

# VIGILIA

2011 / 2



*Mai viták az istenkérdésről*

MEZEI BALÁZS: Dawkins a vallásról

PATSCH FERENC: Görbe tükör a vallásnak

HANKOVSZKY TAMÁS: Dawkins cáfolhatatlan cáfolata

BERNÁTH LÁSZLÓ: Válasz Dawkins kérdésére

**Both Balázs és Vasadi Péter versei**

**Wölfinger Kitti Beney Zsuzsa néhány verséről**

**MAKAI PÉTER: De profundis**

**Beszélgetés Tulassay Tivadarral**

76. évfolyam	VIGILIA	Február
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Íme az ember	81
<b>MAI VITÁK AZ ISTENKÉRDÉSRŐL</b>		
MEZEI BALÁZS:	Dawkins a vallásról	82
PATSCH FERENC:	Görbe tükör a vallásnak. <i>Az Isteni téveszme</i> (2006) igazsága és igazságtalansága	93
HANKOVSZKY TAMÁS:	Dawkins cáfolhatatlan cáfolata	103
<b>SZÉP/ÍRÁS</b>		
VASADI PÉTER:	Mesterkurzus ( <i>vers</i> )	113
WÖLFINGER KITTI:	„Minden második szó kimondhatatlan”. Kíséret Beney Zsuzsa néhány versének holokauszt felőli értelmezésére ( <i>esszé</i> )	114
BOTH BALÁZS:	Kunffy Lajos: Jób (1896); Herman Lipót: Ezékiel látomása (1940 k.) ( <i>versek</i> )	119
SEMBERY GÁBOR:	Újév ( <i>novella</i> )	121
<b>A VIGILIA BESZÉLGETÉSE</b>		
JAKABFFY ÉVA:	Tulassay Tivadarral	124
<b>MAI MEDITÁCIÓK</b>		
MAKAI PÉTER:	De profundis. Jegyzetek a második személyre irányuló felelősség fenomenológiájához ( <i>II. rész</i> )	131
<b>75 ÉVES A VIGILIA</b>		
SZÉNÁSI ZOLTÁN:	A Vigilia évtizedei IV. (1978 után)	139
<b>KRITIKA</b>		
BERNÁTH LÁSZLÓ:	Válasz Dawkins kérdésére	147
<b>SZEMLE</b>		
	(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	153

# Íme az ember

Az Evangéliumot hivatásszerűen hirdetőket gyakran gyötri a kérdés: hogyan lehet hitelesen megjeleníteni Jézust? Találkoztatni őt nemcsak azokkal, akik bennfentesek az egyházban, értik a szertartások és a teológia sajátos nyelvét, hanem azokkal is, akik távol állnak az egyháztól, Krisztustól, Istentől. Nem toborzó vagy propaganda célzattal, hanem éppen az emberek érdekében. Hiszen Krisztus az a „tökéletes ember”, aki „megmutatja az embernek magát az embert”.

A tavalyi év legnagyobb filmsikere Franciaországban az *Emberek és istenek* című film lett. Cannes-ban a zsűri nagydíját nyerte el, az első négy hónapban több mint három millióan nézték meg, idén Oscar-díjra terjesztették föl. Túl a sikeres fogadtatáson azonban a film megrázóan és hitelesen mutatja be: ilyen az ember — esendőségében és krisztusi tökéletességében, aki minden iszonyat közepe is megőrzi belső békéjét és szabadságát, minden szenvedővel együtt érző, mindenkin segítőkész testvéri szeretetét.

A film megtörtént eseményt mond el: 1996-ban Algériában a korrupt kormány milicistái és az iszlamista szélsőségesek között folyó harcokban máig tisztázatlan körülmények között legyilkoltak hét trappista szerzetest. A gyilkosság megrázta a francia közvéleményt, annál is inkább, mert utána közzétették a közösség priorjának, Christian de Chergének két évvel korábban írt végrendeletét. Amint írta: haláláig hű akar maradni hivatásához, felajánlva életét az iszlám-keresztény megbékélésért, „az Atya iszlám gyermekeiért”.

A film bemutatja a szerzetesek hétköznapijait: zsolozsmájukat, kétkezi munkájukat, a nyomorban élő helybelieket segítőkész szolgálatukat. A kolostor a béke szigete minden iszonyat és az erőszak közepette. A nyolctagú közösség egzisztenciális választás elé kerül: maradjanak-e vagy meneküljenek el? Christian a végsőkéig elszánt, de akarátát nem akarja ráerőltetni a többiekre. Mindegyiküknek egyenként kell elhatározásra jutnia. Végül mindnyájan a maradás mellett döntenek: életük kockáztatásával kitaranak az iszlám-keresztény kiengesztelődés és az erőszakmentesség mellett. Sorsuk beteljesedik: rájuk rontanak, és elhurcolják őket. A film zárójelemben a foglyul ejtett szerzetesek egy hegyoldalra kapaszkodnak fölfelé, majd lassan eltűnnek a hóban-ködben — a halálban. Christian végrendeletét halljuk közben. Gyilkosáért imádkozik: „Adassék meg nekünk, hogy majd újra egymásra találjunk, boldog latorként a paradicsomban...”

Aki a filmen keresztül belelát e szerzetesek életébe — legyen bár keresztény, kételkedő vagy nem hívő —, azt megragadja tanúságtételük: íme, ilyen az ember, veszendőségében és nagyságában, ilyen az ember, akivel Jézus életközösséget vállalt.

MEZEI BALÁZS

*Dawkins a vallásról*

1960-ban született Budapestén. Vallásfilozófus, irodalmár, egyetemi tanár, a PPKE BTK Filozófiai Intézetének igazgatója. Legutóbbi írását 2010. 12. számunkban közöltük.

<sup>1</sup>Magyarul:  
Richard Dawkins:  
*Isteni téveszme.*  
(Ford. Kepes János.)  
Nyitott Könyvműhely,  
Budapest, 2007.

Az alábbiakban Richard Dawkins *Isteni téveszme (The God Delusion)*<sup>1</sup> című könyvének a vallásra vonatkozó állításait szeretném röviden elemezni és értékelni. Maga a könyv jelentős hírnévre tett szert, ami egyfelől írója eddigi, nevezetessé vált munkáiból, másfelől az *Isteni téveszme* olykor színporkázóan szellemes stílusából és kihívó állításából adódik.

Általában véve nem tartom ígéretesnek azokat az elemzéseket, amelyek vitázó szándékkal emelik ki valamely nevezetes munka egy-egy vonatkozását. Ha a következőkben mégis örömmel szólók hozzá a vitához, annak több, egymástól megkülönböztethető, de egymással mégis összefüggő oka van. A szerkesztők felkérésén túlmenően fontosnak tartom, hogy a hívő közönség alaposan foglalkozzék azokkal a kihívásokkal, amelyek napjainkban a kereszténységet, általában a klasszikus istenhitet illetik. Ha elzárkózunk az ilyen kihívások elől, elvesz az *intellectus fidei* intenzitása, amelynek kialakítása, fenntartása fontos a hit közösségi és kulturális vonatkozásaiban. Noha az Istenbe vetett hit döntő jelleggel a személy imaéletében, egyéni és közösségi imagyakorlatában valósul meg, elengedhetetlen e hit szélesebb kulturális értelmezése, racionális kifejtése, a hozzá vezető és a tőle kiinduló utak tisztázása, gondolása. Fontosnak tartom továbbá azt is, hogy a mai világ, amely praxisát tekintve oly messze került a régiektől, mind a mai napig megtalálja a kapcsolatot a hithez, Isten valóságához — noha sok szempontból tűnhet ma mindez irrelevánsnak. Végül kiemelten fontosnak tartom, hogy az Isten valóságát érintő felvetésekben keressük azokat a nyomokat, utalásokat, amelyek megtisztításával, követésével részt vehetünk e valóság kibontakozásában. E kibontakozás összetett folyamat, amely a régi emberiség világképétől elvezet a kortárs emberiség döntő változásáig, amely minden vonatkozásunkat érinti. Nemcsak a teológiának feladata, hogy az új helyzetekben képes legyen a hit üzenetének befogadásáról gondoskodni, hanem egyáltalában minden, kulturálisnak nevezett emberi erőfeszítés is ebbe az irányba kell, hogy mutasson. Különösen igaz ez a gondolkodás feladatára.

**Melléktermék-hipotézis**

Dawkins számos korábbi könyvében szól a vallásról, s az *Isteni téveszme* lényegében megismétli, színesen elemzi korábbi állításait. Ezek közül a legfontosabb, Dawkins legfőbb hipotézise, hogy a vallás (*religion*) „melléktermék” (*by-product*) — egy olyan működés mellékterméke, amely hasznos evolúciós-szelekciós szerepet tölt be az ember fejlődésében. Dawkins ezt a melléktermék-hipotézist járja körbe, igyekszik megvilágítani példákkal és evolúciós párhuzamokkal. Végül a vallásra vonatkozó fejtegetéseket két pontban kulmináltatja:

### Az evolúciós elmélet analógiája

egyfelől rámutat a vallási mémek létre és szerepére; másrészt — egy meglehetősen elnagyolt, külön fejezetben — összefoglalja, miért tekintik károsnak a vallás jelenlétét emberben és közösségben. A felfogás legszembetűnőbb — s talán a legerősebb visszatetszést kiváltó — kifejeződése Dawkins többször megismételt álláspontja, mely szerint a vallási nevelés nem más, mint a gyermek megrontása (*child abuse*) — ezért a vallásos családoknak meg kellene tiltani a gyermeknevelést.

A melléktermék-hipotézis olyan analógián nyugszik, amely nem tűnik azonnal egyértelműnek. Eszerint a darwini evolúciós elmélet nem csupán az élőlények biológiai kialakulását és elterjedését magyarázza, hanem valamennyi tevékenységüket is. A magasabb rendű élőlények legtöbbször jellegzetes, természetformáló tevékenységet mutatnak kezdve a fészek kialakításától a kezdetleges eszközhasználatig. Az embernél ez a tevékenység kiugróan sajátos és összetettebb minden más élőlény hasonló tevékenységénél. A darwini evolúció híve azonban az ember jellegzetes tevékenységében nem látja akadályát annak, hogy az egész élővilágra egyébként érvényesnek tartott elméletet itt is alkalmazza.

Az elmélet lényege azonban az, hogy az élőlény tevékenységei szoros értelemben a túlélést és a fennmaradást kell, hogy szolgálják. Nincs olyan tevékenység, amely ne lenne megmagyarázható a túlélést, a fennmaradást, a hatalomgyarapítást szolgáló, merőben és szűk értelemben hasznossági szempontok szerint. Az emberi kultúra ugyanezen hasznossági elvet kell, hogy kövesse, megértését ezen elv alapján lehetséges. Mindez különösen igaz a „vallásokra”, ahogyan népszerűen nevezzük az emberi kultúra különböző, tartósan fennmaradó egységeit.

Ám a nehézség azonnal szembetűnő: elkerülhetetlen-e, hogy az emberi jelenségeket ugyanazon elvek szerint értelmezzük, mint az állatvilág egyéb részeit? Nem mutatkozik-e túl nagy különbség például az emberi nyelvhasználat és az állati jelrendszerek között, ami az elvek legalábbis részleges átalakítását tenné szükségessé? Nem jelent-e nehézséget egy merőben biológiai alapú megközelítés számára például a gondolkodás ténye, vagyis az a jelenség, hogy az ember éber állapotban megállíthatatlanul gondolkodik, túlnyomó részben oly dolgokon, melyeknek vajmi kevés közük van a szűk értelemben vett biológiai túléléshez? Nem jelent-e problémát a túlélési utilitarizmus szempontjából az ember morfológiai sajátossága, a kifejtetlen végtagoktól kezdve az erőteljes harapásra (az állatvilághoz képest) alkalmatlan állkapocsig?

### A vallási formák és az evolúció

A vallási formák esetében a nehézségek fokozódnak. A rituálék, a rendkívül változatos elképzelések sokasága stb. esetében nehezen mutatható ki közvetlenül megállapítható evolúciós előny. A vallási formák ugyan rendkívül eltérőek, ám jórészt egyeznek abban, hogy az a közvetlen világ, amelyben az ember találja magát, nem meríti ki a valóság egészét, hanem csupán egy részét, gyakran éppen a kevésbé fontos részét tárja fel. Evilágnál sokkal fontosabb a túlvilág vagy más-

Látszólagos evolúciós  
haszontalanság

világ — legyen szó akár kezdetleges mesékről a boldogok szigetére vonatkozóan, vagy a paradicsom helyeiről, avagy csupán az istenség végső és első valóságáról, netalán a végső semmisségről. Minden esetben úgy tűnik, hogy ezek az elképzelések legfeljebb közvetve, de ekkor is csak nehezen megállapítható módokon járulhatnak hozzá egyértelműen kimutatható evolúciós előny létrehozásához.

Ezért Dawkinsnak nemcsak az a feladata, hogy egy ponton megpróbálja tisztázni a biológiai és a kulturális fejlődés egymáshoz való viszonyát — ezt szolgálja a *mém* fogalmának bevezetése és kifejtése —, hanem elsősorban az, hogy magyarázatot adjon a vallási formák látszólagos evolúciós haszontalanságára — tehát hogy e látszólagos haszontalanságot valamiképpen mégis hasznosságként értelmezhesse. Naturalisztikus szempontból valóban meghökkenítő, hogy emberek csoportjai hajlongnak egy láthatatlan személy előtt, segítségét kérik, bíznak benne, magasabb fokon személyes kapcsolatot vélnék vele kialakítani, sőt beszélgetnek is vele — mintha egy másik, fizikai személy lenne. Ugyanígy meglepő, hogy az emberiség ezer és ezer éven át mennyi energiát ölt hatalmas épületek emelésébe és feldíszítésébe, amelyek semmilyen felismerhető célt nem szolgáltak a vallási forma adott hivatkozásain túl. Dawkins azonban még többet is mondhatna, például azt, hogy vallási formák határozták meg az ismert emberiség egész történelmét a legutóbbi időig, hogy a mesterségek, a tudományok, a művészetek a vallási formák nélkül soha nem érhatték volna el ismert csúcspontjaikat. Mind a mai napig, amikor a világ közeli vagy távoli országait felkeressük, a történelem, a táj, a nyelv tanulmányozása során ritkán mulasztanánk el felkeresni a helyi templomot, mecsetet, katedrális vagy kultusz-helyet. Egyiptom központi látványossága mindmáig a piramis, Rómáé a templomok sokasága, Párizsé a Notre Dame katedrális stb. Mindezzel tehát magyarázatra szorul.

- Dawkins magyarázata a következő elemekből áll:
- A vallásnak vannak bizonyos evolúciós előnyei.
  - A csoportszelekció jelensége.
  - A vallás mint valami másnak a mellékterméke.
  - A vallás mint lélektani téveszmék következménye.
  - A memetikus magyarázat.

A vallás  
„evolúciós előnyei”

Noha Dawkins szerint „Ruthless utilitarianism trumps, even if it does not always seem that way” (kíméletlen utilitarizmus uralkodik, noha ez nem mindig látszik) — a vallás mégsem értelmetlen. A gyakran visszatérő hasonlat a páva farktollazata. Nehezen lehet kimutatni, hogy a páva farktollainak fantasztikuma milyen evolúciós előnyt jelent a „kíméletlen utilitarizmus” világában. A vallással hasonló a helyzet. Nehezen érthető, mi készítette a tervezőket és az építőket a gótikus templomok megalkotására, amelyekben soha nem laktak és semmiféle „hasznos” tevékenységet — Dawkins szerint — nem folytattak. Hogyan járulhat hozzá a gótikus katedrális, tágabban a vallás a legrátermettebb gének fennmaradásához?

### Stresszoldó hatás

Az elsődleges válasz az, hogy a vallásnak Dawkins szerint stresszoldó hatása van, ami kedvez a legerőteljesebb gének továbbadásának. Stressz-oldó természetesen több hatóanyag is lehet, a vallási hatóanyag a szerző szerint placebo-jellegű. Olyan, mintha valakit tiszta vízzel itatnának egy betegség ellenében, s a vizet gyógyszernek véelve a beteg rögtön jobban érezné magát. Dawkins határozottan elveti, hogy a vallásnak a placebo-hatáson kívül reális eredménye is lehetne; még azt is, hogy az emberi kíváncsiság kielégítését szolgálhatná. Ezért az is lényegtelenné válik, hogy a neurológia megtalálja-e a régóta keresett „isten-gént” vagy „isten-központot” az emberi agyban, hiszen ebben az esetben is nyitva marad a kérdés, hogy az evolúció miért tűrte meg ennek fennmaradását. Ha a vallást a nép ópiumának állítanánk, mint egyesek tették az elmúlt két évszázadban, Dawkins ezzel sem lenne elégedett, hiszen ekkor is nyitva marad az a kérdés, a vallásra való fogékonyság hogyan vált lehetségessé evolúciósan. Dawkins tehát elismeri bizonyos evolúciós előnyt — különben a vallás nem maradhatott volna fenn —, ám továbbra is keresi ennek evolúciós magyarázatát.

### Csoportszelekció

Ilyen magyarázat a csoportszelekció elmélete, amely szerint az emberiség csoportokban ment keresztül az evolúciós fejlődésen, s egyes, vallási eszméket valló csoportok — például harcias istenségben hívők — sikeresebben küzdöttek a fennmaradásért más csoportok ellenében. E felfogással szemben azonban felvethető, hogy irreális, valótlan vallási eszmék bűvöletében élő csoportok egyfelől hiányosan kapcsolódnak a realitásokhoz (túlbecsülik erőiket stb.), másfelől bizonytalan felépítésűek, belsőleg instabilak. Ezért Dawkins nem elégszik meg ezzel a magyarázattal, hanem továbblép a melléktermék-hipotézishez.

### A molylepkék példája

Ennek kapcsán ismét egy meglehetősen tendenciózusan kiválasztott példát hoz fel. A molylepkék jellegzetesen belerepülnek a lámpa lángjába. Ennek oka Dawkins szerint az, hogy a molyok szeme éjjeli tájékozódásuk során a holdfényt és csillagfényt használ, ami nem okozhat kárt a lepkékben. A spirális repülés oka, hogy a molylepkék csöves felépítésű szeme, ha egyenesen tartja magát a fény sugarhoz, a közeli fényforrás esetén spirálmozgást idéz elő. A pillék a tűz lángjánál ezt a programot használják, ami azonban pusztulásukat okozza — belerepülnek a tűzbe. Noha a Dawkins által kínált magyarázatot sokan kétségbe vonják — például nem szerepel benne a molylepkék esetébe fejlett hőérzékelés —, a szerző szerint mégis ehhez hasonló lenne a vallási jelenségek működése is az emberben: Létezik egy eredeti funkció, amely életfontosságú, ám a vallási alkalmazás során a lény pusztulását hozza. Ez utóbbi következtetést a szerző nem vonja le, csupán retorikusan sejteti. További példája a gyermeki hiszékenységre, amelynek fontos szerepe van az evolúciós fejlődésben; ez a hiszékenységre fordulna át a vallási rendszerek és formák sokféleségébe — ismét egy eredetileg hasznos funkció, amely visszajára fordul a vallásban.

A szerző fontos hivatkozása Paul Bloom pszichológiai elmélete, amely szerint a dualisztikus emberi lény különbséget tesz anyag és szellem között. Az ember született dualista, amit egyes kultúrák felerősítenek, kidolgozva továbbadnak a vallási formákban. A dualisztikusság evolúciós magyarázata során Daniel Dennett gondolataival találkozunk, aki az intencionális állapot értelmezésével tett kísérletet a szellemire vonatkozó archaikus felfogások magyarázatára. Rövidre zárva Dennett hosszas fejtegetését: az intencionalitás, vagyis a szándékosság tulajdonítása más lényeknek és dolgoknak (miképpen önmagunknak is) nem más, mint az agyműködés sebességét gyorsító, szimbólumképzési eszköz (*short-cut*).

Mindez számos nehézséget hagy megválaszolatlanul. Ezért Dawkins a nyelv jelenségéhez fordul, amelyen elég könnyű kimutatni, hogy a szigorúan vett evolúciós ökonómia aligha érvényesül benne. A nyelvi formálódásban számos kiszámíthatatlan, alkalmi, véletlenszerű hatás lép fel és marad fenn. Mindez hasonlít a genetikai sodrás (*genetic drift*) jelenségéhez, amelyben egy-egy gén vagy genetikai összetétel fennmaradása ugyancsak a véletlennek köszönhető. A szerző szerint a vallási formák története a genetikai sodrás mintájára is elgondolható.

#### A mém

Dawkins a megalkotója a *mém* kifejezésnek, amelyet a gén mintájára hozott létre a *mimészis*, utánzás görög szóból. A mém a hipotézis szerint olyan információegység, amelynek genetikai megfelelése nem tisztázott, de funkciója a genetikai fejlődés mintájára gondolható el. Amiképpen a gén önmagát megsokszorozva adódik tovább, a mém is replikációk sorozatához vezet. Például az a mód, ahogyan a cérnát befűzzük a tűbe, ahogyan étkezünk, vagy akár beszédünk intonációját közvetlenül attól ered, akitől tanultuk és ugyanezt adjuk tovább a környezetünkben. Az ember nem egyszerűen genetikai, hanem memetikus lény is, kultúráját építi. A mém ez utóbbinak az alapmózzanata: olyan replikátor, vagyis ismétlő funkció, amely valaminek az eltanulását, másolását és továbbadását biztosítja. A mém ugyan nem írható le azon a biológiai módon, mint a gén, ám a mém mégis alkalmazható hipotézisként az ember kulturális fejlődésének magyarázatára. Susan Blackmore, aki Dawkins nyomán kidolgozta a mém fogalmát *A mém gépezet* (*The Mem Machine*) című könyvében, még azt is megkockáztatja, hogy a mém és a gén viszonya kicsit olyan, mint a kutya és az őt pórázon sétáltató gazdájáé: előfordul, hogy a kutya sétáltat minket, mi követjük az irányt, amerre haladni akar. Ehhez hasonlóan a memetikus világ nemcsak összekapcsolódik a genetikussal, hanem azt akár — evolúciós nyomás koordinálásával — irányíthatja is.

#### „Binker-jelenség”

Dawkins könyve még számos leírást tartalmaz, amelyek fogalmi és elméleti tartalma nem mérhető a fentiekhez. A vallást káros abszolutizmusnak nevezni, gyermekmoleesztálásnak minősíteni, felületesen ismert történeti példákkal denunciózni — mindezt mesterien végzi a szerző, de különösebb elméleti jelentőség nélkül, olykor tudóshoz nem illő felületességgel. Külön fejezetet szentel a „Binker-jelenség”



bemutatásának (10. fejezet), melynek során mégis kijelenti, hogy elméletileg nem lépett túl az 5. fejezet központi tézisének, mely szerint a vallás melléktermék. Váratlan fordulattal elismeri, hogy tudományos tapasztalatunk a valóságnak csak igen kicsiny szeletére terjedhet ki (*The Mother of All Burkas*, a 10. fejezetben), innen sajátos akrobatikával a kvantumelméletnél terem, melyről két dolgot elismer: 1. a legpontosabb tudományos predikciókra képes; 2. feltevései teljesen elrugaszkodottak attól, ami köznapit tapasztalatunk világa.

#### Középvilág-elmélet

Ha a kvantumelmélet feltevései teljesen elrugaszkodottak a köznapit tapasztalattól, tudományosan illendő lenne feltenni a kérdést, hogy a gúnyosan kezelt vallási tézisek „elrugaszkodottsága” (például az, hogy Isten emberként, férfi közbelépése nélkül, egy szüztől születik meg) nem kerülhet-e kicsit más fénybe, mint amilyenbe szerzőnk állítja. Vajon groteszkebbek-e a Dawkins által kigúnyolt vallási tézisek Schrödinger macskájának paradoxonánál, s különösen a Hugh Everetthe visszavezethető sokvilág- vagy multiverzum-elméletnél, amelyet Dawkins látható rokonszenvvel említ? Kézenfekvő lenne, ám Dawkins nem lép át a kvantumbiológia területére. Nyugtalanítja J. B. S. Haldane állítása, aki szerint „(...) a világegyetem nemcsak különösebb annál, amit elgondolunk, hanem mindennél különösebb, amit elgondolhatunk. Gyanítom, hogy »Több dolgok vannak földön és égen, mintsem a bölcselem álmodni képes« — mintsem álmodható egyáltalán bárminemű bölcselemben” (10. fejezet — Dawkins siet kijavítani Haldane-t, aki kis hibával idézi Shakespeare-t, ahogyan én is kis hibával idézem Arany Jánost...) Ezt az idézetet többször is megemlíti a szerző, akinek fő mondandója ezen a ponton a középvilág-elmélet határai közé érkezik. Az ember nem kompetens sem a túlságosan kicsi, a kvantum, sem a túlságosan nagy, a makroszkopikus kozmosz közegében. Dawkins ezt nem mondja ki nyíltan, de ez a bizonytalanság nyilvánvalóan kihat a középvilágra is, amelyben gyakorlattan mozgunk — hiszen éppen ezt világítja meg a Haldane-idézet.

#### Valószínűségi alapon elfogadott hipotézis

Ezzel azonban Dawkins némiképp ellentmondásba kerül a könyv nagy részén kifejtett téziseinek tenorjával, amelyet oly meggyőződéssel állít, amiben a valószínűségnek kevés nyomát lehet felfedezni. Csak a felvetett témánknál maradva: az, hogy a vallás melléktermék, nem más, mint hipotézis, amelyet Dawkins valószínűségi alapon fogad el, bizonyos evidenciákra támaszkodva. Ám fogalmazásában sem ennek nincsen nyoma — úgy beszél e hipotézisről, mintha faktum lenne —, sem a Haldane-idézet mindent felforgató relevanciájának egy árnyalata sem jelenik meg. Úgy tűnik, hogy Dawkinsban három személyiség küzd egymással: a bravúros biológusé, a rendkívül tájékozott tudományteoretikusé és a vallás ellen szenvedélyesen küzdő humanistáé. Míg a tudományteoretikus a Haldane-féle meglátások bővületében él, a biológus, hatalmas kiterjedésű ismeretei alapján, nem engedi szóhoz jutni a világ hihetlenségének tézisének. Az itt felvállalt bizonyosságot azután hatalmas erővel fordítja a vallás valósága ellen, követve azt a nyomot, amelyet az angol iroda-

lomban elsőként Bertrand Russell vállalt fel széles körben: a szenvedélyes, humanista meggyőződésű ateizmusét.

#### Rosszhiszemű példák

Mindeközben különös megfigyelni azt a leegyszerűsítő megközelítést, amely a szerzőt egyáltalán nem jellemzi tudományos kérdések tárgyalásakor. A vallás alaptalanságára vonatkozó példái egytől-egyig rosszhiszeműek. Az, hogy a vallás legerjedtebb formája, az ima nem lenne más, mint a gyermekkori animizmus és dualisztikus felfogás retrográd maradványa, kétségtelenül vizsgálható kérdés, de nem úgy, hogy az eredményét már a példa beállításával előre biztosítjuk. Róbert Gida Binkere, ez a láthatatlan beszélgetőtárs Milne egyik művében, talán tényleg a gyermekkori animizmus kifejeződése — de mi támasztja alá azt a következtetést, hogy ezzel a vallási valóság magyarázatát is megadjuk? Dawkins itt, mint másutt is, eleve feltételezi, amit bizonyítani akar, eleve rosszhiszeműen hozza fel analógiáit, majd úgy tesz, mintha ezzel mindent elintézett volna.

#### Animizmus

Nyilvánvaló, hogy az animizmus gyakori jelenség, s az is, hogy a vallási formák mutatnak ehhez hasonló jellegzetességeket — mint Dawkins megmutatja, köznapi viselkedésünkben is számos ilyen vonás található, amikor (főképp hisztérikus alkatok esetében) például tárgyakhoz intézünk felszólításokat. De mindennek van mélyebb alapja is, amivel Dawkins itt nem foglalkozik, noha a dualisztikusság sokkal fontosabb megvilágítást hozhatná. A problémamegoldó gondolkodás kettőssége, amely minden esetben jellemzi a reflektálót, elkerülhetetlen dualistává tesz bennünket egy bizonyos mértékig; nehéz lenne gyermekkori maradványnak minősíteni a töprengetést, amely a lehetséges ellenérveket végigvéve gondolja át a problémát a legjobb megoldásra tekintettel. Sőt: evolúciósan éppen ez lenne egyfajta *short-cut*nak, szimbolikus leegyszerűsítésnek tekinthető: mivel a gondolkodás, mely az embert hihetetlen gazdagsággal kíséri egész élete során, sokféle szempontot von be önmagába, a legegyszerűbb e szempontok áttekintésére éppen a dualisztikus felfogás, egyfajta belső beszélgetés (ahogyan Platón is nevezi a gondolkodást). A dualisztikusság így már nem lehet retrográd maradvány, hanem éppenséggel evolúciós eredmény.

#### Vallási dualisztikusság

A vallási dualisztikusság, mint a gyermekkori animizmus fennmaradása, ugyancsak kétes állítás. A személyes névmásokban kifejezett gondolati sokféleség (amint erre M. Buber és mások is rámutattak) messze gazdagabb, mint az én-az (én-tárgy) viszony, vagyis ez utóbbi, a nyelvi szinten mindenképp, aletes a személyi viszonyok sokaságának (én, te, ők...). Ha nem rendelkeznének ezzel a fejlett személyi viszonyrendszerrel, lehetetlen lenne a közösségépítés és így az evolúciós fennmaradás is. Az én-az tárgyviszonya szükségképpen a személyi viszonyok hálózatában kell, hogy szerepeljen, különben értelmetlen marad. Az én-az viszony személy-szerű felfogása ezt a beágyazottságot fejezi ki, az ember társiságát. Tehát ellentétben azzal, amit Dawkins állít, a dualisztikusság nem visszamaradottság, hanem evolúciós előny, ami nélkül az emberiség — a dawkinsi elvek alap-

ján — már régen kipusztult volna. S ami itt a legfontosabb: az istenséggel való kapcsolat felfogható a személyes névmások által kifejezett viszonyok *lehetőségi feltételének*, a lényegi kapcsolatnak, amely megelőzi és beteljesíti a személyi viszonyok sokaságát. Így nézve a dualisztikusság, ami például az imában valamiképpen kifejeződik, nemhogy visszamaradás nyoma lenne, hanem részben feltétele, részben eredménye az emberi fejlődésnek.

#### A vallás sikerének feltáratlan titka

Ha a vallás értelmetlen melléktermék, a lehető legnehezebb lesz megmagyarázni, miképpen uralhatta az emberiség felfogását fennállásának sokmillió évén keresztül, egészen az utóbbi mintegy két évszázadig. Hogyan vezethetett a piramisok megépítéséhez? Hogyan vezethetett a babiloni matematikához és csillagászatához? Hogyan jöhetett lére a platóni filozófia, amely a vallási-orfikus háttér nélkül elképzelhetetlen? Gondoljunk csak bele: a vallás története úgy viszonyul a harcos ateizmus történetéhez, mint 200 000 a 200-hoz — a mai ismeret szerint ugyanis körülbelül 200 000 évvel ezelőtt jelent meg a nagy agyú *homo sapiens*, aki már nyelvet használt és a vallásnak is valaminő kezdeti formájával is rendelkezett. Evolúciósan ez annyit jelent, hogy a vallás kiugróan sikeres — éppenséggel sikeresebb, mint a modern természettudomány, amely csupán néhány évszázada áll fenn, de máris két, önmagát gyökeresen felülbíráló fordulaton ment keresztül (a kopernikuszi fordulat és a kvantumelmélettel kapcsolatos fejlemények) és az atombomba kifejlesztésével eljutott arra a pontra, hogy önmegsemmisítő erővel léphessen fel. Arra sincs garancia, hogy a jövő tudományos fejleményei ne vezethetnének a korábbi két fejleményhez hasonló átalakuláshoz. A vallás, annak kezdetleges lényegében, mint a dualisztikusságban kifejezett egység és különbség, minden jel szerint igen ősi és mind a mai napig fennáll. A vallás e sikerének titka a dawkinsi megközelítésben teljességgel homályos marad. Ha itt csupán retrográd maradványról, a genetikus sodrás analógiájáról stb. lenne szó, akkor felmerül a kérdés, hogy mi a magyarázata a vallás makacs fennmaradásának és a modern emberiség kialakításában végzett tagadhatatlan szerepének?

#### Vallás és tudományosság

Ezen a helyen alapos elemzésre lenne szükség annak megmutatására, amit jelentős gondolkodók már sokféleképpen elvégeztek, hogy a vallási formák világtörténelme hogyan teszi fokozatosan lehetővé a modern emberiség kialakulását. Nem arról van szó, hogy egy vallás-ellenes tudományosság évszázados szabadságharcot folytatott volna, hanem sokkal inkább arról, hogy a vallási formák lehetővé tették a modernitás tudományos felfogásának kialakulását. Ezen belül, ezt fölösleges lenne tagadni, a tudományosság egyes pontokon elkeseredett harcot folytatott egy, a szerepét rosszul felfogó valóságosság ellen, ami súlyos emléket hagyott maga után mind a mai napig. Am túlzás nélkül állíthatjuk: nagy és úttörő gondolkodók és alkotók máskor is kényszerültek arra, hogy elutasítással, üldöztetéssel szembesüljenek. Hugh Everett III, a kvantumelmélet sokvilág-ér-

## A vallás régi és újabb formái

telmezésének megalkotója elméletének ismertetésekor teljes kudarcot vallott Niels Bohr előtt; életében alig értékelték, kezdetben teljesen mellőzték döntőnek bizonyult — és Dawkins által is sokra tartott — felfogását. A sort folytathatnám, de fontosabbnak látom annak leszövezését, hogy a vallástörténelem az emberi szellem története, amelyben tévedések és igazságok gyakran kerülnek összeütközésbe, ám maga a folyamat nem rekeszthető el az emberiség előrelépésétől.

Mindebben a legfontosabb a vallás régi és újabb formáinak a megértése. Dawkins igencsak elnagyolt ismereteket mutat ezen a téren, a kritikai pontok felsorolása itt messzire vezetne. Mint kutatók legutóbb kimutatták, Michelangelo festményei a korszak legmagasabb szintjén álló anatómiai ismereteket tárnak fel, például az új felfedezés szerint a Teremtés-freskó alakcsoportjai tömegükben és egymáshoz való kapcsolataikban az emberi agy boncolásából eredő, a korban szokatlanul pontos ismereteire mutatnak. A genetika megalapozója, zseniális felfedezője Georg Mendel ágostonrendi szerzetes volt, aki — sok más társához hasonlóan — nem látott ellentétet vallása és a tudomány között. A vallási formák biztosítják azt a közeget, amelyben a modern tudományosság egészében és részleteiben is kialakulhatott; s ha manapság vallási felfogások és a tudomány képviselőinek álláspontja között ellentét érzékelhető, a megoldás nemcsak a tudományos felfedezések körültekintő értelmezése kell, hogy legyen, hanem egyben a vallási felfogások elmélyült interpretációja is.

## A világ immanens törvényei

A Szentírást nagyon régen nem tarthatjuk betű szerint olvasandónak, hanem sokkal inkább néhány központi üzenet megfogalmazójának, amely kiemelése nélkül bizonyosan félreértjük a régiek gondolatát. Ez az üzenet — egy, az embernél hatalmasabb, végtelennek tartható lény alkotta meg a világot stb. — nem áll ellentétben azzal a felfogással, hogy a világnak immanens törvényei vannak, amelyeket követve alakulhatott ki az élet a Földön. Ez a kialakulás bizonyosan nem tartható elszigeteltnek a kozmosz hatalmas dimenzióitól, magának a kozmosznak a lététől, amelyben a Föld oly kiugróan sajátos helyet foglal el, miközben annyira zavarba ejtő, hogy egyáltalában kialakulhatott mindazon jellemzőkkel együtt, amelyek a földi életet lehetővé tették. Ha a Földet az ismert kozmosz összefüggésében szemléljük, szinte felfoghatatlan, hogy egyáltalán létre jöhetett. Nemcsak a Naprendszerben elfoglalt sajátos helyzete (amely egyebek között precízen lehetővé tesz olyan unikális jelenségeket, mint a Földről szemlélt teljes napfogyatkozás), hanem a kozmosz ismert tömegében való merő felbukkanása is a nulla felé tendáló előzetes valószínűséggel bír. Ha az élet egyszer már létre jött, még mindig nem egészen világos, miért alakult ki az értelmes élet, az említett példával: miért fejlődött ki az emberi agy a maga jellemző — és az evolúciós szelekció szempontjából fölöslegesnek tűnő — dimenzióival?

Noha Dawkins vallásfogalma rendkívül elnagyolt, esetében is megfigyelhető, hogy egy-egy téren még azok számára is ihlető

## A mém feltételezésének jelentősége

erejű, akik más megközelítéseit fenntartással fogadják. A valláskutatásra nézve véleményem szerint a mém feltételezése kiugró jelentőségű. Dawkins ezzel a kutatások egészen új ágát tette lehetővé, amiképpen ezt a kapcsolódó irodalom tekintélyes mennyisége is mutatja. Noha a mém hipotézise első megközelítésben a szocio-biológia nyomdokain halad, a helyzet ennél bonyolultabb. Abból indulunk ki, hogy a kultúra története, s így a vallástörténet is olyan információegységeket tartalmaz, amelyek sikeresen adódtak tovább népeken, nyelveken, korszakokon keresztül. Elég, ha a harang, az örökmécs, vagy a szentolvasó használatára gondolunk, avagy szentek történeteire, amelyekben felismerhető a korábbi korszak egy-egy alakjának megújítása (egy görög hősé, római katonáé, vagy magáé Buddháé a Barlaam és Jozafát-legendában). Az ima egyetemes jelensége sokkal mélyebb magyarázatot kíván, mint amit a dualisztikus retardáció kínál — s ez a magyarázat kiindulhat abból, hogy a másik megszólítása, segítségül hívása (a germán 'Gott', 'god' stb. szó eredetileg valószínűleg segélykiáltás) olyan eredeti konfiguráció, amely sikeresen adódott tovább évezredekken keresztül. De hogyan adódhatott tovább sikeresen, ha a vallási formában nincs olyan reális másik, aki segítségül siethet? Hogyan vehette fel a segélykiáltás azt a tipikusan vallási formát, amelyben Istent szólítjuk meg, amikor egészen biztosra vehető, hogy az ilyen segélykiáltás az esetek döntő többségében nem eredményezett reálisan felbukkanó, külső segítséget?

## Az ima jelensége

Ha megmaradunk az evolúciós haszon körében, elkerülhetetlennek kell, hogy tartsuk az ima mint vallási forma egészen korai eltűnését az evolúció során. Ha mégsem veszett ki, sőt kifejlődött, az csak azért történhetett meg, mert az egyén és a csoport szintjén hatékonynak bizonyult. Ha ez a hatékonyság azonban merőben a fizikai túlélés, a táplálékszerzés stb. körében jelentkezett volna, az ima bizonyosan nem maradt volna fenn, hiszen nem gondolhatjuk el racionálisan, hogy például az élelemért való ima elegendő alkalmal hozott volna kézzelfogható eredményt. Ezért a hatékonyság nyilvánvalóan nem lehetett egyszerűen fizikai, hanem lelki, sőt elsősorban ez utóbbi: valaminő fokozott összpontosítást, megerősítést eredményezhetett, ahogyan erről ma is beszámolhatnak azok, akik imaéletet folytatnak. De miképpen lehet eredményes egy olyan tevékenység, amelynek semmi alapja nincs, még pszichológiai sem, ahogyan ezt Dawkins hangsúlyozza? Hogyan lehetett eredményes a vallás, ha merő félreértés, infantilis retardáció, üres fantázia lett volna? Ha belátjuk, hogy a vallás mindez nem lehetett, mert különben el kellett volna tűnnie, világossá válhat, hogy az ima jelensége mélyebb gyökerekből él, mint amit a „kíméletlen evolúciós utilitarizmus” megragadni képes.

## Vallási memetika

Mármost a memetika, a mém elmélete éppen e gyökerek feltárásában segít. Egyfelől képes arra, hogy alapvető információegységeket meghatározzunk. A munka itt nem a semmiből indul, hiszen

a valláskutatás korábbi évszázadai, különösen a fenomenológia éppen ilyen alaptípusok leírásával szolgál. A vallási memetika másfelől ráirányítja a figyelmet arra a kérdésre is, hogy a vallási replikátor, a mém pontosan minek a replikátora. Ezen a ponton az emberi kreativitás nem rekeszthető ki a vizsgálatból. Ahhoz, hogy egy ismétlő, egy replikátor ismételjen, léteznie kell annak, amit ismételhet — de ez nem a replikátor teljesítménye, hanem egy önálló mém-típus, a kreativitásé. Nincs ember kreativitás nélkül: a füles kosár feltalálása, a kerék felfedezése, a kupolaépítés módszere, a zsebóra, a gőzgép, a komputer — mindez nem magyarázható merőben a replikátor-funkció alapján. Minden felnőtt ember jól tudja, hogy a főzéstől kezdve a kerti munkáig, a háztartástól a munkahelyig ezer és ezer ponton kell korábban nem ismert megoldásokra rábukkanunk ahhoz, hogy az élet működhessék. Egy önálló, teremtő mozzanatra van szükségünk, egy kreatív mémre, amely a replikációk sorozatában valami új kialakítására képes. Az ember azonban éppen attól ember, hogy találékony: gondolkodásában, nyelvében, viselkedésében, eszközhasználatában mindig új megoldásokra jut, amit azután képes továbbadni.

#### **A mém-mátrix megközelítése**

Ahogy a zenetörténetet zseniális szerzők felfedezései alkotják, úgy a vallási formák történetében is újabb és újabb áttöréseket találunk, amelyek e formákat a tisztább, teljesebb megvalósulás irányába vezetik. A vallási formák történetének középpontjában, miként erre már Max Scheler felhívta a figyelmet, a vallási személyiség áll, a vallási alkotó, aki a vallási viszony újszerű felfogásával képes utat mutatni. Ezen a téren olyan történeti-elméleti munka állhat előttünk, amely megalapozhat egy sokoldalúan kialakított vallási mém-elméletet. Végül, de nem utolsósorban: a vallási memetika szabaddá teszi, az egyes információegységek azonosításán túl, annak a mém-mátrixnak a megközelítését is, amely egyáltalában minden vallási mém forrása. Ez a mátrix a vallási lényeg; valamiképpen maga Isten, akit az imában megszólítunk, s akinek jelenlétét újra meg újra átérezhetjük. Ez a vallási lényeg a voltaképpeni vallási lelemény, maga nem utánezat, hanem eredet. Ha ezt nem feledjük, a vallási memetika új út lehet ahhoz, hogy egy sajátos összefüggésben, a genetikus fejlődésében, meghatározhassuk a vallási forma létrejöttének, fennmaradásának és továbbadódásának specifikumait. S talán — ha elfogadhatjuk Susan Blackmore állítását, amely szerint akár a kutya is sétáltathatja a gazdáját — akár addig is eljuthatunk, hogy a vallásban éppen azt az összefüggést fedezzük fel, amely az emberiséget az ismeretlen őskorból a modernitásig vezette — s vezeti tovább, ha képesek vagyunk újra meg újra elvégezni a munkát, amely a vallási lényegének, e teremtő valóságnak a felfogásában, megvallásában és kifejtésében áll.

