az élőlényeket arányosan ellátja a szükséges adottságokkal és képességekkel, az emberről azonban megfélekedzik. Megérkezik *Prométheusz* – az ő nevének jelentése: „aki előre gondolkodik” – és látja „hogy a többi élőlénynek mindene megvan, ami csak kell, csupán az ember meztelen, sarutlan, takarótlan és védtelen”. Ezért – hogy oltalmat szerezzen az embernek – ellopja számára *Héphaisztosz*tól és *Athéné*től a mesterségbeli tudást és a tüzet. Így „az ember isteni javaknak vált részesevé ... ezután könnyen megtanulta, hogy hangokat és artikulált szavakat képezzen, majd pedig feltalálta a házat, a ruházatot, a lábbelit, a takarót és a föld terményeit. Ilyen módon készültek fel tehát az emberek az életre.” (*Prótagorász* 320b – 323a)

Nagy vonalakban és általánosságban így foglalható össze az ősi és az antik kultúraértelmezés lényege:

A kultúra az istenek ajándéka, akik az alapító tettekkel megalkották mintáit (földművelés, vadászat, kézműves mesterségek, művészet, tudás stb.). Az ember feladata ezeknek az alapító tetteknek, őscselekedeteknek a minél pontosabb ismétlése. Az archaikus kultúra lényege a rítus: az alapító tett fel-, illetve megidéző ismétlése. „Sommásan kijelenthetnénk, hogy az archaikus világ nem ismeri a »profán« cselekvést: minden határozott értelemmel rendelkező cselekvés – halászat, vadászat, földművelés, játék, konfliktus vagy nemiség – valamilyen formában részesedik a szentségből. ... az a profán cselekvés, amelynek nincs mitikus jelentése, vagyis mintaképe. Így tehát kimondhatjuk, hogy az archaikus ember szemében minden határozott szándékú, felelősségteljes cselekvés: rítus.” (2)

Rítusnak mondjuk azt a tevékenységet, melyet az ember nem önelhatározása nyomán és szerzőként hajt végre, hanem egy önmagában, illetve valamely transzcendens szerzőség és tekintély, auctoritás alapján érvényes minta másolataként. A minta az isteni tett. A cselekvés eredményét a minta minősége és az ismétlés pontossága önmagában szavatolja. Strukturális szempontból a rítus antropológiai funkciója hasonló a létfenntartást szervező ösztönhöz, mely a biológia síkján hat. Itt ösztön-cselekvés-nek hívjuk az automatikusan végbemenő aktivitást. Míg a rítus esetében az isteni tett adja a mintát, addig az ösztönnél az ösztönprogram, amely a kiváltó ok fellépésekor az egyed akarati „állásfoglalása” nélkül fut le. Az ösztönminta a biológiai túlélés érdekében alakul ki, és a legnagyobb esélyt biztosító viselkedést rögzíti program formájában. A rítusban az alapító isten „isten” volta szavatolja a rituális tett eredményességét.

A mítosznak – következőképpen a mítosz horizontjában élő ember önértelmezésének – a súlypontja az „archaikus” – a kezdeti, kezdő, első (αρχη) – tett, az isteni alapítás, mely kronológiailag tekintve a múlt, ontológiailag azonban a teljesség, s így az örök jelen. A kultúrát építő – pontosabban: fenntartó, konzerváló, őrző – ember ezt az alapító tettet hajtja végre, és ezáltal – feltéve, hogy pontosan úgy cselekszik és azt teszi, ahogy és amit az isten(ek) tett(ek) volt (prc sens perfectum-ban) – „automatikusan” részesedik a „kezdet”, az αρχη, a teljes megvalósultság erejében. Az archaikus ember, a modern kor felől nézve és kronológiailag fogalmazva: „visszafelé néz” – valójában azonban fölfelé, a teljesség felé tekint, lévén a kezdet nem időbeli, hanem minőségi kifejezés. (3)

Mivel a minőség nem mozzanatok egymásra-következése, ezért nem is ragadható meg diszkurzív, azaz filozófiai logikával. Az „alapkötetétel” vagy az „első kapavágás” nem az építkezés első lépése, amely már magához az építkezéshez tartozik, hanem az elhatározást, a döntést jelenti, mely egyáltalán létrehívja magát az építkezést; következőképpen, mint szimbolikus cselekedet, minőségi aktus (κοιρος), amely egy, az építkezés folyamatában megjelenő kronológiai egymásra-következést teremt. A döntés benne van minden ráépülő és belőle fakadó mozzanatban. S ha visszahúzódik, minden megsemmisül. Az αρχη tehát nem ok, sem okozat, hanem alap, amit nem az ember hozott létre, hanem az hozta létre az embert. A filozófiai értelemben vett alap lényege az, hogy nem tőlünk függ, nem rendelkezünk vele, és éppen ezért biztos (az emberrel ellentétben, aki „kontingens”). – A kezdet, az αρχη, soha nem a birtoklás és tudás, hanem az elfogadás és hit tárgya, ezért sui generis teológiai toposz.

