

VIGILIA

2012 / 3



Vallás és természettudomány

GAÁL BOTOND: **Rejtett paraméterek a teremtésben?**

MEZEI BALÁZS: **Vallás és tudomány**

SZÉKELY LÁSZLÓ: **William Paley természetes teológiája – ma**

IJJAS ANNA: **A kvantumfizika vallásfilozófiai értelmezéséről**

NAGY J. ENDRE: **Simone Weil: egy misztikus aszkéta (II. rész)**

BORBÉLY SZILÁRD: **Egy szöveg szentsége és a szöveg hite**

Babiczky Tibor és Kiss Judit Agnes versei

CLIVE WILMER: **Előszó Pilinszky János új angol kötetéhez**

Beszélgetés Némethi András matematikussal

77. évfolyam	VIGILIA	Március
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Természet, teremtés?	161
NAGY J. ENDRE:	Simone Weil: egy misztikus aszkéta (II. rész)	162
VALLÁS ÉS TERMÉSZETTUDOMÁNY		
GAÁL BOTOND:	Rejtett paraméterek a teremtésben?	171
MEZEI BALÁZS:	Vallás és tudomány	180
SZÉKELY LÁSZLÓ:	William Paley természetes teológiája – ma	188
IJJAS ANNA:	Divine action via quantum jumps? Gondolatok a kvantumfizika vallásfilozófiai értelmezésének lehetőségéről	196
SZÉP/ÍRÁS		
BORBÉLY SZILÁRD:	Egy szöveg szentsége és a szöveg hite. Töredékek, feljegyzések	204
KISS JUDIT ÁGNES:	Régies szonett (<i>vers</i>)	
CLIVE WILMER:	Előszó Pilinszky János <i>Passio</i> című új angol nyelvű kötetéhez (<i>Gömöri György fordítása</i>)	210
BABICZKY TIBOR:	Apaének; Ezüstkori töredék (<i>versek</i>)	212
A VIGILIA BESZÉLGETÉSE		
LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS:	Némethi András matematikussal	213
MAI MEDITÁCIÓK		
KIRILLA TERÉZ:	Ha a történeten végiggurul egy kristálygolyó... Gondolatok Mispál Attila <i>A fény ösvényei</i> című filmjének margójára	223
NAPJAINK		
KOVALOVSKY MÁRTA:	Tyúkanyó meséi. 61. A semmi napja	229
MÁTHÉ ANDREA:	<i>A Szándéktalan fény. Mészöly Miklós szövegeivel, Vancsó Zoltán fotóival</i> című albumról	231
KRITIKA		
LEGÉNDY KRISTÓF:	John Hedley Brooke: <i>Tudomány és vallás. Történelmi áttekintés</i>	232
SZEMLE		
	(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	234

Természet, teremtés?

A bibliai őstörténet két képet mutat be ember és természet viszonyáról. Az egyik idillien gyönyörű: az Úristen a Paradicsomban Ádám (és Éva) birtokába adja az egész világot, hogy „töltsék be a földet és vonják uralmuk alá”. A másik kép fájdalmas és rémisztő: a bűnbeesés után ellenségükké válik a természet s vele saját testük is — keservesen meg kell harcolniuk a fennmaradásukért.

Mindkét képnek sokféle elágazása, folytatása lett az ősembertől napjaink szuper-, sőt hiper-világáig. Ember és természet kapcsolatát legjobban talán Pascal ismert mondása foglalja össze: „Már nem állat... de még nem angyal.” A Biblia sajátos köztes helyet jelöl ki az embernek: fölötte áll a teremtett világnak, „uralkodik fölötte”, ugyanakkor viszont ő is teremtmény, Isten alkotása, neki tartozik felelősséggel önmagáért és a reá bízott természetért.

Az ember kettős kötődése — Istenhez és a világhoz — sajátosan alakult a történelem folyamán. Mára szinte feledésbe merült, milyen lassan és mennyi küzdelemmel sikerült a természet birtokba vétele s mennyire korlátolt ez az uralom. Pedig anyag és szellem elszakíthatatlanul egymásra utalt — az ember, bármilyen haladást ér is el, mindig része marad a természetnek. „Még nem nagy az ember, de képzeli, hát szertelen”, írta József Attila 1937-ben. Tíz évvel később pedig a „Fényes szelek” nemzedéke harsogta büszkén: „Holnapra megforgatjuk az egész világot.” Napjainkban egyre több és fenyegetőbb válságjelenség figyelmeztet: tudomány és technika „szertelen” próbálkozásai világméretben ön- és közveszélyesek lehetnek.

Látszólag könnyebb az embernek — legalábbis ideig-óráig — elszakítania azt a másik kötődést, amely a Teremtőjéhez fűzi. Könnyen elfelejti, hogy nem tulajdonosa a természetnek: csupán „haszonélvezeti jogot” kapott, felelős tehát azért, hogyan gazdálkodik vele. Ennél talán még fontosabb azonban, hogy Isten nemcsak azzal bízta meg értelemmel és szabad akarattal felruházott teremtményét, hogy a világban lakóhelyet rendezzen be magának, hanem ennél sokkal nagyobb célt tűzött eléje: saját isteni szeretetközösségébe hívta meg. Ez a meghívás már a személyesség s vele a szabadság szférájába tartozik, itt nem érvényesülnek a természet vastörvényei. Ismét Pascalt idézhetjük: „A szívnek megvannak a maga indokai, amelyeket az indokló értelem nem ismer.”

A természet törvényeinek figyelembe vétele földi létünk szempontjából élet-halál kérdése. Amit viszont a teremtő — és üdvözítő, tehát szeretetébe fölemelő — Isten kínál fel az embernek, az nemcsak biztonságosabbá és kényelmesebbé teheti evilági létünket, hanem olyan boldogsággal, személyvöltünk olyan beteljesedésével ajándékozhat meg, amely legmerészebb vágyainkat is felülmúlja. Egyetlen feltétele: felismerni és elfogadni ezt az ajándékot, az Ő szeretetét.

Simone Weil: Egy misztikus aszkéta

NAGY J. ENDRE

(II. rész)

3. Simone Weil: kihívás Weber elméletének

1941-ben született Ózdon. Jogász, szociológus, 2008-tól a Semmelweis Egyetem Mentálhigiéné Intézetében egyetemi tanár. — A tanulmány első részét februári számunkban közöltük.

Simone Weil persze nem ismerhette ezeket az új gazdasági fejleményeket és tapasztalatokat. De be nem fejezett elmélete (vagy inkább elszórt gondolatai) radikálisan betörnek Weber elméletének arra a területére, ami a testvérietlen etika eluralkodásáról szól mind a gazdaság, mind a politika és a bürokrácia vonatkozásában. Van egy szilárd kiindulópontja, amely lefekteti fundamentális elveit: „Létezik egy földön túli realitás, vagyis téren és időn, az ember mentális univerzumán, az emberi képességekkel felfogható birodalmon túl. Erre a realitásra visszhangzik a lelkek mélyén folytonosan ott égő abszolút jó utáni olthatatlan vágy, mely a földi világon sohasem találhat kielégülést. (...) Ahogy a földi világ az egyedüli alapja a tényeknek, ugyanúgy a másik realitás az egyedüli alapja a jónak. Egyedül ebből a másik realitásból száll alá minden jó, ami csak létezhet a földön: minden szépség, minden igazság, minden törvényesség, minden rend, az emberi viselkedés kötelezettségeknek való mindennemű alárendeltsége.”³⁶ Ezt megállapítva adva van egész elméletének centrális kategóriája (amit egy ateista is elfogadhat).

³⁶Simone Weil:
Szerencsétlenség és istenszeretet. Vigilia,
Budapest, 1998, 42.

Kötelességek és jogok

A *Begyökerezettség* elején szerepel egy speciális bevezető rész, amely további fontos tanítást fogalmaz meg: „A kötelességek fogalma megelőzi a jogokét, és utóbbi alá van vetve az előbbinek. Egy jog önmagában nem hatékony, csak egy kötelességre vonatkoztatva, amelynek megfelel; egy jog tényleges gyakorlata nem abból az egyénből származik, aki birtokolja, hanem más emberektől, akik magukat úgy fogják fel, hogy egy bizonyos kötelesség terheli őket az ő irányában. Az elismerés tesz egy kötelességet hatékonyá. Egy kötelesség, amit senki sem ismer el, teljességgel elveszti létezésének érvényességét. Egy jog, amelyet senki sem ismer el, nem sokat ér.”³⁷

³⁷Simone Weil:
The Need for Roots. Ark
Paperbacks, Routledge,
London – New York,
1987, 3.