# Görbe tükör a vallásnak

PATSCH FERENC

## Az Isteni téveszme (2006) igazsága és igazságtalansága

1969-ben született Miskolcon. 1994-ben szentelték pappá, 2000-ben kérte felvételét a jezsuita rendbe. Jelenleg a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének oktatója. Legutóbbi írását 2010. 4. számunkban közzöltük.

<sup>1</sup>Richard Dawkins: *Isteni téveszme.* (Ford. Kepes János.) Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2009. (A továbbiakban a zárójelben szereplő oldalszámok a magyar kiadásra vonatkoznak.) Dawkins egyébként azon kevés szerző közé tartozik, akiknek magyarul is megjelent minden korábbi jelentős munkája: *Az önző gén*, *A hódító gén*, *A vak órásmester*, *a Folyam az Édenkertből* és a *Szivárványbontás* is.

<sup>2</sup>Alapos és kritikus cikkében Nicholas Lash egyenesen „autodidaktizmust” emleget, vö. Nicholas Lash: *Where Does The God Delusion Come from?* New Blackfriars,

Nemrégiben meghívtak egy vidéki nagyvárosba, hogy egyetemisták számára tartsak előadást a hit és a tudomány viszonyáról. Egy kollégiumban kaptam szállást. Történt pedig, hogy — mivel technikai nehézségeim támadtak a számítógéppel — segítséget kellett kérnem egy a témában elismerten járatos diáktól. Az illető történetesen orvostanhallgató volt. Miközben a probléma megoldásán dolgozott és virtuóz ügyességgel töltötte le az internetről a szükséges programokat, beszélgetésbe elegyedtünk. Érdeklődésére becsülettel bevallottam az előadásom témáját is. Egyszeriben felcsillant a szeme: „Akkor a Biblia és a tudomány összefüggéseiről is fog beszélni?” — kérdezte izgatottan. Kisvártatva elmesélte, hogy édesapjának külön elméletei vannak arra nézve, hogy vajon melyik faj felelhet meg a zsoltárok könyvében szereplő „leviatánnak”; és hogy milyen személyes nehézséget okoz számára összeegyeztetni apja kreacionista nézeteit a modern biológiával és az evolúció nyilvánvaló tudományos eredményeivel. Apja foglalkozása egyébként lelkes volt. E beszélgetés hatására tudatosodott bennem, hogy egyfajta helytelen hitfelfogás következtében a szaktudomány és a vallás ma is konfliktusban állhatnak egymással, s hogy a kérdés sokak számára milyen időszerű. Egyúttal pedig elmélyült bennem az a meggyőződés, hogy a természettudomány teológia fölött gyakorolt kritikája bizony sokszor nemcsak hogy megenyedett, de egyenesen égetően szükséges is.

Írásomban az oxfordi egyetem *Public Understanding of Science* (Tudományos Ismeretterjesztési) tanszékének professzora, a népszerű író és evolúcióbíológus Richard Dawkins legújabb könyvét elemzem.<sup>1</sup> Ami egyoldalúságát illeti, nem törekszem a vizsgált szerzőt követni; így, egy az ellenkező oldal felé sarkító apologetikus recenzió megírása helyett azt a célt tűztem magam elé, hogy — a rendelkezésre álló terjedelmi korlátok között — lehetséges alternatívát mutassak fel a vallás és az istenkérdés kiegyensúlyozottabb tárgyalása irányában. Egyúttal igyekszem igazságot szolgáltatni magának Dawkinsnak is, mindenekelőtt azzal, hogy — filozófiai gyengeségeinek feltárása mellett — elismerem és méltatni szándékozom könyve szaktudományos és irodalmi értékeit.<sup>2</sup>

### Egy könyv az ateizmusért

A 2006-ban megjelent *Isteni téveszme* — bár szerzője szaktudós — műfaja nyilvánvalóan nem tudományos értekezés. Erre nem csupán az

September 2007,  
507–521, itt: 508.

### **Pamflet, vallásellenes szatíra**

<sup>3</sup>Említésszerűen szerepel ugyan — mások mellett — Immanuel Kant, David Hume, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, J. L. Mackie és Kai Nielson neve, azonban az ide vonatkozó belátásaikkal való számvetés látványosan hiányzik. Részletesen ehhez vö. J. Angelo Corlett: *Dawkins' godless delusion*. International Journal for Philosophy of Religion, June 2009, 125–138.

### **Dawkins ateizmusának lehetséges okai**

utal, hogy a könyvben használt idézési mód nem követi a tudományos szövegekben megkövetelt előírásokat. Fontosabb ok is van: a könyv témája maga. Az istenkérdés ugyanis a legkevésbé sem szaktudományos probléma. Ez persze nem azt jelenti, mintha Istent illetően csakis az úgynevezett alaptudományok képviselői — a filozófusok és teológusok — nyilváníthatnának véleményt, s a szaktudósok meg volnának fosztva ennek jogától. Szó sincs róla! Ám fontos tudni, hogy az élet híresen megoldhatatlan „nagy kérdéseit” boncolgatva maguk a szaktudósok is filozófusi-teológusi minőségben mondanak véleményt — s nem csoda, hogy ezen a téren egy kicsit mindannyian filozófusok és teológusok vagyunk. Tehát filozófiai múról volna szó? Úgy tűnik, ez a feltételezés sem helytálló. Hiszen a gondolatgazdag könyv, bár jócskán tartalmaz szakirodalmi utalásokat, csak elvétve hivatkozik „céhen belüli” szerzőkre.<sup>3</sup> Annál többet merít népszerű honlapok információiból, politikusoktól, vagy bloggerek csattanós történeteiből. A szöveg tehát műfaját tekintve leginkább *pamfletnek, vallásellenes szatírának* mondható: abba a nagy irodalmi-retorikai hagyományba illeszkedik, amelynek — Xanophanesztól Voltaire-en át egészen napjainkig — igen sokan hódoltak az európai irodalomban.

Dawkins ugyanis kifejezetten azzal a céllal írta meg könyvét, hogy másokat a vallástól elfordítson és ateistává tegyen. Mint írja: „Ha a könyv olyan hatást gyakorol, ahogy képezem, a végére minden vallásos olvasója ateistává válik. Micsoda beképzelt optimizmus!” (24.). S talán nem is annyira! Minden elismerésem a szerzőé: az *Isteni téveszme* — mi tagadás — valóban alkalmas arra, hogy tájékozatlan olvasói körökben elérje a kitűzött célt. A magyar kiadás bő 400 oldalának (az angol eredeti 374 oldal) teljes apparátusa, valamennyi érve arra irányul, hogy álláspontját alátámassza: minden irodalmi lelemény, vitriolos ékesszólás, megsemmisítő retorikai-újságírói fordulat ezt szolgálja. Isten ellen emel szót, általában. Mint írja: „Én nem az Isten vagy istenek bármelyik konkrét alakját veszem célba, hanem Istent, minden istent, minden természetfelettit együtt és külön-külön, bárhol, bárkinek legyen is a koholmánya” (55.).

De vajon miért olyan fontos valakinek, hogy lerombolja a vallást? Csábító volna egyfajta pszichologizáló megközelítés értelmében — egyébként a könyvben is rendelkezésre álló adatok alapján (vö. 29, 110, 288.) — Dawkins ateizmusát a vallásról gyermekkorában szerzett rossz tapasztalataiból levezetni. Istenhez, a természetfelettihez fűződő viszonyában nyilvánvalóan senki sem mentes a korábbi tekintélyi figurák hatásaitól. Dawkins vallásellenessége azonban — úgy tűnik — elsősorban nem egy a tekintéllyel kapcsolatos pszichés elakadásból fakad. Hiszen a posztmodern tudományelméletekkel szemben szerzőnk nagyon is hisz a tudomány és az ész érveinek tekintélyében. Egy ilyen pszichologizáló megközelítés tehát, bár nem volna minden tekintetben jogosulatlan, valójában becsületesnek sem mondható. *Értelmi* érvekre — legyen bár előadásmódjuk mégoly elfogult, érzelmileg átfűtött is — *értelmi* érvekkel kell válaszolni. A re-



torika ellen a leghatékonyabb módszer még mindig a dialektika. Ám közelítsünk lépésről-lépésre. Hadd kezdjem a szerző gondolkodói eredményeinek, érdemeinek számbavételével.

### *Dawkins érdemei*

Dawkins könyvének — bár elsődleges célja bevallottan a destrukció — kétségkívül számos pozitív célkitűzése, sőt érdeme és hozadéka is van. Ki ne értékelné a szerző megalkuvást nem tűrő igazságérzetét, a felismert igazságok melletti kérlelhetetlen elköteleződését; az intellektuális becsületességre törekvést és az önkorrekcióra való hajlamot? Dawkins számos tekintetben a valódi tudós megcsodálandó s követendő példája. Már eddigi munkáival is maradandó érdemeket szerzett a tudománynépszerűsítés szolgálatában, mindenekelőtt az újdarwini evolúcióelmélet hatékony terjesztésében. Írásai által nagy erudícióval, ékesszólással és nem elhanyagolható pedagógiai érzékkel cáfolja a tudományosan meghaladott kreacionizmust és a teológiai tarthatatlan „értelmes tervezés” (*intelligent design*) elméletét. Rendíthetetlen ellensége a babonának; üldözi a bűntudat- és félelemkeltés (vö. 346–356.); a doktriner dogmatizmus és a fajelmélet minden fajtáját. Csodálandó és méltánylandó az az optimizmus is, amivel azt sugallja, hogy az ember boldog és teljes életet élhet természetfeletti vallás nélkül (386.). Bár az *Isteni téveszme* szerzője nem bánik éppen kesztyűs kézzel a vallásokkal, Jézus Krisztust meglepően kevés kritikával illeti (276–277.); sőt támogatni látszik a vallásoktatást is, amennyiben az tárgyát az irodalmi kultúra részeként tekinti (273–276.). Mély erkölcsi érzékről tesz tanúbizonyságot, amennyiben igaz emberi érzékenységgel viseltetik a gyermekek sorsa iránt (341–345, 357–362, 363.), síkra száll vallási megbélyegzésük ellen (287, 369, 371.); védi és előmozdítani igyekszik az elnyomott kisebbségek (317–320.) — főként pedig a nők (292, 360.) — jogait; és nyilvánvalóan minden erejével terjeszti a felvilágosodás kultúráját. Dawkins tehát nem áldoz sem a kulturális relativizmus alapját képező posztmodern liberalizmus, sem pedig az abszolutisztikus dogmatizmuson alapuló fanatizmus oltárán. Szinte csak egy téren bizonyul kétségbeejtően elfogultnak: semmi jót nem lát a vallásban. S talán ez nem is egedül az ő hibája...

**Tudománynépszerűsítés, pedagógiai és erkölcsi érzék, jogvédelem**

### *Felelősségünk kérdése*

Védhető az állítás, miszerint a ma fellépő ateizmusok leggyakoribb indoka egy eltorzult istenfogalom. Az istenfogalom eltorzulásai és félreértései pedig az esetek többségében talán nem az ateisták gonosz vagy önkényes ármánykodásának következménye, hanem a hívők túlságosan naiv és öngazoló, ideológiaszerű elképzelés- és kifejezőmódjára vezethetők vissza. Osztom Nyíri Tamás optimizmusát: „Alig hihető, hogy a megfelelően hirdetett és élt istenhit ate-

<sup>4</sup>Nyíri Tamás: *A filozófiai hermeneutika alapkérdései, jegyzet a hallgatók használatára*, é. n., 236.

izmust váltana ki.”<sup>4</sup> Az ateizmus legtöbbször az ideológiai beszűkültség, a hittel való visszaélés, a maradiság ellenhatásaként jelentkezik; s ez nem csupán magánvélemény! Az egyházi tanítóhivatal legmagasabb megnyilatkozásai, a II. Vatikáni zsinat dokumentumai is nyomatékosan említik ennek lehetőségét. A *Gaudium et Spes* (1965) kezdetű dekrétum, mely az zsinat lelkipásztori konstitúciója „az egyházzól a jelen világban”, őszintén számot vet a lehetőséggel, miszerint: „a hívőknek nem kis részük lehet az ateizmus létrejöttében, amennyiben a hitre nevelés elhanyagolásával vagy a tanítás meghamisításával, esetleg vallási, erkölcsi és társadalmi életük fogyatékos voltával inkább eltakarják, mint föltárják Isten és a valóság igazi arcát” (GS n. 19).

A jogos és szükséges lelkiismeretvizsgálat mellett azonban — természetesen — nem kell, s nem is szabad mindenben igazat adnunk Dawkinsnak. A valláshoz való viszonyulásának igaztalansága túlságosan is kézenfekvő ahhoz, hogy szó nélkül mehessünk el mellette.

### **Kritikai szempontok**

Bár felelőtlenség volna azt a látszatot kelteni, hogy az *Isteni téveszme* egyoldalúságaival és következetlenségeivel az itt rendelkezésre álló terjedelemben érdemben foglalkozhatnék, engedtessek meg mégis legalább két szelíd megjegyzés.

#### **Egyoldalú érvelés**

1. Először is: az a vád, hogy Dawkins egyoldalúan érvel, nehezen tagadható. Az istenkérdésről írt könyvében a szerző ugyanis egyetlen elismerő megjegyzést, lovagias gesztust sem tesz; egyetlen szót sem veszteget a vallás *mellett* szóló esetleges érvekre. Ehelyett érveit alátámasztó tényként olyan esetek végeláthatatlan felsorolásával találokunk — például a Jyllands-Posten című dán lapban közzétett karikatúrákra érkező muszlim reakcióval; „vallásos” emberek által női lapszerkesztőknek küldött mocskoló e-mailekkel; az abortuszt végző orvost meggyilkoló amerikai vallási fanatikus fiatalember történetével (42, 235–237, 323–327.) —, amelyek legfeljebb a vallás paródiáját, rosszindulatú karikatúráját nyújthatják, s inkább alkalmassak érzelmi hangulatkeltésre, semmint hogy érvek kiegyensúlyozott mérlegelésére indítanak. Az embernek olykor az a benyomása támad, mintha a szerző pillangókat próbálna összevetni lárvákkal: a tudomány haladását képviselő emelkedett szellemek nézeteit és széles horizontját állíthatná szembe gyűlölettől izzó (vagy éppen a pszichopatológia körébe tartozó) nyilatkozatokkal. Dawkinst új kötetét olvasva kételkedve kérdezhetjük, hogy vajon csakugyan minden monoteista vallás — kivált pedig a kereszténység — képviselői hosszú történelmük során csakis a tudomány *ellenében* tevékenykedtek-e (illetve, ha bármit is tettek a tudományért, azt kizárólag vallásukkal szemben tették-e); a ma élő vallásos emberek pedig — élükön a papokkal, mullahokkal, rabbikkal — végső soron kivétel nélkül „intellektuális árulónak” számítanak-e (vö. 38.). Joggal támadhat fel a

<sup>5</sup>Az is aggályos és a tárgyalás kiegyensúlyozatlanságára utal, hogy a könyvben lényegében nem találunk utalást a vallástalanság nevében elkövetett bűnökre (illetve — Sztálin esetében — a bűnök és elkövetőjük ateizmusa közti lehetséges összefüggés elismerés nélkül marad). Mi sem természetesebb, hogy — Dawkins furcsa részrehajlásának köszönhetően — az ateisták ekképpen a tudomány haladásának kizárólagos elkötelezett híveiként, a kultúra felvilágosítóiként, felszabadítókként tűnnek fel (vö. 299–306.).

### Módszerének korlátai

<sup>6</sup>Az ilyen típusú gondolkodás egyébként — a Bécsi Kör filozófusai nyomán — „logikai pozitívizmusként” került be a filozófiatörténelemek köztudatába (vö. Michael Friedman: *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.).

<sup>7</sup>Dawkins művének etikai érvelésmódjához lásd részletesebben Deane-Peter Baker: *Dawkins' moral argument in The God Delusion: a critical assessment*. *Journal of Theology for Southern Africa*, no 135, 2009, 75–84.

kétely, hogy vajon mennyiben számít jogosultnak egy ilyen általánosító érvelés — egy effajta „egész pályás letámadás” — a történelmi idők óta létező és minden kultúrában fellelhető valamennyi vallás ellen. Vajon csakugyan minden vallási jelenség csakis és kizárólag negatív szerepet töltött be az emberiség erkölcsi és tudományos evolúciójának folyamatában? Attól eltekintve, hogy a dawkinsi érvelés e tekintetben túlságosan is hasonlít a régiókban történelmi hagyományokra visszatekintő — „a vallás tudománytalan”, „a pap népnyzó és népbutító” jellegű —, unásig ismételt marxista brossúraszólamokra, az ilyenfajta retorikának önmagában is minden emberben gyanút kell ébresztenie.<sup>5</sup>

2. A második ide kívánczoló ellenvetés úgy szól, hogy Dawkins szemmel láthatóan nincs tudatában az által követett szaktudományos módszer korlátainak. Nem arról van szó, mintha a módszer maga keretei között kétségkívül ne volna érvényes, és nagyon is termékeny eljárás! Legkésőbb a 16. század vége óta azonban — azaz nagyjából a mai értelemben vett tudomány születésétől fogva — ismert és elfogadott az a nézet (még ha Dawkins „unalmas klisének” minősíti is), hogy a filozófia és a teológia a *miért*-ekre keresi a választ, míg a szaktudományok a *hogyan* típusú kérdésekkel foglalkoznak (a *miért*-ek tekintetében pedig illetéktelenek). Dawkins itt mintha türelmét veszítené: „Egyáltalán, mi a fene az a miért? Nem is minden 'miért' szócskával kezdődő mondat értelmes kérdés. Miért értelmetlen az egyszarvú? Bizonyos kérdések még csak választ sem érdemelnek. Milyen színű az absztrakció? Milyen illata van a reménynek? Ha egy kérdés grammatikailag helyesen megfogalmazható, még nem feltétlenül lesz értelmes, vagy komoly odafigyelésre méltó.” (75.). Nyugodtan elismerhetjük a fenti gondolatok igazát: ténylegesen mondhat valaki nyelvtanilag helyes, ám értelmetlen mondatot.<sup>6</sup> Két halk kiegészítő megjegyzés azonban feltétlenül ide kívánczolik. Egyrészt az, hogy egy mondat értelmének megértéséhez mindenkor lényeges adalék annak *irodalmi műfajának* figyelembe vétele. Nem szívesen vitatnám el az igazság *valamilyen* fajtáját mondjuk a költészettől — például a *Toldi* trilógia első soraitól (melyben Arany János így ír: „Elfeküdt már a nap túl a nádas réten, / Nagy vörös palástját künn hagyá az égen”) — olyan alapon, hogy természettudományos szempontból abszurd: hiszen a napnak nincs is palástja! Márpedig — gondoljuk csak meg! — a bibliai elbeszéléseket is olykor átszövik átvett mitikus elemek (bár jelentősen megváltozott jelentéstartalommal); ami korántsem csorbítja az igazságtartalmukat. Másrészt ki dönti el, hogy vajon a minden értelme használatára eljutott embert izgató *filozófiai kérdések* — mint például, hogy van-e Isten, van-e értelme az életnek, avagy, hogy „Miért legyek én tisztességes? Kiterítenek úgyis!” — vajon értelmesek-e (érvelés útján mérlegre tehetőek és megválaszolhatók-e), avagy nem?<sup>7</sup> A válaszról *elve* lemondani mindenesetre éppenséggel nem válnék a tudomány emberének becsületére. A cá-

<sup>8</sup>A humántudományok és a természettudományok igazságkritériumainak különbözőségéhez — és ezzel összefüggésben a karteziánus objektív versus szubjektív megismerés-dichotómia filozófiai meghaladásához — vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata.* (Ford. Bonyhai Gábor.) Osiris, Budapest, 2003.

<sup>9</sup>Nyilvánvalóan erre az axiomatikus hibára engednek következtetni azok a magabiztosan kijelentések, miszerint: „Isten léte olyan közönséges tudományos hipotézis, mint bármelyik másik” (68.); „Isten léte vagy nemléte a világegyetemre vonatkozó tudományos tény, amelyet elvben, ha gyakorlatban talán nem is, meg lehet ismerni (69.); „Egy felsőbbrendű teremtő szuperintelligencia létezése vagy nemlétezése vitathatatlanul tudományos kérdés, még ha a gyakorlatban nem (vagy még nem) is eldöntött kérdés” (79.) stb.

<sup>10</sup>Newton feltételezte, hogy Isten alkalmanként beavatkozik annak érdekében, hogy a bolygók a megfelelő pályákon maradjanak. Leibniz megvádolta Newtont: úgy látszik, számára Isten nem

foltnak hitt „illetéktelenségi érv” tehát bizonyosan tovább kísért: az empirikus szaktudományok ezeken a területeken aligha illetékesek (bár ennek elismerése korántsem azonos annak állításával, hogy értelmes választ nem is remélhetünk). Dawkins álláspontja tehát több szempontból is ellentmondásos. Egyfelől, olykor mintha maga is elismerné, hogy a bibliai elbeszéléseket is helyenként átszövik mitikus elemek, ám ugyanakkor azokat az igazságkritériumokat kéri számon e bibliai történeteken, amelyeket a mai történetírással szemben támasztunk.<sup>8</sup> Másrészt, miközben általában véve tudományellenességgel vádolja a vallást, pozitivistá alapon maga nyilvánít értelmetlennek (s ekképpen igyekszik diszkvalifikálni) számos kérdést, mindenekelőtt az emberi élet megkerülhetetlennek látszó (miért-típusú) kérdéseit.

Ám távol álljon tőlünk az ítékezés! A polémiák keresztüzében — még ha az indulatokat jórészt maga gerjesztette is — bizony bárkinek nehezére esne a tudóshoz méltó kiegyensúlyozottság megőrzése, a *sine ira et studio* véleménynyilvánítás. Aki harcterre lép — s szilárd elvek sem kötik —, egyszeriben úgy érezheti, tüzelnie is kell — bármire, ami csak mozog! (S a szélsőséges megfogalmazások, a markáns vélemények bizonyára jót tesznek az eladott példányszámnak is...)

Szociálpszichológiailag igazolható, hogy aki valami *ellen* emel szót, intelligensebbnek látszik, mintha valami *mellett* kardoskodnék; s az *Isteni téveszme* szerzőjénél bizony kevesen látszanak intelligensebbnek. Azonban kimutathatóan súlyos félreértések áldozata.

### *A vallással kapcsolatos félreértések*

Ám Dawkins könyve jó alkalom arra is, hogy mélyebb kérdésekkel szembesüljünk. Mi hátráltathatja ma leginkább Isten fel- és elismerését? Milyen fő okokra vezethető vissza leggyakrabban a kortárs ateizmus? Hadd jelöljek meg három fontosabbnak látszó okot.

1. A 17. századtól egészen napjainkig nagyon sokan a tudományra való hivatkozással utasítják el Isten létét; s kétségkívül Richard Dawkins harcos ateizmusa is ebbe a vonalba illeszkedik. Az elutasítás rugója itt elsősorban az a nézet, miszerint Isten csupán egy létező a többi létező között; egy ok a számos egyéb ok közül, amely közvetlenül működik a világban.<sup>9</sup> Ebben a felfogásban Isten amolyan „hézagpótló” vagy „póthipotézis” szerepet tölt be. Ott kell hárjánál fogva előrángatni, ahol a tudomány időleges fogyatékoságai folytán a világ természetes okait egyelőre még nem képes megmagyarázni. Nyilvánvalóan ilyen hipotézispótlékként szerepel Isten Carl von Linné (1707–1778), a svéd természettudós rendszerében, aki a fajok sokaságának létét — egységes evolúcióelmélet híján — Istenre vezeti vissza; valamint a newtoni fizikában is, ahol Isten a biztosítéka az égi mechanika szabályos működésének a bolygópályák zavaró hatásai (műszóval: a perturbációk) ellenére.<sup>10</sup> Nem

eléggé tökéletes ahhoz, hogy egyetlen aktuális óramű-univerzumot teremtsen. Newton teológiai érveléssel válaszolt: ha Isten hatását a végtelen múltra korlátoznánk, és nem tartanánk szükségesnek folytonos felügyeletét, ez első lépés lenne az ateizmus útján. Vö. Érdi Péter: *Teremtett valóság. Világosság*, 1982. június, 329–335. ltt: 330.

<sup>11</sup>Fatális tévedés eszerint a szenttamási istenérvek azon közkeletű magyarázata is, miszerint Isten az empirikus mozgató okok sorában az első (aki mintegy a dominó első tagját eldönti).

<sup>12</sup>„Az Isten-hipotézis minden formájában szükségtelen” — parafrázálja (természettudományos szempontból teljes joggal!) Dawkins a híres matematikust, Laplace-t, aki Napóleon kérdésére — miszerint hogyan írhatta meg könyvét anélkül, hogy akár egyszer is említette volna Isten — ezt válaszolta: „Uram, nem volt szükségem erre a hipotézisre” (vö. 65.).

<sup>13</sup>Richard Swinburne így érvel: „Tegyük fel, hogy egygyel kevesebb ember éget meg a hirosimai atombombától. Annyival kevesebb alkalmunk nyílt volna a bátorság és

csoda hát, hogy ebben a szemléletben Isten — úgymond — a tudomány előrehaladásával fokozatosan hátrálni kényszerül! E teológiai nézet két okból is káros. Egyrészt hátrányára van a tudományos kutatásnak, hiszen ha Isten megpróbáljuk bevonni a világ magyarázatába, könnyen adódik a kísértés, hogy kapituláljunk, s megelégedve az eddigi eredményekkel feladjuk a természet bonyolult titkainak megfejtését célzó további erőfeszítéseket (rosszabb esetben széttárt karokkal Istenre hivatkozva). Ez az eljárás már csak azért sem igazolható, mivel a tudományos empiria *elvileg* sohasem bukkanhat rá arra, akit a vallás Istennek nevez.<sup>11</sup> Másrészt a fenti elképzelés a vallás számára is káros, mert lényegében ennek tudható be, hogy — amikor a tudomány művelője számára, módszerének belső logikája folytán, feleslegessé válik a „hézagpótló” — könnyen arra a téves következtetésre jut, hogy a tudomány megcáfolta az istenhitet. Mintha bizony az istenhit természettudományos kérdés lenne, s Isten valaha is ilyen kutatás tárgya lehetne!<sup>12</sup> Persze a természettudósokat is elvarázsolhatja olykor a természet csodája, olyanokra, hogy Isten jelenlétét sejtik meg mögötte. Ennek az élménynek a megfogalmazása, értelmezése és magyarázata azonban már nem a redukcionista módszerrel dolgozó természettudomány (mely csak a mérhető és számszerűsíthető összefüggésekre figyel), hanem a filozófia vagy a teodicea illetékességi körébe tartozik; s ez így van akkor is, ha történetesen természettudós lép erre a területre.

2. A 19–20. század szellemtörténetének tanulsága szerint az ateizmus másik gyökere az emberi méltóság védelme és a félreismeret isteni tekintély elleni lázadás; és — vegyük észre — Dawkins is nem kevésbé a szabadság és az emberiség nevében tiltakozik Isten ellen. Ezen torz képzet szerint Isten nemcsak megkötözi és elnyomja, szolgaságba taszítja és jogaitól megfosztja az embert, de végső soron a szenvedés ideológiai igazolásának alapjául is szolgál.<sup>13</sup> Ha csakugyan így állna a dolog — azaz, ha Isten lenne a legnagyobb akadály annak, hogy az ember kibontakoztassa saját erőit és képességeit —, akkor bizony ellene lázadni és harcolni minden tisztességes ember alapvető kötelessége volna. Megjegyzendő persze, hogy a Dawkins által tagadott istenfogalomnak vajmi kevés köze van az Evangélium Istenéhez, aki fenntartás nélkül az ember mellé áll, s akinek legfőbb vágya az ember java és boldogsága. Feuerbach, Marx, Nietzsche és Freud nyomán Dawkins félreértése is abban áll, hogy kritikája nem Jézus Krisztus Istenére vonatkozik. Az emberi személyt tékozló fia és leányaként szerető, feltétel nélkül igenlő Atya hiteles és igazi arcát azonban — sajnos nem jogosultlan a gyanú — egész életében elfedheti az ember elől az istenhit ideológiává torzult formája.

3. A harmadik félreértés — amely végeredményben magába zárja a két előbbi is — a transzcendencia és immanencia viszonyának racionalista félreismerésén alapszik. A felvilágosodás óta az istenhit elleni tiltakozás leggyakrabban az *autonóm ész* nevében folyik.

együttérzés kinyilvánítására..." (*The Existence of God*. Oxford University Press, New York, 2004, 264.; idézi Dawkins: i. m. 84.)

### Transzcendencia és immanencia viszonya

<sup>14</sup>A keresztény transzcendencia-fogalom nem azonos sem valamiféle mitikus másvilág képzetével (a „harmadik éggel”), sem a platóni ideák hiperurániumával. Vö. Nyíri Tamás: i. m. 236.

A gondolkodók szótárában a vallás — sőt általában a hagyomány — leggyakrabban a „babona” szó szinonimájaként szerepel; s ez a helyzet Dawkins esetében is (78.). Az *Isteni téveszmét* olvasva joggal támadhat az a benyomásunk, hogy a szerző elsődleges ellenfele nem is annyira a vallás, mint inkább az azzal egy kalap alá vett tudománytalan (anti-evolucionarista) nézetek: fanatikus vakhitre alapuló kreacionizmus, és az annak leggyakrabban ideológiai támaszául szolgáló „intelligens tervezés” elmélete. E nézet szerint Isten amolyan pedáns órásmeisterre hasonlít, aki előre eltervezte és egyetlen teremtő aktussal meg is valósította a ma létező fajokat, köztük az embert is. Csakhogy — s ebben igazat adhatunk Dawkinsnak — Isten nem közvetlen okként irányítja az evolúció folyamatát; hanem — bár ezt szerzőnk már nem látja be — inkább a rendet növelő mozgásokra nyújt elégséges magyarázatot. Ahogy a Lét nem azonos a létezőkkel (lásd a híres Heidegger-féle *ontológiai differencia*), úgy Isten is transzcendens az empirikus (fizikai, kémiai, biológiai) okokhoz képest. Se nem azonosítható a világgal, se nem azon „kívül”, vagy azon „felül” keresendő. Ezért Isten nem szünteti meg az immanens világ jelentőségét sem; nem értékteleníti el, nem fosztja meg valódi, saját értelmétől a létezőket. Azért vagyunk képesek értelmesnek látni az „örök” életet, mert — az előbbi fényében — immanens tapasztalatunk van a „földi” élet értelmes voltáról is. Hadd summázzam tehát a tragikus félreértést: Isten nem vetélytársa a világnak; ami filozófiailag annyit tesz, hogy transzcendenciaja nem választható el az immanenciájától.<sup>14</sup>

Fentebb láttuk, hogy a felsorolt félreértések okai — helytelen gyakorlatuk és elégtelen teológiájuk révén — részben maguk a keresztények is lehetnek. Ez lelkiismeretvizsgálatra és megtérésre kell, hogy indítson — erkölcsi és intellektuális téren egyaránt.

### *Felhívás egy hitelesebb filozófia és teológia művelésére, avagy: védőbeszéd egy „istenibb Isten” mellett*

Az ateizmus szó, mint istentagadás, kétségkívül negatív mellékjelentést hordoz — s ez nem véletlenül van így. Ám joggal vehetné ellene valaki: nem kell-e *valamilyen* hitet — mindenekelőtt naiv és gyermeki hitünket — *csakugyan* elveszíteni annak érdekében, hogy hitelesebb alapokon építhessük fel újra, megújult formában nyerhessük vissza azt? A 20. századi filozófiai gondolkodás egyik nagysága, Martin Heidegger (1889–1976) mindenesetre számos tanulsággal és megfontolandó szemponttal szolgál egy igényesebb teológiai reflexió előkészítése érdekében.

Heidegger saját gondolkodását több alkalommal is „elvi ateizmusnak” minősíti.<sup>15</sup> Persze az „ateizmus” fogalma nála nem a materializmus valamifajta elméletét jelenteti; a szó sokkal inkább azt hivatott kifejezni, hogy a filozófus — gondolkodói hitelességének megőrzése okán — kínosan igyekszik „távolságot tartani a csábító,

<sup>15</sup>Vö. Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925). Gesamtausgabe, Bd. 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996, 19. és 109.

<sup>16</sup>Idézi Fehér M. István:  
*Martin Heidegger. Egy  
20. századi gondolkodó  
életútja.* Göncöl,  
Budapest, 1992, 293.

<sup>17</sup>Martin Heidegger:  
*Phänomenologische  
Interpretationen zu  
Aristoteles. Einführung in  
die phänomenologische  
Forschung* (Winter-  
semester 1921/22).  
Gesamtausgabe, Bd. 61,  
Vittorio Klostermann,  
Frankfurt am Main,  
1985, 197.

<sup>18</sup>Vö. Martin Heidegger:  
*Metaphysische  
Anfangsgründe der Logik  
im Ausgang von Leibniz*  
(Sommersemester 1928).  
Gesamtausgabe, Bd. 26,  
Vittorio Klostermann,  
Frankfurt am Main,  
1990, 211.

<sup>19</sup>Vö. Martin Heidegger:  
*Parmenides* (Winter-  
semester, 1942/43).  
Gesamtausgabe, Bd. 54,  
Vittorio Klostermann,  
Frankfurt am Main, 1992,  
248. Lásd Fehér M.  
István: i. m. 292–294.

<sup>20</sup>Vö. Martin Heidegger:  
*Holzwege.* Gesamtaus-  
gabe, Bd. 5, Vittorio  
Klostermann, Frankfurt  
am Main, 1980, 235.

<sup>21</sup>Hans Küng: *Minden  
dolgoz kezdete.* (Ford.  
Hankovszky Tamás.)  
Kairosz, Budapest, 2009.

a valláosságot csupán bebeszélő-mímelő aggodalmaskodástól”.<sup>16</sup> A filozófia „elvi ateizmusáról” szólva Heidegger elsősorban azzal a mentalitással próbál szembeszállni, amely — mint mondja — arra az állításra „vetemedi, hogy Istent [egyenesen] birtokolja és meg tudja határozni”.<sup>17</sup> Bár a fekete-erdei gondolkodó szerint a filozófiai lét-megértéshez általában hozzátartozik a létnek mint „szentségnek” (*Heiligkeit*) az eszméje is, ám Heidegger vonakodott ennek nyilvános előadásokon való tárgyalásától, mivel — megfogalmazása szerint — a mai „erőszakosan inautentikus valláosság” (*gewaltsam unechte Religiosität*) mellett annyira fenyegető egyfajta „dialektikus látszat” veszélye, hogy az ember szívesebben eltűri az ateizmus vádját (amely egyébként abban az értelemben tökéletesen jogosult is, hogy Isten nem fogható fel a legfőbb vagy leghatalmasabb létezőként), azért, hogy elkerülje annak kényszerét, hogy eltárgyasító módon beszéljen róla.<sup>18</sup> Heidegger tökéletesen tisztában volt vele, hogy Isten nem lehet a szaktudományok tárgya; s igyekezett levonni ennek minden következményét. Egy 1942/43-as előadásának egyik részletében különösen sokatmondóan ajánlja a teológia figyelmébe annak fontolóra vételét, hogy az igazság lényegéről általa megkísérelt eszmélődés vajon nem lehetne-e termékenyebb a keresztényi (*das Christliche*) megőrzésében, mint az az eltévelyedett mánia (*irregeleitete Sucht*), hogy Isten létére a modern atomfizika „bázisán” új, „tudományosan” megalapozott bizonyítékokat konstruáljanak.<sup>19</sup>

Vajon nem időszerű-e komolyan fontolóra venni a filozófus ajánlatát, miszerint egy ilyen — látszólag „isten-telen”, azaz Isten nevét óvatosabban hangoztató — gondolkodás (mely a filozófia istenét, Istent mint *causa sui*-t földadni kényszerül) akár közelebb is állhat az „isteni Istenhez”,<sup>20</sup> mint némely érces hangon elmondott prédikáció csodatévő automata-istene? Vajon nem nyújtana-e nagyobb védelmet egy Dawkins-típusú ateizmussal szemben, ha olyan spiritualitástól áthatott teológia háttéréből beszélénk, amely Isten transzcendenciájának és immanenciájának viszonyát elég körültekintően dolgozta ki ahhoz, hogy ne essen többé a „hézagpótlásra” használt és inautentikus teológiai „istenkedés” csapdájába?

### Ajánlás

Hit és tudomány viszonyáról az elmúlt években két, mind tartalmát, mind stílusát tekintve kitűnő könyv is megjelent. Az egyiket az ateista szaktudós Richard Dawkins, a másikat a katolikus teológus Hans Küng írta.<sup>21</sup> Az egyik ateizmusra, a másik hitre kíván vezetni. Mindkét kötet hozzáférhető magyarul is. Melyiket venné kézbe szívesebben, kedves olvasó? Tartok tőle, hogy a könyveladási mutatók pontosan tükrözik a magyar értelmiségiek preferenciáit — s következőképpen a keresztény hittel kapcsolatos előítéleteit is.

Az *Isteni téveszme* nagyon jól megírt könyv; s ha nem félnék, hogy némelyeknél eléri bevallott célját — azaz megingatja a hitet és a val-

<sup>22</sup>Feltűnő, hogy nem kimondottan „vallásos” szerzők is jóval nagyobbak Dawkinsnál. Például az amerikai filozófus és politikatörténész Francis Fukuyama így ír: „Talán furcsán hangzik, (...) [d]e ha nagyobb távlatban nézzük meg az emberi történelmet, azt látjuk, hogy a vallás alapvető szerepet játszott az emberi társadalmak bizalmi rádiuszának növelésében. (...) A vallásnak köszönhetjük, hogy ma nem a családok vagy a törzsek alkotják az emberi létezés legfőbb egységét, hanem a civilizációk. És csakis a vallás az, és semmi más, amely először javasolta, hogy a végső közösség, amelyen belül az erkölcsi szabályoknak érvényesülniük kell — a végső bizalmi rádiusz —, az egész emberiség legyen.” Francis Fukuyama: *A nagy szétbomlás*. (Ford. M. Nagy Miklós.) Európa, Budapest, 2000, 318–319.

lái meggyőződésen alapuló erkölcsöket —, akár jó szívvel olvasásra is ajánlanám. Így azonban csak azoknak javaslom, akiknek hite *tapasztalati* alapon áll. Dawkins kötetét csak olyan embereknek ajánlom szívesen, akikről tudom, hogy kapcsolatban állnak mély belső önmagukkal. Olyanoknak, akiknek eleven a vallási élete; akik az ima és a tevékeny szeretet emberei; akik rendszeresen segítenek másokon. Az ő hitüket nem féltsem; hiszen — újabb és újabb hittapasztalatok által — maga Isten táplálja azt. S nem csak papok közt akad ilyen! Hiszen egyes keresztények életében Jézus Krisztus már itt a földön szállást vehet; megalapíthatja áldást osztó, jóságos uralmát. Ez a vallási élet célja: „élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2,20).

Tudom, ezt nehéz a szaktudomány nyelvére átfordítani — s maradéktalanul talán nem is szükséges. A kereszténység nagyszerűsége abban áll, hogy — bár más és más megértési szinteken — egyaránt megragadható fejkendős öreg nénik és akadémikusok számára; iránymutatóul és táplálékul szolgálhat mindenkinek. Erkölcileg és intellektuálisan is.

Számomra úgy tűnik, hogy a Richard Dawkins által meghirdetett és nagy erővel folytatott ateista kampány (keresztes hadjárat) jogossága — mindent összevéve — azon múlik, hogy vajon a vallás elsősorban káros, avagy inkább hasznos szerepet tölt-e be az egyes ember és az emberi közösség életében.<sup>22</sup> Nem félek a kérdést e helyt kinek-kinek egyéni belátására bízni. Mivel azonban — gyermekkorom óta hívő emberként s gyakorló keresztényként — magam is tisztában vagyok vele, hogy a vallás csakugyan játszhat *negatív* szerepet is, a saját szempontomból az egyedüli hiteles választ abban látom, ha Richard Dawkins harcos ateizmusát *alkalomnak* tekintem. Alkalmnak, hogy belenézzek görbe tükrebe. Önnön torzképemet nézni persze sohasem kellemes. A látvány akár fel is bosszanthat. Ám ha nem utasítom el mindjárt, ha türelmesen magamhoz engedem, akár helyes önismeretemhez is hozzájárulhat. Ha mással nem is, esetleg fejleszti humorérzékemet, gazdagítja egészséges öniróniámat. Jobb esetben pedig lelkiismeretvizsgálatra, belső megújulásra indít. Végző soron saját hitem és vallásos gyakorlatom kerül itt mérlegre. Dawkins görbe tükre által is esélyt kapok a megtisztulásra.



# Dawkins

## *cáfolhatatlan cáfolata*

HANKOVSKY TAMÁS

1969-ben született Budapesten. Egyetemi tanulmányait Szegeden és Bonnban végezte, az ELTE-n doktoriált filozófiából. Jelenleg a PPKÉ BTK Filozófiai Intézetének adjunktusa.

Az *Isteni téveszme* bevallott célja, hogy az olvasót „kitérítse” a vallásából (136.).<sup>1</sup> Ennek érdekében Dawkins gazdag eszköztárból válogat, több megjegyzéséből is úgy tűnik azonban, hogy elsősorban az érvek erejére számít. Dolgozatomban azt szeretném kimutatni, hogy a könyv ateizmus melletti fő érve nem megbízható. Erről csak úgy győződhetünk meg, ha megvizsgáljuk, hogy pontosan milyen érvelés vezet el az ateista konklúzióhoz, vagyis melyek azok a kimondott és rejtett premisszák, amelyeknek garantálniuk kellene a konklúzió igazságát. Az ilyen munka mindig fáradságos, Dawkins esetében azonban a szokásosnál is nagyobb erőfeszítésre van szükség, mert érvének szerkezete rendkívül nehezen feltárható.