Az archaikus létérzékelés embere számára tehát egy generáció feladata nem az újítás – ez az istenek joga –, hanem az előző generáció művének a megőrzése, mely mű maga is az előző megőrzése volt, így tovább a „kezdet”-ig, a par excellence isteni cselekményig, mely a lét forrásával azonos. Minden generációban a kezdet él tovább; minden generáció részesedik a kezdet tartalmi gazdagságából és biztonságából. A biztonságot éppen az adja, hogy a kultúra – folytonosan és szigorú pontossággal ismétlődően – az isteni tetteket őrzi. Az egyes nemzedékek feladata a minták hibátlan megőrzése és maradéktalan átadása. Letérni arról a terepről, melyet e mintaszerű tettek határolnak körül és töltenek meg, nem csupán azért veszélyes, mert mint istenekkel szembeni gögös cselekedet, vagyis az ember számára megszabott mérték áthágása (υβρις) büntetésként a pusztulás kockázatát vonja magára, hanem azért is, mert az isteni tettek által kifeszített valóságon kívül a káosz uralkodik, ami a nem-léttel azonos. A „kezdet előtt”, a „kezdeten kívül” a nem-lét birodalma „kezdődik”...

Újkor: a kultúra mint emberi alkotás

Az újkori beállítódás jelentősen különbözik ettől. Jellemzésül álljon itt néhány gondolat Francis Bacon *Novum organum*-jából (1620): „Mert esztelen és önmagában ellentmon-

A kultúrának kizárólagosan emberi műként való értelmezése sajátos problémát vet fel és az újkori ember orientációzavarának egyik előidézője. Az ember egészen az újkorig két értelmezési instancia alapján tájékozódott az „isten”, „természet”, „kultúra” horizontjában. Az egyik volt a hagyomány, a másik a vallás. A distinkció nem jelent merev elkülönítést. Nyilvánvaló, hogy a vallás maga is része lehet a hagyománynak, amennyiben a hagyomány vallási elemeket is tartalmaz, sőt hagyomány és vallás elkülönítése szellem-történetileg igencsak fiatal, újkori jelenség. A megelőző korokban maga a vallás volt a hagyomány.

dó elképzelés, hogy ha soha nem térünk új utakra, létrehozhatunk valamit, ami eddig soha nem létezett.” (VI) – „Hiába remélünk jelentős haladást a tudományban attól, hogy a régít az újakra töltögetjük és oltogatjuk; újra kell építenünk mindent az alaptól a tetőig, ha nem akarjuk örökké egy körben forogva, jelentéktelen és szinte említésre sem méltó haladással beérni.” (XXXI) – „...Cáfolatokkal nem vesztegetjük az időt, hiszen nemcsak a régi elveket és fogalmakat, hanem a bizonyítás formáit sem ismerjük el.” (XXXV) (4)

Hasonlóan büszke és öntudatos kijelentésekkel indul az újkori filozófia *René Descartes*-nak köszönhetően, aki nem az örökölt hagyományban és a tudás addigi korpuszában igyekszik megtelepedni, hanem radikálisan szakít mindennel: „Elhatároztam, hogy nem keresek más tudományt, csak azt, amelyet magamban vagy a világ nagy könyvében találhatok” – írja az újkori szellem egyik megidézójeként. (5)

Szembeötlő az a nyugtalanság, amely a modernitást jellemzi. Az „új” kor számára magától értődik, hogy új utakra kell térni, a létezőket szaporítani kell, és újra kell építeni „mindent az alaptól a tetőig”. Az új-szerűség fogalma köré teljes paradigma szerveződik, amely a tudományt és a művészetet, valamint az élet minden szegmentumát uralja. A hagyomány normatív uralmát mára az „új” diktatúrája váltotta fel.

Az újkori ember kizárólag önmagát tekinti a kultúra megalkotójának, így szemében az az emberi szabadság és teremtő aktivitás megnyilvánulási formája. Ő többé nem mintákat követ, hanem önmaga belső világát objektiválja. Nem mintha belső világa már kész lenne, hiszen ha így volna, akkor ez a mítosz antropológiájával lenne azonos, és a modern ember se lenne más, mint „mintakövető”, csak éppen a minta önmagában rejlene. Bármiféle minta feltételezése szükségképpen felveti a minta készítőjének, szerzőjének a kérdését, mely kérdést kétféleképpen válaszolnak meg. Vagy naturalisztikusan – ekkor a minta merőben biológiai funkció, evolutív eredmény, amely idővel a kultúra formáját ölti magára. Vagy teológiailag: a minta az isteni teremtés; az ember Isten képmása. A modern ember válasza nem tükrözi tisztán egyik lehetőséget sem, mert önértelmezése szerint egyrészt totális szabadságban teremti belső világát, amit ugyancsak szabadon helyez ki a valóságba mint kultúrát, másrészt hajlamos teljesen behódolni a biológiai meghatározottság tételének. (6) Így áll elő a modernitás emberét jellemző ellentmondásos – a szigorú biológiai determináció és az abszolút személyes szabadság között ingadozó – önértelmezés.