Emlékszem, mennyire megdöbbenem e mondatokat először olvasván. Eredetileg jogot hallgattam, és ott azt tanultam, hogy a jogok párban járnak kötelességekkel, és megfordítva; ez a tanítás kétségbevonhatatlannak látszott. És azt megtudni, hogy a kötelességek megelőzik a jogokat, nos, ez szentségtörésként hatott. Továbbá azt olvasni, hogy „egy ember egyedül a világegyetemben semmilyen joggal nem rendelkezne, de lennének kötelezettségei”,³⁸ az első pillanatban felfoghatatlannak látszott, s csak később vált érthetővé, mikor megismerkedtem a Simone Weilre jellemző gondol-

³⁸l. m. 4.

kodásmóddal. Világos: aki egyedül van a világegyetemben, egyfelől saját életéért felelős, másfelől pedig Istennek.

Ennek a tanításnak azonban politikai implikációi is vannak. Simone Weil kifejti a továbbiakban, hogy „1789 emberei nem ismerték ezt el, mert túlságosan kötődtek az emberi tervekhez, és abszolút elveket akartak kodifikálni. Ezért indultak ki a jogokból.”³⁹ Ugyanez vonatkozik az egész világ valamennyi alkotmányára, melyek a hangsúlyt a jogokra helyezik a kötelességek helyett. Vajon nem beszélünk-e sokat a kisebbségek, az ifjúság, sőt az állatok jogairól? De a kérdés az: hol vannak a kötelességek?

³⁹Uo.

Morális megfontolások

Sok forradalmi van Simone Weil tanításaiban, kövessük ezért tovább gondolatmenetét. A kötelességek tehát együtt járnak az emberi lények örök sorsával, mégpedig feltétel nélkül: nincs egyetlen kötelesség alól sem kivétel. Elméletét Simone Weil morális megfontolásokra helyezi. Ennek gyökere Jézus Krisztus mondása: „Éheztem és ennem nem adtatok” (Mt 25,42). Ebből következnek az örök kötelezettségek az emberi lények iránt: nem hagyni őket éhezni, ha valakinek van lehetősége segíteni. Miként a fizikai szükségletek esetén segíteni kell a rászorulóknak morális kötelességünknek megfelelően, hasonlóképpen vagyunk a lelki szükségletekkel is. „Jóval nehezebb elismerni és felsorolni őket, mint a fizikai szükségleteket”⁴⁰ — jegyzi meg. Mielőtt felsorolnánk ezeket, érdemes őket azokkal a szükségletekkel összevetni, amelyeket Maslow felsorolt.⁴¹ Ugyanis eltérően Maslow-tól, Simone Weil párokba rendezi őket: „Minden szükségletre egy kötelezettség vonatkozik. Minden kötelezettség egy szükségletre irányul.”⁴² Mégpedig: egyenlőség szemben az alá-fölérendeltséggel, engedelmesség szemben a szabadsággal, igazság a szólásszabadsággal, magány és privát élet szemben a társadalmi étellel, a magántulajdon szemben a köztulajdonnal, a büntetés szemben a megbecsüléssel, fegyelmezett részvétel a közös értékek képviselésének feladatában szemben a személyes kezdeményezésnek ezen belül, biztonság szemben a kockáztatással, belegyökerezettség többféle környezetbe szemben az univerzummal való kontaktussal. Nincs itt tér valamennyi szükségletpárnak az elemzéséhez, elégedjünk meg ezért csak egy-kettővel.

⁴⁰l. m. 7.

⁴¹Lásd Abraham Maslow: *A lét pszichológiája felé.* Ursus Libris, Budapest, 2003, 159–160.

⁴²Simone Weil: *Szerencsétlenség és istenszeretet*, i. m. 48.

Egyenlőség szemben az alá-fölérendeltséggel

Egyenlőség szemben az alá-fölérendeltséggel. Az egyenlőség a köz elismeréséből áll, hatékonyan és hitelesen kifejeződik intézményekben és szokásokban, amivel minden emberi lénynek tartoznak, tekintet nélkül a fokozatokra.⁴³ Ebből magyarázza el, hogy egy bizonyos egyensúlynak lennie kell egyenlőség és hierarchia közt. Például, ami az esélyegyenlőséget illeti, szükséges, hogy kiegyensúlyozott legyen. „Abban a mértékben, ahogy valóban lehetséges egy földműves fiából miniszternek lenni, ugyanúgy lehetségesnek kell lennie annak, hogy egy miniszter gyerekeiből földműves lehessen.” De hozzátesszi: „Utóbbi lehetőség sohasem érhet el figyelemre méltó arányokat csak egy igen veszélyessé váló társadalmi kényszerítés mellett.”⁴⁴ Miután még ad néhány példát, arra következtet: „Az egyenlőség kiegyensúlyozottsága minden emberi létfeltétel elismerését jelentené, a respek-

⁴³Simone Weil: *The Need for Roots*, i. m. 18.

⁴⁴l. m. 16.

- ⁴⁵l. m. 18. tusnak azon jeleivel, amelyek hozzámértek és nem üres igények.”⁴⁵ Ez egy egészséges állásfoglalás ebben a fontos és napjainkban sokat vitatott kérdésben, ami mutatja Simone Weil realitásérzékét és egyben együttérzését a társadalom alsó státuszaiban lévők iránt. Ugyanakkor az embernek szüksége van a hierarchiára is, azaz „egy bizonyos respektusra, egy bizonyos odaadásra a felsőbbbségek iránt”. Hogyan? — merül fel a kérdés. A válasz: az ember tisztelettel viseltek bizonyos személyek irányában, de nem mint a hatalom birtoklói-val szemben, nem mint individuumok iránt, hanem mint bizonyos szimbólumok iránt, amelyeket megtestesítenek. Mert ők olyan felső pozíciókat jelenítenek meg, amelyek embertársaik iránti kötelességeket foglalnak magukban: „Az igazi alá-fölrendeltség tudatosságát előfeltételez a felsőbbbségek oldalán, akik a funkciókat megtestesítik, és annak belátását, hogy csak ez alkotja legitím tárgyát az odaadásnak, amit alárendeltjeik nyújtanak nekik.”⁴⁶

**Az igazságos
társadalom lényege**

Mint látjuk, Simone Weil felfogásában minden emberi lény rendelkezik a társadalomban felsőbb vagy alsóbb pozícióval, hozzá tapadó önbecsüléssel, amelyet megérdemel és megkövetelhet. Mindez azonban nem zárja ki, hogy Simone Weil, mint fentebb olvastuk, magát örökös rabszolgának ne fogná fel. Ez azonban egy igazságos társadalom jellemzője. De mi is az igazságos társadalom? Ennek lényege nem a szabadsággal és autonómiával felruházott én, amint ezt számosan vallják a társadalmi igazságosság iránti vágyódásukban. Utóbbiak abban hisznek: „mi segíteni vélünk a szegényeken, ha növeljük a gazdaságot hozzáadott anyagi javak és verseny révén, így növelve a gazdagságot, és így gyakran hisszük, hogy mindenki az által lehet morálisan jobb, ha növeljük az egyének személyes felhatalmazását” — értelmezi Springsted Simone Weil tanait. Utóbbi mindig is hangsúlyozta, hogy az emberi lélek törékeny és mindig szétzúzható, és „szerencsétlenségétől” és „emberi létfeltételtől” nem menthető meg, ha felruhazzuk őket hatalommal (*empowerment*), hanem csak úgy óvható meg, ha önmagunkat kiüresítjük másokért. Jézus Krisztus a keresztre feszítéskor tökéletes példát adott erre. Mikor kiüresítette magát a kereszten, nem hatalommal, hanem szeretetet adva, nos, ebben kell követnünk őt. Isten implicit, hallgatólagos szeretete által — a felebarát szeretete, a világ szépségének szeretete, a vallási ceremóniák szeretete és a barátokra meg a másokra való odafigyelés által.⁴⁷

⁴⁷Lásd Eric O. Springsted:
Simone Weil.
Orbis Books, Maryknoll,
1998, 5–26.