### *Az érv alapszerkezete*

<sup>1</sup>A hivatkozások a következő kiadásra vonatkoznak: Richard Dawkins: *Isteni téveszme*. (Ford. Kepes János.) Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2007.

Az érv a könyv terjedelmes negyedik fejezetében (131–181.) található, amelynek címe: *Miért szinte bizonyos, hogy nincs Isten?* A szakaszt egy rövid bevezető előzi meg, amelyből kiderül, hogy „az egész érv azon az ismerős kérdésen fordul meg, hogy ki teremtette Istent” (129.). A fejezet lezárásaképpen az egész gondolatmenet összefoglaló hat pontos ismétlést olvashatunk, amelynek csak a harmadik pontja beszél kifejezetten Istenről, mégpedig úgy, hogy ismét eredetének kérdését emeli ki, majd ezek a sorok következnek: „Ha elfogadjuk ennek a fejezetnek az érvelését, a vallás tényleges premisszája — az Isten-hipotézis — tarthatatlanná válik. Szinte bizonyos, hogy Isten nem létezik. Ez a könyv eddigi fő konklúziója.” Úgy tűnik tehát, hogy az érv helyes rekonstrukciójának számolnia kell azzal a ténnyel, hogy a szerző ezt a konklúziót csak a témákban gazdag teljes fejezet lezárásaként, az egész fejezet gondolatmenetének végeredményeként vonja le, továbbá, hogy az érvben valamiképpen szerepet kell játszania annak a végtelen regresszushoz vezető kérdésnek, hogy ki teremtette a teremtőt. Mindezt azért fontos hangsúlyozni, mert első olvasásra úgy tűnhet, az érvben ezek a tényezők egyáltalán nem játszanak szerepet. A fejezet első rövidke alfejezete ugyanis, amelynek címe *A legszuperebb Boeing 747*, és amely se Isten eredetének problémáját, se a fejezet többi témáját nem használja fel, önmagában is ateista konklúziót látszik megalapozni. Ráadásul a szerző így fogalmaz: „Saját elnevezésem annak a statisztikai jellegű bizonyítására, hogy Isten szinte bizonyosan nem létezik: a legszuperebb Boeing 747-es csel” (133.). Már-már azt gondolhatnánk, hogy Dawkins öntudattalanul két egymástól független érvet fejt ki, de óvatosságra int, hogy a 163. oldalon „»a leg-

**A világ megtervezett-  
sége mint istenérv**

szuperebb Boeing 747-es« végtelen regresszusáról” beszél. Úgy tűnik, a szerző szándéka szerint a negyedik fejezet érvelése mégiscsak egy-séges. Ezért Dawkins érvének olyan interpretációjára van szükség, amelyben kellőképpen jelentős szerepet kap a „csel”, hogy az egész érv névadója legyen, ugyanakkor a végtelen regresszus és a fejezet többi témája is hozzájárul az ateista konklúzió megalapozásához.

Van még egy megfontolás, amely megerősíti, hogy Dawkins szán-déka szerint az érv nem merül ki pusztán a „cselben”. Nemcsak a fe-jezet elején, hanem az összegző ismétlésben is utalás történik egy olyan istenérvre, amely abból a tényből bizonyítja Isten létét, hogy a világ megtervezettnek mutatkozik. Dawkins szerint lehet, hogy ez „jelenleg a legerősebb érv Isten létezésére mellett” (133.). Bizonyára ő is úgy gondolja, hogy ameddig nem cáfolják meg, az ateizmus útjában áll. A könyv harmadik fejezete, amelynek feladata a történelemben eddig megfogalmazott istenérvek hatástalanítása, számba is vette ezt az érvet, bejelentve, hogy cáfolata Darwin eredményeiben rejlik, majd megemlítve, hogy a negyedik fejezetben még találkozni fogunk vele (99.). A könyv egy másik előre pillantó utalása viszont éppen a meg-tervezettséget és az ezt magyarázó darwini elméletet tekinti „a *Miért szinte bizonyos, hogy nincs Isten?* című 4. fejezet központi témájának” (93.), ahogyan az *Előszó* is a megtervezettségből kiinduló érvet és a darwini elméletet emeli ki a fejezetből (20.). Úgy gondolom, Dawkins szándéka szerint a „miért szinte bizonyos, hogy nincs Isten” kérdésre adott válasznak le kell számolnia a megtervezettség érvével is. Ön-magában a „csel” azonban nem cáfolja ezt az istenérvet.

Mindezek alapján elmondható, hogy bonyolult gondolatmenettel állunk szemben, amelynek rekonstrukciója legalább négy elemet kell, hogy magában foglaljon: a „cselet”, a regresszus problémáját, a megtervezettség érvének hatástalanítását és az evolúcióra való hi-vatkozást. Annak, aki cáfolni kívánja Dawkins érvét, ám azt ennek érdekében nem ezeket az elemeket felhasználva rekonstruálná, Dawkins minden további nélkül úgy válaszolhatna, hogy a cáfolat nem érvényes, mert az ő érve valami más volt.

**A gondolatmenet  
rekonstrukciója**

Az eddigiek fényében saját rekonstrukcióm nagy vonalakban a kö-vetkező. Az első lépés (1) „a legszuperebb Boeing 747-es csel” segít-ségével megmutatja, hogy a megtervezettség érvében, illetve annak egy speciális változatában, a kreacionisták intelligens tervezés elméle-tében a földi élet magyarázataként feltételezett Isten létezésére valószí-nűtlen. A második és a harmadik lépés magára az elméletre koncent-rál, és (2) kimutatja, hogy mivel Isten valószínűtlen, ezért feltételezése az elmélet keretein belül végtelen regresszushoz vezet, továbbá (3) tu-datosítja, hogy a végtelen regresszus elégtelenné teszi az elméletet, amely így bátran elvethető, és vele együtt feladható az Isten-hipotézis is. Az utolsó lépés (4) annak tudatosítása, hogy már csak azért is el-vethető ez az elmélet, mert a darwinizmus formájában sikeresebb elmélet áll rendelkezésre ugyanarra a célra, amelyre a kreacionista Isten létezését feltételezte. Ezek a lépések azt a konklúziót alapozzák meg,

hogy Isten valószínűtlen, és semmi ok sincs feltételezni, hogy ennek ellenére mégiscsak létezik. Ez pedig egyenértékűnek tekinthető annak belátásával, hogy szinte bizonyos, hogy nincs Isten.

### *Az érvelés részletes rekonstrukciója*

(1) Az első lépés tehát annak belátása, hogy Isten valószínűtlen. Ebben a „csel” segíthet, amely két rövid idézetből bontható ki. Az első szerint „az élet kialakulásának a Földön nincs sokkal több esélye, mint hogy az ócskavastelepen végigsöprő orkán merő véletlenségből egy Boeing 747-est állítson össze” (133.). A kreacionisták, Dawkins közvetlen ellenfelei elismerik ezt, ezért az életet Isten tervező tevékenységére vezetik vissza. Csakhogy „akármennyire valószínűtlen a tervező segítségével megmagyarázni kívánt entitás, magának a tervezőnek még valószínűtlenebbnek kell lennie. Isten maga a legszuperebb Boeing 747-es” (134.).

„Isten létezése  
valószínűtlen”

Látható, hogy rögtön kínálkozik az ateista konklúzió: Isten olyan annyira valószínűtlen, hogy „szinte bizonyos, hogy nincs”. Ez az interpretáció azonban nem tudna számot adni minden olyan elemről, amelyet az érv részének kell tekintenünk. Hogy később ezek is szerephez juthassanak, a fenti két idézetben rejlő gondolatmenetet a következő logikai struktúrával rekonstruálom.

P1 *Az élőlények valószínűtlenek.*

P2 *A valószínűtlen dolgok magyarázatra szorulnak.*

P3 *A valószínűtlen dolgok egy tervezővel magyarázhatók.*

P4 *Valószínűtlen dolgok tervezőjének még náluk is valószínűtlenebbnek kell lennie.*

K1 *Az élőlények feltételezett tervezője (Isten) valószínűtlen.*

Kommentárok a premisszákhöz:

P1 — Az élőlények nagyfokú összetettségük miatt valószínűtlenek. Mennél több alkotóelemből áll ugyanis valami, annál kisebb az esélye, hogy részei éppen azon a módon és ne máshogyan kapcsolódjanak össze, mint ahogyan ténylegesen összekapcsolódnak.

P2 — Úgy tűnik, ezt a premisszát mindenki elfogadja, aki nem éri be a pusztá tényekkel.

P3 — Ez az intelligens tervezés elméletének egyik alaptétele, amelyet a következő egyszerű érv támaszt alá. Mivel a véletlennel semmi nem magyarázható, az összetett dolgok magyarázataként nem marad más, mint hogy egy tervező művének tartjuk őket. Dawkins mint az elmélet bírálója természetesen hamisnak tartja a P3 premisszát, sőt legfőbb érdeke volna cáfolni, ezért — úgy tűnik — nem is vonhatja le belőle semmiféle konklúziót. Az a tény, hogy mégis felhasználja, arra enged következtetni, hogy érve valójában a *reductio ad absurdum* egy formája. Az érvelésnek ez a módja annak kimutatásával cáfol egy tételt vagy elméletet, hogy elfogadhatatlan konklúzióhoz vezet. Első lépésben tehát igaznak fogad el bizonyos premisszákat, majd megvizsgálja, mi következik belőlük. Ha va-

lami hamis vagy abszurd dolog, akkor biztos, hogy a premisszák között hamis is volt.

Dawkins érvének ilyen értelmezését látszólag kizárja, hogy az ő szempontjából a fenti K1 konklúzió nem hamis, sőt egész ateista érvelésének ez az egyik alappillére, így nem keverheti gyanúba a P3 premisszát sem. Úgy tűnik P3-nak igaznak kell lennie, hogy megalapozhassa az ateista konklúziót. Ha viszont igaz, akkor hiába gondoljuk K1 alapján, hogy a tervező léte valószínűtlen, Istent P3 alapján mégis fel kell tételeznünk. Nem lép fel azonban ez a probléma, ha K1-et csak egy hosszabb következtetési lánc átmeneti konklúzióként tekintjük, és a P3 szempontjából kedvezőtlen eredmény felbukkanását csak a teljes láncolat végén várjuk.

P4 — Ez Dawkins saját premisszája, amelynek indoklását ugyan nem dolgozza ki részletesen, mégis sejthető, hogy mire gondol. Már a P1 tárgyalásakor láttuk, hogy egyenes arányosság figyelhető meg egy dolog összetettsége és valószínűtlensége között. Ha elfogadjuk azt a ki nem mondott premisszát — nevezzük P5-nek —, hogy *egy összetett dolog tervezőjének még nála is összetettebbnek kell lennie*, akkor alátámasztottuk P4-et, hiszen ez a még összetettebb tervező nyilván még valószínűtlenebb is lesz. Mindenesetre Dawkins egyik legvilágosabb állítása, hogy Isten összetett. Egy helyen például így fogalmaz: „akármilyen keveset tudunk Istenről, abban az egyben biztosak lehetünk, hogy igen-igen összetettnek kellene lennie” (146.). Egy másik helyen Isten összetettsége és valószínűtlensége együtt jelenik meg: „bármely Istennek, aki gondos előrelátással képes volna megtervezni az (...) univerzumot, (...) rendkívül bonyolult és valószínűtlen lénynek kellene lennie” (169.; lásd még: 129.).

Úgy tűnik, a fenti premisszákból (és további triviális rejtett premisszákból) valóban következik K1, még ha a következtetési láncolat minden részletét most nem is dolgoztam ki.

**Az intelligens tervezés elmélete végtelen regresszushoz vezet**

(2) A második lépés annak kimutatása, hogy az intelligens tervezés elmélete (és Dawkins szerint minden olyan teizmus, amely a földi életet Isten tervszerű alkotásának tartja) végtelen regresszushoz vezet. Ezt az eddigieket elfogadva könnyű belátni. A fenti K1 konklúzió szerint Istent valószínűtlen, ezért P2 értelmében maga is magyarázatra szorul. Így a már ismerős premisszák segítségével egy újabb következtetési láncba kell kezdenünk.

K1 *Isten valószínűtlen.*

P2 *A valószínűtlen dolgok magyarázatra szorulnak.*

P3 *A valószínűtlen dolgok egy tervezővel magyarázhatók.*

P4 *Valószínűtlen dolgok tervezőjének még náluk is valószínűtlenebbnek kell lennie.*

K2 *Az Isten feltételezett tervezője (Isten2) valószínűtlen.*

Nyilvánvaló, hogy Isten2 valószínűtlensége okán újabb magyarázatot igényel, amelynek végén Isten3-hoz jutnánk, akinek a kedvéért fel kellene tételezni Isten4-et, és így tovább a végtelenségig. Tehát a P1–P4 premisszák elfogadása végtelen regresszust eredményez. Ha

Isten esetleg szükségszerű létező lenne, mint a klasszikus teológia állítja, nem pedig valószínűtlen „hipotézis”, nem kellene magyarázatot adni a létezésére. De mivel a „csel” megmutatta, hogy valószínűtlen, P2 pedig megköveteli, hogy magyarázatot adjunk a létezésére, ugyanakkor P3 egyedül a megtervezettséget tudja magyarázatként elfogadni, elkerülhetetlen, hogy a konklúzióban egy valószínűtlen, sőt P4 értelmében még Istennél is valószínűtlenebb entitáshoz jussunk.

Felvetődik a gondolat, hogy miért nem lehet megállni a regresszusban ahhoz hasonlóan, ahogy a régiek tették: elképzelve egy tervezőt, akit nem terveztek. S ha már valahol megállnánk, a kreacionista javasolhatná, hogy ne Isten2-nél vagy még később, hanem mindjárt Istennél álljunk meg. Csakhogy ha Istent nem tervezték, akkor honnan van? Hiszen véletlenül nem lehet, mert a véletlen se Dawkins, se a kreacionista szerint nem magyarázat semmire. Ha viszont a valószínűtlen tervező létét nem akarjuk tovább magyarázni, akkor bármint jártak is el a régiek, hűtlenek vagyunk saját P2 premiszánkhoz, ez pedig „a magyarázat felelősségének tökéletes elhárítása [volna]. Az önelégült gondolkodásellenes[ség] szörnyű megnyilvánulása” (178.).

**A végtelen regresszus  
elégtelessé teszi  
az elméletet**

(3) Dawkins, hogy megvizsgálhassa, igaznak fogadta el az intelligens tervezés elméletének P3 tételét, de azt találtuk, hogy ez semmi jóra nem vezetett. Hiába bíznánk tehát ebben az elméletben, nem teljesíti, amit ígért, nem ad magyarázatot. Ez éppen elég ok arra, hogy elvessük. A magyarázat egy biztos pont felmutatását követelné, amelyre a megmagyarázandó visszavezethető. Ha viszont ilyen biztos pontra legjobb esetben is csak a végtelenben találhatunk rá, akkor, mivel nincs mód odáig követni a bizonyítás fonalát, az elmélet nem ad meg biztos pontot, nem szolgáltat magyarázatot. Az ilyen elméletet nincs okunk elfogadni. Bár nem állítható, hogy a tételei hamisak, igaznak tartani sincs okunk őket, jelen esetben azt sem, hogy Isten tervezte a világot. Dawkins szellemében tehát azt mondhatjuk: talán van Isten, de egy regresszushoz vezető elmélet alapján nem érdemes hinni benne.

**A darwini elmélet  
bevonása**

(4) Ez eddigiekből úgy tűnik, hogy nemcsak a véletlent, hanem a tervezőként felfogott Istent is el kell vetni a világban található nagyfokú komplexitás magyarázataként. Márpedig magyarázatra mindenképp szükség van, és régóta tudjuk, hogy ez a szükség sok mindenre feljogosítani látszik. Egyes klasszikus istenérvek háttérben is az az elképzelés húzódik meg, hogy a világ jelenségeire (például a mozgásra) lennie kell végső magyarázatnak, és ez a tény feljogosít bennünket arra, hogy feltételezzünk valamit (a mozdulatlan mozgatót), amit egyébként nem lenne okunk feltételezni, és aminek a léte ellen máskülönben hatásosnak tűnő érvek fogalmazhatók meg. Ezért logikus döntés volt Dawkins részéről, hogy érvét a negyedik lépéssel is kiegészítette. Ha nem lehetne a tervező helyett alternatív magyarázatot felmutatni az összetettségre, akkor a magyarázat jogos igénye érthetővé vagy legalábbis megbocsáthatóvá tenné, ha valaki

## A darwini elmélet kiterjeszhetősége

az első három lépés ismeretében is hinne a tervezőben. Az Isten léte elleni érvelés nem fejeződhet be addig, amíg a tervező feltételezését feleslegessé tevő magyarázattal nem szolgálunk a világban található összetettség tagadhatatlanul valószínűtlen létre.

Az élőlények nagyfokú komplexitásának magyarázatára Dawkins a természetes szelekció darwini elméletét javasolja. Ugyanakkor tisztában van vele, hogy a világban vannak olyan összetettségek is, amelyekre egyelőre nincsen darwini típusú tudományos magyarázat. Mivel indokolhatjuk például, hogy a természeti törvényekben szereplő különböző konstansok értékei éppen úgy viszonyulnak egymáshoz, hogy lehetővé teszik az univerzum fennállását? A hívő, még ha elfogadja is, hogy az élőlények összetettsége megmagyarázható az evolúcióval, más lehetőség híján esetleg hajlik arra, hogy legalább az univerzum rendjét Isten tervező tevékenységére vezesse vissza. Dawkinsnak ezért hihető alternatív magyarázatot kell adnia a világ valamennyi megtervezettnek tűnő jelenségére. Ez nem könnyű feladat, mert maga is úgy gondolja, hogy „tudomásunk szerint [a természetes szelekció] az egyetlen olyan folyamat [...], amely egyszerűségből bonyolultságot képes létrehozni” (173.). Ezért két lépéses érveléssel próbálkozik. Először is azt a meggyőződését fejezi ki, hogy lehetséges a biológiai evolúcióhoz hasonló tudományos magyarázatot találni más tudományterületeken is. „A természetes szelekció nemcsak az élet egész jelenségére ad magyarázatot, de tudatosítja bennünk, hogy a tudomány arra is képes magyarázatot adni, hogyan alakul ki egyszerű elemekből, mindenféle tudatos irányítás nélkül szervezett összetettség. A természetes kiválasztódás alapos megértése arra sarkall, hogy más területekre is bátran kimerészkedjünk” (136.). Másodszor addig is, amíg ezeken a területeken is megszületnek a kívánatos tudományos eredmények, az úgynevezett multiverzum hipotézis és az antropikus elv együttes erejére támaszkodhatunk. Ezzel ugyan nem magyarázható meg, hogyan jöhetett létre és maradhat fenn univerzumunk mint sok tényező harmonikus együttállása, de legalább Isten feltételezése nélkül is bizonyítható, hogy létének minden látszat ellenére megnyugtatóan nagy a valószínűsége.

Előttünk áll tehát a „cáfolhatatlan cáfolat” (180.), ahogyan Dawkins nevezi az érvét. Eljutottunk odáig, hogy Isten valószínűtlen, és nincs okunk rá, hogy ennek ellenére is higgyünk benne. A legerősebb istenérv is megdőlt, mert a tudomány megmutatta, hogy a megtervezettnek tűnő dolgok Isten nélkül is megmagyarázhatók. — Mi másért is hihetnénk még benne?

### *Megbízható-e az érv?*

A következőkben megpróbálom kimutatni, hogy az érv nem megbízható, vagyis egyáltalán nem kell elfogadnunk a konklúzióját. Egy pillanatra azonban tegyük fel, hogy Dawkinsnak igaza van, és szinte bizonyos, hogy nincs Isten! Önmagában még ebből sem következik

a vallásból való „kitérés”. Számos okunk lehet továbbra is hinni Istenben. Sőt, kifejezetten racionális okunk is lehet erre, amiről egy Pascal „fogadásához” hasonló érv győzhet meg bennünket. Akármilyen kicsi az esélye, hogy van Isten, és hogy olyan, mint amilyenek például a keresztény teológia állítja, ezt a kicsi esélyt is nagyon komolyan kell venni, ha olyan fontos dologról van szó, mint hogy igent mondjak-e Istenre. A helyzet némiképp hasonló, mint amikor úgy gondoljuk, hogy az alapos gyanú ellenére is mindenkit megillet az ártatlanság véelme. Hiába szólnak súlyos bizonyítékok valaki ellen, hiába nagyon valószínű, hogy bűnös, olyan nagy a prejudikálás tétje, vagyis a személy méltóságának esetleges sérelme, hogy nem kockáztathatunk. Aki megértette, mi az, hogy személy, nem fogja azt mondani, hogy az ártatlanság véelme irracionális attitűd volna. Ha azonban a tét még ennél is sokkal nagyobb, ha a tét végtelen nagy, mint Isten esetében, akkor racionális dolog továbbra is hinni benne, még akkor is, ha valaki kimutatja, hogy elenyészően kicsi a valószínűsége, hogy létezik. Talán igaza van Dawkinsnak, amikor Pascal-kritikájában úgy véli (124.), hogy az értelem önmagában soha nem vezethet el Istenhez, és az a viszony, amelyet csak a kalkuláló értelemről hajtva alakítanánk ki vele, semmit sem érne. De vajon helyes volna-e, ha egyedül az értelem szavára hallgatva fordulnánk el Istentől, mint azt a „kitérésünkön” munkálkodó Dawkins szeretné? Helyes volna-e különösen is akkor, ha mindent a maga súlya szerint mérlegelve még az értelem sem ajánlhatja számunkra a hit feladását, ha legalább azt el tudja fogadni, hogy *ha* van Isten, akkor végtelen értéke van annak, hogy ne fordítsak neki hátat?

Az ateizmus tehát még Dawkins konklúziójából sem következne. Ám a rekonstruált érvelés egyes lépésein visszafelé haladva kimutatható, hogy maga a konklúzió sem megalapozott.

(4) Még ha el is fogadjuk, hogy a biológiai evolúció kielégítő magyarázattal szolgál az élővilágban tapasztalható rendkívül összetett, ezért valószínűtlen jelenségek kialakulásának tényére és mikéntjére, és még ha bízunk is benne, hogy idővel a tudomány más területeken is hasonló eredményekkel áll majd elő, akkor sem tekinthetjük úgy, mintha ezt már most megtette volna. Az antropikus elv ebből a szempontból nem sokat ér, mert — még akkor is, ha elfogadjuk a tudományos fantasztikus irodalomba illő multiverzum hipotézist — csak azt mutatja meg, hogy miénkhez hasonló univerzum létezése egyáltalán nem valószínűtlen, azt azonban nem magyarázza meg, *hogyan* jöhetett létre és maradhat fenn. Ha viszont csak annyit tudunk, hogy egy dolog bekövetkezett, de nem tudjuk, hogy miért, akkor annak, aki *erre* a kérdésre is választ akar adni, tudományos magyarázat hiányában nem sok más választása van, mint egy tervezőre hivatkozni. Ameddig tehát nincs plauzibilis tudományos válasz például az univerzum komplexitására is, az Istenre hivatkozó elméletek legalábbis nem feleslegesek, és így nem felesleges maga az „Isten-hipotézis” sem. Függetlenül attól, hogy mit gondolunk az olyan hitről, amelyet

a tudomány haladása veszélyeztetni képes, az biztos, hogy az esetleges majdani eredményeket ma még figyelmen kívül hagyhatja.

(2) Ha a harmadik lépést érvényesnek tekintjük, vagyis elfogadjuk, hogy minden regresszushoz vezető elmélet elvetendő, a második ellenőrzésekor azt érdemes megvizsgálni, hogy valóban regresszushoz vezet-e az intelligens tervezés elmélete (és ugyanígy a teizmus klasszikus formái, valamint a megtervezettség érve). Pontosabban fogalmazva, hogy a feltárt regresszusért valóban az intelligens tervezés elmélete-e a felelős. Dawkins láthatólag így gondolja. A 142. oldalon azt állítja az elmélet kulcsáról, a megtervezés gondolatáról, hogy regresszushoz vezet. Egy másik szöveghely még konkrétan lokalizálja a regresszus forrását. A negyedik fejezet felvezetője így fogalmaz: „Isten végtelen regresszus elé állít bennünket” (129.). E nyilatkozat félreérthetetlen lesz, ha felidézzük Dawkins Szent Tamás-kritikájának egyik fő pontját: Tamás „azzal a tökéletesen megalapozatlan feltevessel él, hogy (...) Isten mentes a regresszustól” (97.). Ha tehát Dawkins azt tapasztalja, hogy végtelen regresszus következik egy premisszahalmazból, amelyben P3, az isteni tervezésre hivatkozó elméletet alapítója is szerepel, aligha gondolhat másra, mint hogy a nemkívánatos eredményért ez a tervezésről szóló premissza a felelős. Ha pedig így van, ezt a premisszát kell elvetni, és persze vele azt az elméletet is, amelyet képvisel. Csakhogy azon kívül, hogy Dawkins már jó előre kifejezte véleményét, hogy Isten fogalma regresszust tartalmaz, más okunk nincsen éppen ezt a premisszát hibáztatni. Dawkins itt a *petitio principii* néven ismert logikai hibát követi el. Szeretné levezetni, hogy az intelligens tervezés elmélete regresszusos. Csakhogy erre abból következtet, amit már eleve feltett, hogy az elmélet alapfogalma végtelen regresszust tartalmaz. Ha ezt nem így gondolná, akkor éppen olyan joggal kereshetné a regresszus forrását a P4 premisszában, amely miatt a K1 és a további konklúziók mind valószínűtlen entitásokat eredményeznek, mint P2-ben, amely kimondja, hogy ami valószínűtlen, az magyarázatra szorul. P4-gyel rövidesen foglalkozunk még, és látni fogjuk, hogy nincs okunk igaznak tartani, vagyis nagyon is lehet, hogy valamiképpen vele függ össze a következtetési lánc elfogadhatatlan végeredménye. De vajon legalább P2 igaz-e? Láttuk, hogy Dawkins gondolkodásellenességgel és önelégültséggel vádolja azt, aki vonakodik minden valószínűtlen dologra magyarázatot keresni. Erre a kreacionista azt válaszolhatná, hogy éppen annak van baj az önértékelésével, aki azt hiszi, hogy mindenre, még Istenre is képes magyarázatot adni. Ám még ha P4 és P2 kifogástalannak bizonyulna is, és így kénytelenek lennénk P3-ban látni a regresszus forrását, ez akkor sem bizonyítaná, hogy az intelligens tervezés elmélete a hibás. Talán csak az a baj, hogy Dawkinsnál P3 indokolatlanul erős megfogalmazást kapott. Miért ne fogalmazhatná meg a kreacionista saját tételét Dawkinstól különbözően: *A valószínűtlen földi dolgok egy tervezővel magyarázhatók*. Így már nem indulna be a bemutatott regresszus. Úgy tűnik tehát, Dawkins maga kódolt hibát az intelligens tervezés elméletébe, mert nem volt képes különbséget lát-



ni a földi és az esetleges másmilyen entitások, így a rájuk irányuló magyarázatok között. (Mindezzel természetesen nem azt mutattam ki, hogy a kreacionizmus igaz vagy legalábbis jó elmélet. Csak azt, hogy Dawkins nem cáfolta meg.)

#### A „csel” hibás logikája

(1) Ha valaki az eddigi kritikákat el is fogadja, még mindig reménykedhet abban, hogy legalább az egész érvelés első lépése, a „csel”, kifogástalan. Lemondva az őt követő hibásnak bizonyult (2)–(4) lépésekről, a „csel” a fenti rekonstrukciónál egyszerűbben is megfogalmazható: A földi élet csodája láttán a kreacionisták a tervező fogalmával állnak elő. Nem kell elfogadni egyetlen tételüket sem ahhoz, hogy fogalmi elemzéssel megvizsgálhassuk, milyennek is kellene lennie egy tervezőnek, hogy rá lehessen visszavezetni az élet jelenségeit. Az elemzés megmutatja, hogy olyan lénynek kellene lennie, aki még annál is kisebb valószínűséggel létezik, mint maga a megmagyarázni kívánt élet. Egy ilyen fogalmi elemzés azonban felhasználná a fent P4-nek nevezett tételt: *Valószínűtlen dolgok tervezőjének még náluk is valószínűtlenebbnek kell lennie.* Így akárhogy is rekonstruáljuk a „csel” logikáját, meggyőzőereje P4 igazságán múlik. Ebben azonban jó okunk van kételkedni.

Korábban láttuk, hogy P4 mellett P5-ből kiindulva lehet érvelni, vagyis abból, hogy *egy összetett dolog tervezőjének még nála is összetettebbnek kell lennie.* Ezek szerint, ha Istent az összetett dolgok tervezőjének akarjuk elfogadni, el kell ismernünk, hogy maga is összetett. A klasszikus teológia és filozófia azonban határozottan azt állítja Istenről, hogy egyszerű. Ez gyanút ébreszt P5-tel szemben.

P5 mellett leginkább abból a megfontolásból kiindulva lehet érvelni, hogy a megtervezett dolog minden elkülönült mozzanatának megkülönböztethetőnek kell lennie a tervek és így a tervező szintjén is. Ha például egy épület valamennyi ablaka valóban megtervezett, akkor a tervrajzokon sem szerepelhet kevesebb ablak, mint a valóságban. A tervrajz elkülönült részletei viszont bizonyára a tervezőben is különbségeket feltételeznek: legalábbis elkülönült aktusokat, amelyekkel az egyes elemeket megrajzolta. Csakhogy ez az érvelés a földi tervezők képességeiből, az emberek által készített tervek sajátosságaiból indul ki, és ezeket általánosítja. Aki azt állítja, hogy minden tervező tevékenységnek ugyanazoknak a törvényeknek kell megfelelnie, mint amelyeket az emberek esetében vagy egyáltalán a természet világában figyelhetünk meg, az az ismert törvényeket önkényesen vetíti ki az egész ismert és ismeretlen valóságra. A „csel” háttérben meghúzódó érvelés így eleve feltételezi azt, amit maga a „csel” bizonyítani szeretne, sőt még annál is többet. Nemcsak azt, hogy Isten valószínűtlen, hanem egyenesen azt, hogy nincs. Ha ugyanis eleve feltételezzük, hogy nincs semmi, aminek tevékenysége alapvetően különbözhetne az emberétől, akkor nyilvánvalóan nem létezhet Isten sem. Ám a kérdés, amelyet az érveléssel el kellene dönteni, éppen az, hogy létezik-e az embert és az ő lehetőségeit meghaladó hatalom.

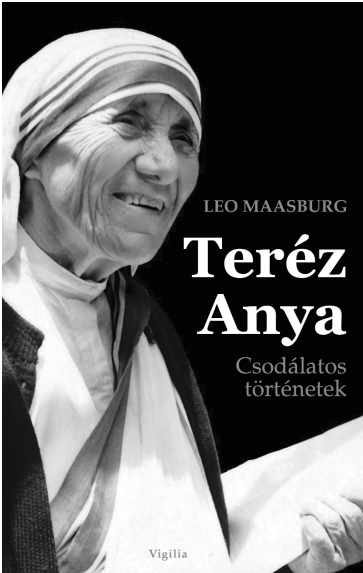
Egyébként Dawkins nemcsak a tervek készítését szabályozó, közelebbről meg nem határozott törvények érvényességi körét terjeszti ki önkényesen minden lehetséges valóságra, hanem még a biológiai evolúciót irányító törvényszerűségeket is. „Bármely olyan teremtő intelligencia, amely elegendő komplexitással rendelkezik, hogy egyáltalán bármit meg tudjon tervezni, csakis a fokozatos evolúció hosszadalmas folyamatának eredményeként jöhet létre” (49–50.). Ezek szerint ha Isten létezne, lassan kialakult anyagi, biológiai valóságnak kellene lennie. Isten azonban definíció szerint kezdet nélkül való és nem anyagi természetű. Ezért magától adódik Dawkins következtetése: „Isten a definíció értelmében (...) téveszme” (50.). Ez még annál is erősebb állítás, mint hogy szinte bizonyos, hogy nincs.

P5 tehát arra az indokolatlan feltevésre támaszkodik, hogy csak *egyfajta* tervezni képes intelligencia létezhet. Ezt akkor sem kell elfogadnunk, ha nem tudjuk bizonyítani, hogy másfajta is van. Így azonban nem kell elfogadni a P5-ből következő P4-et, és végső soron az erre épülő „cselt” sem, amelyből Dawkins Isten valószínűtlenségére következtetett.

**Dawkins érvelése hamis**

Egy érvelés megbízhatósága két tényezőn múlik. Egyrészt a benne foglalt következtetések helyességén, másrészt azoknak a premisszáknak az igazságán, amelyekre a konklúziója támaszkodik. Dawkins ateista érvelésében ezzel szemben súlyos logikai hibákat és még intuitíve sem meggyőző premisszákat találtunk. Megcáfoltak tekinthetjük.

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



**Leo Maasburg: Teréz Anya**  
*Csodálatos történetek*

Teréz Anya — közelkép egy vonzó, szellemes, humorral teli csodálatos szentről.

Egy kortárs tanúvallomása e könyv: Leo Maasburg az egyetlen német anyanyelvű pap, aki papként és útitársként sok éven át kísérte Teréz Anyát. Varázslatos történeteket mond el, amelyeket kora egyik legnagyobb egyéniségének oldalán élt át: kisebb és nagyobb csodák sorozatával. Az Isten szeretetébe vetett határtalan bizalom, a hit hegyeket megmozgató ereje és a meg nem haló remény sugárzik belőlük.

Ára: 3.200 Ft

*Megvásárolható vagy megrendelhető  
a Vigilia Kiadóhivatalban:*

1052 Budapest, Piarista köz 1.

Telefon: 317-7246; 486-4443 Fax: 486-4444

E-mail: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu)

VASADI PÉTER

# Mesterkurzus

Itt van az ideje.  
 Nagyon akarom. Nem  
 majd, holnap, azután,  
 most, most, hogy csak  
 a hangom halljam, nagy  
 öröm lökné ki a számba,  
 s nem a számból a szót,  
 benne az átlényegülést,  
 nem az övét, az enyémet,  
 lassan süllyedjek le,  
 mélybe vezessen a titkos  
 áramlás, az alázat, éhes  
 cápák közt, mint óriás-  
 szemüveggel a bűvárt,  
 s ne tegyek egyetlen védekező,  
 íves, váratlan mozdulatot  
 sem, ne halljak mást,  
 csak a bugyborgást, de nem  
 megy, nem jön, nem elég  
 mély ez a mélység, nem  
 születik meg a miatyánk.  
 Ne vigasztaljatok. Unom,  
 dühít a mentetetés, hogy  
 ha már akarom, az is...  
 Nem igaz. Talán épp ennyire  
 akarni tilos, legyek benne  
 vagy akár ő közelítsen  
 hozzám, lobbantson vízben  
 is égő tüzekeket, de úgy,  
 hogy az első sercenésben  
 egészen; nyögjek, botoljon  
 a nyelvem, s nem lehunyom,  
 kimeresztve szemem, üveg-  
 testben szúrjon a hiánya,  
 kitörni ebből a görcsös  
 gúzsból, nem mondom, uram,  
 nem hat a könnyörgés, kegy,  
 rövid ú-vel a bűnösség,  
 ne segíts, szólaljon meg  
 a hátam, könnyököm, csont,  
 cimbalmozzon a bordámon,

vagy a seb tenyeremben,  
 (ostoba kéz, szög, eszköz  
 okozta, óh, nem a szentség),  
 nem fellengeni, márpedig  
 én, az ilyen, így-úgy, nem.  
 ...Senki. Semmi. Sehogy.  
 Milyen lapos, unalmas,  
 elesett az a szüntelenül...  
 S egyszerre a vizes csöndben,  
 iszapban vagy alatta a halk,  
 sóhajtó nagyzenekar, ahogy  
 fénylőn mellettem elúszik.

# „Minden második szó kimondhatatlan”

WÖLFINGER KITTI

## *Kísérlet Beney Zsuzsa néhány versének holokauszt felőli értelmezésére*

1986-ban született Tapolcán. Tanulmányait a Pécsi Tudományegyetem magyar szakán végzi. Legutóbbi írását 2010. 9. számunkban közzöltük.

Beney Zsuzsa költészete nem a holokauszt-túlélőé, miként Gergely Ágnesé vagy Székely Magdáé — az övék annyiban az, amennyiben egy származása alapján halálra ítélt család szerencsés tagjaként elkerülték az auschwitzi tábor. Verseik (nem életművük egésze) természetesen őrzik ennek emlékét, a személyesen elszenvedett európai zsidó sorsét. A minden érintett számára közvetlen tapasztalat Beney esetében nem ilyen fokú: az életrajzi szerző és a versekben megjelenő lírai én attitűdje ilyenformán a vele-élés fogalmával volna meghatározható. Nem túl szerencsés, meglehet, nem is szükséges az effajta belső kényszer irányította megkülönböztetés; a *Ki nekünk Jézus?* című esszé megírhatóság és túlélés lehetőségének azonosságát állítja: „egyik utolsó képviselője vagyok annak a nemzedéknek, akinek a *shoa* (kiem. az eredetiben) nem történelem, hanem (...) legmélyebben egzisztenciális és legmélyebben transzcendens probléma”.<sup>1</sup>

Hogy e gondolati lírában a zsidó identitás problémája és a holokauszt ténye (mint téma) kérlelhetetlen módon szervesül, arra példaként szolgálhat az *Introitusz* (2003–2005) ciklusban található *Summa*<sup>2</sup> című költemény. A lírai én visszatekintő nézőpontból reflektál a világra születéssel kezdődött és azóta tartó létállapokra („Mindig a halál árnyékában éltem, / holott csak a halál mítosza volt, / ami körülengett.”). A kereső, identitását, hitét, teremtményi helyét nem találó vagy elvétő, megtört lélek vall magáról („Vonzott a fáklya / lefelé függőleges lobogása”). A második versszak ellentétes kötőszava az eszmélés fordulatát jelzi, az „igazi” azonosságnak még a múltban való felismerését. A tudat belátásai jelen („egyszerre vagyok / meggyilkolt gyilkos, bűnös áldozat”), meg-látásai — a majdani halál víziója — pedig jövő időben sorolódnak elő („beburkol a füst, égre, földbe szálló. // Átlátszatlan lég lesz majd szemfedőm.”). A három igeidő szerepeltetése elbizonytalanítja a versbeli alany időtapasztalatának valóságosságát. A szerző *Székely Magda költészetéről* című esszéjében az Auschwitz utáni líra egyik jellegzetességeként említi, hogy „elvesztette a tér és az idő eddig megszokott realitását”.<sup>3</sup> A jelen idő használata hasonlóképp kimerevíti a képet, időtleníti az áldozatiság állapotát. Az Auschwitzról szóló visszaemlékező regények, mint Elie Wiesel *Az éjszaka* vagy Primo Levi *Ember ez?* című munkái szintén élnek ezzel a megoldással; a tábor belső struktúrája állóképekben, nem naplószerűen rajzolódik ki. A legérzékletesebb e szempontból talán Tadeusz

<sup>1</sup>Beney Zsuzsa:

*Ki nekünk Jézus?* In uő:  
*Möbius-szalag. Vigilia*  
Kiadó, Budapest,  
2006, 39.

<sup>2</sup>Az elemzett művek  
Beney Zsuzsa *Hulló idő.*  
*Összegyűjtött versek*  
(Gondolat, Budapest,  
2008) című kötetében  
találhatók, amely nem  
köteteket, hanem  
ciklusokat gyűjt  
kronologikusan egybe.

<sup>3</sup>Beney Zsuzsa: *Székely  
Magda költészetéről.*  
In: *A Holocaust  
a művészetekben.*  
(Szerk. Kabdebó Lóránt –  
Schmidt Erzsébet.) Janus  
Pannonius Egyetemi  
Könyvtár, Pécs, 1994, 122.

Borowski *Hölgyeim és Uraim, parancsoljanak a gázba fáradni* című novellája, amely bár nem tárja az olvasó elé, hogy a láger hogyan épül fel, de a megérkezésig végigköveti a deportáltak útját jelen időben, szakaszosan elkülöníthetővé téve a narratíva elemeit.

A *Summa* beszélője számára a meglelt identitás feloldhatatlanul kettős: a jó és a gonosz princípiuma által megosztott világban (melyet a totális diktatúrák teremtettek) nem a két pólus valamelyikén létezik, üdvösségre vagy kárhozatra szántan; hanem bűne és ártatlansága egymást feltételez, egymásból következőn tölti ki őt, ahogy Székely Magda *Ítélet* című versének alanyát<sup>4</sup> vagy a kései Pilinszky-versekben megszólalót.<sup>5</sup> A szakrális (metaforikus) mellett a dichotómia referenciális vonatkozása is lehet: a származási közösségét, vallását elhagyni kényszerülő (e helyütt:) zsidó egyén bűnös, hiszen más nemzetiségűekhez próbál asszimilálódni, azonban törekvése sosem valósulhat meg maradéktalanul. A holokauszt eseménye felől a lírai én választása mindenképp az elnémuláshoz vezet. Elfogadja bűnös önmagát, büntetését azonban nem („Egyetlen vezeklésem a hallgatás. / Mégis folyton megtöröm szavaimmal / a csend tömbjének tiszta üvegét.”). A szemlélő szerepe helyett a cselekvőjét veszi fel. A zárlat felidézheti Heller Ágnes *Lehet-e verset írni a holokauszt után?* című esszéjét, melyben foglaltak szerint az Auschwitzról való tapasztalat közvetíthetetlen: a túlélők nyelve ehhez elégtelen, kifejezhetővé eufemizálja a mondhatatlant; akik odavesztek, azoknak pedig nincs módjuk hitelesen beszámolni.<sup>6</sup> A lírai én hallgatása voltaképp tehát a nyelv büntetése, amelynek ellenében az Auschwitzot övező csendekről való szólás/írás kísérletét kötelességként végzi.

A holokauszt eseményét tematizáló Beney-versek közül szorosabban összetartozónak *A második szó* (1977–1979) ciklus néhány darabja bizonyul. A ciklus valamennyi költeménye formailag szonett. Az *Utolsó út* ajánlása (*Mandelstam emlékének*) három szöveget köt egybe. A címben szereplő kronotoposz az életből a halálba tartó és a már halottként „megtett” utolsó útra egyaránt vonatkozhat. *A hajó* sorrend szerint az első (mind a költemények egymástól számmal való elválasztása, mind pedig az első sorból kiemelt cím esetlegesen Mandelstam költői gyakorlatára mutathat). A zárt formát nem feszíti belső mozgás. A vers beszélője higgadt, elfogadó hangnemben szól a zsidó lét immanens tragikumáról. Huszadik századi tapasztalatokkal, a holokausztról való tudással terhelten tekint vissza a kiválasztott nép történelmére (a jelenig megtett útra); azt újraértelmezni kénytelen.