Az emberi önértelmezés meghatározói: hagyomány, vallás, tudomány

A kultúrának kizárólagosan emberi műként való értelmezése sajátos problémát vet fel és az újkori ember orientáció-zavarának egyik előidézője. Az ember egészen az újkorig két értelmezési instancia alapján tájékozódott az „isten”, „természet”, „kultúra” horizontjában. Az egyik volt a hagyomány, a másik a vallás. A distinkció nem jelent merev elkülönítést. Nyilvánvaló, hogy a vallás maga is része lehet a hagyománynak, amennyiben a hagyomány vallási elemeket is tartalmaz, sőt hagyomány és vallás elkülönítése szellemtörténetileg igencsak fiatal, újkori jelenség. A megelőző korokban maga a vallás volt a hagyomány.

Bármilyen viszony legyen is hagyomány és vallás között, e két instancia antropológiai szerepe az újkort megelőzően vitathatatlan. Az ember önértelmezésére gyakorolt normatív hatásuk abból a plauzibilitási potenciálból fakadt, melyet a „szent”-fogalma jelez. A szentség transzcendenciát jelent, mégpedig nem csupán formálisan, logikailag, hanem tartalmilag, ontológiailag is. Így jelentése nem csupán ennyi: az ember lététől különböző; hanem ez: az ember létét meghaladó és az emberre vonatkozó, azaz számára normatív. Ez a transzcendencia egyebek között a kezdet-nélküliségben mutatkozik meg. A vallásnak és a hagyománynak szigorú értelemben nincs kezdete, mert ők a kezdet, a princípium, az αρχη: a hagyomány már mindig is volt, az istenek pedig örökkévalóságként vannak. Önmagukat alapozzák meg, érvényességük önmagukból fakad, sőt, a forrásai – princípiumai – bármilyen érvényességnek.

A vallás persze változik, a hagyomány pedig gyarapszik még a legstatikusabb társadalomban is. Ám a hagyomány és vallás mint végső jelentésadó rendszer nem zárja ki ezt a változást, mert lényege nem a változatlanúság, hanem a stabilitás, az érvényesség alapjának szilárd-sága, a meglévő, illetve a létrejövő valóság legitimációja. Bármiféle új jelenjék is meg az archaikus közösség életében, annak csak akkor van joga a létezésre, fennmaradásra, amennyiben transzcendens módon – például isteni alapítással, a hagyomány értelmező kifejtésével stb. – legitimálható. Léte nem az ember fakaszt, az érvényesség nem az emberből források.

A hagyomány és a vallás rendelkezéseit megkérdőjelezni lehetetlen, mert a válaszok, melyeket tartalmaznak, eleve megelőzik a kérdéseket. Átfogó instanciákról lévén szó, a velük szemben támasztott, illetve a rájuk irányuló kérdés eleve lehetetlen, hiszen nem létezik velük szembeni pozíció; ha ugyanis lenne ilyen, annak valamiképpen rajtuk „kívül” kellene lennie, márpedig ott, „kívül” nincs semmi: egyszerűen nincs „rajtuk kívül”. (7) Mindaddig, amíg a vallás és a hagyomány rendelkezik az eredendő hihetőséggel, nem lehetséges rájuk kérdezni. Legfőjebb azokat a rituális „kérdéseket” engedélyezik, melyekre – rituálisan – „válaszolnak”. Közös vonásuk, hogy jelentésadó és orientáló erejük „szent” mivoltukból következik, vagyis abból, hogy az emberrel szemben – mind egyéniileg mind közösségleg mérten – transzcendens viszonyban állnak.

Az újkorban azonban, úgy tűnik, elveszítik plauzibilitási erejüket, miáltal orientációs szerepük is meginog. A hagyomány és a vallás mellé, majd helyébe – a profán hagyományon kívül – az újkor ember saját produktuma lép: a tudomány. Az új értelmező instancia megjelenése azonban nem oldja meg a helyzetet, az újkor orientációvesztés folyamata krónikusnak és feltartóztathatatlanak bizonyul.

De vajon csakugyan megingott-e a vallási hagyomány értelmező ereje? – Vagy csupán az újkor ember vele szembeni viszonya változott meg, ám voltaképpen nem a vallási hagyomány ellenében – miként a látszat mutatja –, hanem éppenséggel annak belső lehetőségei szerint?