**A véleménynyilvánítás
szabadsága szemben
az igazsággal**

Egy másik összetartozó ellentétpár a véleménynyilvánítás szabadsága az igazsággal szemben. A véleményszabadságnál főként a művészetrel és az újságírással foglalkozik. Nem belemenve a részletekbe, csak egy témára összpontosítunk. Az emberi elme kifejezheti magát bármiféle ellenőrzés, de nem minden korlát nélkül: „[R]epressziót lehet foganatosítani nemcsak a sajtó, a rádió vagy bármi hasonló műfaj esetében, nem csupán a morális elvek megsértése esetén, melyet nyilvánosan felfogtak, hanem a tónus és gondolat alacsonyrendűsége, vagy rossz ízlés, vulgáris vagy romboló morális légkör ellen is. Ezt alkalmazni lehet mindenféle véleményszabadság megsértése nélkül is.”⁴⁸

⁴⁸Simone Weil:
The Need for Roots,
i. m. 25.

El lehet képzelni, mi következne, ha bármely kormányzat végrehajtaná ezt a szabályt. De Simone Weil ennél is tovább megy, amikor az igazságot tárgyalja, ami „szentebb, mint bármely másik szükséglet”.⁴⁹ Mindazonáltal, mindegyikünk tudja — így Simone Weil —, hogy „az újságírás megkülönböztethetetlené vált a szervezett hazudozástól”, és „bűncselekményé vált. Ám mi lehetetlennek gondoljuk, hogy ezért megbüntessük.” Több példát is ad erre. Az egyik a következő. Maritain azt írta egy könyvében, hogy „az antikvitás legnagyobb gondolkodói nem gondolhattak a rabszolgaság elítélésére”. Ezt a kijelentést bíróság elé vinnék, amely el fogja ítélni Maritaint, megállapítva, hogy kijelentése az egész civilizáció elleni merénylet. „Minden napilap, folyóirat és mások, minden magazin és rádió kötelezve lenne arra, hogy a közvélemény tudomására hozza a bíróság ítéletét, és ha szükséges, Maritain válaszát is.”⁵⁰ Bármennyire is tanulságos e példa, kevésbé tűnik hatásosnak; ha napjainkban érvényesítenénk, valószínűleg szétfeszítené nemcsak a bírósági rendszer kapacitását, de az egész társadalmi életet is.

⁴⁹l. m. 35.

⁵⁰l. m. 37.

Weber: A politika mint hivatás

És most térjünk vissza Webernek az álláspontjára, amit vallott a testvériségetika és a politika viszonyáról, mint korábban ezt láttuk. *A politika mint hivatás*ról szóló utolsó előadásában megengedni látszik egy koincidenciát, jobban mondva egy koegzisztenciát a testvériségetika és a politika között. Pontosán abban a részben, ahol kimutatja, hogy inkongruencia áll fenn a Hegyi Beszéden alapuló keresztény etika és a politikai erkölcs között, amely előírja, hogy az erőszakot meghatározott célok érdekében eszközként alkalmazni kell. A korai keresztények tudták, hogy „a világot démonok kormányozzák, és aki politikára adja a fejét, vagyis a hatalom és erőszak eszközét használja, az diabolikus erőkkel paktál”.⁵¹ És igazságot kell szolgáltatni Webernek,⁵² akinek vallásosságága ma is vitakérdés. Mivel elfogadja: „Az akozmikus emberszeretet és jóság nagy virtuózai, akár Názáretből, akár Assisiből, akár India királyi palotáiból származtak, nem éltek az erőszakkal mint politikai eszközzel, birodalmuk ’nem e világból való’ volt, s mégis hatottak és hatnak ebben a világban.”⁵³ A jelen idő („hatnak”) mutatja, hogy Weber olyan érvényességet tulajdonított ennek a megállapításnak, ami korunkra is érvényes. *A politika mint hivatás*ban van egy hely, ahol elmagyarázza, mikor és miért érvényes a testvériségetika. Az etikának két fajtája van: az egyik a felelősségetika, a másik a „végcélok etikája”. Az első a politikához tartozik, a második pedig azoké, aki követik a Szentírás abszolút etikáját, a Hegyi Beszéd etikáját. „Ezzel az etikával nem lehet tréfálni... Rá érvényes, amit a tudományban a kauzalitásról szoktak mondani: nem fiáker, melyet tetszés szerint meg lehet állítani, hogy ki- és beszálljunk, amikor óhajtjuk... És erről van szó: szentnek kell lenni minden tekintetben, legalábbis a szándékokat illetően; úgy kell élni, mint Jézus, az apostolok, Szent Ferenc és a hozzá hasonlók, és akkor ez az etika értelmessé válik, méltóságot fejez ki.”⁵⁴

⁵¹Max Weber:
A tudomány és politika mint hivatás. Kossuth,
Budapest, 1995, 129.

⁵²Lásd Joachim Radkau:
Max Weber: A Biography.
Polity Press, Malden,
2009, 531–533.

⁵³Max Weber:
A tudomány és politika mint hivatás, i. m. 134.

⁵⁴l. m. 122–123.

Ha bárki valaha is eleget tett ennek a követelménynek, az Simone Weil volt.

4. Miért nem lépett be Simone Weil az egyházba?

⁵⁵A cikk megírása (2010) óta értesültem Szabó Ferenc írásából (Távlatok, 85, 2009. Magyarok Nagyasszonya, 97–106.), hogy Simone Weil egy barátjánője megkeresztelte a halálos ágyán. Mindazonáltal osztom az e cikkben is hivatkozott Springsted véleményét, melyet egy 2008-as konferencián tartott előadásában mondott el: „De ha a kereszttség érvényes is, ez nem zárja ki Simone korábbi ellenvetéseit. Főleg a filozófiaiak voltak erősek: azt állította, hogy jogtalan az egyház követelménye, ti., hogy a dogma értelmi elfogadása feltétele a keresztységnek. Nincs rá ok azt gondolni, hogy Weil feladta ezt az ellenvetését.” Eric O. Springsted: *Simone Weil*, i. m. (idézi Szabó Ferenc).

⁵⁶Jean-Marie Perrin – Gustave Thibon: *Simone Weil: As we knew her*. Routledge, London, 2003, 36.

⁵⁷Simone Weil: *Ami személyes, és ami szent*. Vigilia, Budapest, 1983, 198–199.

„Teljességgel csatlakoztam a keresztény hit misztériumaihoz...”

Mint ismeretes, Simone Weil visszautasította, hogy megkereszteljen. ⁵⁵ Lelki önéletrajzában, amit levélként írt Perrin atyához, megmagyarázza, miért nem akar megkeresztelkedni. Perrin atya visszaemlékezése szerint Simone Weil igen kétértelműen viselkedett a megkeresztelkedés kérdésében: „Néha szembenézett a keresztelés lehetőségével, és bármit is mondott, a kérdés mindig ott motoszkált a fejében. Ekkoriban volt, hogy meglátogatott általam ismert két papot, hogy kifürkésze őket arról, vajon doktrinális elvárásaik ugyanazok voltak-e nekik, mint az enyéim, vagy hogy a szuggesztív hatás, amitől annyira féltette barátságunkat, nem idézte-e elő nála azt, hogy a katolikus hitet túlságosan előnyös színben lássa. Máskor, éppen ellenkezőleg, elvetette a megkeresztelkedés ötletét egyik vagy másik okból... [Ha] erről a hónapjairól beszélünk, mindig észben kell tartanunk ezt az ingadozást, másként beszélgetéseink nem lesznek érthetőek. Őt a konfliktusok egész sorának háttérében kell látni, melyek néha fájdalmasan láthatóvá váltak, de mindig látensek maradtak, ami gondolkodásának és mélyebb életének egyfajta befejezetlenséget kölcsönzött.”⁵⁶

Ez előtt a háttér előtt kell olvasnunk vallomását: „A kereszténységnek minden küldetést magában kell foglalnia, kivétel nélkül mindent, mivel egyetemes (katolikus). Következőleg az egyháznak is. Számomra azonban a kereszténység ebben az elvében egyetemes, a valóságban azonban nem. Annyi minden reked határain kívül, amit szeretek, s amiről nem tudnék lemondani, sok minden, amit Isten szeret, mert másképp nem léteznének. Elmúlt századok hatalmas kiterjedtségükben, a húsz legutóbbi kivételével; színesbőrűek lakta országok történelmében az eretnekséggel vádolt hagyományok, mint a manicheus és albigens; a reneszánszból származó, a kellesténél többször alábecsült hagyomány, mely mégsem érték nélküli. Mivel a kereszténység csak elvileg egyetemes (katolikus), de valóságban nem, részemről azt tartom méltányosnak, ha elvileg vagyok az egyház tagja és nem ténylegesen; nem pusztán egy időre, hanem ha kell, egész életemre. Nemcsak méltányosnak tartom; amíg Isten nem adja meg ellenkező parancsának bizonyosságát, számomra ez kötelesség. (...) Mindig ugyanezen a ponton maradtam, az egyház kapujában, rezzenés nélkül, mozdulatlanul. *En hiipomoné* (mennyivel szebb szó, mint a *patientia!*); csak szívemet helyeztem most, örökre, remélem, az oltáron kitett Szentségbe.”⁵⁷