Az első két versszak képrendszerét a görög mitológia elemei alkotják, azonban a szöveg az eredeti mítoszt felülírja, racionalizálja; önnön mitikus voltára, s ezzel a zsidóság eddig tévesen értelmezett kiválasztottságára irányítja a figyelmet. Az élők világát a holtakétól elválasztó folyó másféle folytonosság jelképe. Elhatároló funkciójánál talán hangsúlyosabb, hogy összeköt. A Styx már nem a víz, hanem az átlátszatlan föld őselemévé alakul („örök-egy barázdát vont az iszapba // mert a Styx itt nem kristályos patakba / gyűjtötte az élet

<sup>4</sup>Vö. i. m. 128.

<sup>5</sup>Vö. uő: *A bűnről és a kegyelemről*. In uő: *Möbius-szalag*, i. m. 189–191.

<sup>6</sup>Vö. Heller Ágnes: *Lehet-e verset írni a holokauszt után?* In uő: *Auschwitz és Gulág*. Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2002, 21–36.

vizét”). Ehhez kapcsolódik az utolsó sor véglegesítő, az űzöttség állapotát a történelem folyamán hézagtalannak ítéelő megállapítása („a tenger örökre meghasadt”). A századok során csak az üldözött változott: egyiptomi seregek helyett totális diktatúrák hadrendje. Úgy tűnhet, számukra nincs különbség az élők világa és az alvilág között: halálra ítéltettek. Pontos a nyelvi megoldás: a pusztító hatalmak valóban csak grammatikai alanyként („ki”) tekintették áldozatukat. Részesülő, nem cselekvő lény („dideregve szédült / [...] nem kereste // azt”) a mindenkori üldözött, a koncentrációs táborok lakója. A hajón nem élettelenül, élőhalottként utazik, nem közvetlenül a túlvilágra, hanem az alvilág evilági formája, a légerek felé. Ez referenciális olvasatban értelmezhető a (nem csak) utólagos, de általános vélekedéssel való egyetértésként, miszerint Auschwitz a világ szerkezetének része.

A záró tercina metaforája („kihűlt értelem holdja”) egyfelől utalhat a faji mivolttól megfosztó, az ösztönlénnyé degradáló körülményekre, másfelől napszak-metaforaként (éjszaka) — a prózai művek motívumkezeléséhez hasonlóan — a megérkezés időpontjára, amikor az áldozat még nem ismeri fel, talán csak sejtí menthetetlen helyzetét. Harmadik lehetőségként olvasható a holokauszt eseményét követően születő vagy azt közvetlenül meg nem tapasztaló nemzedékre vonatkozó, nyelvtanilag nem jelölt (erkölcsi) felszólításként. A hideg, józan értelem diktálja a tagadó kijelentés („mert nem volt már világ, mely megmaradna”) mögött sejthető — nem csak a befogadóhoz intézett — kérdés megfogalmazását, és az esetleges válasz végiggondolását: létezhet-e világ, s ha igen, milyen formában, amely az ember számára megmaradást biztosít?

Az *Utolsó út* alá tartozó második szonett *A látomás*. Lírai énje a korábbi versekétől elkülönülve nem visszatekintő, hanem közvetlen perspektívából szólal meg. Metaforikus (szakrális) olvasatban próféta-ként megjósolja népe lágerbeli halálát („A halál béke és megtisztulás / volt egykor. A ránk váró pusztulás / más lesz”). Referenciális értelmezés szerint a táborok kiépítését elősegítő bürokrácia részesének nézőpontját képviselheti („a megperzselte föld sarkai // már zsugorodnak, megállíthatatlan / vetik ki a csontokat ráncai.”). Nem eldönthető, hogy a záró sor („Minden második szó kimondhatatlan.”) az egykorú vagy a későbbi megértés következtetése. A közlés részleges képtelenségének állítása a tehetetlenség csöndje létezésének beismerése, elismerése — a már említett filozófusi állásponttal megegyező módon: „a holokauszt eredendő valami (...) a végső iszonyat metaforája, és nem léteznek költői eszközök, amelyek képesek lennének fokozni, tömöríteni vagy gazdagítani a tartalmát”.<sup>7</sup> A második szó hiánya egyrészt a jelölt hiánya.<sup>8</sup> Egy másik lehetséges (profán) értelmezést szavatol a lírai ének a második tercinában a láger közegében való megjelenése. Ily módon a „második szó” a második személyű személyes névmással volna megfeleltethető. Az Auschwitzot túlélők regényeinek elbeszélői rendre arról számolnak be, hogy a lágerbeli viszonyok eltörölték a „felebaráti szeretet” fogalmát; a foglyok szá-

<sup>7</sup>Heller Ágnes: i. m. 27.

<sup>8</sup>Vö. Beney Zsuzsa:  
*Akár az irodalomban.*  
*Holocaust és művészet.*  
Liget, 1997/8. 13.

mára a saját túlélés volt egyedülként fontos. Harmadrészt szakrális olvasatban a „második szó” az ima metonimikus jelölője, tehát nemcsak az emberek, hanem az ember és Isten közötti kommunikáció hasonlóképp ellehetetlenült — még ha a vágya megmaradt is. Isten szavára (Auschwitzot teremtő szavára) nincs felelet.

A *Szerelem* című vers az előbbiekhöz hasonlóan, noha nem első-sorban, de olvasható a holokauszt felől is, mert egy az anyagi és emberi világban bekövetkezett pusztulás és pusztítás közül, melyeket vers felidéz. Már-már a természet/világ körforgásának részeként tételeződik. A mű egyetlen mondatba zárt hasonlat, az anyag szűkségszerű átalakulásával, elmúlásával vet számot. Az állati és növényi életformák („rálapult a kövek felszínére / úgy, hogy kő lett”) és az ember (valamint az Emberfia) anyagtalanná válása között fokozati a különbség, a folyamat másképp megy végbe („a keresztfára ráégett test”), azonban az elhaló test magánya azonos mindkét fejlődési szinten („de mégse kőbe zárva / mégis külön”). A holokausztra történő lehetséges utalás a megfeszítve fogva tartott test számára elviselhetetlen meleg, emellett a „ráégett” ige (poliszémiája okán) a légerekben foganatosított módszerre való utalásként is érthető. A lírai én az utolsó versszakban szólal meg személytelen többes számban, majd alanyi beszédmódban. A „föld szörnyű présé” a szorongatott/szorongással teli létállapot metaforájaként előhívhatja a krematórium fogalmát, azonban a következő sor érvényteleníti az ilyen irányú interpretációt. A főmondat igéje és a „prés” főnév mégsem enged elvonatkoztatni a tömeges pusztítás képzetétől. Az együttthaló szerelmek egymást takaró holtteste: akár egy tömegsírbeli kimetszett kép.

A választott versek lírai énje a holokauszt eseményét mint alapvető történelmi tapasztalatot tartotta számon, nem elválasztva a zsidó lét kérdéskörétől. A továbbiakban elemzendőkben a tapasztalat történetisége mellett jelentőssé válik annak transzcendens mivolta; ugyanakkor bizonytalanná az emberfeletti létezésben betöltött szerepe. Amint az *Isten haláláról* című esszében fogalmaz a szerző: „A hagyományos zsidó-keresztény, valójában inkább a keresztény Isten fogalma mindenhatóságának és jóságának koegzisztenciájában Auschwitz után tarthatatlanná válik.”<sup>9</sup>

A *Második szó* című ciklus Simone Weil emlékére írt *Hat szonettje* lehet vizsgálatra érdemes. A harmadik költemény felütésében Szent Johanna máglya-halálát („A hit magát pusztítva lobogott”) vagy a koncentrációs táborok foglyainak égőáldozatát egyként felelevenítheti. Jóllehet az utóbbi esetben az analógia akkor helytálló, ha a hit tágabban, belső meggyőződésnéként felfogott: a rendszert működtető ideológia emésztette fel az esetenként hívó foglyokat. A dokumentarista, emlékező regények tájékoztatnak arról, hogy a vallásos fogolytársakat segítette hitük a tábor elviselésében. A Beney-vers istenképe antropomorfizált, önnön képességeinek határaival szembesülő, az emberrel együtt szenvedő („Nem bírja Isten tovább tartani / mindazt a kint, amelyet megteremtett.”) Teremtőt mutat fel, ezzel a holokauszt-

<sup>9</sup>Naplójegyzetek.  
*Isten haláláról.*  
In uő: *Möbius-szalag,*  
i. m. 182.

tot is a teremtéstörténet részévé teszi. A záró sorok mintegy előre választ adnak egy az *Introitusz* (2003–2005) ciklusban található későbbi költemény kérdésére: „vajon Isten / vagy a nála is nagyobb szenvedés / teremtő lávaömlése világunk?”. A kérdés első versszaka képeivel a táborlét két elemére is referál: a hőségre („fuldokolva a nyári levegő / vízüvegét ki- és belélegezve”) és az unalomra („mindig ugyanazt”). A harmadik strófában az önemésztő tűz a világ metaforája, így itt szintén megjelenik az égetés az elpusztítás utolsó fázisaként. Említhető még a hatodik szonett, amely hasonló értelmezési lehetőségeket kínál. A többes szám első személyű beszélő számára az Auschwitzról és az Isten-fogalom megváltozásáról való tudás birtokában problematikussá vált létezés aktuálisan megélt, csak így megélhető tapasztalat („Mert nincs föld velük és nincs nélkülük sem. / [...] az örök jelen // torlódott össze bennük / sírjaik [...] // sorsunk kitöltő iszony s félelem.”).

Az *Utolsó szerelmem* (1986) című ciklus bevezető, hosszabb allegorikus költeménye *Az erdő*. Voltaképpen a fentiekben leírtak összegző igényű megfogalmazása tragikus-ironikus hangvételben. Az erdő a teremtett világ allegóriája, szűkebben a zsidóságé. Az első személyű lírai én az isteni gondviselés szerepét, Teremtő és teremtmény viszonyát gondolja újra. Valószínűsíthető, hogy a szubjektum önmaga és Isten világban elfoglalt helyével való számvetését kivált a holokauszt megtörténte tette elkerülhetetlenné. A vers szerkezetét tekintve azonos hosszúságú egységekből épül fel: a „haiku-pillanatot” rögzítő három sort egy különálló, szentenciaszerű megállapítás vezeti be vagy követi, amely többnyire — a megelőző sorokkal ellentétben — gúnyos hangú. Vagy az erdőre („Elrejtett német sírok erdejében.”), vagy az erdőben-lét minőségére („Csak növényként bírható szenvedésben.”) reflektál. Sorrendben olvasva őket a befogadó a struktúra tudatos megkomponáltságára ismerhet rá; az egyes szövegegységek szintaktikai, szemantikai tükröi egymásnak.

Az első pillanatkép a teremtéstörténet retorikáját evokálja; szervező motívuma a holokauszt felől is értelmezhető versek visszatérő eleme, az emberégetés: egy zsidó női rabtársát elevenen „taszítja be a lángba”. „Isten legszebb napja. Őszi verőfény” — mintha a (zsidó-keresztény) világ keletkezésének folyamatát végigkísérő narratívát ígérne az első sor. Az olvasói várakozást felülírja ugyan a szöveg, időrendet nem követ, végeredményben mégis egy sajátos eredetmítoszt vázol fel. Az első szakasz utolsó sorának („Szemében rémület: saját halála.”) alanya a zsidó és Isten (az emberi-vé/emberré vált Isten?) szintúgy lehet. Az egymásra vetítésből adódóan a továbbolvasás során sem válik egyértelművé, hogy a rémülő Isten avagy az ember. Ha Isten, halála az áldozatokéival részben egyidejű, bennük hal meg, így velük. Ambivalens módon viszonyul az általa megvalósíthatóvá lett tömegpusztításhoz: a látvány egyrészt borzasztja, az iszonyúság tehetetlenné bénítja/elveszejt, másrészt a shoa megalégedéssel tölti el, élteti („inkább el-



égek. Inkább füst leszek. // S újra Isten legszebb napja.”). Ha az Istentől elvált ember, akkor is az Isten.

Ezután a megjelenített cselekvés nem, csak a képi sík változik. A láger helyett az erdő az égetés helyszíne („Avart égetnek:”). Az emberi létmódjukat vesztő foglyok jelölője az aljnövényzet. A földbe zárt, mégsem lohadó láng, a felszivárgó füst Auschwitz szinekdochéja; a világ működésében kezdettől benne lévő lehetőség, amely az utókor számára engesztelhetetlenül jelenvaló, és amely a jövőben is megvalósulhat. A teremtett világban a lét látszólagos, amely pusztán elodázza a halált („Gőzsüvítés, sikolyok, ordítások / kihűlt csöndjében, kinek haladék / adatott, azt nem bírja elviselni.”). Bizonyos szakaszok megszólítják a magát az embertől megtagadó Istent, aki ilyenformán a hiányában járja át a szenvedő kreatúrát, míg nem mindketten kimúlnak a világból („Hiányodban közelebb vagy magadnál. // [...] e kétféle haldoklás erdejében.”). Az erdő szerkezete ciklikus; ahogyan a természet változásai („Őszi verőfény”; Szélid verőfény.”), elmúlása rendszerszerű, úgy az emberé is az. Minduntalan bekövetkező, egy (hatalmi) rendszer érdekei szerint alakuló.

A versek nyelvi-poétikai megalkotottsága igen egységes képet mutat. A tematikus és formai egyneműséget ugyanakkor a versnyelv többrétegű metaforikussága és teológiai igénye ellensúlyozza. Pór Péter megállapítása az *Összegyűjtött versek* előszavában, amely szerint a szerző „[t]ulajdonképpen egy és ugyanazt a verset írta újra és újra”, a jelen írásnak is egyik legfőbb tapasztalata. Beney Zsuzsa versei nem ennek ellenére, hanem éppen ezért érdemesek további olvasásra-értelmezésre.

# Kunffy Lajos: Jób (1896)

BOTH BALÁZS

*Fekély emészti, mert próbatételt  
a sátáni cselvetés szab ki.  
Fiait temette, barma elégett —  
Egyszerűbb meghalni.*

*Ha büntelen élt, mért gúnyolja most  
három ismerős meg a város?  
Akinek fekhelyül marék hamu marad,  
nem jut el igazához?*

*Elrejtözve hallgat az Úr,  
bár jobb sorsra méltatta régen.*

*Vádbeszédek füstje lobog,  
okosoké az érdem —*

*Falai közé, védhetetlen,  
beköltözött a kétség.  
Jóvátételét hogy veti latra,  
ha igaza nem lehet végképp?*

## *Herman Lipót: Ezékiel látomása (1940 k.)*

*Akkor a lelke által egy völgybe vitt,  
és szikkadt csontok halmait láttam:  
régvoltak mérszfehér vázait,  
mindenütt a pusztaságban.*

*„Jövendölj emberfia, — szólt az Úr —  
életre kelnek még ezek a csontok?”  
„Te tudod, Uram”. S válaszul,  
összeforrt, amit haláluk lebontott:*

*csigolyák, bordák, szárcapcsok zörögtek.  
Mondtam, amit mondanom adatott.  
Hús nőtt rajtuk, inak, bőr fedte őket,  
de még egyik sem mozdulhatott.*

*Szavával megint szólnom kellett,  
a völgybe szél tört, hogy az Úr akarta,  
és az álomból akkor felébredtek.  
A holtak serege állt talpra.*

*Leborulva dicsősége előtt,  
hol szikkadt csontok halmait láttam,  
hitemnek erős szárnya nőtt,  
abban a látomásban.*

# Újév

1976-ban született Budapesten. A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán végzett szanszkrit nyelv és ind kultúrtörténeti szakirányon. Jelenleg hírszerkesztő egy hírügynökségnél.

Délelőtt tíz óra körül járt az idő, amikor a férfi elindult a Margit hídon a pesti oldalról. Szürke, ködös nap volt, január elseje. Alig volt forgalom, a város még aludt. A férfi megállt a híd közepe táján, és nekitámaszkodott a korlátnak. Nézte a vizet, a partközelségben álló hajókat, aztán tekintetét végigjártatta a budai oldalon, a templomtornyokon, a váron, majd a rakpart házain. A folyóba ömlő szenny körül sirályok rajzottak.

A férfi levette kötött kesztyűjét, kabátzsebébe nyúlt, pipát kotort elő, dohányt és gyufát, komótosan tömött egyet, majd rágyújtott. Lassan pöfékelt. Nyugodt volt.

Magas ember volt, haja már őszbe vegyült, átlagos testfelépítésű, kis pocakkal, ami a sörivásnak volt tulajdonítható. Vastag, nehéz télikabátot viselt, meleg kordbársony nadrágot, bakancsot, nyakát pamutsállal kötötte körbe, de sapka nem volt a fején.

Mikor végzett a pipával, kiütögte a hamut, visszasüllyesztette zsebébe az eszközt, mélyet lélegzett, megmarkolta a korlátot és... és akkor látómezeje legszélén valami mozgást észlelt. Oldalra fordította fejét és egy nőt pillantott meg, aki ugyanabból az irányból közeledett, mint ő. Elernyesztette izmait, amik megfeszültek a kitervelt mozdulat végrehajtásához, elmélyítette légzését, hogy heves szívdobogása normálisra lassuljon, és visszahelyezte testsúlyát mindkét lábára. Visszakönyökölt a korlátra és újra a vizet nézte, de közben figyelme egy részét a nőre összpontosította.

A nő elment mellette, és úgy öt méterrel odébb megállt, szintén a korlátnak támaszkodott. Jól öltözött volt, néhány évvel talán idősebb a férfinél, fekete, hosszú szövetkabát volt rajta, felhajtott galérlját egy sál fogta össze, bokáig érő szoknya, bőrcsizma, retikül.

A férfi odafordult, próbálta kitalálni szándékát; talán részeg, és csak józanodni jött, a tegnapi esti mulatozás másnaposságát kilevegőztetni fejéből. Ostobának érezte magát. Kissé feldühödött, zsörtölődött belül.

Álltak. Mindketten vártak valamire, talán hogy a másik elmozdul. Egy negyedóra után a férfi megszólította:

— Jó reggelt. Húvös napunk van. Gyakran sétál erre reggel? — A nő arca idegesen rándult, ahogy odafordította fejét a férfi felé.

— Nem sétálok.

— Akkor mit csinál a hídon?

— Semmi köze hozzá! — hangja reszketett kissé az elfojtott indulattól. A férfi ebben a pillanatban értette meg. Elindult a nő felé, az megrémült ettől, szembe fordult vele, keze még mindig görcsösen szorította a korlátot.

— Szóval ugrani készül? — kérdezte a férfi, mikor odaért hozzá. Most közletről is szemügyre vehette a nőt, nyugodtan szemlélte

szép, feldúlt arcát. Szeme sarkában már megjelentek a szarkalábak, amik erotikus kisugárzást kölcsönöztek neki. Szája telt, ívelt vonalú, halványan kirúzsozva, szeme sötétbarna, értelem, zaklatottság és kiábrándultság tükröződött benne. A nő nem válaszolt, ezért a férfi folytatta:

— Tudja, én is épp levetni készültem magam, mikor ön megjelent. Éppen ezért arra gondoltam, esetleg elmehetne innen, mert nem szeretném közönség előtt csinálni. Érti ugye? És...

— Már megbocsásson, de menjen el maga! — csattant fel a nő. — Én éppúgy nem vágyom nézőkre, mint maga.

— Igen ám, de én előbb jöttem ide, mint ön!

— Viszont én nő vagyok!

— Ebben igaza van. — A férfi kezdte élvezni a vitát. — Esetleg átmehetne a túloldalra.

— Menjen át maga! Nekem jobban tetszik ez az oldal — felelte a nő, hangjában még mindig érezhető feszültséggel.

— Igen, én is jobban szeretem ezt az oldalt, ezért is választottam.

— Miért nem megy át egy másik hídra? Ugorhatna például a Lánchídról is, vagy a Szabadságról.

— Itt lakom a közelben. Ez volt kézenfekvő. Maga talán szívesen metrózna ugrás előtt?

— Ebben igaza van, én is ezért jöttem ide — felelte a nő, immár nyugodtabb hangon.

— Á, tényleg? Merre lakik?

— A Vitkovics utcában.

— Hmm. Valóban? Ez nagyon érdekes. Évekig jártam egy kis presszóba a Vitkovics utcába, aztán bezárták a helyiséget.

— És maga hol lakik?

— Én? Az Irányi utcában. — Itt elakadt a párbeszéd, egyikük sem tudta hirtelen mit mondjon. Hogy áthidalják a kellemetlen hallgatást, a férfi elővette pipáját, megtömté és rágyújtott.

— Jé, pipázik? Maga az első pipás ember, akit ismerek. — Olyan gyermeki lelkesedéssel mondta ezt, hogy a férfi elmosolyodott.

— Nos, kérem, ne feledjük miért is jöttünk! — felelte szárazan. — Akkor én most átmegyek a túloldalra, és mindketten nyugodtan tehetjük a dolgunkat — mondta, és átsétált a túlsó oldalra. Mikor átért, még integetett az elképedt nőnek, akinek válaszra sem maradt ideje a megdöbbenéstől.

A férfi elfordult és újra nekitámaszkodott a korlátnak. A nő egy pillanatig még előző pozíciójában maradt, aztán ő is a korláthoz lépett és lenézett. Így álltak egy-két percig, aztán a nő hátrasandított. A férfi ugyanúgy állt, mozdulatlanul, csak füstfelhők bodorodtak néha feje fölé. A nő nem tudta, mit tegyen. Képtelen volt rászánni magát, annak ellenére, milyen elszántsággal indult neki.

Most, hogy itt állt a hídon, és nézte a mélyben hullámzó, örvénylő vizet, elvesztette erejét. Elképzelte, ahogy fuldoklik, és elszállt minden bátorsága. Újra hátranézett a férfire, majd átkiabált:

— Ha így áll, nem tudom megtenni! Talán elkezdhetné!

— Legyen szíves, ne siettesen, ez komoly dolog, ami megfontoltságot és tökéletes kivitelezést igényel. Nem lehet csak úgy elkapkodni. De ha önnek nincsenek ilyen problémái, kezdje csak bátran!

— Inkább megvárom magát, végül is ráérek...

A férfi megfordult, ránézett a nőre, észrevette, hogy megrémült. Visszament hozzá.

— Tudja mit, tartsunk egy kis szünetet, amíg összeszedjük magunkat. Meghívom egy italra. Velem tart?

— Nagyon szívesen! — A nő megkönnyebbült.

Elindultak egymás mellett. A Madách téren találtak csak nyitva tartó kocsmát, oda ültek be.

— Mit kér?

— Egy konyakot, és kérem, vegyen egy csomag cigarettát is, de ne túl erőset.

A férfi rendelt a pultnál. Magas bárszékeken ültek egymással szemben. Koccintottak, a nő csak belekortyolt az italba, a férfi — konyakot rendelt magának és egy sört — felhajtotta a rövidet, és utána jót húzott a sörből. A nő rágyújtott, megkínálta a férfit is, az elutasította.

Kölcsönösen vizsgálták egymást. Így kabát nélkül mintha bensőségebb viszonyba kerültek volna egymással. Előttük a nő vonalai, a férfi vállai.

A második kört a nő fizette.

— Mondja, miért akart leugrani? — kérdezte végül a férfit.

— Egy éve meghalt a feleségem. Azóta járok a hídra mindennap. Aztán mindennap hazamegyek, és túlélek. Ha ma nem jött volna, megteszem. — A nő szemei könnybe lábadtak a hallottak és az alkohol hatására. — Annyira sajnálom! — felelte. — Látja, magának tényleg van oka rá, én pedig, mint egy fruska, az első bánat miatt a halált vágyom. Nézze, még levelet is írtam. — És előhúzott kabátja zsebéből egy kis borítékot. Mindketten felnevettek.

Az egész délutánt együtt töltötték. Megebédeltek, aztán a ligetben sétáltak, és forralt bort ittak. Boldogok voltak.

Nehezen váltak el. A Kossuth Lajos utca és a Semmelweis utca sarkán álldogáltak még egy darabig, aztán búcsút intettek egymásnak. A nő elindult a Vitkovics utca felé. A férfi utána kiáltott:

— Ha van kedve, kedden találkozhatunk újra. A hídon várom.

JAKABFFY ÉVA

# Tulassay Tivadarral

*Tulassay Tivadar 1949-ben született, a Semmelweis Egyetem rektora, kutatóként és gyakorló gyermekorvosként is dolgozott. Teória és praxis, szigorú tudomány és szülői indíttatásból fakadó — majd a tudományos gondolkodástól még nagyobb mélységet kapó — hit egészítik ki egymást szellemében. Mint tudós, a „kétkelkedem, tehát vagyok” híve; mint hívó, páratlan bizonyosságról tesz tanúságot.*

*Megérkezhetünk-e a tudomány felől a hithez — szemben Teilhard de Chardin felvetésével, miszerint az ember abban a mértékben hanyatlik erkölcsileg, amennyire tudósabb lesz?*

Hit és tudomány először is két külön dolog. Egyrészt nem azért lesz valaki jó tudós, mert mélyen hívő. Másrészt lehet, hogy valaki azért lett hívő — mondjuk élete első periódusának ateizmusa után —, mert a tudomány révén ráébredt megismerésünk végességére; a hit azonban elsősorban kegyelmi ajándék, amelyet — ha megkaptunk — napi küzdelmek árán próbálunk megtartani vagy erősíteni, közeledve a Mindenható felé.

Emellett a *homo ludens*ben működik a kíváncsiság is: szeretné megismerni a teremtett világot. Ezt a kíváncsiságot egyikünk a társadalom-, másikunk a természettudományokban bontakoztatja ki, de mindannyian örülünk, ha rájöhethünk egy olyan titokra, amelyet az Örökkévaló úgyis tud, miért van úgy. S miután a világ végtelen — és nemcsak fölfelé, hanem lefelé, a mikrovilág felé is végtelen —, az ember számára a megismerhetősége is korlátozott. Ám ha egy-egy apró elemét sikerül megértenie, ezzel kielégíti emberi, örömteli kíváncsiságát. Majd ha benne az információk tudássá állnak össze — s ez a tudás később bölcsességgé is leszűrődik —, akkor látja a természet megismerhetetlenségét; de látja egyben azt is, amit a maga lehetőségeihez mérten mégiscsak felfogott. Ezen a ponton juthat el a hithez.

Tehát én, pont fordítva, úgy látom, hogy a tudomány — legalábbis a jól gondolkodók, az igaz kutatók számára — *lehetőséget* jelent arra, hogy eljussanak a hithez, vagy legalábbis ahhoz a felismeréshez, hogy nem az emberi elme a legragyogóbb ezen a Földön. A teremtett világban lehet, hogy az, de a világmindenségben már ott egy másik rendező erő.

Tudásunk növelése tehát *nem-tudásunk* megismeréséhez is el kell, hogy vezessen. S ebben a pillanatban el kell jutnunk a Teremtő létezésének felismeréséhez, ami még nem a hit — csupán egy rácsodálkozás —, de ha ehhez kegyelmi állapot is társul, akkor elérhetünk a hithez.

*Tudjuk, hogy a vallássság egyetemes, de mondhatja-e magát*

Létezik üdvtörténet. A Teremtő létrehozta a teremtett világot. Bár célja volt vele, az embernek szabad akaratot adott. Hosszú időn át prófétákon, kitüntetett személyeken keresztül — ma azt monda-

*egyetlen vallás egyetemeseknek? S ha ez döntően a fehér ember vallása, nem tűnik-e lelki gyarmatosításnak, ha ezt más rasszok körében is terjeszti?*

nánk, rendkívül fokozott érzékenységgű és idegrendszerű emberek segítségével — üzent, beszélt az emberekhez. Ezt a Királyok könyvében, vagy a prófétáknál olvashatjuk. Ez a fajta kommunikáció Jézus megjelenésével befejeződött. Tetőpontjára ért az üdvtörténet, mert bekövetkezett a megváltás. Ha innen nézzük, akkor Krisztus után valóban csak egy egyház az egyetemes: az, amely ezt az ívet, ezt a horizontot betölti.

Ez nem jelenti azt, hogy olyan emberek, akiknek nem volt módjuk megismerni az üdvtörténet e lépéseit — mondjuk a Pápua Új-Guineában élők —, ne juthatnának el az üdvösséghez. Ehhez elég, ha a mindenkiben benne rejő Istent, amely például a lelkiismeret formájában is megnyilvánulhat, követni tudja; ha a mindenkiben benne rejtőző, paradicsomi állapotunkból megmaradt piciny szikrát felismeri és kiteljesíti.

Nem kizáró tényező tehát, hogy valaki a katolikus egyházhoz tartozik-e vagy sem. A teremtés és üdvtörténet a Krisztus által alapított egyházban testesül meg. De ha valaki más úton jut el ahhoz a felismeréshez, hogy létezik Teremtő, és aszerint próbálja rendezni az életét, a Teremtővel való kapcsolatát, az az én felfogásomban az üdvtörténet szempontjából éppúgy megfelel. Csakhogy ő — információ híján, vagy mert más társadalmi, kulturális közegben nőtt fel — nem jutott el ahhoz a felismeréshez, hogy melyik az az egy vallás, amely követhető.

Lehet, hogy néhány mondatom az ökumené szempontjából kicsit dogmatikusnak tűnik. Mindez azonban nem zárja ki, hogy éppen ezen ökumené jegyében párbeszédet tudjak folytatni keresztény vagy más vallást hívó testvéreimmel, vagy pedig higgyem azt, hogy a kereszténység tanítását meg nem ismerő, de egyébként a bennük szunnyadó isteni szikra által vezérelt emberek ugyanolyan fontosak az üdvösség szempontjából, mint azok, akik a katolikus hitet gyakorolják.

*Az Ön Tudás, tisztesség, tolerancia című könyvében kifejtett „hit öröme” kapcsán jutott eszembe: Aranyszájú Szent János szerint Jézus sohasem nevetett. Ennyire távol esne a humor a keresztény hittől?*

Dehogy... Amikor Jézus elküldi a 72 tanítványt, majd azok visszatérnek, olvasható az Újszövetségben, hogy mennyire örült. Barsi Balázstól hallottam — és őt az egyik legkiválóbb teológusnak, egyben lelki vezetőmnek tartom —, hogy Jézus példabeszédei közül sok úgy kezdődik: „Igen, igen.” Ez a fordítás azonban rossz. Mert az eredetiben úgy van, hogy „Ámen, ámen”. És az Istennel való beszélgetés az Ószövetségben is így fejeződik be: „Ámen, ámen.” Amikor Jézus példabeszédeket mondott, tanította az embereket, akkor előtte az Atyával társalkodott, beszélt. Ezért kezdte úgy, hogy „Ámen, ámen”... És nagyon sokszor örült! Hogy nevetett-e? Miért ne nevetett volna? Nem megmosolyogtató történet-e, amikor Zakeus fölmászik a fára, és Jézus arra kéri: Gyere le, Zakeus? Nem hiszem, hogy ezt összehúzott szemöldökkel mondta volna neki. Azon egy kicsit mindenki elmosolyodott: egy vámos, tulajdonképpen nem is szimpatikus figura, de mégiscsak egy kicsi ember, ott volt fönt a fán.

Nem hiszem, hogy Jézus ne nevetett volna. Nincs benne defini-  
tíven a Szentírásban, és el is tudom képzelni, hogy Aranyszájú  
Szent János ilyet írhatott. Az öröm és a nevetés azonban két külön  
dolog. Az egész Újszövetség lényege az öröm és a szeretet.

*Ez inkább a mai felfo-  
gásnak felel meg. A  
középkorban a neve-  
tést sokan ítélték val-  
lós emberhez méltatlannak.*

De nem mindenki! Gondoljon Szent Ferencre: mindazt, amit átélt,  
el lehetett volna viselni másként, mint jópofa nevetéssel? Nem is  
tudom elképzelni, hogy ne nevetett volna! Himnuszai csakúgy,  
mint az, ahogy az életét élte, igen örömteliek. És ha valaki nagyon  
örül, akkor ha nem is harsányan hahotázik, de nevet a szeme, vagy  
elmosolyodik... és ez benne volt a középkorban is.

Egyébként a középkor, amelyet rossznak, sötétnek és emberte-  
lennek tartunk, valójában az emberiség történetének nagyon szép  
pillanata volt. Az igazi középkort 300–800 körülre tenném, mond-  
juk akkorra, amikor Szíriában a szerzetesrendek hatalmas arzenálja  
működött. Akik örömből voltak kolostorban, örömből dicsérték az  
Istent, és nagyon közel voltak — hitük révén — a Mindenhatóhoz.  
Az a középkor ez, amely a kolostorokban zajlott, amelynek meg-  
volt a maga rituáléja, s pontosan tudták, melyik órában milyen  
imádsággal dicsérik az Urat. Azok a gyönyörű középkori himnu-  
szok — vagy a korábbi időszak antiphonái, a gregorián dallamkör  
— olyan lelki beállítottságot adtak, amelyben nem volt fontos az  
anyagi javakra való törekvés. Egyedül az volt a fontos, hogy minél  
közelebb legyenek a Teremtőhöz.

Ez valamikor a reneszánsz elején szűnhetett meg. Sajnálom ezt  
mondani, mert egyébként művészetben a reneszánsz áll hozzám a  
legközelebb. Mégis, ekkor alakultak ki azok az önálló városállamok,  
amelyekben már létrejött a pénzkoncentráció, és olyan bankházak,  
amelyek egy-egy városállam működését, hadseregét finanszírozni  
tudták. Lorenzo Medicivel, akinek akkora vagyona volt, amekkora;  
a Fuggerekkal és a többiekkel, akik az anyagi segítséget adták  
hozzá, elérkezett az emberiség kultúrtörténetébe a pénz dominan-  
ciája, mindenhatósága. (Most természetesen a Krisztus utáni idő-  
szakról beszélek, hisz korábban ott volt Róma, a föníciaiak és a  
többi.) Tehát a „sötét középkorként” aposztrofált időkben olyan  
nyitott lelkiség volt jelen, amely ugyan mai eszközeinkkel, mérték-  
egységeinkkel nem mérhető, azonban egy másik dimenzióban sok-  
kal többet jelentett az embereknek.

*Az Ószövetséget sok  
mai keresztény kevé-  
sbé helyezi szíve közép-  
pontjába, mint az Új-  
szövetséget. Mégis,  
mit adhatnak nekünk,  
és mitől aktuálisak a  
régie elbeszélések?*

Ez valóban egy vonulat. Visszatérve az üdvtörténetre, az Istennel  
való kommunikáció egyik eszközének tarthatjuk, hogy arra kitün-  
tetett emberek gondolatai, valamilyen isteni csoda folytán, hosszú  
időn keresztül fennmaradtak. Ezek nem csak kultúrtörténeti szem-  
pontból vagy elbeszéléseként érdekesek, hiszen isteni üzeneteket  
hordoznak. Nem véletlen, hogy a római katolikus szertartásban  
mindig van ószövetségi olvasmány is, melynek az Evangéliummal  
való összefüggése adott és evidens.



Az utolsó próféta nem Jézus volt — ahogy az ortodox zsidó vallásúak tartják —, hanem Keresztelő Szent János, és utána jött a Megváltó. De addig a prófétákon keresztül Isten üzent a mindenkori embereknek.

Az Ószövetség tanításait Jézus példája és a megváltás fölülírta, s ennek nyomán az Újszövetség valóban a szeretetre és az örömré helyezte a hangsúlyt. Ezzel együtt az Ószövetségből sem azt kell kiolvasni, hogy mennyire gyűlölték vagy gyilkolták egymást. Az isteni üzeneteket kell benne megérteni.

*Az ateisták fontos célpontja az Ószövetség egyes központi szereplőinek személyisége...*

Emberek voltak. Gyarló, esendő emberek, akiknek ezer hibájuk volt. Dávid király egy sor gazemberséget követett el — de aztán bűnbánatot gyakorolt, és utána megkapta a kegyelmet, a feloldozást, a bűnbocsánatot. Ezt a folyamatot kell látnunk benne. Ha ebben a modern kor jó pár politikusa Dávid királyt követni tudná, akkor a mai politikai berendezkedés is egyszerűbb lenne. De ők nem követik, mert elkövetik a gazemberségeket, és utána még büszkéek is azokra.

*Az Újszövetségre térve, melyik apostol áll legközelebb Önhöz?*

Péter. Ő ugyanazt közvetíti, amiről az előbb Dávid kapcsán beszéltem. Gondolja el, találkoznak egyszer Jézussal Keresztelő Szent Jánosnál, s látja, hogy ott van egy nagy próféta, akiről még nem tudja, hogy kicsoda. Aztán elmegy halászni. Egész este kint volt, de nem fogott semmit. Azt kérdezi: miből fogunk most megélni, ha nem fogtam semmit? Fáradt vagyok, aludnom kell, elrakom a hajót, és kész. Ekkor odalép Jézus, és azt mondja neki: menjünk be. És Péter gondolkodás nélkül visszamegy. Gondolkodás nélkül! Pedig emberileg azt kellett volna mondania: Te Jézus, én megyek aludni, nekem elegendő van. De visszamegy. Jézus azt mondja, hogy dobd be a hálót — és Péter bedobja.

Annyi csodát, annyi természetfölöttit látott... és közben annyit botlott. Mégis rábízta Jézus az egyházat, mert tudta, hogy ilyen az ember. Én mindig magamra ismerem benne, a botlásaimra, és csak azt remélem, hogy úgy fel tudok állni belőlük, ahogy Péter tette.

Amikor a *János Passiót* hallgatom, és ott megszólal a kakas motívuma, majd utána az az ária... az bizony torokszorító történet! Mert az ember természetesen rádöbben — mindenkinek rá kell döbbennie —, hogy ő hányszor követte el ugyanúgy Jézus megtagadását, bármilyen formában. És arra is rá kéne jönni, hogyan juthatunk el megint odáig: *Te tudod Uram, hogy szeretlek — Te mindent tudsz.*

Péter szerintem az egész embert, a *homo sapienst* példázza. Az ő példája mutatja meg azt, hogy az ilyen botladozó ember számára is létezik megváltás.

Péter rendkívül emberi, esendő. Kardot ránt, pedig miért kéne kardot rántson? Ő látta, hogy Jézus föltámasztotta Lázárt, hogy bénákat gyógyított, mégsem ér el az eszéig. Egy nagyon impulzív, érzelmi alapon gyorsan döntő és reagáló ember lehetett, aki hirtelen mondta azt, hogy nem ismerem, de már meg is bánta. Kihúzta a kardot: nem tudta, hogy az most nem helyénvaló.

Megjegyzem: én valószínűleg nem vagyok hirtelen ember, vagyis meggondolnám, hogy kihúzom-e a kardomat. Tehát nem az analógia miatt szeretem az apostolok közül Pétert.

*És Tamás apostolt, aki a kézzelfogható bizonyítékokat keresi? Vajon nagyobb hit-e az, amely nem keres ily módon támaszt magának? Vagy Aquinói Szent Tamás módjára, racionális bizonyítékokat?*

Hogy az én hitem nagyobb-e most, mint Tamásé akkor, úgy, hogy nekem konkrét tárgyi élményem nincs a feltámadt Jézussal kapcsolatban, míg Tamás ott volt, és odatehette az ujját a sebekhez? — Szerintem ez kétféle ember. Visszautalnék az első kérdésére, hogy a természettudósok könnyebben eljutnak-e a hitig, vagy éppen el-távolodnak attól. Úgy gondolom, hogy az a jó természettudós — és általában a jó tudós —, aki mindig mindenben kételkedik. *Kételkedem, tehát vagyok*, mondhatná egy jó tudós, mert a kíváncsiság mögött ott a kétkedés is: vajon az az összefüggés, amelyet én össze-függésnek vélek, tényleg úgy van-e.

Tehát Tamás kételkedésében én kicsit a tudósi kételkedést, kíváncsiságot is látom. Természetesen neki egyrészt könnyebb volt, mert ismerte, látta Jézust, megbizonyosodott emberi és isteni mivoltáról; nekünk ellenben azért könnyebb, mert számunkra ez a tény — tény. Nekem sokkal könnyebb, mint mondjuk Spartacusnak, vagy egy Krisztus előtt élt személynek lehetett volna, mert ő nem látta, és nem is tudta mindezt. Én tudom, számomra ez bizonyosság, amelyet az evangéliumok közvetítenek, amelyet a 2000 év néhány szentjének élettörténete bizonyít, és a saját megtapasztalásom, amelyet a természettudomány és általában a tudomány módszertanával nem tudok leírni. Mert ez maga a hit, a kegyelem ajándéka. Ha tetszik, a Szentlélek, a szeretet.

Szent Tamásnak könnyebb is volt, meg nehezebb is. Nekem könnyebb is, nehezebb is. Ugyanakkor a kétkedés már túl van azon, hogy vajon létezik-e megváltás. Mert egyszer bebizonyosodott, hogy létezik. El kell jutni odáig, hogy ezeket összerakja az ember magában, nemcsak szavakkal, hanem Logosszal; nemcsak értelemmel, hanem érzelemmel is. És kell hozzá a kegyelem.

*Az Ön kutatási területe a gyermekekkel kapcsolatos. A mai kor több szempontból kedvezni látszik a gyermekeknek, de van-e valami, ami mégis hiányzik?*

A mai kor nem kedvez a gyermekeknek! Megszületik 98 ezer gyermek, és nem születik meg 45 ezer vagy 50 ezer, tehát az egyharmadának eleve nem kedvez ez a társadalom. Ennyi abortusz van ma Magyarországon. Ez a modern kannibalizmus: megesszük a gyerekünket, most már nem egy Trabantért, hanem egy Volkswagenért, egy külföldi útért, egy diplomáért vagy bármiért. Tehát dehogy kedvez. Azonkívül az a természetes közeg, amelyben fel kellene, hogy nőjenek, sok testvér között, egyre kevésbé adatik meg számukra. Statisztikailag ma egy nőnek — nem is mondom, hogy családnak, mert minden harmadik család csonka — 1,3 gyereke van.

*Csökken viszont a gyermekhalandóság...*

De még testvérem sincs, akivel örömben élem az életemet, hanem egykézek, aztán megyek az aluljáróba a haverokhoz, akik kábítószert adnak. A család szétesett, hát mi kedvezne a gyerekeknek? Alig vannak olyan iskolák, amelyek okos és értelmes gondolatokat adnának.