Az újkor állapot kialakulásának teológiai oka

Valamely auctoritás hihetőségi potenciáljának megfoghatóságát könnyebb szellem-történetileg megállapítani, szociológiai kísérőjelenségeit felsorolni, mint megmondani azt a belső, immanens okot, amelynek következtében megroppant. A külső tényezők szerepe többnyire nyilvánvaló; sokkal bonyolultabb – és döntőbb – azoknak az okoknak a feltárása, amelyek magában az instanciában rejlenek. Ezek alkotják – képletesen szólva – az eszmetörténetileg diagnosztizált és szociológiailag regisztrált „előregedés” lehetőségi feltételeit, melyek azután a történelmi esetlegességgel fellépő külső erők támadási pontjaivá válhatnak. A merőben eseménytörténelmi vizsgálódás, amely felszínesen csak az egyes történések egymásra-következésére ügyel, azokat katalogizálja, túl sietős ahhoz, hogy elidőzzék e rejtélyt sejtető és borongó kérdésként: miért roppan meg egy több generáció szellemi otthonát jelentő, életét hordozó és azt értelmességgel megajándékozó hagyomány, kivált „szent” hagyomány? Miért mutatkozik halandónak az emberhez hasonlóan a hozzá mérve transzcendens hagyomány is? Szorongató és tragikus kérdés. Nem csoda, hogy az ember inkább választja az ön-feledt és kérdést-felejtő katalogizálást – elvégre az is oly bonyolult immár, és annyi mindent kell összegyűjteni, hogy soha nincs vége!... –, mint a tiszta, egyértelmű és megnyugtató válasszal aligha kecsegtető töprengést az értelmesség dimenziójában bekövetkező kataklizmákról. Illetve – kéznél a válasz: a hagyományok megroppanása, úgymond, nem katasztrófa, hanem új és erősebb, több kérdésre válaszoló plauzibilitási rendszerek megjelenésének következménye. Ám ez a válasz több okból nem kielégítő és amúgy is meglehetősen igénytelen. Egyrészt nem látja, hogy voltaképpen abba a jelentésadó rendszerbe is mintegy bele-definiálja a pusztulást, amelyben ő maga szellemileg egzisztál. A jelentésadó rendszer elmúlásának miért-

jére nem válasz az elmúlás mint múltbeli esemény faktumának pusztá megállapítása az éppen eleven jelentésadó rendszerben állva és az éppen uralkodó magától értődőségek védelmét élvezve, mert azokat is emészti belülről az elmúlás lassú mérge. Hiszen éppen ez a kérdés tragikumája, amibe a kérdező úgyszólván belezuhan! Továbbá: a jelenben érvényes értelmességi rendszer pusztá megléte, faktuma nem jelentheti azt, hogy az, ami éppen van, merő fakticitásából következően több joggal rendelkezne a létre, érvényes-ségre, mint az, ami már elmúlt; a túlélőnek, csak azért, mert túlélő, még nincs joga, sőt, olykor oka sem triumfálni. Ez a válasz legföljebb elleplezi és elfojtja annak tudatát, hogy az értelmességvesztés a jelent is veszélyezteti: Hannibal ante portas! Végül pedig a fenti válasz éppen a lényegét téveszti – alighanem szándékosan – szem elől. Egy új értelmességi rendszer megjelenésének van egy előzetes föltétele, amely magában a régiben rejlik. Az új értelmességi rendszert, minthogy értelmességi totalitásról van szó, valamiként csakis a régi engedheti, teheti lehetővé! A régi értelmességi struktúra mint átfogó rendszer, totális, és nincs rajta kívül semmi, mert nincs „kívül”, így az új nem a régi legyőzése valamely semleges küzdőtéren, hanem voltaképpen a régi más-a.

Akkor tehát miért is veszíti el a hagyomány és a vallás korábbi orientációs szerepét? Mélyebbre hatolva így kérdezhetünk: miért engedik, hogy az ember kivonuljon biztonságukból?

Kényes és titokzatos jelenség – kényes és titokzatos fogalmazást igényel. Szögezzük le: nem az ember dönti-rendíti meg sem a hagyomány, sem a vallás plauzibilitását. Ez ugyanis, totális értelmességi rendszerekről lévén szó, nem lehetséges, hiszen, képletesen szólva, a „lázado” embernek legalább a lábát rajtuk „kívül” kellene megvetnie, hogy nekifeszüljön megdöntésüknek. Csakhogy éppen ez a „kívül” nem létezik. Ha viszont nem az ember dönti meg, akkor csak egyféleképpen fogalmazhatunk: önmaguk belső, rejtett logikája szerint „gyengülnek” meg – már ha csakugyan meggyengülésről van szó, s nem valamilyen titokzatos változásról, mely úgy mutatkozik meg és az ember úgy érzékeli, mintha gyengülés, visszahúzóadás lenne. Gondoljunk a deus absconditus prófétai tapasztalatára! Ez arra tanít, hogy Isten távolságának a tapasztalata is isten-tapasztalat, mégpedig – lássuk be – szerfölött illő Isten transzcendenciájához. Vajon nem a nap-fogyatkozáskor válik elemi módon megtapasztalhatóvá a Nap ereje, jelentősége? Mit tudnánk a nappalról, ha nem lenne éjszaka?

Eszerint tehát az ember nem a saját kezdeményezése alapján lép ki a hagyomány és hit „sátorából”, hanem a hit sátorának Szent-je engedélyezi (s teszi lehetővé) ezt a kilépést – hogy azután az ember a maga döntéseként megtehesse (s a magáénak tudhassa) a sorsdöntő lépést, mely – így – valóban az ő tette. (8) Ez egy mélyben zajló folyamat, az újkori ember szociológiailag megállapított ún. elidegenedése a hagyománytól és Istentől pedig a felszíni történés. Szakításnak csupán ama pillantás számára látszik, amely a felszínre, az eseménytörténetre koncentrál – noha természetesen ez a pillantás nem felszínnek látja, amit lát, hanem a valóság teljességének. Voltaképpen azonban az autonóm ráció vezetésével zajló – „felvilágosodás”-nak nevezett – újkori exodus a korábbi értelmesség-hagyományból nem egyéb, mint az Isten terében létező ember üdvösségtörténelmének egyik fázisa, Isten és az ember kapcsolatának egyik – kétségkívül drámai és az ember által nehezen megélhető, mert a lét-feladat megoldására szolgáló erejét a végsőkig próbára tévő – szakasza. Az újkor az ember által kikényszerített és Isten által engedélyezett pusztai vándorlás kora.