És egy részlet egy másik levélből: „Teljességgel csatlakoztam a keresztény hit misztériumaihoz, olyanféle odaadással, ami egyedül tűnik számomra a misztériumnak megfelelőnek; ez a csatlakozás szeretetből van, nem követelés. Én bizonyosan Krisztushoz tartozom; legalábbis szeretném hinni. De kívül maradtam az egyházon filozófiai jellegű nehézségek miatt, melyek félek, leküzdhetetlenek. Ezek nem érintik a misztériumokat önmagukban, de speciálisak, amelye-

⁵⁸Jean-Marie Perrin
– Gustave Thibon: *Simon Weil: As we knew her*,
i. m. 51.

ket az egyház jónak gondolta, hogy túlhaladjon rajtuk az elmúlt századok alatt, és mindenekfelett használta ebben az összefüggésben az *anathema sit* szavakat. Jóllehet az egyházon kívül, pontosabban a küszöbén, ki kell mondanom azt az érzésemet, hogy egyben belül is vagyok. Semmi nem áll hozzám közelebb, mint belül lenni.”⁵⁸

Most figyelmen kívül hagyom a két katolikus szemtanú (Perrin atya és Gustave Thibon) hozzájárulását, aminek egy könyvet szenteltek: mennyiben esnek egybe vagy nem Simone Weil elméletei a katolikus egyház dogmáival. Nem mintha nem tanúsítanék nagy jelentőséget ennek a kérdésnek. Éppen ellenkezőleg: igen fontos megfontolni Simone Weil tanait ebből a szempontból is. Mégis, csak néhány pontra térek ki ebben a vonatkozásban, mivel nincsenek kapcsolatban a tanulságokkal, melyeket a későbbiekben le akarok vonni.

Ellentmondásos viszonya a judaizmussal

Ehelyett bontsuk szét a szöveget, amelynek tanulságait le kell vonnunk. Először is van egyfajta szinkretizmus a szövegben (Perrin atya és Gustave Thibon szerint). Simone Weil hajlik némi szimpátiára bizonyos eretnenségek iránt (mint például a katárok, akiket hamisan tartottak „olyan vallási társadalomnak, akik jog nélkül éltek és dogmamentes hitet vallottak”).⁵⁹ Vonzódott továbbá néhány kereszténység előtti hithez (mint például az egyiptomiaké, vagy Platóné), miközben fájó hiánya fedezhető fel írásaiban Izraelnek és a judaizmusnak, vagyis az Ótestamentumnak.⁶⁰ Már korábban utaltam arra a bizonyos „Selbsthassa” zsidó származásával kapcsolatban, jóllehet Jób könyvét nagyra becsülte. Mint Perrin atya hivatkozik arra, ami hiányzik: „[M]iért felejtette el, hogy a Mi Urunk azt választotta, hogy egy igazi zsidó köntösét ölti magára, és zsidó módjára vitatkozik, érvel és mond példabeszédeket. Ha legalább némi tekintettel lett volna a történeti tényekre, ha elmélyítette volna saját intuícióját univerzálissá téve azt, bizonyára sokkal meggyőzőbben tudta volna kimutatni, hogy Krisztus a középpont, örököse és megkoronázása minden dolgoknak. De azzal a hamis elképzeléssel, mely feltételezte, hogy Izraelt helyettesíteni lehet Görögországgal vagy Egyiptommal, mint Krisztus előfutárával és hírnökével, remény nélküli kalandokba sodorta magát.”⁶¹

⁵⁹I. m. 65.

⁶⁰Henry Leroy Finch:
Simone Weil and the Intellect of Grace.
Continuum, New York,
1999, 109.

⁶¹Jean-Marie Perrin
– Gustave Thibon: *Simon Weil: As we knew her*,
i. m. 57.

De nemcsak ennyit tett. Rómát örökösen Izraellel együtt vádolta háborús aspirációiért. Semmi különbséget nem látott Izrael és Róma között: mindkettő hatalomvágyó volt. Ez az oka annak, hogy az Ószövetség Istene az ő számára a bosszúvágy és az uralom Istene. S mivel Jézus Krisztust azonosította a szeretettel, Krisztust sem tudta átvetetni az Ószövetségből az Újszövetségbe. Ezzel áthidalhatatlan szakadékot hozott létre a Biblia két része között, megfosztván magát attól a prófétikus inspirációtól, ami benne rejlik az Ószövetségben.

Ó- és Újszövetség kapcsolatáról

Ez volt talán legnagyobb tévedése. Hadd hivatkozzam ebben a vonatkozásban Paul Tillich egyik sokatmondó írására. A zsidókérdéssel foglalkozván hajszálpontosan rögzítette az Ó- és Újszövetség közti elvitathatatlan egységet. Mint rámutatott: az Ószövetség prófétái szelleme nélkül, ami lehetővé tette a megújítását, a kereszténység kővé der-

medt volna. Érdekes gondolatvezetéssel jutott erre az eredményre. Kiindulópontként veszi a Szent megtapasztalását. A Szent valami előfeltétel nélkülinek a megtapasztalása. De amit így megtapasztalunk, két oldalról közelít meg minket. Egyfelől a Szent önmagában jó és igaz, de nem belőlük van teremtvé. Másfelől a Szent sohasem befejezett, ezért szüksége van tökéletesedésre és kivitelezettségre. A két oldal között van egy feszültség, ami a *van* és a *kell* között áll fenn. Ez a polarizáltság összeütközik egymással, sőt konfliktusba is juthatnak. Egyik oldalon a Szent a szakramentális pólusban rejlik, és papok képviselik, akik fogantatosítják és óvják. A másik oldalon találjuk a prófétai szellemet, ami azt igyekszik tenni, ami megfelel a létfeltételeknek, azaz a próféták képviselte társadalmi igazságosságnak. Azok, akik az első változatot képviselik, a Térhez, akik a másodikat, az Időhöz tartoznak. Mindkét pólus inherens a történelemben, és ha elválnak egymástól, veszélyeknek teszik ki magukat. A szakramentális pólust az fenyegeti, hogy bálványozóvá válik, a másik pedig *l'art pour l'art* mozgalom szélsőségebe torkollhat. A kereszténységet fenyegette a görcsös szigorúság, ami bálványozássá fajulhat. Ebből az állapotból csupán a prófétai pólus tudja kizökkenteni. Paul Tillich szerint ez a kizökkentő erő jut kifejezésre az asketák tevékenységében, és nem utolsósorban a reformációban. Nos, ez az revitalizáló erő jön az Ószövetségből, és a zsidó nép, mint az Idő és a Társadalmi Igazságosság népe, mindig hozzájárult az egyház megújulásához. Ezért Paul Tillich levonja a következtetést: „Ez az ő [a zsidóság] funkciója, hogy a próféták szellemét ébren tartsa, szembe fordulva a nemzeti csoportosulásokkal és a keresztény egyházakkal, ha ez a kötés elillanni látszik a térben.”⁶²

⁶²Paul Tillich:

Die Judenfrage:

Ein Christliches und ein deutsches Problem. In: *Die religiöse Fundament des moralischen Handels:*

Schriften zur Ethik und Menschenbild.

Gesammelte Werke, Band III, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1966, 160.