A mostani gyerekeknek sokkal rosszabbak a társadalmi lehetőségeik, mint voltak mondjuk 50–60–80 évvel ezelőtt. Mert lehet, hogy a handóság akkor nagyobb volt, de a tudomány és az egészségügy akkori állásának megfelelően volt nagyobb. Amit megnyertünk az egészségügy révén, azt többszörösen elveszítettük a társadalom és a szociális együttlét vámján. Tehát lehet, hogy egészségügyben jobbak a kilátásaik, de a szocializáció hiányosságai, a pszichológiai és a magatartásproblémák ezt többszörösen felülmúlják.

*Régen sem volt olyan idilli a legtöbb gyerekek élete... Ha például a gyermekmunkára gondolok.*

Most ugyan nincs gyermekmunka, de jobb-e most egykeként unatkozni, napi 8 órát ülni a televízió előtt, chipset falni, kövérnek lenni, és aztán magas vérnyomás betegségben fiatalon meghalni? Ezek nem összehasonlítható dolgok. Akkor a társadalmi kohéziós erő lényegesen nagyobb volt, s a szociális töltekezési lehetőség a gyerekek számára sokkal többet jelentett. Érzelmileg valószínűleg többet és jobbat tudtak magukba szívni, és teljesebb emberi életet élhettek, noha rövidebb időszak alatt.

*Meddig volt ez így?*

A globalizációs világ tette ezt tönkre. Ez persze már a 20. században is elkezdődött. Én még a gyerekkoromat a 20. század második felében kezdődően úgy éltem meg, hogy voltak öregek, akiktől hallhattam a meséket. Televízió még csak a szomszédban volt egy, és oda gyűlt össze az utca. Az ott együtt egy kis közösség volt. Mára a technológiai fejlődés révén oda jutottunk, hogy ha vannak is családok, mindenkinek van önálló televíziója, csak hogy ne kelljen beszélgetnünk egymással, hogy ne zavarja a gyerek az én tevékenységemet. Persze arról szó sincs, hogy a dickensi gyermekmunkát is visszakívánám. Hanem arról, hogy szerintem az értékek terén rengeteget veszít az a mostani gyerek, aki virtuálisan lát növényt, állatot, természetet, családot. Aki manipulált marhaságokat szív magába, majd utóbb a problémái elől vagy a kábítószerbe menekül, vagy pedig súlyos magatartászavarral küzd.

*Megállíthatatlan vagy éppen önmagát felszámoló folyamat ez?*

Én optimista ember vagyok. Ez a jelenlegi társadalmi fejlődés egy rossz út: az egész globális berendezkedés, a gondolatok helyett az érzelmeken keresztül ható manipuláltság, amely a világhálón át mindenkire eljut. Ez ma az emberiség egy zsákutcája. De miután az emberiség az üdvtörténet része, és a Teremtő létrehozta a teremtet világot, nem igaz, hogy leveszi róla a kezét.

*Tehát mégsem történeti pesszimizmus ez, hogy úgymond egyre inkább lefelé megyünk?*

Nem — de mi az, hogy lefelé vagy fölfelé? Miért jobb annak a társadalomnak, amely úrhajót tud küldeni a Holdra, mint annak, amelyik föl tudja építeni valamelyik román kori bazilikát? És amelyben a 30 szerzetes reggeltől estig a kis kertjét művelve, mélyen lelki élettel dicséri az Urat, és kapcsolatban áll a Teremtőjével.

Nem biztos, hogy ez a mai világ jobb. Hogy fejlettebb-e? Az a tipikus marxista, tudományos szocialista gondolkodás, mely szerint így fejlődnek a társadalmak: a rabszolgatartó, a feudális, a kapita-

lista, a kommunista — tarthatatlan. Akkor miben áll az emberiség fejlődése? Abban, hogy a technika és a tudomány egyre nagyobb eszköztárat tesz a kezünkbe, közben pedig tönkretesszük a teremtett világot magunk körül? Megsebezük a Földet, és dől az olaj, nemcsak ott, ahol ez nemrég kiderült, a Mexikói-öbölben, hanem a Niger deltájától kezdve mindenütt. Most akkor ez jobb társadalom?

Mostanában sok szó esik a fenntartható fejlődésről. Hát ennél nagyobb marhaság nem létezik: mert azt, hogy én egyre nagyobb mértékű fogyasztást vigyek véghez, egy szűk rétegnek egyre nagyobb profitot termelve, én nem hívnám fejlődésnek. Hogy ez a folyamat fenntartható-e, azt egyébként megkérdőjelezem, különösen úgy, hogy tönkretesszük vele a Földet, a környezetünket.

*Egy-egy mélypont  
azért felébredhetné  
az emberiséget?*

Persze, hogy ráébrednek egyre-másra. Érdekelne, hogy hová fejlődik mindez, de ezt én valószínűleg már nem fogom megélni. Ha pedig eljutok valamiféle „nagy tudás” vagy „mindentudás” fázisába, akkor már valószínűleg nem nagyon fog érdekelni. Mert akkor annyira látom majd egységében az egészet — az örökkévalót és a teremtettet —, hogy ezek többé már nem lesznek kérdések.

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

<i>Sylvie Robert: Isten útjain Loyolai Szent Ignáccal</i>	2.700,-
<i>Jean-Louis Chrétien: A felejtethetlen és a nem remélt</i>	2.500,-
<i>Lukács László: Az Ige asztalánál</i>	2.900,-
<i>Walter Kasper – Daniel Deckers: A hit szívverése</i>	3.200,-
<i>Kertész Imre: A megfogalmazás kalandja</i>	1.400,-
<i>Thomas Merton: Párbeszéd a Csönddel. Imák és rajzok</i>	2.900,-
<i>Teréz Anya: Jöjj, légy a világosságom!</i>	3.200,-
<i>Rupert Berger: Lelkipásztori liturgikus lexikon</i>	4.300,-
<i>J. B. Metz: Memoria passionis</i>	2.700,-
<i>Takács Zsuzsa: Jaj a győztesnek!</i>	1.900,-
<i>Varga Mátyás: Nyitott rítusok</i>	1.700,-
<i>Borbély Szilárd: Egy gyilkosság mellékszálai</i>	1.700,-
<i>Selyem Zsuzsa: Fehérek közt</i>	1.600,-
<i>Visky András: A különbözőség vidékén</i>	1.600,-
<i>Máthé Andrea: Útvesztőben</i>	1.100,-
<i>Gabriel Marcell: A misztérium bölcselete</i>	1.900,-
<i>John Powell: A tartós szeretet titka</i>	1.800,-
<i>E. Kübler-Ross – D. Kessler: Élet-leckék</i>	2.600,-

*A kiadványok megvásárolhatók vagy megrendelhetők  
a Vigília Kiadóhivatalban:*

1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.

Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444; E-mail: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu)

MAKAI PÉTER

# De profundis

Jegyzetek a második személyre irányuló felelősség fenomenológiájához (II. rész)

*Aszimmetria – alternomia*

„Mindennek pedig, a ki tőled kér, adj;  
és attól, aki elveszi a tiédet, ne kérd vissza”  
(Lk 6,30)

1972-ben született Devecserben. Egyetemi tanulmányait a Miskolci Egyetem filozófia szakán végezte. Jelenleg a veszprémi Pannon Egyetem Antropológia és Etika Tanszékének oktatója. — Az első részt előző számunkban közöltük.

Az odaadás logikája révén meginduló közeledési folyamat a második személy felemelkedésére, létezése dinamikájának feltárására és megvalósulására irányul. Megteremti azt az *aszimmetrikus* etikai helyzetet, amelyben mintegy átfordul az első és második személy fontossági sorrendje. A tapasztalati horizont háttere az alanyi pólushoz kötött, és minden egyes ember közvetlenül a saját életének dinamikáját éli át. Ezt a dinamikát azonban a másik oldalról az határozza meg, ami vagy aki az e háttérből induló nézőpont középpontjába helyeződik, illetve annak függvénye, mire vagy kire irányul az alany figyelme. Tulajdonképpen ez biztosítja annak lehetőségét, hogy az alanyt olyasmi is megérintse, amihez a saját életének dinamikáját akár hozzá is rendelheti. Ekkor azonban olyan történések indulnak el, amelyek már áthatolnak a személyek közötti ontológiai határokon.

A nézőpontváltás tagadhatatlanul kiemeli az embert a saját partikuláris érdekkörére szorított vonatkoztatási rendszerből, és megteremti az érdekek *pártatlan* figyelembe vételének lehetőségét, vagyis azt, hogy az alany ne minden esetben önmagát helyezze előtérbe a másikkal szemben, hanem bizonyos helyzetekben vegye figyelembe mások alapvető érdekeit is, miközben ezzel párhuzamosan, az egymással szemben tanúsított *tisztelet* jegyében, jogosan várja el másoktól a pártatlan magatartás hasonló formáját. Ez a tisztelet azonban nem feltétlenül vezet el ahhoz a logikához, amely a közeledés és a másikért viselt felelősség alapja. Példa erre *Immanuel Kant* (1724–1804) deontológiai, azaz köteleességekre épülő etikája. E rendszerben a morális viszony alapját az adja, hogy az ember *autonóm*, önmagának parancsolni képes lény, ami közelebről annyit jelent, hogy bensőleg képes engedelmeskedni annak a legfőbb, *Kant* által *feltétlen parancs*nak nevezett erkölcsi törvénynek, amelyet a saját gyakorlati esze alapján maga alkot önmaga számára. Minthogy bármiféle emberi cselekvés a *tudatosság*on (és nem például szokásszerű automatizmusokon vagy fogalmiságot nélkülöző morális érzéken) alapul, *Kant* a cselekvést *gyakorlati ész* (*ratio practica*) által motivált viselkedésként értelmezi; és

mivel a cselekvés alapját minden esetben a gyakorlati ész által képzett *parancsoló (imperatívó)* jellegű *szabályok (maximák)* alkotják, ezért a cselekvés tulajdonképpen egy sajátos ész-ok (ratio) által motivált aktus; az indíték pedig szabályok *feltételesen (hipotetikusán)* vagy *feltétlenül (kategorikusán)* kötelező érvényének *tudata*, amely az adott tettet ilyen vagy olyan formában meghatározza. Kant szerint egyszerűen azoknak a konkrét cselekvéseket előíró szabályoknak van morális tartalma, amelyek megfelelnek az *általánosíthatóság* formális követelményét megfogalmazó kategorikus imperatívusznak, amely az úgynevezett *arany-szabály* modern megfogalmazása.<sup>1</sup> Ez egy sajátos nézőpont-váltás, amikor a cselekvő a saját cselekedete által érintett személy helyébe képzeletben önmagát, pontosabban nem feltétlenül egy *másik személy* helyébe, hanem egy olyan *helyzetbe*, amelyben épp a *saját személyét* érinti az a cselekvés, amelyet egyébként végrehajtani kíván; majd mindezek után eldönti, továbbra is helyeselhető-e a tervezett cselekvés. Kanti formában ez úgy hangzik, hogy a cselekvőnek el kell képzelnie egy olyan világot, amelyben *mindenki* az adott cselekvéssel azonos módon jár el, majd döntenie kell a cselekvés alapjául szolgáló gyakorlati szabály általánosíthatóságáról, vagyis arról, alkalmas-e az adott szabály arra, hogy erkölcsi törvényként felvegye a *helyes cselekvés* formáját, amelyhez minden körülmények között a következményekre való tekintet nélkül *igazodnunk* kell. Ez az igazodás nem egyszerűen az adott cselekvés és az erkölcsi törvény külső összhangjával azonos (legalitás), hanem magába foglalja a cselekvés indítékának tisztaságát is, amikor a cselekvő *kizárólag* az erkölcsi törvény iránti tisztelet okán követi a maga által felállított törvényt (moralitás), ami a Kant-féle autonómiának egy egészen sajátos értelmet kölcsönöz, amennyiben az emberi akaratnak egy morálisan kötelezett és morálisan korlátozó „öntörvényűség” adja meg a maga szabadságát.

A kategorikus imperatívusz tulajdonképpen a minden egyes embernek kijáró *morális tisztelet* formális követelményét írja elő. Tiltja, hogy az alany önmaga vagy a másik személyét egyedül *eszközként*, és ne *célként* kezelje, és ilyen módon mások alá rendelődjön, vagy másokat önmaga alá rendeljen. E legfőbb erkölcsi törvényből aztán „problémamentesen” levezethetők azok a tartalmak, amelyek a „saját tökéletességünkre” és „mások boldogságára” vonatkozó kötelességek rendszerét részletezik. Hangsúlyozandó, hogy a pártatlanság indoka és oka nem a cselekvő saját érdekeire és az egyéni haszon optimalizálására irányuló számításhoz kapcsolódik (felvilágosult egoizmus), hanem ahhoz a morális tisztelethez, amely az emberek *egyenrangúságára* vonatkozó belső meggyőződésből következik. Egy olyan nézőpont azonban, amely elítéli az emberek közötti hátrányos megkülönböztetés különböző — önmagunk lealacsonyítására és a másik megalázására vonatkozó — formáit, egyúttal ki is zárhatja bizonyos *reális különbségek* észlelésének a lehetőségét.

Általánosságban az ember identifikációjához az *azonosság* és a *különbözőség tudata* egyaránt szükséges — *omnis determinatio est negatio*.

<sup>1</sup>„Cselekedj ama maxima szerint, amelyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvénné legyen.”  
Immanuel Kant:  
*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.*  
(Ford. Berényi Gábor.)  
Gondolat, Budapest,  
1991, 52. Vö. az arany-szabállyal: „És a mint akarjátok, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is akképpen cselekedjétek azokkal” (Lk 6,31).

<sup>2</sup>Ha kizárólag az azonos-  
ság jegyeit észleljük —  
amennyiben ez egyálta-  
lán lehetséges —, nem  
vagyunk képesek megkül-  
önböztetni magunkat a  
„másiktól”; a különbözőség  
jegyeire irányuló figyelem  
esetén viszont nem tudjuk  
hozzárendelni magunkat  
a „másikhoz” vagy  
azonosítani önmagunkat  
a „másikkal”.

<sup>3</sup>Ehhez a problémához  
egy sajátos történeti  
mozzanat is társul. Amíg  
a *tradicionális közösségi  
formák* olyan szoros  
„egységet” alkotnak,  
amely korlátozza az  
egyéni önkibontakoztatás  
lehetőségét; addig a *mo-  
dern társadalmi formákban*  
épp az „elkülönülés” és az  
„elidegenedés” különböző  
módozatai teremtik meg  
azt a teret, amely az  
egyéniség kiválásának  
lehetőségét biztosítja.

Létezésünk alapvető sajátossága a tapasztalatok között feltáruló ana-  
lógiák alapján történő tájékozódás, amelynek során megállapítjuk  
a dolgok között fennálló azonosságokat és különbségeket (én —  
nem-én; ember — nem-ember; ismerős — idegen... etc.). Enélkül  
nem lennének képesek az átélt létezés értelmezésére, és nem tud-  
nánk elhelyezni önmagunkat az így feltáruló világ összefüggései  
között — vagy épp azon kívül. Az emberek is efféle viszonyítási  
pontok. Bizonyos vonatkozásokban hasonlóak hozzánk, más vo-  
natkozásokban különböznek tőlünk, akár csoportokról, akár egyé-  
nekről legyen szó.<sup>2</sup> Ha mindenben egyenrangú félként tekintenek  
egymásra, vagy többnyire az azonosságok és hasonlóságok rend-  
szerét tekintik meghatározónak, akkor a közöttük fennálló különb-  
ségek másodrendű szerepbe kényszerülnek; ha viszont minden vo-  
natkozásban különböző rangú félként viszonyulnak egymáshoz,  
vagy többnyire a különbségek és eltérések rendszerét tekintik lé-  
nyegesnek, akkor a közöttük fennálló azonosságok válnak aláren-  
delt tulajdonságokká. Mindkét értelmezés komoly nyomokat hagy  
az emberi érintkezések formavilágában. Következésképpen a közös  
és hasonló jegyek rögzítése alkalmas lehet ugyan az ember általá-  
nos lényegének kiemelésére, de nem alkalmas a különböző szemé-  
lyeket meghatározó különleges és egyedi jegyek feltárására.<sup>3</sup>

Ilyen jellegű probléma merül fel egy adott cselekvés alapjául szol-  
gáló gyakorlati szabály általánosíthatóságára vonatkozó kísérlet során  
is. A morális törvényhozás első személyű alanyának nézőpontot kell  
váltania ahhoz, hogy lássa, az általa végrehajtott vagy elmulasztott  
cselekvés következményei általában miként érintenek másokat, vagy  
épp milyen hatással vannak egy bizonyos személy életének helyze-  
tére. Amennyiben az első személy (agens) olyan módon változtat a  
nézőpontján, hogy *önmagát* egyszerűen *egy másik helyzetbe* képze-  
li, abba a helyzetbe, amely a végrehajtani tervezett cselekvés által érin-  
tett (patients) helyzetével azonos, akkor kizárólag abban az esetben  
tehet kísérletet a gyakorlati szabály általánosítására, ha mások ugyan-  
azt a helyzetet hasonló módon élik át, továbbá e tudatosan álélt hely-  
zetnek hasonló értelmezést tulajdonítanak. Ez az előfeltevés azonban  
a saját nézőponton belül maradva nem igazolható, és egészen addig  
problematikus, ameddig nem világosak azok az *antropológiai állandók*,  
amelyekből levezethetők az emberi létezés normál állapotához és di-  
namikájához nélkülözhetetlen alapszükségletek vagy keretfeltételek.  
Azonkívül a közel azonos helyzetek épp az emberek különbözősége  
miatt igen eltérő élményeket és helyzetértelmezéseket tesznek lehe-  
tővé. Ebben az esetben tehát az általánosítással egy olyan nézőpont  
keletkezik, amely nem képes felmutatni a másik ember lényegi kü-  
lönbözőségét és mindazokat a különleges szükségleteket és igényeket,  
amelyek sajátos helyzetéből, létezése személyességéből és annak  
egyedülálló dinamikájából következnek. Kézenfekvő módon az ef-  
féle általánosítást *assimilationnak* is nevezhetnénk, melynek során az  
alany a második személyt *önmagához* hasonlítja — mintegy önmagá-

hoz *hasonlóvá* teszi —, ám ennek ellenére az „általános törvényhozásra” jellemző általánosítást sokkal inkább egy *személytelen* és *absztrakt* nézőpont felvétele határozza meg. Ahhoz ugyanis, hogy az ember összehasonlíthassa önmagát a másikkal, a közös és a megkülönböztető jegyek azonosítására egyaránt szükség van; ennek hiányában se önmaga, se a másik determinációjára nincs lehetősége. Eszerint minél közelebb áll egymáshoz két ember, elvben annál több egyedi sajátosság áll rendelkezésükre a mélyebb összehasonlításhoz és a valóságos ismerethez. Elvileg, mivel léteznek a „közelségnek” olyan formái, amelyek eltorzíthatják a közvetítés folyamatát — például amikor az alany a saját helyzetértelmezésének vagy meggyőződésének a foglyává válik.

Összefoglalva, az általánosítás olyan elvonatkoztatás, amely *relativizálja* ugyan az alany önmagához kötődő nézőpontját, és felvillantja a tőle különböző nézőpontok létezésének lehetőségét, de nem vezet el a második személy nézőpontjához. A másik megfigyelése és megkérdezése révén elvileg lehetségesek olyan általánosítások, amelyek az embereket általában jellemző közös nevezőket mutatnak fel, ezáltal azonban se az összes, se az egyes megismerése *in concreto* nem lehetséges. Joggal feltételezhető tehát, hogy a másakra irányuló felelősséghez olyan közelségre van szükség, amelyhez a *morális képzelőerő* vagy a *morális tiszteltet* önmagában nem elégséges.

Más a helyzet abban az esetben, amikor az alany egy másik, tőle különböző személy nézőpontjának rekonstruálására tesz kísérletet. Amíg az általánosító elvonatkoztatás a közös sajátosságok kiemelésén alapul, addig a különbözőség és az eltérés erre itt nem ad lehetőséget. Sokat segít ugyan, ha mód nyílik az érintett érdekeinek kommunikálására és helyzetének közelebbi megismerésére, de a másik nézőpontjához valójában az életének dinamikájához kötődő felelősségen keresztül vezet az út. Ebben az értelemben a lelkiismeret, az alanyban megszemélyesülő második személy létezésének dinamikájához kötődő felelősség hangja, mindig egy *transzcendens* okhoz vezet vissza,<sup>4</sup> és alapvetően a másik *benső* mélységére irányuló figyelemnek köszönheti a létét. Abban az esetben is, ha ennek az alapvető felelősségnek az érvényesíthetőségét egy újabb második személy létezése korlátozza. A lelkiismeret az első személynek a második személyhez fűződő viszonyát a második személy létezésének minősége függvényében minősíti, ami ismételten feltárja e viszony aszimmetriájának lényegét. Az etikai viszonyban az első személy közvetlenül „kifelé”, a második személyre irányul, soha nem önmagára, és ezt az irányulást egy olyan aktivitás jellemzi, amely közvetve a másik létezésének *teljességét* célozza. A viszony normatív aspektusa közvetlen *felelősségként* tudatosul, a felelősség pedig a rá irányuló reflexió szintjén *törvényként* jelentkezhethet. Ez a törvény azonban nem az első személy által alkotott és egyben önmagára alkalmazott törvény, és az alkalmazás alanya és „tárgya” sem ugyanaz a személy. *A törvényt a második személy létezésének helyzete és dinamikája szabja az első személy számára.* Ezért

<sup>4</sup>Következésképp a lelkiismeret nem vezethető le a lélek önmagával folytatott dialógusából vagy a transzcendentális és faktuális „én” között fennálló alapvető különbségből. Az *alterre* vonatkozó tapasztalatok elmélyülése nélkül a lelkiismeret nem értelmezhető. Ebben a tekintetben is igaz, hogy a második személyhez fűződő viszony minősége az alany önmagához való viszonyát is döntően meghatározza.



<sup>5</sup>A törvény tárgyi valóságát a törvényadás alanya a törvényadás aktusában hozza létre. Ez lenne az a formális struktúra, amely a törvény létezésének és felismerésének hátterét alkotja, ami tulajdonképpen a személyes lét megnyilatkozásának egy sajátos formája. Ez a közvetlen megszólító karakter azonban visszahúzódhat, ha a figyelem kizárólag a törvény létére, például egy gyakorlati szabály általánosan kötelező érvényének belátására, vagy a kölcsönösségre épülő aktusok és viszonyok szükségességére irányul. Akkor is ez történhet, ha a cselekvő önmagát a törvényhozás autonóm alanyaként vagy a törvény alkalmazásának személytelen szubjektumaként azonosítja.

az etikai viszonyban az első személy nem lehet autonóm — pontosabban egyedül a második személy ellenére, a második személytől elvonatkoztató szabadságánál fogva lehet az —, mivel a másik létezése és helyzete arra szólítja fel, hogy *őhozzá* (és ne *önmagához*) „tartsa magát”. Mindig ez történik, amikor az alany egy másikért (latin *alter*) felelős léthelyzetben, bizonyos értelemben törvény *előtt*, találja önmagát. Ezt a törvényt a *morális alternómia* törvényének vagy egyszerűen a *másikért való felelősség* törvényének nevezzük, amely azonban nem minden esetben válik kifejezett reflexió tárgyává, mivel a közvetlen etikai viszonyban elsősorban e felelősség alkalmazására és el-sajátítására kerül sor. Ilyen értelemben nem létezik *törvény nélküli* vagy *törvény ellenében* érvényesítendő felelősség. Az *etikai normativitás* azonos azzal a közvetlen felelősséggel, amely a második személy létezéséhez kötődik. A morális alternómia törvénye tehát a *másik létével* (*ratio essendi*) eleve adott, viszont e törvény belátásának lehetőségfeltétele (*ratio cognoscendi*) részint az első és a második személy létezésének dinamikáját érintő eseményeknek van alárendelve, másrészt annak függvénye, hogy az első személy milyen mértékben érvényesíti a második személy létezésének dinamikájához kötődő felelősségét. A távolság, a visszahúzódás, a közöny etc. mind-mind arra utal, hogy az egyén az adott esetben nem észleli vagy megtagadja ezt a felelősséget. Az alapvető etikai viszonyban azonban nem az alany-nak e törvény előtti felelősségéről van szó; nem a törvény szólítja, és nem a törvénynek felel. Mint első személy közvetlenül a törvényadás hátterében álló második személlyel áll személyes viszonyban.<sup>5</sup> A törvény normativitása ebben az értelemben másodlagos és származtatott státussal rendelkezik.

Az archaikus-tradicionális életvilágokban az erkölcs az adott közösség hagyományos *szokásainak* (ógörög *ethos*) rendje. Evidens és normatív értelmezési horizont, amely az emberi együttlét egyértelműségét és állandóságát alkotja. Nélküle lehetetlen a világban történő tájékozódás, mivel egyszerre *értelmezi* és *írja elő* a tényleges létezés kereteit, és külsődleges szabályozóként normalizálja az adott világában zajló emberi cselekvések jellegét. Ezáltal az azonosság-tudat meg-ingathatatlan eleme mindaddig, amíg az egyén számára nem tárulnak fel újabb, átgondolásra érdemes perspektívák. Az *ethos* felől tekintve egy cselekedet vagy viselkedési mód annyiban rendelkezik morális értékkel, amennyiben „*kiülő*” *összhangot mutat* az adott lakóhelyen élő közösség hagyományban rögzített és szokásként funkcionáló *normáival*, és *igazodik* az ezekből következő életmód egészéhez. Az *ethos* rendjéhez alkalmazkodó cselekvés lehetősége azonban, ahogyan azt a rá irányuló reflexió megvilágítja, bizonyos készségek habituális el-sajátításához kötődik, de legalábbis olyan indokokat és okokat feltételez, amelyek a cselekvő alany benső világához és lelki alkatához kötődnek. Ilyen alap lehet a *jellem* (ógörög *éthos*) vagy az erény (ógörög *areté*), amely lehetővé teszi, hogy az egyén belső elkötelezettség és saját belátás alapján tegye azt, amit és ahogyan tennie kell. Ennek fel-

<sup>6</sup>A külső és a benső között esetlegesen fellépő feszültség — legyen szó a rendről vagy épp e rend hiányáról — az erkölcs történeti változásának egyik fő indítóoka és az erkölcsi jelenségekre irányuló gondolkodás, az *etika* egyik alapvető problémája.

ismerése után már nem lehet kizárólag a cselekvés *külsődleges-tárgyi* sajátosságaihoz (például az előidézett haszon vagy okozott kár nagyságához) rendelni a cselekvés erkölcsi megítélésének kritériumait, hanem figyelembe kell venni azokat a külsőleg láthatatlan vagy aktuálisan háttérben maradó mozzanatokot — legyenek azok vágyott célok, döntő elhatározások, alapvető meggyőződések vagy épp a múltbeli helyzetekhez, történésekhez és cselekedetekhez kötődő élmények etc. —, amelyek a cselekvést, az élet dinamikáját és a cselekvés alanyának *egységét* „belülről” meghatározzák, ahogyan azt *Arisztotelés a jellem és az erény*, *Kant* pedig az egyszerű normakövetéssel (legalizmus) szembeállított *moralitás* fogalmával megvilágította.<sup>6</sup>

E különös *minőség* észlelése azonban minden más területen is egy olyan képességet vagy „érzékelt” feltételez, amely a létezés *mélyebb rétegeinek* és a dolgok *nem érzéki* valóságának feltárására irányul, és amelyet *szellemnek* (ógörög *pneuma*; latin *spiritus*) nevez a filozófiai hagyomány. Az emberi figyelem nem tapad le és kötődik oda az érzékileg adott konkrétumokhoz, hanem szabadon *áthelyeződhet* oda, ahová a dolog szimbolikus — a dologgal „együtt” adott — utalásai mutatnak. Az észlelt füst továbbvezetheti a figyelmet a lehetséges tűz felé, ahogy egy kéz mozdulata oda irányíthat át, ahová e kéz mutat. Továbbá egyetlen dolog észlelése és azonosítása sem lehetséges az adott dolog önmagára vonatkozó utalásainak, azaz *értelmének* felfogása nélkül. Ha tehát egy „tapasztalati anyag” nélkülözi az efféle utalások rendszerét, akkor a szó szoros értelmében ismeretlenné válik. Ebből következik, hogy az emberek nem egy érzéki módon adott fizikai térben tartózkodnak, hanem a létezésnek egy olyan szintjén, amely mindennek, így az érzékinek és magának az embernek is, egy sajátos mélységet kölcsönöz. Ez egy *valóságos és minőségileg gazdag* mélység, amely az érzékit túlhaladó észlelőképeség előtt egyszerre tárja fel a dolog érthető („látható”, „hallható” etc.) és egyben artikulálhatatlan valóságát.

Az első és a második személy viszonyának minőségére irányuló reflexiók meghatározzák az etikum lényegére vonatkozó gondolkodás történetét is, amelynek tágabb kontextusát a másik észlelésének történetében bekövetkező fordulópontok alkotják. Ha utalni szeretnénk e történet néhány lényeges vonatkozására, akkor egy olyan letűnt korba kell „visszatérnünk”, ahol feltételezhető a perszonalitás tapasztalatának hiánya. Például ilyen különös színben mutatja fel az embert az archaikus görögség mitikus világa, ahol az élet a szent bűvös körébe zárul. A benne élő, legyen hős vagy közember, nem személyként észleli önmagát és létének alapját, miután létezésének megtartó erejét a közvetlen *isten-közelség* állapota határozza meg, és az „egészen más” teljességének *tapasztalata* és *gondolata* foglalja le. A Szent immanens és titokzatos erőtere áttör minden olyan összefüggésen, amely a személyesség észlelésére utalhatna. Egyedül a szent immanenciájába foglalt törvény és az e törvénnyel *együtt-működő* élet az, ami létezik, megáll, és ezen keresztül a mintaszerű ember ember voltát és alanyiságtudatát alkotja. Minden élet és gondolat numinózus egysége azonban

az olykor érthetetlen szavú istenek sodrása, a létezés alapjának személytelensége és hallgatása okán egyszersmind rettenetes — amely tulajdonképpen egy rejtőzködő-lappangó hiányra vonatkozó tapasztalat. Minden rejtélyes utalásokat hordoz, a fa leveleinek mozgása, a látható emberi tettek ereje, a láthatatlan gondolatok megszólalása vagy a képzetek eleven valósága. Az ember alapvető figyelme *kifelé* irányul, és szétszóródik minden olyan irányba, amely ezt a figyelmet „magához ragadja”, és egyben elvonja önmagától; egészen addig, amíg a dolgok megvilágítása és láthatóvá válása — a szó eredeti értelmében vett *profanizálódása* — fel nem szabadítja azt a közvetlen varázs hatalma alól. Ekkor a horizont már kellően strukturált ahhoz, hogy a figyelem a különböző dolgok súlyához mérten szabadon áthelyeződhessen, és ne csak a figyelem előterébe kerülő dolgot fogja össze és rögzítse, hanem olyan vizsgálódásba kezdjen, amely a mindezt lehetővé tévő alanyi háttérre, az ember általános lényegére és közösségben betöltött helyére, majd idővel az emberek közötti különbségek formáira és okaira irányul.

Mivel a tapasztalati horizont strukturálódása és elmélyülése analogikus viszonyok feltárulása mentén történik, ezért az emberre vonatkozó reflexiók történetileg változó tartalma függetleníthetetlen azon releváns „dolgok” körétől, amelyek felé ez a figyelem tartósan irányul.<sup>7</sup> Amikor aztán a Szent súlypontja a világon „túlra” helyeződik át, hogy annál erősebb intenzitással hívja fel magára a figyelmet, olyasmi történik, ami az ember önmagára vonatkozó tapasztalatának radikális átalakulását eredményezi. A Szent megmutatkozásának legközvetlenebb és legkoncentráltabb formája a *megnyilatkozás*, amikor a létezés alapja — például a saját létezésének és a létezés törvényének közlésén keresztül — az *eredendő személyesség* hangjává alakul, vagy egyenesen *Második Személyként* ölti magára az emberi létezés alakját. Ez a pillanat a *megszólítotttság* pillanata, amely nem pusztán lehetőséget teremt az emberi létezés sajátos kitüntettségének felismerésére, de egyben mélyreható változás is, amely az adott alany létezésének *egyedi* jellegét korábban elképzelhetetlen mértékben felfokozza, ami által az ember nevéhez, arcához, hangjához, mozdulataihoz és tetteihez... etc. egy *egyediálló* jelentőséggel rendelkező, végső soron *megismerhetetlen* és *artikulálhatatlan* belső dinamika rendelődik hozzá — a *személy*. Analóg módon ugyanilyen átalakulás megy végbe az emberek korábban már tárgyalt közeledése során is.

A *személy* kifejezés (ógörög *prosōpon*; latin *persona*) eredetileg a szem elé kerülő másik *arcára* és *tekintetére* utaló fogalom; máshol színész által viselt *maszk* vagy *álarc*, amely alkalmas egy *drámai szerep* lényeges vonásainak hangsúlyozására, vagy egy *drámai szereplő* alakjának *megszólaltatására* (latin *personare*). A kifejezés metaforikus ereje azonban rendkívüli plaszticitással érzékelteti azt a feszültséget, amely a látható „külső” felszíne és a mögötte nyíló „belső” mélység között húzódik, és ezen keresztül utal arra a valóságra, *aki* néha a külső megnyilvánulásokon keresztül mutatja meg önmagát, máskor viszont épp az érzéki külső mögé rejtőzik el. Ez a felfoghatatlan valóság a sze-

<sup>7</sup>Az alapvető figyelem kitüntetett tárgya tehát a figyelem alanyának önmeghatározása tekintetében is konstitutív lehet.

mély, vagy metaforikusan a „lélek arca”, amelynek vonásait a létezés belső dinamikája formálja. Olyan arc, amely egyedül az odaadás és a felelősség előtt válik láthatóvá.

### *Conversio*

*Nun komm, der Heiden Heiland*  
(BWV 659)

Az ember tudatosan átélt létezését a *teljességre* irányuló dinamika határozza meg, amely rá van utalva azokra a vertikális hatást eredményező eseményekre és állapotokra, illetve ki van szolgáltatva azoknak a vertikális hatást eredményező eseményeknek és állapotoknak, amelyek elősegítik vagy akadályozzák e dinamika megvalósulását. A létezés elsajátításának és megvalósulásának folyamata alapvetően *személyes* jellegű, azaz nem nélkülözheti a „megszólítottságra” és az „érintettségre” épülő konstitutív tapasztalatokat. Ezek olyan történések, amelyeken keresztül a személy létezésének mélysége nyilatkozik meg, aki felismerhetetlen a létezés e mélyebb rétegére „érzékeny” gyakorlati figyelem hiányában. A létezés személyessége és teljességre irányuló dinamikája azonban a másik felelőssége, odaadása és önfeláldozása nélkül *anonimitásra* és — bizonyos értelemben — *halálra* van ítélve. Ezért a megszólítottság legteljesebb formája a *felelősségvállalás*. Arról az etikai felelősségről van szó, amely az adás aszimmetrikus logikáján alapul, és amely mindig az első személynek a második személyt érintő felelőssége.

Az etikum nem egyszerűen a szabad cselekvés formális tudománya, hanem egy olyan emberi létezésre vonatkozó képesség, amelynek tartalma a második személyért vállalt felelősség mértékének és jellegének függvénye. Ez a felelősség nyitja meg az első személy sajátos transzcendenciájának lehetőségét, azt a fordulatot, amelyben saját létezése és aktivitása a második személy létezésének rendelődik alá, amennyiben létezésének dinamikája közvetlenül a második személy *kiteljesedésére* és *felemelkedésére* irányul — egyedül *őrá* és *őerte*. Néha e transzcendencia megvilágítja azt az utat is, amely az első személy rendeltetésének beteljesedéséhez vezet, de legalábbis feltárja előtte létének alapvető ráutaltságát. Azok az indokok és okok azonban, amelyek elvezetnek a másik létezéséért viselt felelősség felvállalásához, csak korlátozottan férhetők hozzá a gondolkodás eszközeivel; ahogy arra sincsen biztosíték, hogy az áldozathozatal elhozza a vágyott teljességet. Mégis a felelősség az egyetlen olyan gyakorlati válasz a személy létezésére, amely „igen”-nel válaszol, és ezzel lehetőséget ad az emberi létezés olyan transzformációjára, amely még a hanyatlás ellenében is képes a teljesség utáni vágy megőrzésére. Ennek a teljességnek pedig a második személy létezéséért érzett végtelen öröm áll a középpontjában, abban a középpontban, amelyet rejtélyesen egyszerűen „szív”-nek nevezünk.

*Veszprém, Ajka; 2006–2010*

## A VIGILIA ÉVTIZEDEI IV. (1978 után)

(Doromby Károly főszerkesztősége) Rónay György halának éve, 1978, a Vigilia történetének máig legtöbbszörre értékelt évtizedét zárta le. Rónay — ahogy arról az előző fejezetben szó volt — az „egyetemes” magyar irodalom és kultúra számára nyitotta meg a lapot, s tegyük hozzá: azt a katolikus irodalmat és kultúrát, amit a Vigilia a kommunizmus évtizedeiben is híven gondozott, a magyar irodalom és kultúra szerves részévé tette. Az, hogy a felelős szerkesztő halála a nagy korszak végét jelenti-e, főként azon múlott, hogy utódai képesek-e folytatni azt a munkát, amit ő megkezdett. Az új főszerkesztő, Doromby Károly személye reményt adott arra, hogy a folytonosság töretlen marad. Doromby egy évvel volt idősebb Rónaynál, 1912-ben született, s pályáját a két világháború közötti magyar katolikus lapokban, a Korunk Szavában, az Új Korban és a Nemzeti Újságban kezdte. Az 1946-ban újrainduló Vigilia szerkesztőségének tagja, az akkori felelős szerkesztőnek, Sík Sándornak, majd utódainak Mihelics Vidnek és Rónay Györgynek is aktív munkatársa, s a modern német irodalom fordítója volt. „Sík Sándor bizalmasa volt, ő segítkezett az akkor már súlyos beteg tartományfőnök verseskötetének összeállításában, akárcsak Rónay Györgynek Michelangelo költeményeinek tolmácsolásában. Az egyetemes magyar irodalom neki is köszönheti Heinrich Böll felfedezését” — olvashatjuk róla a Vigilia 2006. szeptemberi számában közölt nekrológban.<sup>1</sup> Doromby a Vigilia törzsszasztalának szervezője s a társaság aktív tagja is volt, ahol a pályájukat kezdő fiatalok találkozhattak, eszmét cserélhettek a már befutott, neves írókkal, művészekkel: „Szükségszerűen ismertem meg őt itt — írja róla Ungváry Rudolf —, Kerényi Grácia, Mészöly, Mándy, Ottlik, Pilinszky és mások társaságában, akik akkoriban főleg csak a Vigilia szerzői lehettek. Addig csak magánlakások mélyén tartott esteken olvastam fel hozzám hasonló írókkal együtt a megjelenés minden reménye nélkül. Földalatti, visszhangtalan irodalom volt ez. Az építészpincében végre találkoztam az elődeimmel. Ő közölte első elbeszéléseimet, és 1965-től az ő jóvoltából lehettem évekig a Vigilia filmkritikusa.”<sup>2</sup>

Doromby Károly főszerkesztőségének két éve alatt azt a munkát folytatta, amit Rónay György elkezdett. Megőrizve a lap régi szerzői gárdáját megjelenési lehetőséget biztosított pályájuk kezdetén járó fiatalok számára is. Filozófia esszé-

kel jelent meg ezekben az években a Vigiliában Tamás Gáspár Miklós, T. S. Eliot Simone Weilről szóló írásának fordításával Szegedy-Maszák Mihály, a legfiatalabb költő generációból Sajó László és Fecksze Csaba versei jelentek meg, s a hetvenes évek végétől jó ideig rendszeres szerzője lett a lapnak a Nyugaton élő Major-Zala Lajos. Az egyes lapszámok jellemzően egy-egy tematikus blokk köré csoportosultak. A teljesség igénye nélkül: Móricz Zsigmond életműve (1979/8), az öregség (1979/10), Simone Weil (1979/11), Ferenczi Béni (1979/12), Heidegger filozófiája (1980/3), Faludi Ferenc életműve (1980/5). Az 1979. évi januári szám a misztika problematikáját járta körül, Keresztes Szent Jánostól, Angelus Silesiustól és Dag Hammarskjöld, egykori ENSZ főtitkártól olvashatunk ebben a számban misztikus elmélkedéseket, Erdő Péter a teológia felől közelít a témához, s Fila Béla bevezető tanulmányával és fordításában a neves francia filozófus, a századelőn a francia konvertitákra is nagy hatást gyakorló Henri Bergson keresztény misztikáról szóló értekezését olvashatjuk. A márciusi szám az egykori főszerkesztőnek, Rónay Györgynek állít emléket. A főszerkesztői bevezető után Rónay pályatársai és munkatársai (Takáts Gyula, Belon Gellért, Nemes Nagy Ágnes, Fáy Ferenc, Mándy Iván, Vargha Kálmán, Major-Zala Lajos és Lukács László) emlékeznek a néhai főszerkesztőre. Rónay László Szabolcsi Miklós *Érik a fény* című 1977-ben megjelent könyvét mint Rónay György utolsó olvasmányát mutatja be, közölve írásában edesapja könyvhöz írt jegyzeteit. S szintén ebben a számban találjuk Pergel Ferenc Rónay Györggyel készült beszélgetésének részletét. Rónay György a következő hónapokban is „jelen van” a Vigilia hasábjain, részben a hagyatékból közölt írásainak, részben pedig a róla és műveiről szóló írásoknak köszönhetően. A *párdúc és a gödölye* című regényének, illetve a posztumusz megjelent *A kert* című kötetének kritikái ezekre a hónapokra esnek, de a következő években, évtizedekben is — elsősorban évfordulókhoz kötve — a Vigilia a Rónay György-recepció máig legfontosabb fóruma maradt.<sup>3</sup> Az 1980. évi februári szám középpontjában Babits állt, Alszegegy Zsoltnak, a két világháború közötti irodalmi élet meghatározó katolikus irodalomtörténészének tollából a Babits-életművet elemző tanulmánnyal, Gál István *Babits és Itália* című írásával, melyhez két addig publikálatlan olasz tematikájú Babits-vers kapcsolódott, s Rónay László Zelt Zoltán Babits-versét elemző dolgozatával. Ezek a kiragadott példák is mutatják, hogy a Doromby

Károly főszerkesztésével megjelent Vigilia — ha Doromby ezt külön főszerkesztői programcikkben nem is publikálta — irodalmi értékrendjében és a keresztény hagyományok ápolásában is Rónay örökségét folytatta. Azt is meg kell azonban jegyezni, hogy noha továbbra is kritikai figyelemmel kísérték a hazai irodalmi, képzőművészeti, színházi és zenei élet fontosabb eseményeit, a lap rovat szerkezete egyszerűbb, szegényesebb lett, s a *Honismeret* címen bevezetni kívánt új rovat is rövid életűnek bizonyult.