„...fecseg a felszín, hallgat a mély”

Hogy a felszíni folyamatok és a mélystruktúra ellentéte csupán látszólagos, arra példaként szolgálhat a vallás és tudomány viszonya illetve az újkori ateizmus zsidó-keresztény genealógiája. Többen – protestáns és katolikus teológusok egyaránt (9) – úgy vélik, az európai „tudományos-profán-immanens” világszemlélet és a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás között alapvető összefüggés rejlik. Ennek lényege, hogy a bibliai teremtéshit – szigorúan elkülönítvén egymástól Istent mint teremtőt és a világot mint teremtett valósá-

got – az embert belehelyezi a világba, hogy ott munkálkodjék, a világot pedig az emberhez rendeli, hogy (némiképpen hegelianusnak tetsző fordulattal élve:) benne nyerjen (ön)tudatot. Ezáltal a kinyilatkoztatás mintegy de-szakralizálja a világot, „megragadhatóvá” teszi a szó szellemi és fizikai értelmében egyaránt. A világ értelmileg megragadható, mert nem a szent misztérium megnyilvánulása, vagyis nem megér(in)thetetlen titok; s a világ minden alkotórésze megér(in)thető és alakítható-felhasználható, mert nem övezi védőn a szentség glóriája: röviden a világ – világ és nem Isten. Azt a magabiztos és Istennel szemben lázadón öntudatos tartást tehát, mely a tudományt jellemzi, éppen az az instancia teszi lehetővé, akivel szemben az ember lázad: Isten. Az újkori ateizmus és hagyományvesztés gyökere nem más, mint a zsidó-keresztény hit-tradíció.

Van azonban még egy tényező, mely úgyszintén alapjául szolgál a korábbi instancia virtuális megrendülésének. A vallás személyessé válásáról, illetve a személy szellem-történeti megjelenéséről van szó. A zsidó-keresztény vallás nem isten-kultusz, hanem isten-hit. Amennyiben ugyanis a vallás súlypontja a kultuszról – amely, lényegét tekintve, konzerváló közeg – a személyes érzületre és állásfoglalásra, röviden: a hitre helyeződik, kikerül a kultikus szabályozottság fennhatósága alól és kizárólag a Fentvaló hatósága alá kerül. Ekkor pedig Isten „milyen-sége”, pontosabban „személyisége” dönti el – transzcendens oldalról – a hit és vele a hívő sorsát, azaz életét a világban, valamint – amennyiben a világ az emberre van bízva – a világ sorsát is. Így tehát az újkori hagyomány- és hitvesztésnek nevezett folyamat forrását kutatván ismét Istenre bukkanunk. Az a személy lép öntudatosan a hit Isteneivel szembe, akit az immár elhagyott hit megtagadott Istene nevezett először nevének.

De hát miféle „isten” a zsidó-keresztény hit Istene, akire – noha törekvésünk logikáját követve egyre távolodunk tőle –, lám csak, folyton folyvást rábukkanunk?!

Kétségkívül különös, nyugtalanító, „botrányos” „isten”. Nem olyan, mint a pogány panteonok egzotikus, vad, szeszélyes, de a kultuszban mégiscsak megszelídíthető és kezelhető istenségei. Ám nem is a világon uralkodó, egyszer törvényt adó, majd annak betartásán csupán örködő, illetve teljesen visszavonuló, merőben alkotmányozó „filozofikus” instancia. Mintha a pogány istenek kiszámíthatatlansága és a kimért filozófus-isten racionális, higgadt méltósága egyesülne benne. Ez az Isten belép a világba, történelmet fakaszt, megszólítván az embert, közösségre lép vele. Ahogy a *Biblia* nevezi: élő Isten, vagyis az a dinamizmus jellemzi, aminek legszembeötlőbb megnyilvánulása az élet. Célja, szándéka van, ráadásul improvizál is, ha úgy tetszik neki. Ha azt mondjuk, hogy a zsidó-keresztény vallás hívője felszabadul a kultusz merevsége alól, továbbá szabadabbá válik a világra, akkor ehhez hozzá kell tennünk, hogy egyszersmind erre az Istenre szaba-

*Kétségkívül különös,
nyugtalanító, „botrányos” „isten”.
Nem olyan, mint a pogány
panteonok egzotikus, vad,
szeszélyes, de a kultuszban
mégiscsak megszelídíthető és
kezelhető istenségei. Ám nem is
a világon uralkodó, egyszer
törvényt adó, majd annak
betartásán csupán örködő, illetve
teljesen visszavonuló, merőben
alkotmányozó „filozofikus”
instancia. Mintha a pogány
istenek kiszámíthatatlansága és
a kimért filozófus-isten
racionális, higgadt méltósága
egyesülne benne. Ez az Isten
belép a világba, történelmet
fakaszt, megszólítván az embert,
közösségre lép vele. Ahogy
a *Biblia* nevezi: élő Isten, vagyis
az a dinamizmus jellemzi,
aminek legszembeötlőbb
megnyilvánulása az élet.
Célja, szándéka van,
ráadásul improvizál is,
ha úgy tetszik neki.*

dul rá – vagy ez az Isten szabadul órá –, ez pedig azt jelenti, hogy az ember egy minden határt meghaladó dinamika kifürkészhetetlen sodrásába kerül.