Irtózása a társadalmi bálványozástól

Ha Simone Weil nem hagyta volna magát félrevezetni a felületes benyomásoktól, és elfogadta volna származását, meg kellett volna találnia a zsidókban az okos szövetségest a dogma ellen és a társadalmi igazságosságért. Ami az ő „antiszemitizmusát” illeti, elegendő egy szakaszt idézni Gustave Thibon előszavából, amit a *Nehézkedés és kegyelem* elé írt: „Ő például ugyanolyan ellenszenvvel viseltetett a hitleri antiszemitizmussal szemben, mint a Messiás evilági uralmának zsidó elképzelésével szemben. Hányszor beszélt nekem az antiszemitizmus zsidó gyökereiről! Szerette mondogatni, hogy Hitler ugyanazon az alapon üldözött, mint a zsidók, akiket csak azért üldözött, hogy felújítsa más név alatt saját hasznára a törzs javát, a földit, a kegyetlent és a kirekesztőt. Irtózását a társadalmi bálványozástól természetesen kiterjesztette a totalitárius miszticizmusra is, beleértve a marxizmust. Még a katolikus egyház, melyet olyannyira csodált sok szempontból, sem menekült meg mint társadalmi képződmény a bírálóatától.”⁶³

⁶³Gustave Thibon:

Introduction. In: Simone Weil: *Gravity and Grace.* Routledge, London – New York, 2004, 30.

A világvallásokról

⁶⁴Jean-Marie Perrin

– Gustave Thibon: *Simon Weil: As we knew her,* i. m. 63.

Láttuk korábban, hogy Simone Weil nem szerette az egyházat mint társadalmi intézményt, és azonosította a Jelenések Könyvének „nagy Fenevadjával”. Letett az egyházzal, melyet a történelem első totalitárius uralmának tartott. Elvetette az *anathema sitet*. Bizonyos mértékig inkább volt protestáns, mint katolikus. Mint Perrin atya írja: „sok kálvinista és janzenista szöveget olvastam”.⁶⁴ Tartsuk észben írásai-

Kereszténység és zsidóság

nak ezt a pontját. Egy tanulság, amit ebből levonhatunk, hogy legyünk türelmesebbek azokkal szemben, akikről úgy tűnik, hogy eltávolodtak a katolikus egyház dogmáitól. Ugyanis ő úgy fogta fel a többi vallást, mint amelyek bár nem helyettesítik tanításait, mégis inkább kiegészítik azt. Simone Weil azt tartotta, hogy egy személy lehet hinduista és keresztény (mint Gandhi), zsidó és keresztény (mint Dániel testvér [vagy Magyarországon Kiss György, aki megírta a *Megjélölve Krisztus keresztjével és Dávid csillagával* című könyvét], vagy moszlim és keresztény (Titus Burkhadt). Vannak olyanok, akik felfoghatók judaizált keresztényeknek és keresztény zsidóknak (Franz Rosenzweig, Eric Gutkind) — interpretálja Weil vallásfelfogását Finch.

A magunk részéről ezzel nem tudunk egyetérteni. Bármennyire is adoptáltak egyes kivételes személyiségek kölcsönösen egymás vallásából, abszolút kizártnak tartjuk, hogy egy keresztény egyben más vallású is legyen. Másfelől viszont a buddhistákról, a hindukról, a sintoistákról stb. elképzelhető, hogy egy másik valláshoz is csatlakozzanak (beleértve a kereszténységet is), mivel ezek szinkretikus vallásként megengedők az ilyen csatlakozásokkal szemben (kivéve persze a moszlimokat). De a keresztény számára az első parancs kötelező: nekünk imádni kell az egyetlen Istent, aki megtestesült Jézus Krisztusban. Mint Paul Tillich világosan kifejti ezt a judaizmussal kapcsolatosan: „Van egy pont, ahol a kereszténység és a zsidóság eltávolodik egymástól, és tapasztalatom szerint nem is találkozhatnak össze. Ez az, hogy a kereszténység hite szerint Jézus a Krisztus, és a zsidóság kérdése pedig az, hogy bárki 'Krisztus' lehet-e, aki nem képes a Krisztus funkcióját ellátni, azaz a valóságot forradalmasítani és új valóságot létrehozni. Nem halt-e meg Jézus kétkedve művében a keresztfán, teljes ellentétben azzal, amit a Krisztus jelent? Ezzel a kereszténység és a zsidóság egymás közti nézeteltérés legmélyebb pontjához érkeztünk. A kérdés az, hogy vajon eljött-e már a megváltó, vagy még eljövendő? Az ellentmondás abszolútnak látszik... [É]s mégis megmarad a fundamentális ellentét, vagyis a kereszténység részéről az odaadás a Krisztus iránt, aki már eljött, és az odaadás a zsidóság részről a Messiás iránt, aki eljövendő.”⁶⁵

⁶⁵Paul Tillich:
Die Judenfrage,
i. m. 169–170.

Simone Weil túlhajtott univerzalizmusa

⁶⁶Jean-Marie Perrin
– Gustave Thibon: *Simon
Weil: As we knew her*,
i. m. 43–44.

Ámde ugyanakkor Simone Weil szerette a kereszténységben a következő elemeket (ahogy egy levelében megfogalmazta): „Isten, a katolikus hit, a szentek, az eredeti katolikus spiritualitás, a katolikus liturgia, a himnuszok, az építészet, a rítusok és szertartások.”⁶⁶ Ezután a szerzők korrektül felteszik a kérdést: „Mi hiányzik valójában? Individuális és kollektív bűnösségünk... és előítéletei, melyeket sohasem hagyott el.” Tehát így és ilyen mértékben állt ő közel a katolicizmushoz. De nem csak ennyiben. Bármennyire is elutasította magától a keresztséget, vonzódott az egyházhoz, mint egy univerzálisabb hit letéteményeséhez — legalábbis elvileg. Simone Weil másrészt túlhajtott univerzalizmust képviselt. Őt követve nem lehetséges semmilyen konfliktus a régi nagy világvallások tanításai-val, mivel azok (belefogalva a keltákat, a druidákat, az amerikai in-

⁶⁷Lásd erről Henry Leroy Finch: *Simone Weil and the Intellect of Grace*, i. m. 29.

diánokat, az afrikai népi vallásokat stb.) harmóniában állnak, ha jól megértjük őket, a kereszténység legbensőbb igazságával, a bibliai prófétákkal, a görög vallással és a buddhizmussal.⁶⁷

Hozzá kell tenni, hogy a II. Vatikáni zsinat, és különösen II. János Pál pápa tevékenysége révén az egyház radikálisan megváltozott a más vallásokhoz való viszonyában. A pápa számos enciklikában deklarálta testvéri érzéseit nem csupán más keresztény egyházak, hanem más monoteista vallások iránt is. Továbbá a pápa számos alkalommal megkövette nemcsak a zsidóságot, hanem az afrikai törzsi vallásokat is. Sajnálatos, hogy mindezekről Finch mintha nem tudott volna, mikor könyvét írta.

5. Összegezés

⁶⁸Lásd Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Gondolat, Budapest, 1982, 342–344.

Vallásszociológiájában Max Weber világos különbséget tesz kétfajta vallási irányultság között.⁶⁸ Az egyik a misztikus, aki „Isten edénye” kíván lenni. Ez azt jelenti, hogy a misztikus meg akar szabadulni minden evilági kötöttségtől, hogy átadja magát a kontemplációnak. Jóllehet vannak mérsékelt irányzatai is, amikor például a misztikus nem vonul ki a világból, hanem bent marad annak rendjében. Ami az aszketizmust illeti, ennek is két változata van. Az egyik az aktívista, aki működik a világban, aki befolyásolni akarja a világot, és arra törekszik, hogy legyőzze a teremtett világ romlottságát egy evilági „elhivatottság” segítségével (ezt nevezi Weber evilági aszkézisnek). Szemben a misztikussal, aki el akarja érni a szent kontemplatív birtoklását, az aszkéta inkább „Isten eszköze” kíván lenni. Ennek az aszketizmusnak is van egy mérsékeltőbb változata, amelyik arra korlátozza magát, hogy önmagában legyőzze a teremtett világ romlottságát. A koncentrációra fókuszál; a szilárd jóakarátú megváltási törekvés oda emelkedhet, hogy elkerüli a világ rendjébe való bármilyen belekeveredést (Weber: a világtól menekülő aszkéta).

Miszticizmus és aszketizmus

Mindezek fényében gondoljunk vissza Simone Weil életmódjára. Úgy tűnik, el kell vetnünk mind a miszticizmusnak, mind az aszketizmusnak mérsékelt változatát. Simone Weil egyáltalán nem menekült ki a világból, hogy minimalizálja jelenlétét a világban. De nem is aszkéta a puritánok módjára, akik „vak bigottságban” cselekedtek. Nem, ő mind életében, mind írásaiban megtapasztalta az „eksztázist”, de mindig mérsékelt egy különös racionalitás által, és paradox módon egyfajta „személytelenséggel”. És, természetesen, állíthatjuk róla azt, hogy aktív aszketikus, aki „Isten eszközeként” jár a világban. Ő valóban alá akart szállni az alvilágba, mint Orfeusz a szerelmeséért, de ő a fizikai világ alvilágába merült el, hogy megtapasztalja magán, mit is jelent a szerencsétlenség. Tehát meg kell állapítanunk, hogy az ő spirituális élete misztikus volt, míg a valószínű életében realistán, azaz aszketikusan működött. Ezért valóban joggal nevezhetjük őt misztikus aszketának.