(Hegyi Béla főszerkesztősége) 1980 augusztusától új főszerkesztő került a Vigilia élére, az eredetileg állatorvosi végzettségű, majd a budapesti egyetem bölcsész karán és az orvosi egyetemen pszichológiát és esztétikát is hallgató, s a marxista esti egyetem filozófia szakát és az újságíróiskolát is sikeresen elvégző,<sup>4</sup> a Vigiliánál Rónay György főszerkesztősége óta aktív munkát végző, a keresztény és marxista párbeszédet több írásában, különösen interjúiban sikeresen megvalósító Hegyi Béla lett. Doromby Károly hetvenedik születésnapja alkalmából vele készült beszélgetésben úgy emlékszik vissza a főszerkesztőváltásra, hogy már a vele egykorú Rónay Györggyel meggyeztek abban, hogy egyszerre fognak nyugdíjba vonulni. Ezt a tervüket Rónay váratlan halála hiúsította meg, aki vele egyetértésben Hegyi Bélát szerette volna utódjának, de ahhoz, hogy Hegyi felkészüljön a feladatra, idő kellett, s ebben az átmeneti időszakban vállalta ő a főszerkesztőséget.<sup>5</sup> Hegyi a Vigilia következő évi januári számában tette közzé főszerkesztői programját *A Vigilia mai feladatai* címmel. Programcikkében pontosan számot vetett a lap hagyományával, azokkal az értékekkel, melyeket elődei, Possonyi László, Sík Sándor, majd Rónay György képviseltek, s mérlegelte azokat a politikai és egyházi tényezőket, körülményeket, melyek a lap megjelenését az utóbbi évtizedekben meghatározták. A lap főprofilját a következőképpen definiálta: „A Vigilia a hívó magyarság értelmiség — világi és papok — folyóirata. Egyházi jellegű sajtóorgánium, mely nem csupán az egyház mint intézmény lapja, nem csak a »hivatalos« véleményét képviseli — természetesen helyt ad annak is —, hanem elsősorban a hívő közösség érdekeit és nézeteit. De magától értetődően mindazokhoz szólni kíván és mindazokkal szót érteni szeretne — világnézeti és vallási hovatartozástól függetlenül —, akik érdeklődéssel figyelik munkánkat; akiknek fontos az egyház és a kereszténység dolga itt és most: a világgal s az országgal való kapcsolata éppúgy, mint a párbeszéd eleven ügye; akikkel — ha nem is osztozhatnak tennivalónkban — összefűz minket az egyetemesség,

a hazaszeretet és a humanitás gondolata.”<sup>6</sup> Noha a hatvanas évek vége óta megjelenő Teológia című hittudományi szaklap már részben átvette a teológiai tárgyú szakszövegek publikálásának feladatát, Hegyi továbbra is szükségesnek tartja a II. Vatikáni zsinat szellemiségében születő, közérthető nyelven megírt hitismereti írások közlését, s a magyar katolicizmus múltjának feltárását, s a nemzeti történelem sajátosan keresztény értékeinek felmutatását. Hegyi az irodalommal kapcsolatos programpontját ekképpen határozza meg: „Fontos nekünk az élő magyar irodalom egésze: az is, ami itthon születik — Vas Istvántól Keresztury Dezsőtől és Ottlik Gézától Nemes Nagy Ágnesig — és az is, amit külföldön művelnek — Fáy Ferencről Cs. Szabó Lászlóig és Sütő Andrástól Tűz Tamásig —, mert mindez együtt és egyszerre alkotja a magyar irodalmat. A Vigilia mindig hivatásának tartotta, hogy ezt a teljességet — lehetőségeihez mérten — tisztességgel szolgálja. De ugyanilyen fontos nekünk a magyar irodalmi hagyomány is — Szent Gellértől Sík Sándorig és Balassitól József Attiláig —, amely világnézeteket szembeesít, de egyben össze is köt egymással a közösen vállalt haza és az egyetemes értékekben való közös eligazodás rendjében.”<sup>7</sup> Hegyi Béla főszerkesztői programja tehát a Vigilia ekkor már majdnem félévszázados hagyományának a továbbvitelét, s a Sík Sándor és Rónay György által képviselt nyitott irodalomszemlélet megvalósulását ígérte. Érdemes azonban megfigyelni azt is, hogy — bár idézi Sík 1946-os beköszöntő írását s a katolikus írók, költők helyzetével és szerepvállalásával kapcsolatos megállapításait — külön megemlíti a katolikus irodalmat, Sík és Tűz Tamás említése viszont azt sejteti, hogy ő is — miként Rónay — „a magyar irodalom egésze”-nek részeként értette azt.

Mivel a lap impresszuma csak a laptulajdonost, a kiadót és a felelős szerkesztőt tünteti fel, ezért a szerkesztőség összetétele csak a visszaemlékezésekből deríthető ki. A lap tulajdonosa továbbra is az Actio Catholica volt, a lapkiadó 1983-ban bekövetkezett haláláig a szervezet igazgatója Várkonyi Imre maradt, ezt követően a kiadói feladatokat és jogokat az Új Ember felelős szerkesztője, Magyar Ferenc gyakorolta. A szerkesztői munkát a főszerkesztő mellett Szöllösi Zoltán költő, Váczi Tamás esztéta, zenekritikus és (egy ideig) Bálint B. András hírlapíró végezte,<sup>8</sup> a teológiai tárgyú írások szerkesztője Nyíri Tamás, majd Gál Ferenc volt. Hegyi főszerkesztőségének idején került sor szerkesztőbizottság felállítására is. Számtalan személyes konfliktus forrása lett a következő években a szerkesztőbizottság és a szerkesztőség jogkörének tisztázatlansága, mely

végül 1984 februárjára Hegyi Béla Lékai László bíboros általi felmentéséhez vezetett.<sup>9</sup>

Áttekintve a Vigilia Hegyi által szerkesztett négy évfolyamát megállapíthatjuk, hogy a lap valóban színvonalas olvasmányt adott a hívő, és a hívőkkel való párbeszédre nyitott értelmiség kezébe. A főszerkesztő továbbvitte a tematikus szerkesztés elvét. Részből olyan társadalmi szempontból fontos és aktuális tematikát állított időről időre a középpontba, mely a magyar értelmiség egészének érdeklődésére számot tarthatott. Már az első, Hegyi főszerkesztésével megjelent, 1980. augusztusi szám Bibó Istvánnal foglalkozik, Keresztury Dezső írása mellett közlik Bibó *Az államhatalom elválasztása egykor és most* című tanulmányát. Terítékre került a mozgáskorlátozottak helyzete,<sup>10</sup> az októberi szám a magyarországi cigányság életével foglalkozott, s igyekezett felmutatni a cigány kultúra értékeit, verset közölték roma költőktől (például Choli Daróczi Józseftől) és beszélgetést Szakcsi Lakatos Bélával. A vallási tematikát alapvetően a Zsinat szelleme határozta meg. 1982-ben többek között az ökumenizmus témájával, a házasság, a család és az egyház viszonyának kérdésével, Szent Ferenczel, valamint különösen nagy visszhangot kiváltva a zsidó-keresztény párbeszéddel foglalkozott a lap, de a következő évben külön tematikus blokkban tárgyalták az 1946-ban betiltott KALOT történetét és Pázmány életművét is, az augusztusi szám írásai pedig Szent Istvánnal és az Árpád-házzal foglalkoztak. A lap hagyományainak megfelelően kiemelt figyelmet szenteltek a társzművészeteknek. 1981-ben, Bartók születésének centenáriuma külön tematikus számmal tisztelgett a világhírű zeneszerző személye és életműve előtt, s nem maradt el a Kodály-évfordulóról való megemlékezés sem, s külön lapszám méltatta Huszárik Zoltán filmrendező életművét is.

Irodalomtörténeti szempontból legérdekesebb a Pilinszky halának emlékére szerkesztett, 1981. évi decemberi szám. A májusban elhunyt költő életművét elemző írások, esszék (például Török Endre *Ártatlanság és próbatétel* című írása és Angyalosi Gergely Pilinszky *Költemény* című versét elemző tanulmánya), s a Pilinszkynek dedikált versek mellett kortársak emlékeztek a költőre, többek között Ágh István, Dorombay Károly, Hernádi Gyula, Kerényi Grácia, Király István, Kocsis Zoltán, Mándy Iván, Tamás Gáspár Miklós, Vasadi Péter és Vidor Miklós. Bárdos László fordításában olvasható volt Pilinszkynek a Francia Rádió számára adott rövid nyilatkozata, valamint Forgács Rezsőnek a költővel készült interjúja. A Pilinszky életmű zenei hatástörténetét nemcsak Kocsis Zoltán visszaemlékezése mutatta be, hanem Kurtág Györgynek a *Kapcsolat*

című Pilinszky-versre írt zeneművének kottája is, s külön érdekessége az emlékezéseknek Huszárik Zoltán Pilinszkyről készült rajza.

Figyelemre méltó a nyolcvanas évek első felében pályájuk elején járó irodalomtörténészek, esztéták publikálása a Vigiliában. Az előbb említett Angyalosi Gergelyen kívül Erdődy Edit, a régi magyaros Madas Edit, Tüskés Gábor, Csűrös Miklós tanulmányai jelennek meg. Földényi F. Lászlótól teológiai és filozófiai tematikájú írásokat publikál a lap, Szilágyi Ákos Pilinszky lírájáról értekezik, Bacsó Béla pedig József Attila *Reménytelenül* című versét elemzi. Ezekről az évektől kezdve lesz rendszeres szerzője a lapnak Balassa Péter is, akinek Babits *Psychoanalysis Christianajáról* és később Pilinszky *Harmadnapon* kötetéről írt tanulmányai a mai napig a költők recepciójának kitüntetett állomásait jelentik. Az idősebb irodalomtörténész-generáció tagjai (Kovács Sándor Iván, az iskoladramák kutatója Kilián István, Ungvári Tamás, a Nyugaton élő Gömöri György, a szlavista Török Endre) is képviseltetik magukat, s a lap régi szerzői (Rónay László, Pomogáts Béla, Beney Zsuzsa, Vargha Kálmán) is rendszeresen publikálnak. Ha a Vigilia most tárgyalt négy évének szépirodalmi anyagát vizsgáljuk, akkor hasonló megállapításokat tehetünk. Egyrészt ugyanis a lap megtartotta régi szerzőit, másrészt viszont új, fiatal vagy korábban itt még nem publikált szerzőknek is megjelenést biztosított: Mezey Katalin, Oláh János, Orbán Ottó, Báthori Csaba, Zalán Tibor, Kun Árpád és a jezsuita költő Sajgó Szabolcs nevét emelhetjük ki, de Mezey Katalin bevezető soraival itt jelentek meg először az akkor még gimnazista Vörös István versei, aki hamarosan már saját barátjának, Tengerdi Tibornak a verseit mutatja be a Vigilia olvasóinak. A lap továbbra is kiemelt figyelmet szentelt a nyugati magyar irodalomnak. Rónay László *Magyar költők nyugaton* címmel közölt írói, költői portréiban tárgyalja Tűz Tamás, Major-Zala Lajos, Hattár Győző és Márai Sándor életművét, s az említett szerzőktől műveket is közöl a lap, csakúgy mint Faludy Györgytől. A fordítások aránya a szépirodalmi szövegeken belül továbbra is csekélyebb, amiből az is következik, hogy a Vigilia már nem tudta betölteni azt a világirodalmi közvetítő szerepet, ami az ötvenes években még egyik meghatározó profilja volt a lapnak.

Mindazonáltal Hegyi Béla főszerkesztőségének idején a Vigilia folyamatosan átalakult, rovat szerkezete gazdagodott, a lap tördelése, külső megjelenése színvonalasabb lett. Ez a külsőben és a belső tartalmában megmutatkozó színvonal-emelkedés azonban nem nyerte el olvasóközönség osztatlan elismerését. A lap utolsó lap-

jain vagy hátsó borítóján közölt olvasói levelek között, az elismerő megjegyzéseken túl, akad nem egy olyan is, mely a lap értelmiségi olvasóréteget megcélzó speciális tematikája miatt a megrendelések lemondásáról értesít.

*(Lukács László főszerkesztősége — a nyolcvanas évek második fele)* 1984-es kinevezésétől napjainkig a Vigília főszerkesztője a piarista Lukács László. Ez a huszonhat év egy újabb nagy fordulópontot foglal magában Magyarország történetében, mely azonban sokkal kevésbé jelentett törést a lap történetében, mint a korábbi történelmi korfordulók. A Vigília nyolcvanas éveiben megjelent számait olvasva már a rendszerváltozás előtt érezhető volt, hogy az a hatalmi gépezet, mely az Állami Egyházügyi Hivatal felügyeleti tevékenységén keresztül még a hatvanas években is igen szigorúan megszabta a lapszerkesztés kereteit, s beleszólt a lapszámok tartalmi összetételébe is, gyengülni kezdett. Doromby Károly visszaemlékezése szerint már a hatvanas évek közepétől nem kellett a Vigília megjelenő lapszámait előzetesen bemutatni a ÁEH-ban,<sup>11</sup> s ha volt is utólagos számonkérés, a nyolcvanas évekre ez a nyomás lényegesen csökkenhetett, hiszen egyre kevésbé kellett megtenni a hatalom felé azokat a „tiszteletköröket”, melyek a hetvenes években még elengedhetetlenek voltak. S noha még Hegyi Béla főszerkesztőségének idején külön tematikus blokkban emlékeztek meg egyházi és állami vezetők az állam és az egyház megegyezésének harmincadik évfordulójáról, s külön köszöntőben méltatta a lap Miklós Imrét, az ÁEH elnökét államtitkári kinevezésének jubileumán, az áprilisi lapszámban már a húsvét ünnepéről volt szó, hazánk felszabadulásának s a kommunizmus gazdasági és társadalmi modernizációjának méltatása helyett.

Az új főszerkesztő hivatalba lépésének első évére esett a Vigília alapításának ötvenéves jubileuma. Ha a félévszázados ünnep nem is kapott akkora nemzetközi publicitást, mint a húsz évvel korábbi, a lap méltón ünnepelt. A februári szám a megszokott nyolcvan oldalas terjedelem helyett százhuszonnyolc oldal terjedelemben jelent meg. A főpapi köszöntések és a főszerkesztői bevezető után az *Emlékezések* című blokk szerzői a lap történetének egy-egy részletét, s a Vigiliához fűződő személyes kapcsolatukat elevenítették fel, Károlyi Amy, Weöres Sándor, Rába György, Csanád Béla pedig versekkel emlékezett. *Arcképek* cím alatt összegyűjtött szövegek által a Vigília múltjának meghatározó szerkesztő egyéniségeinek, Possonyi Lászlónak, Sík Sándornak, Mécs Lászlónak és Rónay Györgynek az alakja elevenedett meg, Doromby Károly *Elmosódó arc-*

*képek* című írása emlékezett meg a lap egykori szerkesztőiről Aradi Zsoltról, Juhász Vilmosról, a francia irodalom tudósáról Eckhardt Sándorról, a piarista történész Balanyi Györgyről és a bencés Borbély Kamilról. A *Vigiliának szeretettel* cím alatt versek és prózai írások jelentek meg többek között Vas Istvántól, Zelk Zoltántól Sóter Istvántól, Czigány Györgytől, Mándy Ivántól, Pálos Rozitától és Szabó Magdtától. A február 15-én a Kossuth Klubban rendezett ünnepi műsor igen illusztris író- és művészgárdát vonultatott fel. A főszerkesztő Lukács László köszöntője után fellépett Rába György, Rónay László, Vasadi Péter, Mészöly Miklós, Pomogáts Béla, Lengyel Balázs, Esterházy Péter, Csanád Béla, Szöllösi Zoltán, Nádas Péter, Kalász Márton, Mándy Iván, Jelenits István, Nemes Nagy Ágnes és Nyíri Tamás. A kortárs komolyzenét a Tomkins együttes, Kurtág György, Kocsis Zoltán és Perényi Miklós képviselte, az ő előadásukban Bach-, Gabriel Fauré-, Schubert-darabok és Kurtág Pilinszky verseire írt művei szólaltak meg. Az ünnepi műsor szövegeit a Vigília jubileumi évfolyamának számai közölték. Lukács László köszöntőjében, mely egyben főszerkesztői beköszöntő is volt, a lap hagyományainak vállalását és eredeti programjának továbbvitelét ígerte: „A lap megteremtői induláskor gazdag jelentésű szimbólumot választottak címül. A VIGILIA a keresztény szóhasználatban a nagyobb ünnepek előtti nap, előkészület az ünnepre. A lap az ünnep szolgálatába szegődött, elvállalva az ünnepet megelőző fáradtságos és sokszor látszat nélküli munkát. Minden ünnep — ha igazán az — mélységesen emberi, s mint minden mélységesen emberi, hordoz valamit az isteniből. Amikor a Vigília írógárdája egyszerre vállalta el a kultúra és a kereszténység, a művészet és a hit művelését, látszólag nehéz szintézis terhére vette magára — valójában olyan természetes egységnek nyitott szellemi műhelyt, ahonnan egyként szolgálhatta a magyar földön termelt kereszténységet és kultúrát: az embert, aki születése és sorsválasztása jogán egyaránt magyarként és magyarul él.”<sup>12</sup>

A lapszerkesztés szabadságának a kiteljesedése az évtized második felében folytatódott, ez lehetővé tette azt, hogy a Vigiliának az a nyitottsága, melyet Rónay György kialakított, megőrződjék, sőt kiteljesedjék, s ez a szemléletforma a következő évtizedekben is a lap tartalmi sokszínűségének és színvonalának alapja lehessen. Ha megvizsgáljuk a nyolcvanas évek második felében a Vigiliában megjelent szerzők névsorát, akkor azt állapíthatjuk meg, hogy a lap felekezeti és világnézeti kötöttségektől függetlenül publikációs lehetőséget biztosított a magyarországi, valamint határon túli irodalmi és szellemi



élet jelentős része számára. Ha az írók, költők névsorát tekintjük a lap régi és állandó szerzői mellett megtaláljuk Lászlóffy Aladárt, Csorba Győzöt, Lázár Ervint, ismét gyakran megjelennek Mészöly Miklós írásai,<sup>13</sup> ő mutatja be Kukorelly Endrét, akinek versei jelennek meg a Vigiliában, de publikál itt Csóori Sándor, Kányádi Sándor, Petőcz András, Szentmihályi Szabó Péter, Szőcs Géza, Végel László, Keresztes Szent Jánost fordít és saját írásokat is közöl Takács Zsuzsa, versei jelennek meg Rapai Ágnesnek, Bertók Lászlónak, megjelenik Szakonyi Károly, Vathy Zsuzsa, Deák László, Györe Balázs, Márton László, Tábor Ádám, Tatár Sándor, Tornai József, Villányi László, Balázs Attila, Rubin Szilárd, Czako Gábor, Dobai Péter, Horgas Béla, Balla D. Károly s a filozófus Mezei Balázs verseit publikálja a lap, fordításokkal, majd saját versekkel van jelen a lapban Ferencz Győző. Bodnár György Rónay György regényéről, míg Bojtár Endre Czeslaw Miłoszról, Hargittay Emil Pázmányról értekezik, Veres András az MTA Irodalomtudományi Intézetében folyó értékelméleti kutatások eredményeiből közöl tanulmányt *Értékfelismerés az irodalomértésben* címmel, a folytatódó Márai-recepciót Rónay László, Szegedy-Maszák Mihály és Baránszky Jób László tanulmányai reprezentálják, Szörényi László Bécs szimbolikus szerepét elemzi Krúdy műveiben. Ebben a bő fél évtizedben kritikákat ír a Vigilia számára Angyalosi Gergely, Bárdos László, Gyurkovics Tibor, Kilián István, Domokos Mátyás, Ruttkay Helga, Erdődy Edit, Vásárhelyi Miklós, Rónay László, Károlyi Csaba, Dékány Endre, Földényi F. László, Pomogáts Béla, Körsi Zoltán, zenekritikákat Kocsis Zoltán és Fáy Miklós, színházi kritikákat Erdődy Edit, Tarján Tamás, Tábor Ádám és Sötér István, képzőművészeti kiállításokról számol be Lukácsy Sándor. Az újonnan bevezetett *Mai meditációk* rovatban többek között Balassa Péter, Esterházy Péter, Cs. Szabó László, Török Endre, Czako Gábor, Nádass Péter, Hamvas Béla, Alexa Károly, Eisemann György, Kemény Katalin, Vasadi Péter és Borbély Szilárd elméletei olvashatók.

A nyolcvanas évek elején indult újra a Vigilia könyvkiadása. A szerkesztői bejelentés szerint a könyvkiadás újraindítása egyrészt „az állam és az egyház jó viszonyának” a reprezentációja lesz, másrészt viszont hozzájárul a lap rentábilis működtetéséhez.<sup>14</sup> Olyan könyvek kiadását tervezték, melyek nem vágnak az egyházi kiadók profiljába, s az állami kiadók tervei között sem szerepelnek. Az évente egy-egy kötetre tervezett kiadványok közül az első Piliánszky János Jelenits István által szerkesztett *Szög és olaj* című válogatott publicisztikai írásokat tartalmazó kötet

volt, mely 1982-ben jelent meg, majd ezt követte Simone Weil Reisinger János által fordított *Ami személyes, és ami szent* című könyve. Mivel az Állami és Egyházügyi Hivatal által ellenőrzött kiadványok számát maximálták, ezért a kiadó a későbbiekben arra törekedett, hogy egy-egy kötetben több szerző műveit válogassák össze.<sup>15</sup> Csaknem három évtized alatt a Vigilia számtalan olyan könyvet adott ki, melyek jelentősen hozzájárultak a korszerű keresztény teológiai és társadalmi gondolkodás kialakításához. Irodalmi szempontból kiemelkedőek azok a válogatások, melyek a modern irodalom istenes verseit mutatják be az 1984-ben megjelent *Innen és túl. Versek az Isten-kereső emberről* címet viselő kötettől kezdve az 1993-as *Hang szólott* című világirodalmi válogatásig. Meg kell említeni a magyar katolikus irodalom legjelentősebb szerzőinek (Dsida Jenőnek, Sík Sándornak, Rónay Györgynek és Rónay Lászlónak) életművéből megjelentetett kiadványokat, s a Vigilia Kiadó ma is futó *Vigilia/Esszék* sorozatát, mely a kortárs magyar irodalmi élet meghatározó képviselőinek (Balassa Péternek, Máthé Andreának, Beney Zsuzsának, Visky Andrásnak, Rochlitz Kyrának, Selyem Zsuzsának, Borbély Szilárdnak, Varga Mátyásnak, Takács Zsuzsának és Kertész Imrének) az írásai-ból válogat, s rendre komoly kritikai visszhangot vált ki. „Fontos vállalkozás tehát a sorozat — írja például Borbély Szilárd kötete kapcsán Mártonffy Marcell —, amelyet szerkesztője, Bende József a megértés lehető legátfogóbb horizontját szem előtt tartva indított útjára. Szerkesztői koncepciója a Magyarországon főként Babits nevéhez kapcsolódó katolicitásfogalom nyitott jelentését eleveníti fel — a Vigilia című folyóiratot 1968 és 1978 között, haláláig jegyző Rónay György emléke előtt is tisztelegve —, a szerényen elegáns fehér zsebkönyvek azonban már a hit megrendült feltételei és a kereszténység utáni (noha újabban egyszersmind posztsekulárisnak nevezett) korszak adottságai közt kutatják a hiteles megszólalás esélyeit. S ha jellemzőjük a könyvről könyvre felépülő szövegvilág sokirányú kiterjedése, nemcsak a megtiszteltetések ismert kölcsönösségében növekvő dimenziókról van szó — arról, hogy itt megjelenni mindinkább rangot jelent, és viszont: egy-egy alkotó belépése tovább emeli a sorozat eszmei árfolyamát —, hanem élenkülő kommunikációról is; a betű szerint értett eszmecsere és a benne megszülető felismerések sűrűsödéséről, elmélyülő beszélgetésről.”<sup>16</sup>

(*Napjaink Vigiliája*) Az 1989/90-es rendszerváltozás új helyzetet teremtett a Vigilia számára is. Végleg megszűnt az államhatalmi kontroll, ami a megelőző évtizedekben jelentősen meghatá-

rozta a lap mozgásterét, s szerkesztőit gyakran a folyóirat fennmaradásának érdekében nehezen vállalható kompromisszumra kényszerítette. 1990 után a Vigilia visszatérhetett a lap alapítójának eredeti programjához: a keresztény hagyományok ápolásához, a teológiai gondolkodás fejlesztéséhez és színvonalas szépirodalmi művek megjelentetéséhez. A több mint félévszázados múlt tapasztalata alapján azonban az is nyilvánvaló volt, hogy a politikától, s különösen is az aktuálpolitikai küzdelmekről való függetlenség csak akkor őrizhető meg, ha a lap szerkesztői is tisztában vannak annak a politikai, s ami ezzel együtt járt: gazdasági, társadalmi és szellemi változásoknak a mibenlétével, amelyek az emberek életére, gondolkodásmódjára döntő befolyást gyakorolnak. A kilencvenes évek legelején a lap aktívan próbált bekapcsolódni abba a párbeszédbe, mely a magyar történelemben súlyos megszakításokon keresztül formálódó demokratikus gondolkodás alapjait kívánta lefektetni. Az 1990-es év első hónapjaiban, az első demokratikus választásokat megelőzően *Kereszténység és politika* címen szerkesztettek külön rovatot, melyben neves nyugati teológusok (Jean-Marie Lustiger, Hans Maier és Joseph Ratzinger) egyház és politika kapcsolatát tárgyaló írásait, majd ugyanezen a rovaton belül *Vélemények, álláspontok* cím alatt Göncz Árpád, későbbi köztársasági elnök és Tomka Miklós írásait közölték. A politikai pártok véleményét Giczgy György foglalta össze. A következő évben, 1991-ben Endreffy Zoltán és Molnár Tamás tanulmánya kereszténység és liberalizmus kapcsolatát elemezte. A Nyugaton élő konzervatív filozófus, Molnár Tamás kritikus álláspontot képviselt a liberalizmussal szemben, míg Endreffy Zoltán tanulmányának címében feltett kérdésre (*Ellensége-e a liberalizmus a katolicizmusnak?*) a következő választ adta: „A II. Vatikáni zsinat óta tehát nem hivatkozhat az egyház tanítására az, aki a szabadság rovására csak az engedelmezést, a fegyelmet és a tekintélyt hangsúlyozza. Ez esetben viszont ideje lenne, ha mi magyar katolikusok is elásnánk végre a csatabárdot, s ellentétek helyett inkább azt keresnénk, ami összeköti a katolicizmust és a helyesen értelmezett szabadelvű gondolkodást.”<sup>17</sup> Ugyanebben a témában rendezett kerekasztal-beszélgetésen részt vett Balassa Péter, Gergely András, Jelenits István, Lengyel László, Lukács László főszerkesztő, Németh G. Béla és Szabó Miklós. A beszélgetés kiindulópontja a francia forradalom hármas jelszavának értelmezése volt, s a beszélgetés a sajátosan kelet-európai helyzetben újraértelmezett keresztény-liberális viszony meghatározásával végződött, megfogalmazva az ideológiai harc helyét felváltó értelmes

párbeszéd igényét. A hatvan- és a hetvenéves jubileumra publikált főszerkesztői programcikkek<sup>18</sup> híven tükrözik annak tudatát, hogy a lap csak akkor tudja érvényes módon képviselni saját keresztény értékrendjét, ha számot vet a pluralizálódó társadalom kihívásaival, és saját hasábjait is megnyitja, pontosabban nyitva tartja az értelmes párbeszéd számára: „Álmunk az — olvashatjuk a 2005-ös ünnepi szám bevezetőjében —, hogy ez a nyitottság egyszer egyetemessé tágulhat, a sokféleség pedig lassan olyan harmóniába rendeződhet, amelyben megférhetnek a maguk helyén az esetleg idegenen csengő, diszsonáns felhangok is. Ehhez a következő lépés az lenne: a beérkező írások nemcsak egy helyütt, egy lapban kapjanak helyet, hanem »álljanak is szóba« egymással: alakuljon ki valódi párbeszéd köztük, egyfajta értelmiségi közgondolkodáshoz vezetve, amelyben egyetlen kritérium az igazság őszinte keresése, s ennek részeként a felismert igazság elfogadása, tisztelete.”<sup>19</sup>

Mindezekkel együtt is a rendszerváltozás utáni évek komoly kihívást jelentettek a Vigilia számára, hisz új lapok, köztük egyházi folyóiratok (például a hasonló profilú Pannonhalmi Szemle vagy a jezsuita Távlatok) indulásával és újraindulásával számtalan új publikációs lehetőség nyílt, átalakult a lapfinanszírozás és -terjesztés rendszere, s számolni kellett az olvasóközönség érdeklődésének a változásával is. A Vigilia felelős kiadója és főszerkesztője 1989-től Lukács László lett, mellette 1990-ben szerkesztőbizottság alakult, melynek tagjai Balassa Péter, Kalász Márton, Kenyeres Zoltán, Rónay László, Szörényi László és Tillmann József voltak.<sup>20</sup> A főszerkesztő és a szerkesztőbizottság mellett a lapszerkesztés napi munkáját az elmúlt húsz évben is változó összetételű munkatársi gárda végezte, végzi.<sup>21</sup>

A nyolcvanas évek közepétől átalakul a lap rovat szerkezete is. Ezekben az években rendszeresen megjelent az *Élő világegyház* című rovat, a *Korunk imái, Krisztus a keresztben és a Hazánk, Európa*. Ekkor indult, s azóta is megjelennek a *Mai meditációk* elmélkedései. A hagyományos *Napló* főrovaton belül *In memoriam* címen emlékezéseket közöltek, kritikai figyelemmel kísérte a lap a szépirodalmi, a teológiai és tudományos könyvkiadást, a képzőművészeti és színházi életet, a film és a televízió világát. 1991-ben több szerkesztői rovat is indult. Lukács László *Egyházunk a forrongó világban* címmel közölte írásait, Balassa Péter később azonos címmel kötetben is megjelent esszéit a *Szabadon* rovatban, Kenyeres Zoltán *Rendezetlen könyvespolc*, míg Rónay László *Könyvek között* címen közölte könyvismertetéseit, s külön recenziós rovata volt Kiss Szemán Róbertnek *Tollhegyen* címmel. Az 1990. évfolyam lapszámaiban *Talál-*

kozásaink a Szentírással, míg a következő évben *Kereszténynek lenni itt és most* címen közölte a lap „a szellemi élet kiemelkedő alakjainak” írásait. A folyamatosan alakuló külső és belső tartalom 1994-re nyerte el mai formáját. Azóta jelenik meg a Vigília a ma is jól ismert kék alapszínű borítóval, a cím és az aktuális lapszámjelölés alatt az Anonymust ábrázoló logóval s az adott lapszám tematikájának, fontosabb írásainak feltüntetésével. Minden lapszámot a főszerkesztő rövid, az aktuális tematikát felvezető írása nyit, ezt követik az adott szám központi tematikájának tanulmányai. A *Szép/Írás* rovat szépirodalmi műveket, esszéket és tanulmányokat tartalmaz. Ezt követik a lap nem minden alkalommal, de rendszeresen megjelenő rovatai, a több évtizedes hagyományra visszatekintő *A Vigília beszélgetései*, a már említett *Mai meditációk*, a történelmi múlt (főként egyháztörténeti tárgyú) írásait közlő *Dokumentum*, a hosszabb műbírálókat tartalmazó *Kritika*, s a szintén rendszeresen megjelenő, rövid könyvismertetéseket közlő *Szemle*. Minden évben a decemberi lapszám közli a Vigília változó tematikájú körkérdéseire adott válaszokat, ahol a válaszadók a magyar szellemi és irodalmi élet képviselői, a katolikus egyház, valamint más felekezetek és vallások teológusainak, papjainak a tagjai közül kerülnek ki.

(*Végezetül*) Az eredetileg egy tanulmány terjedelműre tervezett, végül négy részben megírt történeti áttekintés ezzel eljutott napjainkig. A vizsgálódás fő szempontja a Vigília irodalmi anyagának és irodalomtörténeti szerepének elemzése volt, de ennek a lap egészét tekintve részlegesen — bár mindvégig leginkább meghatározó — területnek a bemutatásához is szükséges volt a Vigília teológiai, filozófiai, történeti tájékozódásának fő irányait felvázolni, és egyéb, nem szorosabban vett irodalomtörténeti tényezőket is megvizsgálni. Ehhez fő forrásként a hetvenöt évfolyamnyi folyóiratanyagot használtam, s bár a lehető legpontosabb leírásra és értékelésre törekedtem, munkámat mégsem a monografikus igény vezette, a tanulmányokban hivatkozott visszaemlékezések, történettudományi, irodalomtörténeti szakmunkák kiválasztása bizonyos fokig esetleges volt. Az adott terjedelmi határok között a Vigília irodalomtörténeti helyét és értékét kénytelen voltam az egyes korszakokat áttekintve (egyébként roppant tanulságos) szerzői névsorral illusztrálni, holott a teljes és pontos kép megalkotásához mindenképpen hozzátartozna a lapban közölt művek esztétikai értékének, a modern magyar irodalomban és az egyes életművekben elfoglalt helyének a mérlegelése is. Véleményem szerint ezt a feladatot csak egy —

talán a közeli jövőben megírandó — monográfia tudná vállalni. Fontosnak tartottam azonban kiemelni azokat a fő törekvéseket, amelyek az 1935-ös alapítástól kezdve valamennyi főszerkesztő munkáját, ha nem is azonos hangsúlyokkal, de egységesen jellemezte. A legfontosabb a korszerű keresztény gondolkodásmód, a saját korával párbeszédképes katolikus keresztény szellemiség megteremtése volt. A Vigília fő profilját azonban az irodalom adta, s adja ma is. Meghatározó az „egyetemes magyar irodalom” részeként tekintett katolikus irodalom hagyományának ápolása, mely mellé a második világháború után — mintegy történelmi feladatként — vállalta a Nyugat folyóirat, s mindenekelőtt Babits irodalmi hagyományának ápolását. Sik Sándor szellemi hagyatékának gondozása mellett Rónay György és Pilinszky életművének is fontos recepciós fóruma, de értékőrző szerepe van az irodalmi kánonból kiszoruló, de a keresztény szellemiségű irodalom szempontjából lényeges életművek (például Dsida Jenő és Toldalagi Pál) gondozásában is. Áttekintve a Vigília utóbbi húsz évének lapszámait megállapíthatjuk, hogy a lap a megváltozott politikai, társadalmi, gazdasági és szellemi környezetben is eleget tud tenni eredeti programjának, s az azóta vállalt feladatainak. A Vigília irodalmi ragját ma is nemcsak a lapban publikáló neves szerzők adják, hanem azok a fiatal tehetségek, akiknek pályakezdésük meghatározó pillanatában ad publikációs lehetőséget a lap. A névsor az utóbbi húsz évet áttekintve is hosszúra nyúlna az 1991-ben itt induló Jász Attilától Ayhan Gökhanig, vagy Lázár Bence Andrásig.

A hetvenöt éves, történelmi kataklizmákon és nemzeti tragédiákon átívelő múlt tapasztalatai immáron nemcsak a jelen evidenciájaként adták számunkra, hanem a folyamatos megújulás igényét is magába rejtő jövő ígéreteként is.

SZÉNÁSI ZOLTÁN

<sup>1</sup>Doromby Károly (1912–2006). Vigília, 2006/9. 1.

<sup>2</sup>Ungváry Rudolf: Doromby Károly (1912–2006). Élet és Irodalom, 2006/30 (július. 28.), 6.

<sup>3</sup>Ennek a — ma talán kevésbé produktív — recepciós folyamatnak a legtermékenyebb állomása (Tüskés Tibor monográfiája mellett) a Vigília 1988. évi áprilisi száma, mely Rónay György születésének 75. évfordulója alkalmából közölt tanulmányaiban feldolgozza az életmű valamennyi meghatározó oldalát: Ferenczi László *A kritikus Rónay Györgyről* ír, Németh G. Béla *Az esszéművészet komoly szavú mesterére* emlékezik, Rába György *Rónay György költészetтанát* elemzi, Sötér István átfogó költői pályaképet rajzol meg, míg Tüskés Tibor *A párdúc és a gödölyét* értelmezi. A pályatársak

viszsaemlékezései, a neki dedikált versek is jelzik, hogy Rónay György a nyolcvanas évek végén még valóban „jelen volt” a magyar irodalmi tudatban.

<sup>4</sup>*Magyar katolikus lexikon IV.* (Főszerk. Dr. Diós István, szerk. Viczián János.) Szent István Társulat, Budapest, 1998, 727.

<sup>5</sup>Hegyí Béla: *A Vigília beszélgetése Doromby Károlyval.* Vigilia, 1982/3. 211. Azt, hogy ez a „fiatalítás” — ahogy arról följegyzéseiben Hegyí Béla is említést tesz — nem volt ilyen egyszerű és konfliktusmentes, sejtetni engedí a Vigília fentebb már idézett nekrológja: „Egy-két rosszindulatú önjelölt kivételével mindenki magától értetődőnek vélte, hogy Rónay György korai halála után ő lett a Vigília főszerkesztője. Nem törekedett látványos újításokra, a bevált úton vitte tovább a lapot, egészen nyugdíjaztatásáig, amelynek körülményei és okai máig is homályosak.” (*Doromby Károly (1912–2006)*), i. m. 1.)

<sup>6</sup>Hegyí Béla: *A Vigília mai feladatai.* Vigilia, 1981/1. 5.

<sup>7</sup>I. m. 8.

<sup>8</sup>Hegyí Béla: *Szélvitorlák. Följegyzések a hetvenes évekből (1978–1981).* Kairosz, Budapest, é. n., 266.

<sup>9</sup>Hegyí Béla: *Éhe a szeretnek. Följegyzések a nyolcvanas évekből (1982–1985).* Hungarovox, Budapest, 2008, 7–14.

<sup>10</sup>Érdekesképpén jegyzem meg, hogy ebben a tematikus blokkban volt olvasható Franka Tibor és Havas Henrik közös riportja is ... *nekünk a mozgás az élet* címmel (Vigilia, 1981/9. 601–607.).

<sup>11</sup>Elmer István: *A Vigília beszélgetése Doromby Károlyval.* Vigilia, 1995/2. 156.

<sup>12</sup>Lukács László: *Az ünnep munkásai.* Vigilia, 1985/5. 439.

<sup>13</sup>Mészöly és a Vigília kapcsolatáról lásd Tüskés Tibor: *Mészöly Miklós hite. Mészöly Miklós és a Vigília.* Vigilia, 2010/1. 23–30.

<sup>14</sup>A szerkesztő levele. Vigilia, 1982/9. 641.

<sup>15</sup>[Bende József]: *A Vigília könyvkiadási tevékenysége.* Vigilia, 1995/2. 206.

<sup>16</sup>Mártonffy Marcell: *Gyázmunka és emlékezetterápia. Borbély Szilárd Egy gyilkosság mellékszálai című kötetéről.* Beszélő, 2009/1. 114.

<sup>17</sup>Endreffy Zoltán: *Ellensége-e a liberalizmus a katolicizmusnak?* Vigilia, 1991/5. 368.

<sup>18</sup>Lukács László: *Vigília.* Vigilia, 1995/2. 81–88. és [Lukács László]: *Szolgálat és párbeszéd.* Vigilia, 2005/2. 81–84.

<sup>19</sup>[Lukács László]: *Szolgálat és párbeszéd*, i. m. 84.

<sup>20</sup>A szerkesztőbizottság tagjai a következő években részben változtak. Balassa Péter és Tillmann József 1991-ben vált ki a szerkesztőségéből. Pomogáts Béla 1991, Hokay Hörcher Ferenc 2001 óta, Kiss Szemán Róbert 1994–1995 között és 2001 óta jelenleg is tagja a szerkesztőbizottságnak. A szerkesztőbizottság tagjai voltak: Horányi Özséb (1991–1995), Parancs János (1992–1995), Békés Gellért (1994–2000), Mohay Tamás (1995–1999), Nagy Endre (1995–2003), Várnai Jakab (1995–2000), Szűts Zoltán (2001–2003).

<sup>21</sup>A szerkesztőség munkatársai: Cz. Balassa Mária (1992–1995), Csíkvári Gábor (1992–1992), Kiss Szemán Róbert (1992–1994), Szántó Tamás (1992–1992), Juth Lenke (1994–1995), Morvay Edit (1995–1995). Szerkesztőség: Bitskey Botond (1995–2000), Horányi Özséb (1995–1999), Kiss Szemán Róbert (1995–2001), Kosik Júlia (1995), Morvay Edit (1995–1999), Kálmán Zoltánné (1999–2003), Szörényi László (1999–2003), Szűts Zoltán (2000–2001), Bende József (2001–2003). Szerkesztő: Bende József (2003–2006). Munkatársak: Görföl Tibor (2003–2005), Hafner Zoltán (2003-tól), Rochlitz Kyra (2003–2005), Deák Viktória Hedvig (2004-től), Bende József (2006-től), Puskás Attila (2006-től), Lázár Kovács Ákos (2006-től).

## A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

A költészet jelenléte. In memoriam Czjzek Éva 1.200,—

Dobai Lili: Formula pietatis 1.100,—

*A kiadványok megvásárolhatók vagy megrendelhetők  
a Vigília Kiadóhivatalban:*

1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.

Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444

E-mail: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu)

## VÁLASZ DAWKINS KÉRDÉSÉRE

„A konferenciát végül lelkesen és felélénkülve hagytam el, megerősödve abban a meggyőződésemben, hogy a valószínűtlenség érve — a legszuperebb Boeing 747-es csel — nagyon komoly érv Isten létezésével szemben, amelyre noha számtalan felszólítást intéztem hozzájuk, soha egyetlen teológustól nem kaptam még meggyőző választ.”<sup>1</sup> Arra fogok itt kísérletet tenni, hogy eleget tegyek Richard Dawkins felszólításának, s megadjam ezt a meggyőző<sup>2</sup> választ. Azaz az istenhypotézist megpróbálom úgy felmutatni, mint ami egy racionális lény számára nagy magyarázó erővel bír, amennyiben arra kérdezzük rá, hogy miért van az, ami van.