A jelenkori helyzet a teológiai okok fényében

Mármost ha ez a gondolatmenet igaz, akkor roppant különös megvilágításba kerül az „újkori orientáció-vesztés”-nek nevezett jelenség. Az ugyanis annak következménye lesz, hogy a vallás hitté válik, a hitviszony transzcendens pólusa pedig nem valami szilárd metafizikába burkolózó Önmagát gondoló Gondolat, hanem a bibliai *Ó- és Újszövetség* Istene, az elhívások, a meglepetések, kinyilatkoztatások, a rajtaütések – egy szóval: az üdösségtörténelem – Istene. Ámde akkor mit is jelent az „újkori orientáció-vesztés” kifejezés? Vajon nem panaszkodnak már az ószövetségi próféták is, hogy az Úr „összezavar” mindent, „rászedi” prófétáját, Jónást, és *Babits* merészen kemény szavával „hazudik”?! Mi tagadás: a saját útjait járja: „Hiszen az én gondolataim nem a ti gondolataitok, és az én útjaim nem a ti útjaitok – mondja az Úr. Igen, amennyivel magasabb az ég a földnél, annyival magasabbak az én útjaim a ti útjaitoknál, az én gondolataim a ti gondolataitoknál.” (Iz 56, 8-9.) Ámde ha így van, akkor azt kell mondanunk, hogy az orientáció-vesztés nem új keletű jelenség, s nem Isten büntetése, hanem egyenesen az Úr határozott szándéka szerint történik, s nemcsak most, napjainkban – és történetesen megesett volt a próféták egyikével-másikával –, hanem mindenkor és mindenkiel ez történik. Az újkori orientáció-vesztésben az az új – ez viszont radikálisan új –, hogy már nem az Úr szándékának érzékelik és nem az Úr eddig tanúsított „személyiségéből” eredeztetik. A zsidó-keresztény Isten mindig is nyugtalanító és kiszámíthatatlan, továbbá rejtezkedve megmutató hatalom volt. Ezt tudja róla mindenki, aki hisz benne... Aki tehát túl sokat és keserűen panaszkodik korunk „orientációvesztéséről” – és ebbe beleérti saját magát is –, csak arról tesz tanúbizonyságot, hogy immár megszakadt a kapcsolata a Biblia nyugtalanító Istenevel, aki – kifürkészhetetlen akaratóból – talán éppen a folyamatos orientációvesztés állapotát látja alkalmasnak az emberi életnek nevezett próbatétel autenticitásának megédzésére. Legalábbis a hit erre tanított eddig. „Aki hisz, nem inog meg” (Iz 28,16b). Csakhogy: akit hinnünk kell, akihez a lépteinket igazítani kell – nem állócsillag, hanem velünk mozog, ha nem is éppen úgy, mint mi. Ilyenformán az orientáció a zsidó-keresztény hit-tradíció Istene által uralt létezés terében soha nem afféle algoritmizálható mérnöki művelet, melynek során egy előzetesen adott képletbe behelyettesítjük a változókat mint a konkrét kor történelmi paramétereit, hanem egzisztenciális feladvány. Ha nem is az orientációvesztés, de az orientáció veszélyeztetettsége – normális, „istenes” állapot.

Mindezek alapján hogyan értelmezhető a jelenlegi szellemi szituáció? Lényege az iméntiek értelmében nem az orientációvesztés, mert nem ebben különbözik a megelőző korszaktól – az ember ugyanis folyamatosan valamiféle deficiens állapotban egzisztál, és éppen ennek állandó leküzdése eredményezi a kultúra folyamatát –, hanem abban, hogy a mai ember ezt a deficienciát immár nem a végső értelmességet garantáló instancia sajátosságaként, transzcendens mivoltából fakadó misztériumaként érzékeli. Nem feladatot lát benne, hanem csapást. Nem Isten felrázó működésekként észleli, mellyel minduntalan kimozdítja őt jól berendezett és szépen belakott értelmességi konstrukcióiból. Nem a gondviselés hihetlenül – és hitetlenül még inkább – meghökkenítő tevékenységének tartja, hanem vagy a lét abszurdításának, vagy időleges, átmeneti állapotnak, amelyet le kell és biztosan le is fog küzdeni. Ezért és ilyen módon tekinti az újkori ember saját művének a kultúrát.