Errata: Olvasóink közül többen felhívták figyelmünket a tanulmány első részében megjelent néhány tévedésre: a penicillint sohasem használták a TBC kezelésére, illetve George Eliot neve helyesen George Herbert. Köszönjük észrevételeiket! (A szerk.)

Rejtett paraméterek a teremtésben?

GAÁL BOTOND

1946-ban született. Matematika–fizika szakos tanár, teológus, az MTA doktora. Jelenleg a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Rendszeres Teológiai Tanszékének egyetemi tanára.

¹Simonyi Károly:

A fizika kultúrtörténete a kezdetektől 1990-ig.
Negyedik, átdolgozott

kiadás. Akadémiai Kiadó,
Budapest, 1998, 327.

²Uo. A „Je n'ai pas eu
besoin de cette
hypothèse, Sire” híres
mondat fordítása tőlünk
(G. B.).

Amikor Laplace 1799-ben elkészült a *Mécanique céleste* első kötetével, és ezt Napóleon elolvasta, „azt a megjegyzést tette, hogy Laplace ugyan sok száz oldalon szól az égről, de a jóisten sehol nem szerepel benne”.¹ A szerző ezt megtudván így válaszolt a császárnak: „Felség! Erre a hipotézisre nem volt szükségem.”² Ezek után sem a „nyugdíjas”, sem az „órásmeister”, sem pedig a „tisztelőbeli elnöki” szereppel bíró Istenre nem volt szükség, sőt még hipotézisként való kezelése is fölöslegessé vált. Laplace tulajdonképpen az egzakt tudományok és a keresztyén teológia szétválását fogalmazta meg. Ennek már akkor is sokan örültek. Az európai tudományos szemlélet aztán ilyen triumfálás közepette haladt előre, számos vitát és éles összetűzést eredményezve a vallás és tudomány hívei között.

Ma már úgy tűnik, fölösleges volt annyira egymásnak feszülni, és bölcsebb dolog lett volna várni nyugodtabb időkre. Persze, a 20. században is voltak nehezebb időszakok, amikor bizonyos nyugtalan eszmék nevében értéktelennek nyilvánítottak dolgokat, amit később aztán megbántak. Ilyeneknek tanúi voltunk mi is, sőt szemlélői számos keserves eseménynek, amelyek éppen velünk vagy közvetlen környezetünkben történtek. De ne ezen elmélkedjünk, hanem vegyük észre, hogy ma is sokakat érdekel a vallás és tudomány viszonyának kérdése. Vajon szét kell-e ezeket választani oly módon, miként azt a napóleoni korban is tették és a 21. században is sokan gondolják? Van-e remény arra, hogy végre a „tudás századában” találjunk valami harmonikus kapcsolatot az ellentétesnek vélt hit és tudás dimenziói között? Szeretnénk ezekre a kérdésekre válaszolni. Kíváncsian várnánk megnyugtató feleletet arra, vajon van-e a természetben olyan rejtett elem, amely miatt az nem ismerhető meg a maga valóságában. Tovább menve, vajon a teremtett mindenség törvényei olyanok-e, hogy azok kongruensek az ember értelmi tevékenységének szerkezetével? Mit szól mindezekhez a keresztyén kultúrkör, melynek világában az egzakt tudományok kifejlődtek?

Először nézzünk bele a történetbe, utána csodálkozzunk rá arra a világra, amelyről a Bibliában ezt olvassuk: „És látta Isten, hogy minden, amit alkotott, igen jó!” (1Móz 1,31).

I. Történeti áttekintés

**Megjelenik
a keresztyénség**

Korán kiderült, hogy a keresztyén természetfelfogás merőben különbözött a görögök tudományos szemléletétől. Emiatt az ókorban több szellemi csata zajlott le, például a gnosztikusok ellenében a 2. században, vagy a neoplatonikusok ellen a 3. században. Titokzatos módon ezekből a küzdelmekből a keresztyénség került ki győztesen. Hogy miért, arra nézve az egyháztörténészek nem mindig adnak kielégítő választ, nekünk azonban szabad legyen ennek a győzelemnek az okát a helyes természetszemléletben látnunk. Végül is lassú fejlődés eredményeképpen a keresztyén szemlélet kerekedett felül, s tette helyes kerékvágásba a tudománynak a hellén gondolkodás dualisztikus filozófiai kátyújába ragadt szekerét. Ennek köszönhetjük az európai civilizációt. Önmagából a görögök tudományából ugyanis — éppen annak axiomatikusan dualista szemlélete miatt — a modern európai tudomány a keresztyénség újszerű természetfelfogása nélkül nem tudott volna kifejlődni. Ez nehezen észrevehető tény, mert egy rendkívül lassan beérő, hosszú folyamatról van szó, amelyet csak aprólékos kutatással lehet végigkövetni. Csupán néhány lényeges elvi kérdésre térünk ki, amelyek segítenek a későbbi események megértésében.

**A régi és az új
természetszemlélet**

A keresztyén gondolkodás a természetet és annak rendjét részben a zsidó-keresztyén monoteizmusból, részben pedig Krisztus testetöltése szemszögéből tudta értelmezni. Számukra a teremtés valóságát ugyanis éppen az inkarnáció ténye erősítette meg, s így a keresztyén ember számára a világ létének értelme nem önmagában rejtett, magyarázatát csak azon „kívül” lehetett keresni. Amíg a görögök a saját gondolati világukat, a tudást isteni természettel ruházták föl, addig a keresztyének az emberi értelmet is az Isten által teremtett világhoz sorolták. A görögöknek igaza volt, amikor a világot „külső” tárgyilagossággal, az ész segítségével szinte annak „fölébe emelkedve” vizsgálták, ott azonban elhibázták a dolgot, hogy az ember szellemi tevékenységét, a világról alkotott gondolatát isteni jellegűnek hitték. De a keresztyének számára az sem volt lehetséges, hogy az ember mindenestől belemerüljön a természetbe, ahogyan ezt a keleti vallások tudatvilága képzelte, vagy az sem vezethetett megoldáshoz, midőn az istenséget oldották föl a természetben, amint ezt a sztoikusok és általában a panteisták tették. A zsidó szemlélet pedig csak addig volt elfogadható számukra, amíg annak monoteizmusa a világ egységes magyarázatát biztosította, a természetszemléletük azonban nagyon visszafogottnak tűnt. A természeti jelenségeket, az abban végbemenő eseményeket a hívő zsidó ember nem úgy szemlélte, mint amelyre az emberi értelemnek kellene magyarázatot adnia, mert minden, ami történik, annak az a magyarázata, hogy azt Isten akarta úgy, illetve Isten akarata szerint úgy van jól.

A keresztyénség ennél sokkal merészebbnek mutatkozott. A hellén tudománnyal, a keleti vallások szemléletével és a zsidó gondolkodással szemben kezdettől mindmáig azt hangsúlyozta, hogy a mindenség a

maga rendjét — mint az egységes szemlélet alapját — a teremtő Istentől kapta, aki a maga valóságát és a teremtés tényét a testet öltött Krisztusban tette nyilvánvalóvá. Ennek folytán az emberi értelem a teremtésnek egy megkülönböztethető, de attól el nem választható része lett, amely annak rendjét kutatja, fölfogja, leírja és értelmezi. Pál apostol ezt a krisztologikus szemléletet így fejezi ki: „Mert benne teremtett minden a mennyen és földön, a láthatók és láthatatlanok, akár trónusok, akár uralmak, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok: minden általa és reá nézve teremtett. (...) és minden őbenne áll fenn” (Kol 1,16–17). Értelemszerűen kivétel nélkül minden a teremtett világhoz tartozik. Nincs tehát egymástól elszakítva, külön-külön létező ideák világa és annak mása, vagy forma és anyag, *nous* és *physis*, értelem és fizikai környezet. Egy teremtett mindenség van, amely Isten tulajdona. Itt már egy új természetszemlélet jelenik meg, az egységes és mégis nyitott világé. A kérdés az, milyen szerkezetű a természet törvénye és milyen szabályok szerint működik az emberi értelem. Erre később adjuk meg a feleletet. Előbb lássuk, mi jött át az ókorból.