Dawkins érve, ha csak a lényegét tartjuk szem előtt, bizonyos értelemben nagyon egyszerű. Ezért elegendő most röviden összefoglalni:<sup>3</sup>

(1) Minél bonyolultabb (összetettebb) valami, annál valószínűtlenebb.

(2) X mindig bonyolultabb y-nál, ha x és y között fennáll az a különbség, hogy x nagyobb mértékben képes a tervezésre, y pedig csak kisebb, vagy egyáltalán semmilyen mértékben.

(3) Istennek azt nevezzük, aki önmagán kívül minden mást megtervezett, s aki így a leginkább képes a tervezésre.

(K) Isten mindennél valószínűtlenebb (azaz szinte bizonyos, hogy nincs).

Persze Dawkins érvelése más szemszögből nézve bonyolultabb szerkezetet mutat, csakhogy ez nem terem világosságot az érvelésében, hanem helyenként csak növeli a homályt. Többek között nem válik egyértelművé, hogy a valószínűtlenség fogalmát objektív vagy szubjektív értelemben használja-e. A valószínűség objektív fogalmán azt értem, ami leírja, hogy bizonyos esemény vagy dolog megvalósulásának  $\lambda$  körülmények között valójában mennyi a valószínűsége. Ha például a természeti törvények kellő mértékben indeterminisztikusak, akkor a dobás pillanatában egy a hathoz a valószínűsége annak, hogy hatost dobunk. Ha azonban a természeti törvények teljesen determinisztikusak, akkor minden egyes alkalommal 1 vagy 0 a valószínűsége annak, hogy hatost fogok dobni egy konkrét időpontban — attól függően, hogy a természeti törvények melyik kimenetelt teszik teljességgel szükségsszerűvé. A valószínűség szubjektív fogalmát a következő megfontolások tehetik világossá. Ha a természeti törvények determinisztikusak is, akkor sem rendelkezem elég kapacitással és ismerettel, hogy kiszámítsam a dobókocka mozgását. A dobás pillanatában számomra mindig olybá

tűnik, hogy 1:6 az esélye annak, hogy éppen hatost dobjak. Az ismereteim korlátos mivoltából fakadóan számomra így is, úgy is kicsi valószínűségűnek tűnik a dobás pillanatában, hogy éppen szerencsém legyen, és hatost dobjak, s ne valami mást. Bár lehetséges, hogy a valóságban már a dobás pillanata előtt eldőlt, hogy a dobásom bizonyosan hatos lesz. Az első részben fogok úgy foglalkozni Dawkins érvével, mintha objektív, a második részben pedig úgy, mintha szubjektív értelemben állítaná Isten létének valószínűtlenségét.

Miért volna fontos, ha világossá tenné Dawkins, hogy a valószínűtlenségről objektív vagy szubjektív értelemben beszél? Azért, mert nem mindegy, hogy Istenről azt állítjuk, hogy léte önmagában, mintegy bármilyen nézőponttól függetlenül, hihetetlen mértékben valószínűtlen — mint például egy indeterminisztikus világban az, hogy éppen az én számaimat húzzák ki a lottón —, vagy pedig azt, hogy Isten léte pusztán bizonyos nézőpontból nézve, valamilyen típusú ismeretek tükrében valószínűtlen. Az első esetben egy tisztán metafizikai érveléssel van dolgunk, a másodikban pedig inkább egy ismeretelméleti alapokat felhasználó ellenvetéssel, ami arról szól, hogy milyen fajta magyarázatokat fogadjunk el. Másként kell válaszolnom Dawkinsnak attól függően, hogy miként interpretálok az érvét.

## 1.

Először értelmezzük úgy Dawkins érvét, hogy objektív értelemben vett valószínűtlenségről beszélt. Feltehetően ő is ekként értette az érvét.

A három premissza közül kettő az — az egyes és a hármas —, ami kimondottan problémás. Ezek közül elég lesz a harmadikkal foglalkozni. Az első problematikusságára csak egy lábjegyzetben utalok majd. Ha elfogadjuk, hogy tervezésnek olyan folyamatot hívunk, amely nagyban hasonlít az álatok és az emberi lények mentális-agyi folyamataira — és ezt Dawkins elfogadja —, akkor kijelenthetjük, hogy senki nem gondolja azt, szigorú értelemben véve, hogy Isten megtervezte a világot. Az emberi tervezés roppant komplex folyamat, amely különböző szakaszokra oszlik. Releváns tények kiválasztása, alternatívák különbözőségének megállapítása, ezek súlyozása; bármilyen képet vázolnék is fel e helyütt néhány mondatban, bizonyára nevetségesen leegyszerűsített volna a valósághoz képest. A hagyományos teista elképzelés szerint viszont Istennek semmi szüksége ilyen, több elkülöníthető szakaszból álló gondolkodási folyamatra. Isten tudása nemcsak mindenre kiterjedő, hanem közvetlen is. Itt a „mindent” nemcsak

úgy kell érteni, hogy minden egyes különálló dologról tud, hanem úgy is, hogy azonnal átlátja ezeknek a dolgoknak a viszonyait is. A világ tervezésére vonatkoztatva a tézist: az iménti értelemben véve Istennek nem kellett megterveznie a világot, mert ő már mindig is intuitív, közvetlen és teljességgel bizonyos tudással rendelkezett arról, hogy milyen az a világ, ami a legjobb célt — bármi is legyen a célja a teremtésnek — a legjobban szolgálja. Összefoglalva: mivel Dawkins vélhetően abból kiindulva, hogy megfigyelte, hogy az élővilágban látható tervezői folyamatok a tervező bizonyos fokú bonyolultságával, összetettségével járnak, a tervezésre való képességet a bonyolultságot növelő tényezőnek tartja. Ezzel szemben mi nyugodtan tagadhatjuk, hogy Istennek ilyen tervezői folyamatot kellene végrehajtania, hiszen ahogy mi elgondoljuk Istent, aszerint ilyen tervezésre nincs szüksége. Dawkinsnak azt válaszolhatjuk, hogy bizonyította ugyan valami létezésének a lehetetlenségét, de nem annak, amire akkor gondolunk, amikor Isten gondolatát felidézünk. Ez ahhoz hasonló, mintha valaki azzal akarná az unikornisok létét cáfolni, hogy bebizonyítja, szárnyas lovak márpedig nem létezhetnek — csakhogy ezzel nem az unikornisok, hanem csupán a pegazusok létének lehetetlenségét mutatta ki az illető, bármennyire is hasonlítson valamilyen tekintetben a két fogalom egymásra. Tehát a konklúziót már eleve elkerülhetjük azzal, hogy (3)-t elutasítjuk.

Dawkins ezek után azt állíthatná, hogy ilyesfajta intuitív és minden igazságot egyszerre átfogó belátás, mint amilyent Istennek tulajdonítunk, ha létezne is, megint csak szükségképpen bonyolultságot feltételezne.

Ez a felvetés csöppet sem evidens. Ha el is fogadjuk, hogy az univerzumunkban minden mentális esemény valamilyen kapcsolatban van testi folyamatokkal — ebből következően pedig univerzumunkban minden tervezői folyamat annál bonyolultabb testi folyamatokat igényel, minél bonyolultabb a terv, ami elkészül —, innen még nem levezethető, hogy a természeti valóságot meghaladó legfőbb létezőre is jellemzőnek kell lennie a bonyolultságnak. De ha a testtel rendelkező tervezők azért kell, hogy bonyolultak legyenek, mert a bonyolult terv egy bonyolult materiális szerkezetet feltételez, akkor Isten intuitív tudása ugyanezért nem eredményezhet bonyolultságot, hiszen Istenben semmilyen matéria nincs. Viszont arról Dawkinstól nem kapunk felvilágosítást, hogy miben is kell, hogy álljon ez a bonyolultság egy olyan létezőnél, akinek nincsen teste.<sup>4</sup> Ha viszont Dawkins eleve feltételezi, hogy olyan létező nincs, amelynek nincsen teste, akkor teljesen fölösleges a tervezéssel kapcsolatos ellenérv Isten létezésével szemben, hiszen akkor

Dawkins mintegy eleve eldöntötte, hogy Isten nem létezhet. Arra vonatkozóan ugyanakkor egyáltalán nem találunk érvet Dawkins könyvében, hogy miért csak testtel rendelkező létezők volnának lehetségesek.

Talán felvethető, hogy magában a gondolatban rejlik a bonyolultság, nem pedig a hozzá kapcsolódó testi valóságban, tehát az a gondolat, amiben Isten minden igazságot átlát, szükségképpen egy bonyolult gondolat, és egy ilyen gondolat létezése feltételezi, hogy annak a létezőnek is bonyolultnak kell lennie, aki ezt a gondolatot elgondolja. Azonban hangsúlyoznunk kell, Isten egyetlen pillantással lát át minden lehetőségét, s azt, hogy ezek közül melyik a legjobb. Számára ennek a gondolatnak az egyszerűsége nem különbözhet az  $1+1=2$  gondolatának egyszerűségétől, sőt, feltételezhetően ő ennek a két gondolatnak az igazságát egyetlen gondolatban látja át, minden erőlködés nélkül. Mert minden igazságot egyszerre, közvetlenül lát át. Tehát innen sem eredhet a bonyolultság követelménye.

Dawkinsnak nagyon nem tetszik az, hogy a teológusok, s főttebb az én érvelésem is, Isten valamilyen definíciójára támaszkodik, s nem valamiféle érzéki-tudományos tapasztalatra. Elgondolunk egy lényt, aki egyszerű, ugyanakkor mindenható — miféle tudományos indoka lehet valakinek erre? Miért bír valamilyen tudományos szempontból nagyobb magyarázó erővel Isten létének feltételezése, mint a szingularitás? Miközben erre a kérdésre válaszolunk, szükségképpen az is ki fog derülni, miként lehet Isten egyszerű, miközben például mindenható.

Föl kell figyelni arra, hogy ugyan az univerzum ésszerű rendezettségéből kiinduló istenérveknek is szép hagyományuk van, elsősorban nem egy ilyen gondolatmenetből ered az a feltételezés, hogy Istennek egyszerűnek kell lennie. Abból, hogy a világ ésszerűen elrendezettnek látszik, egyesek arra következtetnek — például Dawkins legfőbb ellenfelei, a kreacionisták —, hogy egy végtelen hatalmú intelligencia teremtette a világot, amit Istennek nevezünk. De Isten egyszerűsége nem hangsúlyos egy ilyen érvelésben. Annak a filozófiai gyökerei, hogy Istent egyszerűnek kell elgondolnunk, valahol másutt vannak. Ha egy másik kérdést teszünk föl, nevezetesen, hogy miért van valami, mintsem inkább a semmi, akkor már szükségszerűen meg fog jelenni a kérdésre adott válaszban az egyszerűség követelménye. Dawkins úgy véli, hogy érti, miért következik a „létkérdés” megválaszolásának igényéből az alapvető létező egyszerűségének feltételezése, és ahogyan ő ezt érti, abból következtet arra, hogy valamilyen testi létező inkább képes választ adni erre a kérdésre — például az a kezdeti szingula-

ritás, amelyet a mai kozmológusok az ősrobbanás elé szoktak helyezni —, mint Isten feltételezése. Csak hogy Dawkins félreérti, hogyan kerül a kérdésre adott válaszbba az egyszerűség tulajdonsága, és ezért teljesen hibás az a kép, amit a létkérdés megválaszolásának módjáról kialakít.

Dawkins azt gondolja, hogy a létkérdésre a legalkalmasabb válasz a legegyszerűbb világállapot<sup>5</sup> lesz, mivel azt, amelyik a legvalószínűbb, nem lehet és ezért nem is kell majd valami még valószínűbbel magyarázni.<sup>6</sup> Dawkins szerint ez a világállapot nem tartalmazhat mást, mint a szingularitást, vagy valami még annál is egyszerűbb testi valóságot. Az alapvető probléma az, hogy a szingularitásnál vagy bármely más hasonló világállapotnál elgondolható legalább egy egyszerűbb világállapot. Mégpedig az a világállapot, hogy egyáltalán semmi sem létezik. Ha egy két elemből álló világállapotnál egyszerűbb egy egy elemből álló világállapot, akkor egy nulla elemből álló világállapotnak a lehető legegyszerűbbnek és egyben a legvalószínűbbnek kell lennie. Viszont azt talán mindenki elismeri, hogy semmiből nem lesz semmi, tehát ha az első világállapot semmit sem tartalmazott, akkor most sem szabadna semminek sem léteznie. Voltaképpen a mai világállapot minden egyes elemének — ha ezt a gondolatmenetet követjük — a valószínűsége pontosan nulla, legyen az akár összetett, akár egyszerű. Ha innen nézzük, minden egyes létezőnek a létezése, tehát a szingularitása is, éppen ugyanannyira meglepő. Amennyiben a létkérdés megválaszolásánál ragaszkodunk ahhoz a gondolati kiindulóponthoz, amely az mondja ki, hogy ami a legegyszerűbb, annak kellett kezdetben léteznie, mert az a legvalószínűbb, akkor, ha következtetéseket vagyunk, a létkérdésre azt a választ kellene adnunk, hogy semmi sem létezik, ami elég abszurd következtetés.

Hogy ne jussunk ilyen képtelen eredményre, az egyszerűséggel és a létkérdéssel összefüggésben éppen fordítva kell eljárunk, mint Dawkins teszi. Először is nem azt kell föltennünk, hogy létezik egy legvalószínűbb létező, illetve világállapot, hanem azt, hogy létezik egy szükségszerű létező, másodszor pedig nem azt mondjuk, hogy „mivel x a legegyszerűbb létező (hiszen a legvalószínűbb), ezért kezdetben x-nek kellett léteznie”, hanem ellenkezőleg, azt állítjuk, hogy „mivel x-nek kellett kezdetben léteznie (hiszen ő az abszolút szükségszerű létező), ezért kell egyszerűnek lennie”.

A legvalószínűbb létező semmiképpen nem nyújt teljes magyarázatot, mivel jól tudjuk, hogy sokszor nem a legvalószínűbb lehetőség valósul meg, tehát annak belátása, hogy valami a legvalószínűbb, nem ad teljes magyarázatot arra, miért éppen a legvalószínűbb létezik. Továbbá fölvetődik az a kérdés, hogy nem elhibázott-e a va-

lószerűség fogalmát használni akkor, amikor az első világállapotról, létezőről beszélünk. Egy esemény bekövetkeztének, vagy egy dolog létrejöttének a valószínűsége valójában mindig a dolog létrejöttét megelőző valóság leírásával adható meg. Ezt pedig nem tehetjük meg az első létező valószínűségének megállapításakor, ezért értelmetlennek tűnik az első létező valószínűségéről beszélni. Hacsak nem tételezzük fel, hogy ennek a létezőnek a valószínűsége mindenkor 1, azaz az első létező egyben az abszolút szükségszerű létező, amiben benne foglaltatik, hogy nem valami más miatt, hanem csakis önmaga természete miatt létezik szükségszerűen.

Amennyiben létezik a valóságban is az abszolút szükségszerű létező, akkor és csak akkor van kielégítő és helyes válasz a létkérdésre, mivel csak ekkor mondható ki, hogy azért van legalább egy létező és így a lét, mert ez nem is lehetséges másképpen. Ezt előbb kell belátni, minthogy a szükségszerű létezőnek egyszerűnek kell lennie. Csak később, a szükségszerű létező fogalmának elemzésekor derül ki, hogy amikor a szükségszerű létezőt elgondoljuk, akkor egy jól meghatározott értelemben mindig egyszerűnek kell gondolnunk. Ha a szükségszerű létező nemcsak logikai,<sup>7</sup> hanem ontológiai értelemben is elkülöníthető részekből állna,<sup>8</sup> tehát valós lehetőség volna, hogy részei elváljanak egymástól, az egyet jelentene azzal, hogy van rá lehetőség, hogy a szükségszerű létező ne létezzon. Az ontológiai értelemben vett egyszerűség azonban nem zárja ki, hogy a szükségszerű létező sok tulajdonsággal rendelkezzen (mindentudás, mindenhatóság, személyesség), ha eme tulajdonságok megléte nem feltételez ontológiai értelemben vett összetettséget. Korábban beszélünk róla, hogy Dawkinsnak ezzel kapcsolatban semmilyen meggyőző érve nincs.

Viszont a szükségszerű létező fogalma nem egyeztethető össze a keletkezéssel és a pusztulással. Ez nyilvánvaló, hiszen ami nem volt mindig, vagy ami nem lesz mindig, az nem létezhet teljességgel szükségszerűen. Ezért egészen bizonyos, hogy a szingularitásra, vagy akármilyen általunk ismert testi létformára való rámutatás nem lehet kielégítő válasz a létkérdésre. A részecskék és mindaz, ami belőlük áll, biztosan nem léteztek mindig, hiszen a szingularitás létezők ezek nem léteztek. A szingularitás pedig most nem létezik, így logikusan nem kapcsolódhat hozzá az abszolút szükségszerű létezés gondolata.

A szingularitásról végeredményben nagyon könnyű belátni, hogy semmiféle magyarázattal nem szolgál a létkérdésre, mivel biztosan nem azonosítható a szükségszerű létező fogalmával. Isten fogalmáról teljes bizonyossággal megállapítani egy ilyen összeegyeztethetlenséget vagy nagyon ne-

héz — annak kell lennie, mert úgy látszik, még senkinek sem sikerült —, vagy egyenesen lehetetlen feladat. A létkérdéssel összefüggésben ezért Isten bizonyosan jobb magyarázat, mint a szingularitás.

Természetesen a teológusnak ezek után még mindig jelentős filozófiai munkát kell elvégeznie, ha az istenhypotézist a létkérdés teljesen kielégítő és helyes magyarázataként akarja felmutatni, részletesen meg kell indokolnia, hogyan egyeztethető össze az ontológiai egyszerűség például a személyes mivolttal. Mivel a személy fogalmából nem következik, hogy ontológiailag összetettek, s az sem, hogy testi létezőnek kell lennie (ugyanaz vonatkozik a mindenhatóságra és a mindentudásra), ezért legalábbis Dawkins érvei nem ássák alá azt, hogy Isten jó magyarázat legyen a fentebb feszegetett metafizikai kérdésre. Minthogy Dawkins a létkérdéssel összefüggésben még a szingularitást sem tartja automatikusan elvetendő tudományos-metafizikai magyarázatnak, ezért, ha helyesen átlátná a létkérdés problematikájának részleteit, az istenhypotézist sem szabadna „valóban hagymázos”<sup>9</sup> tudományos felvetésnek tartania,<sup>10</sup> hiszen a fenti elemzés alapján az istenhypotézis a létkérdéssel kapcsolatban ígéretesebb tudományos válasznak bizonyult, mint a szingularitás.<sup>11</sup>

Most áttérhetünk arra a problémára, hogy mi a helyzet akkor, ha Dawkins Isten létét nem minden partikuláris nézőponttól függetlenül tartja valószínűtlen hipotézisnek, hanem speciálisan abból a nézőpontból, ami az emberi megismerés számára adott.

## 2.

Elég érthetetlen és vaskos Dawkinsnak az az előfeltevése, hogy egy olyan lénynek, amely tudatosan képes létrehozni valamit, szükségképpen bonyolultnak kell lennie. Néhány megjegyzéséből úgy tűnik, mintha ezt a vélekedését nem metafizikai belátásokra vezetné vissza, hanem természettudományos eredményekre.<sup>12</sup> Induljunk ki abból, hogy Dawkins nem általában tartja rossz magyarázati formának az istenhypotézist, hanem csak bizonyos adatok talaján állva utasítja el, akár a fentebbihez hasonló metafizikai spekulációkat is lesöpörve az asztalról. Azaz: nem metafizikailag tartja lehetetlennek az egyszerűség és a tudatos létrehozás párosítását, hanem azért, mert a tudás számára kitüntetett területe, a természettudomány valószínűtlentként mutatja azt fel.

Ha Dawkins ilyen módon igyekezne megalapozni előfeltevését, az nem volna egészen ésszerűtlen. Így érvelhetne: eddig csak olyan tudatos létrehozásra képes lények létét tudjuk kétségkívül bizonyítani, amelyek tudatossága össze van

kapcsolva testi valójukkal. Hiába tud látszólag sok mindent magyarázni az, ha feltesszük egy testtel nem rendelkező, egyszerű és egyben tudatos mindenható lény létét, ha egyszer a megbízható tudásanyagunk ezt nem valószínűsíti.

Ha Dawkins így próbálná megalapozni azt az előfeltevését, hogy csak ontológiailag összetett lények képesek tudatosan valamit megalkotni, akkor már csak az a kérdés, miért éppen a természettudomány legyen az a tudásterület, ami alapján megítéljük egy magyarázat elfogadhatóságát, valószínűségét.<sup>13</sup> Egy helyütt Dawkins kijelenti a természettudományról — s ezzel az állításával én is egyetérték —, hogy elvben bárki ellenőrizheti állításait.<sup>14</sup> Ezzel már el is jutottunk annak a véleménynek a közelébe, amit Dawkins a könyv második felében sulykol: az egyáltalán nem jó — sőt erkölcsileg helytelen —, ha ellenőrzés nélkül fogadjuk el a releváns állításokat.<sup>15</sup> Az pedig, hogy van-e Isten vagy nincs, nyilván a fontosabb kérdések közé tartozik.

Még egyszer vizsgáljuk meg, mit állít ez a mondat: „elvben” mindenki ellenőrizheti a természettudomány állításait”. Vajon mit jelent ez az „elvben”? Azt, hogy a természettudományos igazságokat bizonyító jelenségeket valamilyen eljárással bárki elő tudná csalogatni, ha megvolnának hozzá a megfelelő műszerei, és képes lenne megérteni az elméletet, ami alapján az adott jelenség perdöntő valamilyen kérdésben. Csakhogy ez az elvi lehetőség pusztán elvi, azaz nem gyakorlati. Például úgy ítélem meg, hogy nekem sem képességem, sem anyagi lehetőségem nincs arra, hogy utánanézzek, vajon a természettudomány művelői jól határozták-e meg a fény haladási sebességét vagy a fel kvark tömegét. Voltaképpen a Földön élő legtöbb személy azért fogadja el a természettudományos állításokat igazságként, mert a szakértők azt állítják, hogy a természet mélyén ilyen és ilyen tények és törvényszerűségek húzódnak meg. Ha eleget tennék Dawkins követelésének, hogy minden állítást vessek el, amit nem vizsgáltam meg kellőképpen kritikailag, nos, akkor sok természettudományos elméletet el kellene vetnem, többek között az evolúció elméletét is. Az evolúció elmélete roppant valószínűtlentként hat az átörökítés törvényszerűségei nélkül, továbbá a DNS ismeretének hiányában, aminek létét legtöbbünk megint csak tekintélyi alapon fogadja el. A baj az, hogy a természettudományos tapasztalat legtöbbünk számára azért nem lehet kitüntetett, mert egyáltalán nem is rendelkezünk vele. Ha a valószínűségeket mindenki saját, közvetlen tapasztalatai alapján latolgatná, akkor miként a vallási igazságok egy jelentős része, éppúgy a természettudományos igazságok egy jelentős hányada is roppant valószínűtlen véle-



ményként mutatkozna meg, tehát Dawkins erkölcsi imperatívusza értelmében, nekünk, átlagembereknek, el kellene vetnünk őket.

Az emberi végesség miatt rászorulunk arra, hogy azok közül az állítások közül, amelyeket elfogadunk, a legtöbbet többé-kevésbé kritikátlanul fogadjuk el. Ez persze nem azt jelenti, hogy ebbe bele kell nyugodnunk, éppen ellenkezőleg. Mindenkinek azon a területen, ahol több tapasztalata van, mint másoknak, kötelessége koncentráltabban kifejeznie ezt a kritikai tevékenységet, s így egy egészséges munkamegosztás alakul ki az elfogadott vélemények felülvizsgálatában. Dawkins is hasznos tagja ennek a kritikai közösségnek, bár egy kissé félreértelmezi saját szerepét. Az evolúció témakörében joggal tarthatjuk szaktekintélynek, sőt, az *Isteni téveszme* című könyv azt remekül bemutatja, hogy ha a természettudományos tapasztalatokat, valamint a természettudományos módszert tekintjük minden egyéb tapasztalat és ismeret végső mércéjének, akkor valószínűtlennek fog megmutatkozni Isten léte. Csakhogy már csak azért is ésszerűtlen volna a természettudományos tapasztalatot ilyen központi helyre helyezni, mert ha pusztán azokat az adatokat vennénk figyelembe, melyeket onnan megismerhetünk, bizony saját elménk létezésében is erősen kételkednünk kellene — ami elég abszurd volna.<sup>16</sup> Mivel a természettudomány nem képes minden, az egyén által belátható igazságot megalapozni, ezért ésszerűen egyetlen egyén sem tarthatja a természettudományt minden ismeret abszolút mércéjének.

Az egyéni teoretikus kritika gyakorlati határainak felismerése ahhoz is alapot ad, hogy Dawkins erkölcsi valláskritikáját elutasítsuk. Ez lényegében következőképpen néz ki:

I) Azon tudatosan végrehajtott, elkerülhető cselekedetek erkölcstelenek, melyek előrelátható következményei valaki számára szükségtelen kárt okoznak (konzekvencializmus).<sup>17</sup>

II) Az egyén teoretikus kritikátlansága („vak hit”) mindig elkerülhető. Valamint összességében mindig káros, és ez belátható. Tehát kritikátlanul elfogadni valamit mindig erkölcsileg elmarasztalható cselekedet.

III) A mérsékelt vallás is azt tanítja, hogy a teoretikus kritikátlanság az erény egy fajtája.

IV) Az egyén mindig kritikátlanabb lesz, ha elfogadja a vallást, mintha elutasítaná azt. (Ez néhány elhanyagolható előfeltétellel 3-ból következik.)

K) Elfogadni a mérsékelt vallást etikailag elmarasztalható.

Az érvelést már azzal elutasíthatjuk, hogy tagadjuk, miszerint az egyén kritikátlansága mindig elkerülhető volna. Ha vannak az egyén számára olyan szituációk, amelyekben a végesség

miatt a kritikátlanság elkerülhetetlen, akkor ezekben a szituációkban a kritikátlanság nem lehet etikailag elmarasztalható. Az evolúció elméletével kapcsolatban kezdetben mindenki kritikátlanságra van kárhóztatva — hiszen nincsenek olyan tapasztalatai, melyek alapján joggal kritizálhatna. Ésszerűnek látszik hinni azoknak, akik kezdetben ugyanolyan helyzetben voltak, mint mi, de tanulmányaiknak köszönhetően most már abban a helyzetben vannak, hogy közvetlenebb tapasztalataik vannak az evolúcióval összefüggésben az átlagembernél. A vallás azt állítja, hogy ezen a területen sem más a helyzet: a szentek, a nagy misztikusok, bizonyos történelmi események tanúi sok olyat tapasztaltak Istennel kapcsolatban, amely tapasztalatok kezdetben nem mindenki számára adóttak. Előbb bízunk, hinnünk kell az adott hagyományban, vallásos gyakorlatokban és Istenben, s csak utána lehetséges, hogy magunk is kevésbé közvetett tapasztalatokra tegyünk szert.

Abban is joggal kételkedhetünk, hogy a kritikátlanság mindig károsabb, mint a kritikusság. Ha valaki azért nem kezd bele a természettudományos tanulmányaiba, mert nem látja bizonyítottnak, hogy egyáltalán bármit meg tudunk ismerni a valóságból, az nyilván szegényebb lesz, mint aki a naiv realizmus által vezérelve lelkesen belevetette magát a fizika vagy a biológia tanulmányozásába. Lehet, hogy a vallással is hasonló a helyzet, Dawkins legalábbis nem bizonyította, hogy ez lehetetlen.

A legegyszerűbb III-t kétségbe vonnunk. A mérsékelt vallás nem azt tanítja, hogy a teoretikus kritikátlanság mindig az erény egy fajtája, hanem csupán azt, hogy *egy*, konkrét állításokkal kapcsolatban jobb, ha annak ellenére elfogadóak vagyunk, hogy — különösen kezdetben, de lényegében egész életünkben — saját tapasztalataink alapján nem bizonyíthatjuk ezeknek az állításoknak az igazságát. Például a katolikusok ma nem gondolják, hogy a természettudományok területén egyetlen ilyen állítás, vagy tétel, egyáltalán lehetséges volna. Így közvetetten ebben az esetben egy mérsékelt vallási irányzat éppen azt tanítja, hogy ezen a területen a természettudománnyal hivatásszerűen foglalkozóknak törekedniük kell a minél teljesebb teoretikus kritika gyakorlására. Ezért a szélsőséges kreacionisták hibáinak legfőbb okai a mérsékelt vallási irányzatok tanításai nem lehetnek. Már csak azért sem, mert mint korábban láthattuk, a teoretikus kritikátlanság inkább az emberi végességből ered. Ehhez még hozzátehetjük, hogyha ez a kritikátlanság valóban káros, akkor pedig végességünkkel is összefüggő esendőségünkéből. Tehát IV is megalapozatlannak bizonyult. Dawkins valláskritikája etikai vonalon is gyenge lábakon áll.

Dawkinsnak a vallást erkölcsileg rossz színben feltüntető példái többnyire „csupán” arra hívják föl a figyelmet, hogyha valaki a természet rejtélyeit, vagy az etika bonyolult és roppant fontos kérdéseit azzal a primitív módszerrel akarja megválaszolni, hogy csak és kizárólag a vallás szent könyvének „szó szerinti” értelmezését veszi figyelembe, az elég elhamarkodott és érzéketlen állásfoglaláshoz vezethet. Ebben igaz a van. Csak-hogy a vallás — és ezt Dawkins egyáltalán nem érti, vagy nem akarja érteni — a legtöbb ember számára nem abból áll, hogy a szent könyvet szó szerinti értelemben véve, gondolkodás nélkül reagál az őt érő tapasztalatokra és kérdésekre. Ennél a vallásos gyakorlat és — ebből következően — a vallásos gondolkodás is jóval komplexebb.

Az előzőekben erre a komplexebb gondolkodásra igyekeztünk példát mutatni Dawkinsnak azzal, hogy megválaszoltuk, egy egyszerű és mindenható Isten feltételezése hogyan, milyen kérdésfelvetés nyomán képes kielégítő magyarázatként megmutatkozni a minket körülvevő létezők létére. Valamint annak révén, hogy reagáltunk arra a — valamelyest öntudatlan — elfeltevésére, miszerint a természettudományos tapasztalat az, ami a kellően kritikus elmének valószínűtlenként, s ezért elvetendőként mutatja fel az istenhypotézist.

## BERNÁTH LÁSZLÓ

<sup>1</sup>Richard Dawkins: *Isteni téveszme*. (Ford. Kepes János.) Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2007, 180.

<sup>2</sup>Meggyőző, azaz hihető, racionálisan elfogadható választ akarok adni, de nem feltétlenül kényszerítő erejűt. Vélhetően, ha valaki akarja, bármelyik állítást kétségbe tudja vonni, hiszen szabad ember, így hát feltétlenül kényszerítő erejű érvelés nem létezik.

<sup>3</sup>Richard Dawkins: i. m. 133–181. és 180–181. oldalakon találhatunk egy összefoglalót, azonban ez nem túl használható.

<sup>4</sup>Sőt az lehet a gyanúnk, hogy Dawkins — talán némileg tudattalanul is — csak a testi valóság mintájára képes elképzelni a valóságot. „Hogy Isten átlépi természetes túlvilági lakhelyének határait, belép a mi világunkba, ahol üzeneteit az emberi értelem is képes értelmezni — ennek a jelenségnek ne lenne köze a tudományhoz? Másfelől az az Isten, aki egyszerre képes értelmes jeleket küldeni és fogadni embermillióknak és millióktól, bármi lehet, csak egyszerű nem. Micsoda sávszélesség! Lehet, hogy az agya nem idegsejtekből épül fel, sem pedig szilícium CPU-ból, de ha tényleg rendelkezik ezzel a neki tulajdonított képességgel, biztos, hogy szerkezete a legnagyobb agynál és legnagyobb ismert számítógépnél is sokkal kidolgozottabban és mindenféle véletlenszerűségtől mentesen van megalkotva.” I. m. 177.

<sup>5</sup>A létezők összessége egy t időpontban.

<sup>6</sup>I. m. 177–178.

<sup>7</sup>Ha a Szentháromság igaz, akkor Isten csupán logikai értelemben összetett, mert a személyek megkülönböztethetők egymástól, de teljes képtelenség, hogy egymás nélkül létezzenek. Az elme lehet egy másik szemléltető példa: ugyan megkülönböztethető egymástól a tárgy tudat és az öntudat mozzanata, de egészen elképzelhetetlen, hogy akármelyik a másik nélkül létezhessen.

<sup>8</sup>Ha megkülönböztetjük a logikai és az ontológiai összetettséget, akkor értjük meg mi a baj az (1)-es premisszával. Csak az ontológiai összetettség növeli egy dolog valószínűtlenségét, a logikai nem. Dawkins egy helyütt közvetlenül és akaratlanul tanúbizonyságot tesz róla, hogy ezt a megkülönböztetést nem helyesen érti. I. m. 172.

<sup>9</sup>I. m. 169.

<sup>10</sup>Dawkins magát a létkérdést nem tartja tudománytalannak. Úgy tűnik, hogy magát a filozófiát is tudományos tevékenységnek fogja fel.

<sup>11</sup>Dawkins könyve egy lényeges dolgot bizonyít az istenérvekkel kapcsolatban. Azt, hogy a darwini tudományos forradalom után nem elegendő így érvelni Isten léte mellett: (1) az univerzum ésszerűen berendezettnek látszik, (2) ésszerű berendezés látszata csak és kizárólag egy ésszerű lény tevékenysége nyomán alakulhat ki, (K) tehát lennie kell egy ésszerű lénynek, aki ésszerűen rendezte be az univerzumot. Véleményem szerint a darwinizmus olyannyira sikeresen ingatja meg a kettes premisszát, hogy egészen bizonyíthatatlanná válik.

<sup>12</sup>Például: i. m. 176. „Azok a tudományos érvek, amelyeknek alkalmazásához a saját területemen hozzászóltam, itt illetéktelenek [az istenkérdésben a teológusok szerint], hiszen a teológusok mindig is úgy tartották, hogy Isten kívül esik a tudományon.” Dawkins tudományon itt bizonyosan természettudományt ért — nem tudom, hogy a metafizikát ő tudománynak tartja-e —, és az bosszantotta fel, hogy a természettudományos érvelésmóddal a teológusok nem tartották az istenkérdést eldönthetőnek, hiszen a teológusok nem tartják azt minden tudásforma végső mércéjének.

<sup>13</sup>Dawkins nyilván a biológia empirikus tapasztalataira alapozva látja az istenhypotézist valószínűtlenné. A Földön csak biológiai, összetett lények tudnak tervezni, és ezen a bolygón minél összetettebb egy élőlénynek az agya, annál komplexebb terveket tud készíteni.

<sup>14</sup>„Az evolúcióval foglalkozó könyveknek nem azért híszünk, mert szent könyvek, hanem mert elsőprő memmyiségű, egymást kölcsönösen alátámasztó megfigyeléssel szolgálnak. Eloban akármelyik olvasó veheti a fáradságot, és ellenőrizheti őket.” I. m. 310.

<sup>15</sup>I. m. 337.

<sup>16</sup>Nincs ma egy olyan természettudományos elmélet sem, amelyből levezethető volna az, hogy némely test elmével rendelkezik. Nincs egyetlen kísérlet sem, ami igazolná, hogy ezek a testek rendelkeznek elmével, különösen olyan kísérlet és elmélet nincs forgalomban, ami igazolná, hogy annak a konkrét testnek, ami én vagyok, van elméje.

<sup>17</sup>Dawkins a konzervencialista etikákat preferálja.

## HÓNAPRÓL HÓNAPRA

## HOGYAN KELL ÍRNI?

Időszerű kérdés, amelyre olykor riadtan keressük a választ. Ha belepillantunk az újságokba, csüszgészítő tapasztalatok birtokába jutunk. Hosszú ideig igazán kiváló írók egész sora működött különböző újságok kötelékében, s jelenlétük némiképp a színvonal garanciája volt. Nemcsak a budapesti lapokat fémjelzte Ady Endre, Kosztolányi vagy éppen Márai számtalan írása. Szegeden is neves írók sora adott mértéket, az olvasók ízlését és nyelvi kultúráját is befolyásolva.

Ez azonban a múlt. Ma más szokások járnak, a mai szerkesztők és lapgazdák akkor dörzsölik örömmel a tenyerüket, ha sikerül alaposan odamondani világnézeti ellenfelüknek, néha utasításba is adják, kit és hogyan kell lejártni. A leleplezőnek szánt írásokban sokszor olyan kifejezések, durvaságok, ízléstelenségek szerepelnek, amelyek olvastán szégyenpírral arcunkon kérdezzük: tényleg ide jutottunk? Hát ez lett ebből a csodálatos magyar nyelvből, amelyet annyi szeretettel palléroztak eleink? Nemrégiben Sík Sándor fejtegetéseit olvastam az irodalom és a katolicizmus kapcsolatáról, ebben — és másutt is — fejtegette: az írás erkölce a gondolkodás és a világnézet erkölcsével van összhangban. Mit lehet mondani akkor azokról a cikkekről, amelyekben nyoma sincs az erkölcsi nézőpontnak?... És mit lehet tenni a botrányos nyelvrontás ellen? Mintha némelyek divatot csinálnának abból, hogy sárba rántják és megtaposásák nyelvünket, Pázmány Péter, Zrínyi Miklós és a többiek nyelvét.

Amikor a múlt században veszélyeztetettnek érezték a nyelvet (ezt a veszélyt nem lehet összehasonlítani napjaink merényleteivel), írók és tudósok keltek védelmére, például Négyesy László — a legendás szemináriumok vezetője, melyekben első próbálkozásait tette Babits Mihály, Juhász Gyula, Oláh Gábor és sok jeles írópálánta — és Kosztolányi Dezső, aki nyelvvédő cikkek sorozatát írta a Pesti Hírlapban, s szinte dédelgette a múltból előbányászott szavakat, s szenvedélyesen igyekezett magyar megfelelőikkel pótolni az idegen nyelvből beáramlókat.

Azért éppen Kosztolányit említettem, mert a Nap Kiadónál *Innen-onnan* címmel jelent meg Lengyel András gondozásában A Hétben 1908 és 1916-ban írt cikkek gyűjteménye. A „gondozás” talán nem is megfelelő jellemzése Lengyel András tevékenységének, inkább illik rá a bravúros filológiai tevékenység minősítése. A Hét főmunkatársaként is működött fiatal író — ki-

váló íróársaihoz hasonlóan — névrövidítéssel vagy éppen a mértanból-matematikából ismert jelek valamelyikével jegyezte írásait. Lengyel András tehát a stílusjegyek, kifejezések, egyéb műveiben felbukkanó nyelvi megformálások nyomán eredt Kosztolányi nyomába, s végül egy sajátos rövidprózai vonulatát rekonstruálta életművének, amelyet gazdagabbnak, teljesebbnek láthatunk ezek ismeretében. (Hogy Lengyel András milyen remek filológus, igazolja *Képzlet, írás, hatalom* című izgalmas tanulmánykötetének *A négerkedő Kosztolányi* című — nyugodtan mondhatjuk — felfedező írása, amely annak ékesszóló bizonyítéka, hogy nemcsak a negyvenes-ötvenes években volt divatban a négerkedés, azaz a mások nevével megjelentetett írás, hanem Kosztolányiék is foglalkoztak ilyesmivel. A különbség az, hogy egy-egy zsidó származású vagy a kommunista kultúrpolitika által kiradírozott író számára megélhetési kérdést jelentett a négerkedésért kapott pénz, Kosztolányi ilyesfajta vállalkozásaiban érezni némi humort, ironiát. Egyébként Lengyel András kötete jó néhány megvilágító Kosztolányi- és Radnóti-tanulmányt is tartalmaz, melyek jelentősen gazdagítják az írókról és korukról szerzett ismereteinket.)

Visszatérve az *Innen-onnan*ra, pontosabban bevezetőjére, még egy nagyon érdekes felismerés: A Hétben szinte uralkodó rövidprózai írások, kommentárok, leírások, felvillanó ötletek az olvasók igényeihez igazodva tették népszerűvé a lapot, s már-már önálló műfajjá ezt a típust. S a jelek szerint ennek Kosztolányi mestere volt.

Mi jellemzi ezeket az apró cikkeket? Mindezekelőtt egy jellegzetesen „kosztolányis” kifejezőmód, az ironia, az a fajta beszédmód, amely akkoriban a kabarékban divatozott, s a kibontakozó városi irodalomnak versben és prózában jellemzője lett. A leírt történet valóságos, de a lezárásában váratlan fordulat következik, amely ironikus fénybe vonja az addig elmondottakat. Nagyon jellemző példája az 1912. június 2-i számban megjelent *Az utolsó barát*: „Nincs okunk, hogy kételkedjünk az alábbiak hitelességében. Egy komoly és szavahihető német lap közli a hírt. A koporsót már beszentelték; a pap befejezte mondókáját és felszólította a jelenlevőket, hogy mondjanak valamit a halottról. Kevesen álltak a sír szájánál. De egy diszkrét, fölöttébb szolid, cilinderes úr mégis kilép s beszélni kezd. Ő a halott utolsó barátja. Beszél erről-arról, végül — egy merész fordulattal — áttér a halottra, aki halála napjáig használta a hajszeszét és a gyászszónokból kibújik a hajszeszügymök. »Uraim — mondja egy még merészebb fordulattal — tessék megpróbálni egy ecse-

tet belemártani és aztán többször jó erősen bedörzsölni a fejbőrt. « Szóval a régi mesék hazudtak: nem a nő, akit szerettünk, nem is az asztaltársaságunk tagja, hanem a hajszeszügyönyök. Ő kísér el a sírunkig és megkönnyezi kopasz és kihűlt fejünket. »

Kosztolányi esetében fölösleges a stílus eleganciájára, arra a könnyedségre hivatkoznunk, amely legegyszerűbben, ars poetica érvényével mutatkozott meg az *Esti Kornél énekében*.

Ezekben az írásaiban mintha az az Esti Kornél is készülődne, aki a dolgok fonákját keresi, azokat mutatja meg óriási lelkesedéssel, mintha az igaziak lennének, s kaján mosollyal figyel a hiszékeny olvasókat. De ilyen típusú cikkeiben is megejtő a fogalmazás tisztasága. A *szálloda szobalánya* (1912. június 30.) kiindulása Peter Altenberg egyik meséje. Így jellemzi a mese íróját és módszerét: „Igen-igen rövid kis mese, amely igénytelen szavakkal, semmis eszközökkel a legtisztább poézist nyújtja... Ez az apró műremek csodásan rávilágít arra, mi a költészet. Peter Altenberg nagy-nagy költő. Egy kis esemény megdőlt előtte, s úgy közli velünk, hogy nekünk mélységes élményünk lesz. Helyettünk él...”