A hagyomány jövője

Bár kezdetben, a felvilágosodás idején – az ész mint átfogó és végső instancia eredményeként – a tudomány is rendelkezett azzal a transzcendenciával, ami szükséges az ori-

entációs feladat teljesítéséhez, hosszabb távon azonban az ész jelentésadó és megalapozó potenciája kifulladt. Egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a tudomány a jelentés-konstituáló értelemadó rendszer egyik lényeges elemével sem rendelkezik. A tudomány a legkevésbé sem „szent”, azaz nem kezdet nélküli és nem transzcendens, hanem teljes mértékben emberi – sőt, ma már egyre világosabban látjuk és tudjuk: túlságosan is emberi. Ha pedig emberi, akkor ugyan lehetünk rá büszkék – mégpedig joggal –, de nem fogadjuk el végső instanciaként, mert akkor éppen önmagunkat fogadnánk el annak. Egyszerűen szólva ez a jellemzője az ún. posztmodernitásnak. Ezt az állapotot az értelmezési rendszerek pluralitása jellemzi. Az egymásnak feszülő rendszerek lerontják egymás jelentésmegalapozó erejét, és éppen azt nem teljesítik, amire szolgálniuk kellene. Az értelmezési variációk – bármilyen sűrűtőnek, zajosnak vagy intoleránsnak mutatkozik is egyikük-másikuk – végső soron csupán kínáltként képesek megjeleníteni egy virtuális világnézeti piacon. Itt az egyén „választ”. (10) Ám nem rendelkezik a mérlegelő kritériumokkal. Elhomályosultak azok az alapok, amelyek az alternatívákat megrajzolják és a választást vezéreltik. A pluralitás önnön hatékonyságát apasztja.

Az értelemadó rendszernek döntő plauzibilitással kell megválaszolnia a kérdéseket. Ha több rendszer van, akkor az egyénnek kell döntenie, hogy melyiket válassza. Ám a döntéshez „végső” kritériumokra van szüksége, melyeket ismét csak valamely plauzibilitási rendszerből kell merítenie, amelyet újabb „végső” kritériumok alapján tekint „végső”-nek – és így tovább. Míg a hagyomány és a vallás korábbi dominanciájában nem létezett az értelemadó struktúrán kívüli állapot, ahonnan rá lehetett volna kérdezni a rendszerre, addig a modernitásban és a posztmodernitásban az egyén teljes egészében „nomád” állapotra kényszerül: nem birtokkal rendelkező örökös, hanem örökös birtok nélküli, száműzött, aki folyamatosan a rendszereken „kívül” tartózkodik, és nem tud betörni egyikbe sem, mert öröklött magától értődőség híján honnan venné hozzá az indító erőt? Aki mégis úgy véli, békésen és háborítatlanul helyezkedhet el valamelyik rendszerben (pl. „jó katolikus”, „harcos ateista”, „életművész” vagy bármi más), az bizony bármikor kipendülhet belőle, és szakadatlan küzdelmet kell folytatnia a bent/fentmaradásért, hiszen immár sem a „bent” sem a „kint” – még kevésbé a „fent” –, s egyik rendszer sem kérdezhetetlenül magától értődő. És ha valaki igyekszik elnémitani a benne magában felmerülő kérdéseket, akkor sem érezheti magát biztonságban, mert bármikor és a legváratlanabb módon nekiszegedheti egy másik ember, aki egy másik plauzibilitási rendszer nyugtalanabb lakója. Így a krónikus döntési kényszer a plauzibilitási rendszerek pluralitása folytán krónikus bizonytalanságként konzerválódik, és különös hontalanságban ölt testet. Ha ez lenne a végső állapot, akkor csakugyan elegendő okunk lenne a kétségbeesésre.

Ez a hontalanság azonban a hagyományos hit fényében nem más, mint a *status viatoris* természetes állapota valamint a hithagyomány konkrét, bár nem szükségszerű, de mindenetre legitim következménye. Olyan helyzet, amely partikularitásait, esetlegességeit tekintve az újkori ember lázadásaként jött létre, de mégiscsak üdvösségtörténelem. Ha pedig üdvösségtörténelem, akkor bizvást hihetjük, hogy az Ég áldása kíséri, még ha kevéssé érzékeljük is.

Bár ez a hit manapság tagadhatatlanul ok nélküli, ámde nem oktalan és még kevésbé alaptalan.

Azt mondtuk, hogy az újkori orientációvesztés folyamata feltartóztathatatlanak látszik. E megállapítást követő fejtegetéseink viszont arra a meglepő eredményre vezettek, hogy a vallástól és hagyománytól való újkori szakítás virtuális, mert maga a vallási hit és a vallás végső instanciája, Isten kezdeményezésére megy végbe. Az ember kultúrateremtő aktivitása a hithagyományban alapozódik. Enélkül az újkori ember nem vélhetné magát a kultúra teremtőjének. Bibliai képpel fogalmazva az újkori ember a tékozló fiú történetét éli: valóban elhagyta az otthonát és valóban elvándorolt, de az atyjához fűző kötelem maradt, az ugyanis elszakíthatatlan. A fordulat akkor következik be, amikor be-

látja, hogy eltávolodásának alapja egy eredendő és az eltávolodásban is ható, őt magát folytonosan hordozó kapcsolat, kötelék; és az eltávolodás sem egyéb, mint egy olyan ívnek a bejárása, melynek van középpontja. Hogy az ív határozza-e meg a középpontot, vagy a középpont az ívet, ez már értelmezés kérdése, bár nem hatástalan a léptek biztonságára, magabiztosságára nézve.