A középkori érlelődés

A középkor átvett a görög tudománytól sok-sok értéket, ezeket meg is őrizte, s ezek között volt két különlegesen értékes darab: *a valóság szemlélet* és *a teleologikus gondolkodás*. Az ókor és a középkor embere egyaránt szerette volna mindenáron tudni, micsoda a valóság. Ennek az elméleti fáradozásnak a csúcsa a Kr. e. 4. századra tehető, utána ereszkedő tendenciát mutat. Arisztotelésszel lehet sok ponton vitatkozni, lehet őt cáfolni is, azt viszont nem lehet elvitatni, hogy ő a valóságot akarta megmagyarázni, leírni, és ebben a szándékában is nyilvánvalóan törekedett a józan gondolkodásra. Azért mondta, hogy a Föld a világ közepe, mert ezt tapasztalta, ezt látta. Ostobaság lett volna a Napot megtenni centrumnak, hiszen a „látszat” szerint az keringett a Föld körül, és nem fordítva. Ezt akarta az ész segítségével érteni. Végül is a világ magyarázatában az emberi értelem segítségével Arisztotelész egy erősen teleologikus szemléletet munkált ki. Két fő erénye volt tehát, egyfelől *a realitásra való törekvés*, másfelől *a teleologikus magyarázat*. Az első azt jelentette, hogy a jelenségeket a „látszatnak” megfelelően kellett leírni, a második elv pedig mindenben kereste a vég-okokat. A későbbi keresztyén korszakban e két magyarázati elv egymásba fonódása merevedett tekintéllyé hosszú időre, s akarva-akaratlanul ez vált a tudományos gondolkodás „módszerévé”. Ptolemaiosz átvette a realitásra törekvést, a keresztyén egyház jó néhány tekintélyes gondolkodója pedig hozzátapadt a teleologikus gondolkodáshoz. Nem akartak rosszat, de a két eszme szorításából egyik sem tudott menekülni, hanem — más megoldást nem találva — egymással szövetségre léptek, s együtt botorkálva keresték a kiutat. Az egzakt tudományok terén Ptolemaiosztól egyenes út vezetett Kopernikuszig, a teológiában pedig Augustinustól és az egyházatyáktól húzhatjuk meg a vonalat Anzelmuson, Nagy Alberten és Bonaventurán át Aquinói Tamásig.

Az újkor beköszönte a tudományban

Alapjában véve e két szemlélet találkozása történt az 1462-ben létrehívott Firenzei Akadémián, amikor is az összebékülés helyett meglepő módon mindkét terület elindult a saját útján. Ennek a folyamatnak lett az eredménye az egyik ágon a reformáció, a másik ágon a természettudományok szaktárgyi önállósulása, mely aztán Kopernikusz, Kepler, Galilei, Newton révén beletorkollott az újkori tudományos forradalomba. Ezek még mind mélyen hívő tudós egyéniségek voltak, akik közül Newton azért emelkedett ki leginkább, mert igazából ő volt az első olyan önállóan gondolkodó természettudós, aki elméletével nem akart kedvezni semelyik filozófiai irányzatnak. Náluk a keresztyén hitük harmonikusan megfért a tudományos igazságokkal, úgyszólván mindkét terület kölcsönösen elfogadható szemléletet nyújtott az európai civilizáció további fejlődéséhez. Arisztotelész tekintélye ekkor már csak a római egyház teológiájában érvényesült, amennyire abba Aquinói Tamás filozófiája beépült. A protestantizmus külön utakon haladt. A filozófiában Descartes borzolta föl a kedélyeket, s ő is meg volt győződve, hogy az ész, az értelem előtérbe helyezésével filozófiája az egyháznak kedvez. Igaza lett azonban Bossuet-nek, aki észrevette, hogy nagy harc készült az egyház ellen a kartéziánus filozófia leple alatt. A racionalizmusnak aztán a különböző formái révén, mint amilyen a kartéziánus gondolkodás és a deizmus is volt, eljutott a tudomány Laplace korszakáig. Amint láttuk, ettől kezdve mintegy kínos „válóperben” az egzakt tudományok és a keresztyén teológia útjai szétváltak. Ez azonban csak időleges volt.

A vallás és tudomány sorsa az újkorban

Mi is történt? Kepler már matematikai képletekkel ragadta meg a bolygómozgás szabályszerűségeit, s ezzel ő már ott állt az újkor küszöbén. Galilei kísérletekkel szerette volna megállapítani, hogy Isten milyenek teremtette a világot. Vallotta, hogy a valóság a matematika nyelvén van írva. Ő már belépett az újkor előszobájába. Newton pedig a törvényeivel már belakta a házat. Ő tette félre teljesen Arisztotelész természetre vonatkozó spekulatív és ráadásul téves megállapításait. Ezek helyébe tudományosan is értékelhető gondolatokat állított. Isten mindenütt-jelenvalóságát azonosította a térrel, az isteni örökkévalóságot pedig az idővel. Így hozta létre az abszolút teret és az abszolút időt, amely kategóriák jó szolgálatokat tettek az elméletének. Ami Descartes-ot illeti, ő természettudományi szempontból lényegében a középkor végének egy utolsó nagy felvillanása volt. Tagadta a „távolbahatást”, azaz a *gravitációt*. A 18. század legelején mégis a nagy francia természettudósok Descartes örvényelméletét fogadták el a mindenséget legáltalánosabban leíró „törvényszerűségnek”. Ugyanennek a századnak a végén, részben a 19. század elején viszont a nagy tekintélyű francia matematikusok és fizikusok, mint Lagrange, Laplace, Poisson, Ampère már teljesen azonosították magukat a newtoni elvekkel.³ Ahol „távolbahatás” volt, ott mindenképpen anyagi természetű pontokra gondoltak, amelyek között nincs semmi más, mint egyszerűen csak távolság.⁴ A dina-

³Vö. Simonyi Károly: i. m. 337.

⁴Ez az a híres és elterjedt kifejezés, amely angolul „action at a distance” néven vált ismertté, magyarra pedig „távolbahatásnak”, vagy „távolhatásnak” szoktak fordítani. Maxwell beszél erről igen világosan a *Treatise on Electricity and Magnetism* (Clarendon Press, Oxford, 1881) című művének X. oldaljelzetű előszavában.

⁵Ezt az elméletet már alig tartja számon a tudománytörténet, mert a Maxwell-egyenletek mellett ennek már nincs jelentősége. Weber elgondolását, mint amely zsákutcába vezetett, megtaláljuk magyarul is; vö. Simonyi Károly: i. m. 334.

A klasszikus fizika lecserélése: a modern kor első szakasza

⁶Lewis Campbell – William Garnett: *The Life of James Clerk Maxwell*. London (1882), Johnson Reprint Corporation, New York, 1969, 338.

⁷Albert Einstein: *Maxwell's Influence on the Development of the Conception of Physical Reality*. (Edited by T. F. Torrance.); James Clerk Maxwell: *A Dynamical Theory of the Electromagnetic Field*. Scottish Academic Press, Edinburgh, 1982, 31.

⁸*The Scientific Letters and Papers of James Clerk Maxwell*. (Edited by P. M. Harman.) Cambridge University Press, 1991, vol. 1. 430.

A természet és az ész törvényeinek kongruenciája

mikus tér gondolata még föl sem merült. A franciák bátorításával és az öreg Gauss irányításával a 19. század közepén feljövő német tudósnemzedék, jobbára a fiatal Weber, Riemann és Neumann megaloktatták a maguk elektromosságra vonatkozó elméletét, s ez annyira elfogadottá vált az egész világon, hogy „igazságához” semmi kétség nem férhetett. Magyarázatuk a klasszikus newtoni fizika mechanisztikus szemlélete alapján készült.⁵ E szerint ha a kezdeti állapot adott, abból a jövő ok-okozati alapon meghatározható.