Következik a mese, amelyet akár Esti Kornél is elmondhatna. Paradox és valóban sajátos költőiség érződik benne, ahogy a jelenségek mögött szomorú távlatok nyílnak:

„Ott ült egy éjjel agyonnyúzva a lépcsőmázsztól.

Idegen emberekről gondoskodott, idegen kívánságokra figyelt s a portás páholyában sok jó borralalót gyúrt a kötényébe. Tudtam, hogy van egy csodaszép hároméves leánykája, és hogy a férje eltűnt.

Szóltam:

— Honnan való, Mari?

— Karintiából.

— Ott biztosan a falu szépe volt...

— Az voltam!

— És biztosan minden legény törte magát utána.

— Igen.

— Éppen öt kellett kiválasztania?

— Ő választott ki engem!

— És mégis olyan nyugodt most és biztos.

— Ez ellen nem lehet tiltakozni. A sors tette.

— Dehogy, a butaság, a korlátoltság.

— Ez a mi sorsunk!

Később ezt mondta:

— Ne nyúljon hozzám, nem való ez nekem.

Miért simogatja a hajam? Rajtam már nincs mit simogatni.

Egy koronát adtam neki.

— Miért adja? — kérdezte.

— Régi faluszépe — válaszoltam. Erre elkezdett sírni.”

Kosztolányi alaptermészetéhez tartozott a részvét érzése. A kutatók az expresszionizmus hatásának tulajdonítják. A részvétet nyilván mindenben megerősítették a világháború borzalmai. Ezek Kosztolányit, mint felesége is megírja, nem hagyták érintetlenül. De *Szibériáról* írva „megcsavarja” a történetet, s egy fehérhajú aggastyánról, Sándorról ír, aki más írásaiban is feltűnik, mint a legendák Petőfije. A befejezés megint megrendítő, messze túlemelkedik a műfaj megsokkottságán:

„Sivalkodó, farkasordító éjszaka. A hídfőnél a hídor meg a felesége kis asztalkánál olvas egy piros kötéses könyvet. Reá világít a kis kézi petróleumlámpa. Beletekintünk. Ezt a sort látjuk: »Hová lett a tarka szivárvány az égről?...«”

Közhelyes megállapítás, de a hétteli írásaira is igaz, Kosztolányi mosolyában is könnyek csillognak, nevetése mögött tragédia sejtelve kél. Van mit tanulnunk tőle.

Mint ahogy Márai Sándortól is. 1934 és 1936 között az Újságban jelentek meg cikkei. Ezeket szerkesztette kötetbe Mészáros Tibor, az író hagyatékának gondozója *Köhögni szabad?* címmel (Helikon Kiadó).

Éles szemű, figyelmes író hajlik az élet fölé. Kezében nagyító, azzal figyel, rendszerint a meglepő, a hétköznapitól eltérő jelenségekre. Mindig úgy látom magam előtt, ahogy 1948-ban, néhány héttel végső távozása előtt, a Margit utcai vendéglőben apámmal komolyan beszélgetve. Elegáns és választékos férfiú volt. Valószínűleg a cikkeit is zakóban, nyakkendővel írta, hiszen az ilyen alkalmat ünnepinek tekintette: mélységesen tisztelte a magyar nyelvet. Emigrációban is eltökélten ragaszkodott magyarságához, melynek lényegét a nyelvben, Arany, Krúdy, Babits, Kosztolányi műveiben látta. Őket olvasta álmatlan olasz és amerikai éjszakáin, s újra meg újra elbűvölték.

Ez azonban későbbi történet. A kötetben olvasható írások egy ízig-vérig európai műveltségű, félelmetes olvasó, a hazai eseményekre tüstént reagáló író művei, aki közben regényeket és elbeszéléseket írt, s ekkorra már elmondhatta magáról, hogy egyike a kor népszerű prózaíróinak. 1935 végétől *Műsoron kívül* címmel saját rovata volt, amelyben kedve szerint reflektálhatott az eseményekre (nem mintha előbb másként lett volna). Módszere eltért Kosztolányiétól, aki az események ismeretében igyekezett tömören levonni az adott, pontosabban adódó tanulságait. Márai ezzel szemben kitágítja az ismeretekből következő teret, s hosszabban, rendszerint ironikusan és némiképp „felülről” tekint rájuk. Nála ritkábban csillannak meg a részvét könnycseppjei, mindazonáltal mindig

személyes maradt, az események rugóinak feltárása közben saját érzéseiről, meggyőződéséről is vallomást tett.

Időszerű problémák sora foglalkoztatta. Ezek egyike vissza-visszatért regényeiben is: irodalom és olvasó viszonya, s maga az írás, amely egyfajta kiváltság s csak keveseknek adatik meg, hogy írónak mondhatják magukat. Egyik legjobb regényében, a *Szindbád hazamegyben* az öreg Szindbád hosszan töpreng, hol is vannak az olvasók, s hová lettek az igazi tehetségek, például „Attila”. Az egyik *Műsoron kívülről* azon elmélkedett Márai, hogy a legutóbbi népszámlálás adatai szerint Magyarországon 35 ezren íróknak vallották magukat. Maga elé képzelte őket, látni vélte a temérdek íróasztalt, a papírtömeget és a tolltartójukba mártogató „írókat”, s közben némi szomorúsággal gondolt az irodalom elsekélyesedésére, s az írás rutinná szegényedésére, amely aztán éppen napjainkra szomorú valósággá vált.

Últ a kávéházi asztala mellett, figyelte, ahogy az olvasók befogadói tudata és magatartása szinte napról napra szűkül. A *Naiva* című tárcájában reggel feldúlt fiatalember ront be a kávéházba — akkor végezték ki a lázongó Ausztriában statáriálisan Wallischt, a szociáldemokrata vezetőt —, s azt kérdi: „mit szól a kivégzéshez?” Kiderül, hogy nem a világpolitikát is befolyásoló eseményről beszél, hanem két újságíró békaegér harcáról, amelynek során egyikük „kivégezte” a másikat. Ezek az igazi, idegeket ajzó izgalmak, miközben a világ már megismerhette a berlini Sportpalastban üvöltő „Messiást”, Hitler, akiről Márai talán legjobb cikkét írta, s aki bármi történjék is Ausztriában, egyre közeledett hazánkhoz. Ezt Márai egyértelműen meg is fogalmazta Fenyő Miksa fűzetéről írva *Hitler háborúja* című, 1934 elején írt cikkében: „különösen jelentős ez a közbeszólás a magyar társadalom olyan rétege számára, melyek a világnézeti rokonszenvezésen elfedik vagy ettől nem bírják látni a végzetet, melyet a hitleri Németország — akárhogy fordul viszonya a világhoz, s akárhogy szelídül vagy merevül 'belügyi' politikája — a magyarságnak jelent”. S újból visszapergetve a Sportpalastban elharsogott beszédet (*Egy éve, Berlinben*) teljesen téves következtetésre jutott (ami egy író esetében egyáltalán nem meglepő, Márai naplói is bizonyítják, hogy zseniális előrejelzései, megérzései mellett jókora politikai baklövésai is akadtak), arra a meggyőződésre jutott, hogy a kancellár hangja már nem „perzselő”, hanem „alkuszik és magyaráz”, és „szelídebb, mint valaha”.

Érdeklődésének középpontjában természetesen az irodalom állt. 1934 elején olvasta el a *József és testvérei* első kötetét, a „minden élő ésholt

nyelven” kiadott *Jákob történetét*. „Thomas Mann ráér — írta. — Ez az epikus nyugalom, ez a bőség lelkesítő és lenyűgöző. Az író a végtelenbe indul, semmi sem sürgeti, korlátokat nem ismer.” Merész vállalkozásnak minősítette, hiszen a mű alapanyagát, Mózes könyvéből, majdnem mindenki ismeri. A regény titka „az a láthatatlan anyag, mely a mese mögött húzódik meg: a mítosz, az emberiség, az idő mítosza. Ez a mítosz, mint minden mítosz, csak a formában él, melyet egy teremtő egyéniség vagy a hagyomány fog össze a ködös, laza mítikus anyagból.” Az olvasó nem szabadulhat attól a feltételezésétől, hogy itt egy mítoszfeldolgozó író alkotás-módjának, szemléletének titkáról egy másik mítoszteremtő lebbenti föl a fátylat. Hiszen Márai is mítoszt teremtett, ő is a Szentírás alapján formálta meg az árulás mítoszáit a *Harminc ezüstpénzben*, s egész életében a polgár és vele a rend mítoszáit építgette regényeiben, kivált a *Féltékenyekben* s Amerikában írt naplóiban az európai polgári hagyomány értékékpő szerepére vizs-zatekintve.

Példamutató jellemzője Márai cikkeinek az elfogulatlanságra, objektív ítélkezésre törekvés. Nem hiszem, hogy létezik teljes és kikezdzhetetlen elfogulatlanság, az írók rokon- és ellenszenvet vezérik véleménye megformálásában, de az igai író és újságíró nem tévedhet indulatai által vezérelt szélsőségekbe, ez szakmája, hivatása és az írás méltóságának megcsúfolása. Márai *A százéves Társaság* című írásában az évfordulóját ünneplő Kisfaludy Társaságot köszöntötte.

„Minden magyar író rokonérzettel fordul a Társaság felé, akkor is, ha szellemi pártállása, irodalmi vagy politikai világnézete engesztelhetetlenül a másik tábor csatásorába szólítják — annak a másik magyar irodalomnak táborába, melynek elkülönöztséget, másféleséget éppen a Társaság jelenkori elnöke, a tiszteletreméltó Berzeviczy Albert jellemezte, mikor köztudatba dobta a 'kettészakadt irodalom' jelszavát. Igen, a magyar irodalom jó ideje 'kettészakadt', s egy nagy tábor, talán nem is a legselejtesebbek, csak a szakadék túlsó partjáról küldheti e napon rokonérzésének jeleit a Társaság felé. Nosztalgia és sértődött honvágy nélkül állapíthatjuk meg ezt; s akik így a távbólól ünneplünk, ma sem lengetünk fehér zászlót, és nem kérünk helyet a napos oldalon. A magyar irodalom kettészakadt, van a hivatalos, melynek éppen a százéves Társaság legfőbb ítélőszéke; s van a másik, amelynek nincs más ítélőszéke, csak az idő.” Mégsem vagyunk olyan gazdagok — fejezi be köszöntőjét Márai —, „sem olyan erősek, hogy nélkülözni tudjunk egy élő, pártatlan, elfogulatlan Kisfaludy Társaságot. Szeretnők hinni, hogy a szá-

zadik születésnap nem csak egy dicső múltú aggastyán emlékünnepe. Szeretnők hinni, de nem hisszük.” Nehezen hihető, hogy bárki író, publicista elegánsabban tudná megfogalmazni fenntartását és ellenérzését, selyempapírba csomagolva, s nem otromba átkok kíséretében, amelyet aztán néhány év múlva az Egyedül vagyunk című folyóirat honosított meg, és publicistáinak stílusát — ha ezt egyáltalán stílusnak nevezhetjük — megörökölték és nyelvükké tették némelyek.

Nem nélkülözi az időszerűséget az a mód sem, ahogy Márai a kritika méltóságát és jogosultságát védelmezte. Rovatában egy bírósági ítéletet kommentált: az író beperelte a kritikust, mert leszólta művét. A bíróság helyt adott a keresetnek. Nem értett egyet sem a szellemével, sem indoklásával. „Ugyanezzel az indoklással holnap minden színész hitelrontási pert indíthat kritikusa ellen, aki erélyes szavakkal vágta le a jeles művész Hamletjét vagy Mágán Miskáját. Nyilvánosan szereplő ember nem védekezhet másként a kritika ellen, csak műve és művészi teljesítménye minőségével.”

Hogyan kell(ene) írni? Valahogy úgy, ahogy Kosztolányi, Márai, Ambrus Zoltán és a többiek írták cikkeiket. Elvszerűen, de az ellenfél porig alázása nélkül, becsülve, kincsünknek tekintve a nyelvet, amely egyszersmind dajkáló édesanyánk.

RÓNAY LÁSZLÓ

## HORVÁTH KORNÉLIA: IRODALOM, RETORIKA, POÉTIKA

Horváth Kornélia harmadik önálló kötete, az *Irodalom, retorika, poétika* című munka szorosan illeszkedik a szerző korábbi könyveinek — *Túlhegyen, A versről* — sorába. A széleskörű irodalomelméleti tájékozottság és a műértelmező gyakorlat e tanulmánykötetben is szerves egységet alkot, a líraelméleti és lírapoétikai irányultság azonban újabb területtel, a prózapoétikával bővül. A szakmai közönség körében komoly érdeklődésre számot tartó munka az irodalomtudomány elhanyagolt területének számító *poétika* újraértelmezésére vállalkozik a diszciplína történetének áttekintéséből kiindulva.

A vizsgálódások alapját az a meglátás adja, mely szerint a *poétika* fogalma még napjainkban is jobbára a formális-strukturális elemzés diszciplínájaként használatos, olyan tudományágként, melynek nem tárgya az értelmezés. Poétika fogalmán tehát az irodalmi alkotás felépülésének nyelvi, elbeszéléstechnikai, kompozíciós és ritmikai sajátosságait, illetve ezek vizsgálatát szo-

kás érteni. Az orosz formalisták azonban a poétika fogalmát az irodalomtudomány jelentésében használták, melynek tárgya Jakobson szerint nem az irodalom, hanem az *irodalmisság*, az, ami az adott műalkotást irodalmivá teszi. Jakubinszkij meglátása alapján vannak olyan nyelvi rendszerek, melyekben a nyelvi képzetek önértékre tesznek szert. Köznapi és költői nyelvhasználat relációjában tehát nem két nyelvről, hanem a nyelv kétféle működésmódjáról beszélhetünk. Horváth Kornélia meglátása szerint a poétika mibenlétének és működésének értelmezésében meghatározó szerephez jut a költői funkció (*poieszisz*), tágabban az irodalom referenciakettőző működéséről alkotott felfogás elfogadása, illetve elutasítása. A strukturalizmus — mely alapvetően a különböző nyelvi-textuális szintek leírását tűzi ki célul, illetve az analízis végén a feltárt eredmények funkcionális összekapcsolására és értelmezésére tesz kísérletet — tulajdonképpen feladja a dinamikus, keletkezésben lévő teljességként felfogott mű koncepcióját. Todorov *Poétika* című munkájában poétika és interpretáció viszonyát kölcsönös egymásra hatásként értelmezi, miközben *interpretáción* az egyedi szöveg elemzését, míg *poétika* alatt az elvont teóriát érti, mely nem a mű értelmét, hanem az értelem születésének általános feltételeit tanulmányozza. Ugyanakkor Faryno *Bevezetés az irodalomtudományba* című könyvében az interpretációt a poétika elidegeníthetetlen intenciójaként kezeli. A szerzőt a poétika-fogalom változásának vizsgálatára az a felismerés készítette, mely szerint a poétika fogalma még ma is gyakran egyfajta objektív leírásra törő, strukturalista diszciplínaként értelmeződik. Paul de Man — noha felfogása a poétika szerepét tekintve idővel változott — a poétikát alapvetően megfosztja a megértés és az értelmezés mozzanatától, és a hermeneutikával állítja szembe. A mai nyugati irodalomtudomány egyes ágai azonban a poétikát a formális-alaktani stúdium helyett a költői szöveg nyelvi jelentésképzéséért felelős irodalomtudományi kutatási területként értékelik. Paul Ricoeur *Bibliai hermeneutikájában* a poétika egyfajta mediátor szerepét tölti be a strukturális elemzés és az egzisztenciális interpretáció között. Ricoeur *Retorika, poétika, hermeneutika* című írásában a szavak eredeti jelentéséből kiindulva megállapítja, hogy a poétika „a teremtő képzeletű általi újraalkotás”, az újdonság azonban nem kizárólag a szövegben, hanem a szövegben és a befogadóban együttesen teremődik meg. Horváth Kornélia konklúziója alapján a poétika fogalmának megújítása tehát nem gondolható el az értelmezés és a megértés hermeneutikai alapelve nélkül. „Amennyiben a poétika az ariszto-

teljeszi *poiészisz* fogalmának megfelelően a *poiein*, a készítés, az alkotás tudománya, amely a szöveg sajátosságain keresztül a *szöveg nyelvi alakulásfolyamatát* vizsgálja, akkor módszereit sem tekinthetjük a pusztá forma leírására irányuló elemző fogások zárt rendszerének” (kiemelések az eredetiben). A szerző leszögezi, hogy a poétikai közlésmód reinterpretációjára Magyarországon az elmúlt évtizedekben néhány teoretikus cikkben és több szövegelemzésben is történt kísérlet. Ezek egy része a *diszkurzív poétika* terminussal él, mely az „írásom keresztülménő” beszédeseményt, vagyis „a szöveggént megjelenő és szöveggént viselkedő, textuálisan szervezett beszédet tekinti vizsgálódása tárgyának” (kiemelés az eredetiben). A szerző meglátása szerint az új poétikafogalom a műalkotás-szöveget nem értelmezheti képződményként, kész produktumként, hanem csakis dinamikus, nyelvi és textuális alakulásfolyamatként. „Ha a szöveget mint *poiészisz*t, mint a létrajövés és megértés folyamatát tekintjük, akkor nem gondolhatjuk el az irodalomtörténet rögzített centrumaként, mozdulatlan »mű«-ként, hanem kizárólag olyan *eseményként*, amely a nyelvben, következőképp mind a szerzői, mind az értelmezői-befogadói gondolkodásban, s így az irodalom történetében is változást indukál” (kiemelések az eredetiben). A poétika történeti feladata ennek értelmében nem lehet más, mint az interpretációk soraként értett irodalomtörténet létrehozása.

E felismerések tükrében születtek a kötet szövegértelmezései, melyek hangsúlyozottan poétikai interpretációk. *A regény mint novella?* című fejezet interpretációja különböző novella- és regényelméletek meglátását szembesíti Kertész Imre *Sorstalanság* című művének narratív szöveg-szerveződésével. A második szövegértelmezés (*Elbeszélői hang és metaforizációs folyamat*) *A bábaszéki intelligencia* autoreferenciális funkcióját vizsgálja Mikszáth Kálmán *Szent Péter esernyője* című regényében, míg a *Trádió és újírás Alessandro Baricco két regényében* című tanulmány az irodalomtörténetileg is elismert kortárs szerző regényeihez a bariccoi szövegalkotás néhány nyelvi-poétikai jellemzőjén és esztétikai tapasztalatán keresztül közelít. Az elemzések során olyan prózapoétikai problémák kerülnek felszínre, mint az élettörténetként értett sors nyelvi megalkotásának problematikája, a narratív identitásképzés, vagy éppen a történetmondás megszakítása révén a szövegalkotást előtérbe állító elbeszélői tevékenység sajátosságainak vizsgálata.

A tanulmánykötet második része — *Líra, retorika, poétika* — címének megfelelően alapvetően líraelméleti kérdéseket tárgyal, de az utolsó fejezet (*Retorika és poétika viszonyáról*) a két diszcipl-

ína kapcsolatával is számot vet. Retorika és irodalom összefonódásának lehetősége először Gorgiasznál vetődhet fel, amennyiben nála jön létre a retorika harmadik ága, a dekorativitásra törekvő bemutató beszéd. Az igen részletes retorikortörténeti áttekintés másik végpontja Richards és de Man (*Egy retorikai kapcsolat: I. A. Richards és Paul de Man*). A retorika ugyanis — amint erre Horváth Kornélia rámutatott — mindkét kutatónál a nyelv eredendő természeteként a szó szerinti és a figurális jelentés dinamikus oppozíciójában nyer elgondolást. Számos filozófus — köztük Nietzsche, de Man, Richards vagy éppen Gadamer — beszél a nyelv eleven metaforikusságáról mint minden természetes fogalomalkotás alapjáról. A szerző meglátása szerint a nyelv eleven metaforikussága összefüggésben áll a szó jelentésváltozásainak történetével. Az irodalmi szöveg meghatározó módon épít a szó eredendő metaforikusságára, amennyiben képes aktivizálni és továbbalakítani a szó korábbi történeti jelentéseit. Kiváló példa erre József Attila *Rejtelmek* című verse, melyben a *versírás* és *szerelem* témájának összekapcsolását nem a logika, hanem a kulturális nyelvi tradíció vezérli a hangzásmetaforizáción és a vers kulcsszavainak történeti szemantikumán keresztül. A szöveg nyelvi alakulásfolyamatát középpontba állító dinamikus szövegfelfogás a versszöveg vizsgálata kapcsán a versritmusnak is kiemelten fontos szerepet tulajdonít, amennyiben a ritmust is dinamikus nyelvi létezőnek tekinti. A versritmus kérdésének vizsgálata, illetve a szövegelemzés gyakorlatába való bevonása azért is kiemelten fontos, mert — amint erre a tanulmánykötet szerzője rámutatott — az irodalomtudomány nyelvi fordulata utáni horizontból ez a vizsgálódás még nem történt meg, holott a ritmus nyelvi alapú, dinamikus felfogásának előzményei megvannak a strukturalizmus előtti formalista kutatásokban. Már Tinjanov — aki a versszöveget dinamikus egységként, ritmus és szintaxis szüntelen küzdelmén alapuló „egészlegesség”-ként értelmezi — rámutatott ritmus és jelentésképzés szétválaszthatatlan összefüggésére. Az ő kutatásaira támaszkodó Meschonnic szerint is elsősorban a ritmus határozza meg a verset, mely nem választható el az általa a szavakban kiváltott és átalakított jelentésmechanizmusoktól. „A költői szavak nem mások, mint amelyeket a köznapi nyelvben használunk, ám a ritmus és a szintaxis küzdelméből létrejövő ritmikai alakzatok bizonyos *laterális, potenciális* jelentéseket szabadítanak fel bennük. Vagyis a szó ritmikai pozíciója elválaszthatatlan az értelmétől” (kiemelés a tanulmánykötetben). Meschonnic a hangvisszatérés metaforateremtő erejéről is beszél, amikor

egy fonéma szavak láncolatát hozza magával. Ez a módszertani megfontolás érvényesül például Petri György *4 bagatelle* című versének értelmezése kapcsán, melyben a *k* mássalhangzó gyakori visszatérése a hangzásszintű metaforizáció jelenségével szembeníti az értelmezőt a *4. bagatelle*-ben (*Írónia és én-szerkezet Petri György lírájában*).

A lírapoétikai alapkérdéseket érintő értelmezések a *szerzői én* és a *szövegbeli én* problematikájával, a lírai beszélő kérdésével, a trópusok szövegképző szerepével és az intertextuális szövegépítkezés sajátosságaival is számot vetnek. Az elméleti megfontolásokból levont módszertani elvek rendkívüli hatékonyságát mutatja, hogy egymástól időben és műfajban igen eltérő szövegek értelmezése kapcsán is produktívan alkalmazható: Rimay János *Világon, ég alatt...* kezdetű versétől Arany János *Szondi két apródja* című balladáján át egészen Pilinszky János *Apokrifjéig*, vagy éppen a 19. századi Mikszáth-regénytől a *Sorstalanságon* át egészen az 1996-ban megjelent *Selyemig*. A kötet invenciózus szövegértelmezései valóban utat nyitnak a poétika újradefiniálása előtt, rámutatva szövegelemzés és szövegértelmezés, vagyis *poétika és interpretáció* szétválaszthatatlan összetartozására. (*Editio Princeps Kiadó, Budapest, 2009*)

ÉRFALVY LÍVIA

## ZALÁN TIBOR: GÖNCÖLSZEKÉR

Használjuk a világot, ámde nem értjük — írja valahol Popper Péter, s ez volt az érzésem, mikor Zalán Tibor kisprózai gyűjteményét kézbe vettem. Az emberek, az ízlések, a szépirodalom, az irodalmi igényesség egyaránt változik, a *Göncölszekér* szereplői pedig ebben a változó világban léteznek. Ebben tapasztalják meg a kirekesztettség érzését, a halál gondolatát, a gyilkos ösztön felébredését, a szexualitási képes és kellemtelen hatásait. De a hétköznapi történéseken túl a vágy valamire, amit nem tudunk megfogalmazni, vagy nem szabad leírni, de még nagyon gondolni sem rá, végigkíséri az írásokat. Egyikben erősebben jelenik meg (*Hírek a mobilon*), máshol kevésbé (*A kanna*).

Más „régén” az alkotó, „nem annyira régén” a mű, most már egyre inkább a befogadó kerül az irodalomértelmezés központjába: a hangulatok, az emlékek, az ötletek, a gondolatok, melyeket az olvasó olvasás közben nyer. Mindebből bőségesen szüretelünk, amikor Zalán Tibort olvasunk. Az igazságot írja meg? A tapasztalatot írja meg. S talán ami neki már kitisztult, vagy még nyers alapanyag, az nekem, olvasónak sokszor még csak kérdés. Miért erről a témáról?

Miért így? Mi ebben az, amit úgy hívunk, hogy szépirodalmi többlet?

A *Téma* mindig az utcán hever: de nézzünk körbe! Mi hever ma az utcákon?! Ez elbizonytalanító, „kétségbeejtő” (*Az úton végig*). Ebből merítünk hát? Ebből merít az irodalom is?

Nekem jól esett, hogy Zalán Tibor írása eszembe juttatta Kosztolányit a *Göncölszekérr*el, eszembe juttatta Karinthyt. Hogy megjelentek olyan hangulatteremtő szavak, melyek olvasóból szemtanúvá tettek. Hogy a saját tapasztalataimat és indulataimat írta le végre valaki, akinek ehhez a könyvéhez fél éve, nem sokkal a megjelenése után nem is lehetett bármelyik könyvesboltban hozzájutni.

Ironizál, humorizál, csalódott, vágyakozó. Az elmélyült írásai jobban tetszettek, vagyis a négy részre osztott kötet második két része, a *Pál* és a *Villanások tágra nyílt pupillában*. A magasabbra helyezett nézőpontot, az érett, kevésbé elfogadó, de annál inkább a lényegre tapintó világszemléletet az elbeszélői perspektívaváltás is magyarázhatja. A tegnapok hatása a mérvadó, itt már csak halvány nyoma van a nagypapának, a téglagyári hangulatnak, itt a szereplők mai „hősök”, már a nevük sem mindig fontos: a *tercina*, a *Sztár*, a *tanítvány*, az *Író*. Az ingerültség és levezethetetlen feszültség (*Hideg csülök, tormával*), a kicsinyes bosszú (*Vízágy és porceláncsésze*), a tehetetlenség és düh (*Telitalát*) olyan világot prezentál, mely ideig-óráig őrzi meg, amiből kinőtte magát.

A változás lényegét, azt hiszem, a következő kulcsmondat tapintja ki: „*a legjobb és legveszélyesebb folyton úton lenni, de soha nem érkezni meg oda, ahová elindultam*” (*Emlékirataim*). Valami hasonlóról ír Darvasi László is a *Virágzabálók* című regényében egy helyen, amikor a változás mibenlétét taglalja. Kell-e félnünk tőle. Tanulhatunk-e belőle. Kollektív vágy-e. „...*ha e fortyogó másban megtaláljuk ugyanazt, amit most elveszíteni vélünk, akkor jó lesz*” (Darvasi László: *Virágzabálók*). Ezek — úgy vélem — fontos kérdések. Akár írói, akár tanári szemmel vizsgáljuk. Mert mindkét hivatásban az „*emberséget*” kell megtartanunk (*A tanítvány*). De ez roppant nehéz, ha az emberiség éppen ebből nem kér.

Márpedig ha így áll a helyzet, nem marad más hátra, mint a *Vágy* valamire, amire már nem is tudunk, vagy nem merünk gondolni. Mert valahol a nagypapa szódásszemüvege és a zongoraórákra kényszerülő felszarvazott férj között félrecsúszott, kisiklott a rend(szer). Használjuk, de érteni már nem fogjuk a világot, mert a „*verset nem érteni, hanem érezni kell*” (*Hírek a mobilon*).

Érezni pedig még érezzük. Amikor a *Göncölszekér* bakjára vágyunk, amikor nézzük az eget, mert tudjuk, hogy „*van ott valami, vagy ott van épp*



a valami" (A rendőr vére), s amikor arra várunk, hogy eljőjön az idő...

De észrevesszük majd, hogy eljött, mielőtt túllép rajtunk? Talán. Bár „itt ily regényes dolgok nem történnek" (Tárca-bárca). Talán majd a Göncölszekéren. (Palatinus, Budapest, 2010)

PÉNTEK VIKTÓRIA

## TOLNAI OTTÓ: A KISINYOVI RÓZSA

Nehéz helyzetben vagyok. Tartok attól, olyan olvasók előtt mutatom be Tolnai Ottó új könyvét, akik korábban nem hallották *A kisinyovi rózsza* egy-egy darabját a szerző előadásában. Ez természetesen nem az ő hibájuk, ennek oka főképp a Vajdaság és a Magyarország közti földrajzi távolságban keresendő. Nem általánosan elterjedt jelenség, de Tolnainál hang és kép összetartozása kevés szerzőnél tapasztalt, újszerű többlettel ajándékozza meg a verseket. Egy világ épül fel a költő hangja mögött, arcok, élő és már nem élő emberek, történeti-történelmi események díszlete forog körbe és körbe, mint egy véget nem érő körhinta. A körülmények a papírnál, az írott szónál maradásom sürgetik, igyekezetemben gyorsan visszatérek is hozzá, felmentve magam az elkalandozás súlya alól.

A címhez igazodva teszem fel a kérdést, mit érdemes tudnunk Kisinyovról? Irodalomtörténeti adattal szolgálhatok ez ügyben: 1823. május 3-án itt kezdte el írni Puskin az *Anyegint*. „Mert őt is oda számították / Ó, Kisinyov! / ott kezdte írni az *Anyegint* / ezt a szabad regényt / ó egy szabad regény / a sok rabregény között" (Eptilógus). A hasonló érdekességek mentén maradva különlegesség számba mehet, hogy itt hallotta Puskin a később Gogol nevéhez fűződő nagy regény, a *Holt lelkek* történetét. Egy város híressé válásához ennyi bőven elég, nyugodt szívvel állíthatjuk, de Tolnai Ottó tovább megy, és megtréfálva a kényes valóság és képzetet közt feszülő határt, egy külön történet alakzatai közé vezet el bennünket. „illetve hát a padlást / kiutalták a teremtőnek / azt mondják szép nagy / műtermet rendezett be" (Első rész).

A könyv nem pontosan illeszthető a szó szoros értelemben vett verseskötetek közé, helyes műfaji meghatározása az elbeszélő költemény felé közelít. Gogolhoz visszatérve, regénye két részre van felosztva, és az első rész tizenegy fejezetből áll, mint Tolnai esetében, akinél a szám ugyanaz, két rész és tizenegy fejezet, utalást téve az orosz író regényére és magára a műfajra.

Tolnai Ottó határvidékeken élők közül választott szereplői a nyelv segítségével könnyedén

kulcsfontosságú hősökké, egy nehezen feldolgozható világ elsőszámú beavatottjaivá változnak. A kötet térkép, segít eligazodnunk a váratlanabbnál váratlanabb formák és szójátékok között, alagút a létező és a nehezen hihető között. Tolnai Ottó időtlen repülőtere kiváló leszállópálya a múltban lezajlott balkáni háborúnak, az átrendeződött geográfiai viszonyoknak, családi és helytörténeti legendáknak. „mert magyar lászló szíve is / a niagara mellett hasadt ketté / most neveztek el róla egy teret / itt palicsfürdőn / azon a téren is zuhog a niagara / és a dudus néni operaénekes húga is azért / hagyta abba kanadában az éneklést / mert elnyomta a niagara" (Hatodik rész).

A *kisinyovi rózsából* és Tolnai Ottó más könyveiből is áradó ízek és illatok, a megteremtett hangulat a közép-kelet-európaiság érzés boszorkánykonyhájával bűvöl el és vonz egyre közelebb ahhoz a világhoz, amit nem egyszer gúnyos hanglajtszóval Balkánnak neveznek. Tolnai országhatárokön átívelő költészete a kulturális hálóban ringatózva jól érzi magát és a világ megértéséhez választott legradikálisabb úton araszol. Mint Kusturica filmjeiben, úgy követik egymást az események, bekerítve az olvasót a mozgóképek megszabta lehetőségek világával. Filmeket ír Tolnai Ottó, szürreálisan és groteszkül, humorral átítatott tragédiával, a filmtechnika szabályainak figyelembevételével, vág, ahol kell, közelít, távolodik szükségszerűen az objektív.

Tolnai Ottó költészete örökös közeledés és megértés a nyelv szintjén értelmezhető világ érthetlensége felé, inyenceknek természetesen kötelező. „a színházat is evakuálták / háború idején fáslit gézt gyártanak / a csipkeszínházban / tikovicki bácsi többször gyártott fáslit és gézt / innen a gézcső / mert az isten kezében volt a világ / ó csókolta neki személyesen kezét / most meg az emberek kezébe került / az emberek kezébe került a világ / most mi lesz / elejtik" (Tizenegyedik rész). (Factory Creative Studio Kft., Szeged, 2010)

AYHAN GÖKHAN

## DR. KRUTSAY MIKLÓS: RÓMAI TEMPLOMOK, PÁPÁK, SZERZETESÉK

A könyv mottója: „Róma mindnyájunk hazája", Lászlai János kanonok síremlékén olvasható Rómában, a San Stefano Rotondo templomban, a magyarok nemzeti templomában. Valóban, Róma mindnyájunk hazája, de Rómába nem „utazni" kell, csak „zarándokolni" szabad, kellő alázattal és fogékonysággal a város megszámlálhatatlan csodája iránt. Aki Rómát igazán átélte, annak kell, hogy legyen egy „saját" Rómája, va-

lami, amit csak ő fedezett fel, ami csak az ő saját élménye, ami az útikönyvekben benne sincs. Ehhez segít hozzá Krutsay Miklós kiváló könyve. Műfaja monográfia, és mindaz benne van, amit Rómáról, annak templomairól tudni lehet, illetve ami a templomokhoz asszociálódik. Ennyivel több egyszerű útikalauznál. Római Vademecum, melyben minden Rómával kapcsolatos adatnak utána lehet nézni.

A szerzőt, doktor Krutsay Miklóst az orvos olvasóknak nem szükséges bemutatnunk: érdekes témákat precíz kidolgozó pathológiai tárgyú dolgozatait évtizedek óta érdeklődéssel olvashatjuk. A könyv bizonyítja: Róma a szerző személyes szenvedélye, és évtizedek alatt széleskörű műveltséggel összegyűjtött ismereteinek egy részét tudományos igényességgel foglalja össze művében.

Az előszó kifejti a könyv célját, szerkezetét, majd Róma történetéről olvashatunk rövid összefoglalást. Ezután következik a könyv legértékesebb fejezete: Róma templomainak ismertetése. Ennek kezdetén a templomokról általános tanácsokat olvashatunk: nyitva tartás, öltözködés, fototechnikai javaslatok. 131 oldalon keresztül Róma körülbelül 700 temploma közül 344, főleg a belvárosban található templom betűrend szerinti ismertetése következik, tömören, rendszerezetten. Megadja a templomok és a hozzájuk tartozó lelkészségek pontos házszámát, tájolását. Alapos adatokat olvashatunk az egyes templomok történetéről, kiemelve a magyar vonatkozásokat, majd a művészeti ismertetés következik. A szerző éles szemmel vesz észre olyan érdekes részleteket, amelyek egyetlen más útikönyvben sem szerepelnek, és amelyek a felületes szemlélő figyelmét fel sem keltenék. Az ismertetések terjedelme a templom jelentőségének megfelelő, a Szent Péter Bazilikával például 10 oldalon keresztül foglalkozik. Az ismertetett templomok csaknem mindegyikéről fényképeket is közöl, ezek saját felvételei. Az érdekesebb templomok alaprajzát is megadja. Az egyes templomoknál röviden ismerteti azoknak a szenteknek és pápáknak az életrajzát, akiknek a templomhoz valamilyen köziük van. Megadja, hogy az egyes templomokat melyik szerzetesrend gondozza. Az egyéb vallások templomait is ismerteti. A templomok közelében lévő világi műemlékekről szintén megemlékezik.

Külön fejezetben térképábrában ismerteti Róma 22 kerületét, és felsorolja Róma mindazon utcáját, ahol templom van. Újabb fejezetben csoportosítja a templomok nevezetességeit: építészeti stílusukat, építészeti elemeiket: legszebb kupolák, campanilék stb. Szerzők szerint csoportosítja a

legjelentősebb freskókat, képeket, szobrokat, mozaikokat. Rangjuk szerint is felsorolja a templomokat: nagybazilikák, kisebb bazilikák, bíborosi címtemplomok, nemzetek, foglalkozások, testületek saját templomai. A világi érdekességek is megtalálhatók a könyvben: Róma „beszélő szobrai”, kútjai, obeliszkjei, katakombái. A város híres dombjait szintén felsorolja. Tömör, pontosan összefoglalt fejezetek tudósítanak a szentté avatások, pápaválasztások menetéről. Felsorolást olvashatunk a Rómában eltemetett pápákról, uralkodási idejük szerint és névsorban is, címerekkel együtt. A könyv a Vatikánba szintén betekintést nyújt: érdekes adatok szerepelnek a vatikáni fegyveres testületekről, az egyházi lovagrendekről, a pápai kitüntetésekről.

Hosszabb fejezet foglalkozik Róma szerzeteseivel. Bevezetőként a szerzetesség alapelveit foglalja össze, majd részlegesen ismerteti a Rómában működő férfi szerzetesrendeket, összesen 95 félért. Ezek túlnyomó többsége hazánkban teljesen ismeretlen. Függeléként 50 szerzetesrend öltözködését ismerteti, saját színes rajzaival. Különösnek tűnik, hogy csak a férfi szerzetesrendekkel foglalkozik, az apácarendekkel nem, ez azonban érthetővé válik, ha figyelembe vesszük az apácarendek áttekinthetetlenül nagy számát.

A könyv megértését segíti az előforduló egyházi és művészeti szakkifejezések szabatosan megszerkesztett kislexikona. A mű értékét tovább fokozza, hogy útikalauzként is használható: Róma látónivalóit 19 útvonal szerint csoportosítja, így téve lehetővé, hogy az „Örök Város” egyházi és világi nevezetességeit logikus rendben, minél hiánytalanabban lehessen megtekinteni. Egy-egy útvonal bejárása körülbelül jó fél napot vesz igénybe, a művelt, érdeklődő turista menetsebességére — és némi szerencsére — számítva. A tájékozódást Róma internetes térképeinek felsorolása könnyíti meg.

A felhasznált irodalom mennyisége szintén impozáns: 145 mű, melyek között 250 éves alapmű és a legfrissebb irodalom egyaránt szerepel. A név- és tárgymutató 5 oldalt tesz ki. A könyvet a TIMP Kiadó jelentette meg és a Gyomai Kner Nyomda a rá jellemző igényes, jól olvasható nyomdatechnikával készítette el. A szükségszerűen kisebb képek is tiszták, kellően részletűsák. A könyv elérhető áron szerzhető be, és ajándéknak is kiválóan alkalmas. Ajánljuk a művelt olvasóknak, akik Rómáról a lehető legtöbbet kívánják megtudni. Nem fognak csalódní! (TIMP Kiadó, Budapest, 2009)

GÖBLYÖS PÉTER

**SOMMAIRE***Discussions de nous jours sur la question de Dieu*

- BALÁZS MEZEI: Dawkins sur la religion  
 FERENC PATSCH: La religion dans un faux miroir  
 TAMÁS HANKOVSKY: La réfutation irréfutable de Dawkins  
 LÁSZLÓ BERNÁTH: Réponse à la question de Dawkins  
 ■ Poèmes de Balázs Both et Péter Vasadi  
 KITTI WÖLFINGER: Sur les poèmes de Zsuzsa Beney à la lumière de l'Holocauste  
 ■ Entretien avec Tivadar Tulassay, médecin

**INHALT***Diskussionen heute über die Gottesfrage*

- BALÁZS MEZEI: Dawkins über die Religion  
 FERENC PATSCH: Die Religion im Zerrspiegel  
 TAMÁS HANKOVSKY: Dawkins' unwiderlegbare Widerlegung  
 LÁSZLÓ BERNÁTH: Antwort auf Dawkins' Frage  
 ■ Gedichte von Balázs Both und Péter Vasadi  
 KITTI WÖLFINGER: Über die Gedichte von Zsuzsa Beney im Lichte des Holocaust  
 ■ Gespräch mit dem Arzt Tivadar Tulassay

**CONTENTS***Contemporary Discussions about the Question of God*

- BALÁZS MEZEI: Dawkins about Religion  
 FERENC PATSCH: Religion in a Distorting Mirror  
 TAMÁS HANKOVSKY: The Irrefutable Refutation of Dawkins  
 LÁSZLÓ BERNÁTH: Response to Dawkins' Question  
 ■ Poems by Balázs Both and Péter Vasadi  
 KITTI WÖLFINGER: About the Poems by Zsuzsa Beney in the Light of the Holocaust  
 ■ Interview with Tivadar Tulassay, Physician

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

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

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

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

Szerkesztőségi titkár és tördelő: NÉMETH ILONA

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Zrt. Felelős vezető: Fekete István vezérigazgató

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

Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: [vigilia@vigilia.hu](mailto:vigilia@vigilia.hu). Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadó-

hivatala. Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP.

VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 2011. évre 4.800,- Ft, fél évre 2.400,- Ft, negyed évre 1.200,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 15.000,- Ft/év vagy 95,- USD illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

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

Ára: 480 Ft

# VIGILIA

## SZEMLE

- Hónapról hónapra  
Irodalom, retorika, poétika
- ZALÁN TIBOR  
Göncölszékér
- TOLNAI OTTÓ  
A kisinyovi rózsa
- DR. KRUTSAY MIKLÓS  
Római templomok, pápák, szerzetesek

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Ayhan Gökhan, Érfalvy Livia, Göblyös Péter,  
Péntek Viktória és Rónay László

## KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A cigányságról
- Az iszlámról
- Baán Izsák, Görföl Tibor,  
Horányi Özséb, Kiss Szemán Róbert,  
Maróth Miklós és Edith Stein tanulmánya
- Aszalós János, Bartusz-Dobosi László,  
Cs. Gyimesi Éva, Fecske Csaba,  
Tóth Sára és Vörös István írása

A folyóirat megjelenését  
a Nemzeti Kulturális Alap támogatja

**nka**  
Nemzeti Kulturális Alap



9 770042 602005 11002