Mi ad okot erre a derűs optimizmusra? Okot – semmi. De alapot igen, mégpedig az a hithagyomány, mely transzcendens szerzője nyomán mindig bízattni fogja az embert a benne rejlő szabadság kibontakoztatására és segíteni is fogja az új és a még újabb emberi vállalkozások sikerét – feltéve, hogy azok a hithagyomány közegén belül maradnak. De hát kiléphetnek belőle?...

Jegyzet

(1) CASSIRER, ERNST: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Doubleday Anchor Books. Doubleday & Comp., Garden City, New York 1954, 43. old.

(2) ELIADE, MIRCEA: *Az örök visszatérés mítosza*. Európa Könyvkiadó, Bp. 1993, 50. old.

(3) „Az ősidő fogalma nem irdatlanul régi időt jelent, mert bármilyen régen is csak idő volt, hanem pontosan azt, amit a szó mutat: az idő őst. Az ős maga nem tagja annak a háznak, nemzetségnek, aminek a végső forrása, hanem – őse.” – TATÁR GYÖRGY: *Az öröklét gyűrüje. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Gondolat, Bp. 1989, 73. old.

(4) BACON, FRANCIS: *Novum organum I. Új Atlantisz*. Nippon, Bp. 1995. passim.

(5) DESCARTES, RENÉ: *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Bp. 1980, 172. old.

(6) A természeti-biológiai meghatározottság radikális, magát józan realizmusnak tekintő, e sorok írója szerint azonban fakón pesszimista hangoztatása könnyen megtagadja a kultúrát is, szembefordulva mindenféle hagyománnyal. Jelmondata a géntechnológia korszakában valahogy így hangozhat: nem a vének, – a gének adnak választ a kérdésekre...

(7) „A mitikus ősidő (...) nem tud mítoszon kívüli eseményről, minden esemény belül esik rajta. Ez a datálhatatlanság tanúsítja a legmeggyőzőbb módon, hogy a mitikus világ egész világ volt” (kiemelés az eredetiben). – TATÁR GYÖRGY: *Az öröklét gyűrüje*, i. m., 75. old.

(8) Nem az történik tehát, hogy az újkori ember már kevésbé hisz a hagyománynak és Istenben, mert elhagyta a hit közegét. Ez a megfogalmazás, mely vád formájában manapság oly gyakran hallható lelkipásztori prédikációs formula, bár az újkori emberi öntételezést véli ostromolni, valójában maga is osztozik benne, amennyiben túlzottan felértékeli az embert, képesnek tartván egy ilyen radikális lázadásra Istennel szemben. Különös: voltaképpen ugyanolyan felszegett fejjel prédikálja a vissza-/megtérés szükségességét, mint amilyen felszegett mozdulattal lép el tőle s áll előtte az – általa bírált – újkori ember. Am ez a mozdulat maga sodorja ki az embert – nem Isten teréből, hiszen ez lehetetlen, hanem a hit közegéből, s teszi ezáltal képtelenné Isten megtapasztalására. Mert hiába van „ontológiaiilag” Isten terében, ez a tér csak a hit közegében tapasztalható meg. Csakhogy a hit meghaladja az ember erejét. Az, hogy az ember amúgy tetszése szerint, mintegy kénye-kedvére mozoghat a hit dimenziójából ki majd vissza, térül-fordul, megtér, elbukik, miközben a Jóisten izgalommal és persze irgalommal várja a dolog kimenetelét, az egyik legveszélyesebb újkori babona, a túlértékelt emberi öntudat fura keresztény vetülete.

(9) GOGARTEN, FRIEDRICH: *Die Frage nach Gott*. Tübingen 1968; METZ, JOHANN BAPTIST: *Zur Theologie der Welt*. Mainz/München 1969; KERN, WALTER: *Christliche Genealogie des modernen Atheismus?* Stimmen der Zeit, 1970, 289–299. old.

(10) A gondolatmenet plaszticitása kedvéért eltekintek számos lehetséges és szükséges finomítástól, így például attól a kérdéstől, hogy vajon valóban individuális döntés-e a világnézeti orientáció választása, vagy csupán az újkori emberkép mitikussá stilizált individuum-tételezéséről van szó, melynek értelmében az egyént „felvilágosult”-nak, „nagykorú”-nak, „döntésképes”-nek illik tartani. Ténylegesen mindig a konkrét hús-vér emberekkel van dolgunk, akik távolról sem képesek oly elegánsan és biztosan megfelelni a nagykorúság követelményének, amiként azt a felvilágosodás és az individualizmus bölcséleti normái számukra mintegy „előírják”. A lényeg mindenesetre az, hogy a végsőnek tartott instancia maga az ember, mégpedig a semmiféle transzcendens régióhoz nem igazodó, önmaga mértékét teremtő újkori szubjektum, legyen az kollektív vagy individuális.