Maxwell volt az egyetlen, aki nem fogadta el a németek elméletét, mivel nem tetszett neki az elektromágneses jelenségek mechanisztikus magyarázata. A szemléletet kifogásolta. Ő egy mélyen hívő református skót ember volt, aki biblikusán megalapozott hitével másként gondolkodott a mindenségről. A teremtő Istennek a Jézus Krisztusban megmutatott szeretetét tekintette elsődlegesnek, mondván, hogy „az isteni szeretet” az egyedüli olyan dolog, amely „az ő saját természete szerint tökéletes”.⁶ Minden egyéb rész szerint való. Ennek kapcsán kifejtette, hogy a gondolkodás helyes iránya „az egésztől a részek felé”, nem pedig fordítva, amint a newtoni fizika sugallja. Nem tett más, mint zseniális matematikai tudásával megragadta és leírta Faraday elképzeléseit, s így az elektromágneses térelméletében összekapcsolva a térbeli és időbeli változást, félretette a mechanisztikus szemléletet. Ez lényegében a híres egyenleteinek rövid története. Einstein ezt így méltatta: „A valóságnak ez a fogalmi változása volt a legalapvetőbb és leggyümölcsözőbb esemény, amit a fizika Newton óta tapasztalt.”⁷ A folytonos és dinamikus tér megalkotása után Maxwell a fiataloknak elmondott beszédében éppen a keresztyén teológia számára adott komoly útmutatást: „Mindazok, akik teológiát szándékoznak tanulni, nagyon nagy hasznot fognak találni a Teremtés rendjének gondos és tiszteletet megadó tanulmányozásában. Meg fogják tanulni, hogy bár ez az Isten által teremtett világ, amelyben élünk, megmutatja az Ő erejét és jóságát még az óvatlan szemlélőnek is, mégis messze többet rejt el előlünk, mint amit megmutat, és csak a türelmes, kitartó gondolkodónak engedi meg, hogy legmélyebb értelmébe betekintést nyerjen. Meg fogják tanulni, hogy az emberi elme nem elégszik meg a jelenség szemléletével, hanem kényszerítve érzi magát a jelenségbe beágyazott alapelv keresésére, és ezek a princípiumok viszont annak megváltására ösztönöznek bennünket, hogy az anyag törvényei és az ész törvényei ugyanabból a forrásból származnak, mégpedig minden bölcsesség és igazság forrásából.”⁸

II. A téri-idői-anyagi világ és az emberi értelem

Elérkezve a 20. századba, meglepő dolgok történtek. A mikro-világ jelenségeinek magyarázatára létrejött a kvantumfizika, a makro-világ értelmezésére pedig a relativitáselmélet. Ezeknek döbbenetes hatása volt, hiszen át kellett értékelni az egész tudományos gondolkodást.

Láttuk, hogy korábban a tudomány fejlődéséhez a keresztyén természetszemlélet, illetve teológiai gondolkodás mennyire gazdagon hozzájárult, hogy csak a görög tudomány és keresztyén gondolkodás találkozását, Newton abszolút tér és idő fogalmait, vagy Maxwell elektromágneses térelméletét említsük. Most azonban a keresztyén teológia alig tudott szóhoz jutni. Megszólaltak helyettük ismét a tudósok. Ugyanis először az a kérdés merült föl, hogy a természet világának törvényei vajon ugyanolyan szerkezetűek-e, mint az emberi értelem törvényszerűségei? A hit talaján állva, Maxwell valójában már megfogalmazta a lényegét. A 20. század egyik legnagyobb felfedezése éppen az volt, hogy ez a kettő kongruens. A felvilágosodás korszaka nem ezt vallotta. Az észnek megvoltak a maga szükség-szerű igazságai, a természetnek vagy a történelemnek pedig megvoltak a maguk esetleges, kontingens igazságai. Az ember mint idegen lény egzisztált a történelemben és a természetben.

Az egzakt tudomány képviselőinek erre megvolt a válasza. Maga Einstein hangsúlyozta azt, hogy a természet törvényeit sem nem a „szükség-szerűség”, sem nem a „véletlenszerűség” kategóriái határozzák meg. Nem úgy áll a dolog, mintha a természet törvényei kötelesek volnának engedelmessé válni a szükség-szerű észigazságoknak. De nem is csupán a véletlenszerűség szerint működnek. Ekkor mondta Einstein, hogy „Isten nem kockajátékos”! Tehát egészen más szemléletre volt szükség.

A nyitott világ és a rejtett paraméterek

A 20. század első felében két fontos esemény is történt, amely eszméletően hatott a tudományos gondolkodásra. — 1931-ben hozta nyilvánosságra Kurt Gödel a híres nem teljességi tételét, amely szerint az értelmi munka olyan, hogy bármilyen axiómarendszerre felépített rendszerben található olyan tétel, amelyről az adott rendszeren belül nem dönthető el, vajon igaz-e vagy hamis. Egy tágabb rendszerben már ez megoldható. Tehát semmilyen formálisan axiomatizált logikai rendszer sem lehet teljes. Gödel megoldása azt mutatja, hogy az emberi gondolkodás nyitott, mégpedig fölfelé, egy mindig bővebb, gazdagabb ismeretvilág felé. — A másik fontos megállapítás éppen a magyar Neumann Jánostól származott. A kvantummechanikának matematikailag két különböző értelmezése volt, az egyiket Schrödinger dolgozta ki a hullámfüggvények segítségével, a másikat pedig Heisenberg és Bohr készítette a valószínűségi számítás alapján. 1932-ben Neumann bebizonyította, hogy a kettő azonos eredményre vezet. Eközben arra a megállapításra jutott, hogy nem lehet alkalmazni a kvantumfizikában a klasszikus módszert, mely szerint egy részecske térbeli és időbeli helyzetéből a kauzalitás elve szerint meghatározhatjuk annak korábbi vagy későbbi állapotát. Így a természetben nincsenek rejtett paraméterek. Ez érthetőbben azt jelenti, hogy nincsenek benne olyan elemek, amelyek lehetetlenné tennék a megismerését. Ezt a teológusoknak úgy interpretálták, hogy Isten a teremtéskor nem épített bele a mindenségbe olyan rejtett elemeket, akadályokat, amelyek miatt az megismerhetetlen volna. Értelemszerűen a hitismeretben sincsenek köz-

⁹Polányi Mihály:
Tudomány és ember.
Három tanulmány. (Ford.
Beck András és Bánki
Dezső.) Polányi Mihály
Szabadelvű Filozófiai Tár-

saság – Argumentum Kiadó, Budapest, 1997, 106.

Polányi Mihály tudományelmélete segít a teológiának

¹⁰Vö. Gaál Botond: *Magasabbrendű dimenziók a gondolkodásban. Polányi Mihály gondolatainak haszna a teológiában.* Theologiai Szemle, 1991/3. 172–173.

¹¹Elvileg a tér végtelen kicsi tartományában érvényesek. Ezt Newton nyilvánvalóan nem tudta, ma sem tudják sokan, hiszen alkalmazva Newton törvényeit, helyes eredményre jutunk, mert az a kicsiny tértartomány, amelyben mi élünk és dolgozunk, szinte végtelenül kicsiny a világ-egyetem méretéhez képest.

A protestáns teológia saját útja

¹²E tanulmány szerzője a protestáns teológiát ismeri jobban.

¹³Bolyki János: *A természettudomány és a teológia Barth Károlynál.* Theologiai Szemle, 1976/9–10. 280.

bevetett akadályok. Az más természetű tudományos kérdés, hogy mindkét esetben egy végtelen megismerési folyamatról van szó.

Ezeknek hallatlanul nagy jelentősége van a tudományos gondolkodás értelmezésében. Polányi Mihály segített ebben a teológiának. Ide vonatkozó tudományelméleti megállapításai ma szerte a világon elfogadottak. Ő határozottan megkülönböztette a tudás két fajtáját, az úgynevezett *explicit tudást* és a *hallgatóságos tudást*.⁹ Az elsőt úgy értelmezte, mint olyan tudást, amelyet a mindennapokban megszerzünk magunknak és kifejezésre is juttatunk, a másodikat pedig úgy, mint amely megvan ugyan bennünk minden cselekedetünk mögött, de nem juttatjuk kifejezésre. Fölfogása szerint tisztán *explicit tudás* elgondolhatatlan, nincs, mert csak a *hallgatóságos tudással* együtt létezik, de csak olyan módon, hogy ez az utóbbi a valóságosan létező. Ez hozza létre és kontrollálja az előbbit. Másképpen ezt úgy lehet kifejezni, hogy az értelmi tevékenységünk által felismert igazság mindig relatív egy nálánál magasabb rendű igazsághoz képest.¹⁰ Ezek szerint az értelem sohasem tetelezhet egy olyan igazságot, amely a maga nemében befejezett és tökéletes volna, hanem mindig van „fölötte” egy általánosabb vagy egyetemesebb igazság. E magasabb szintű igazság intuíció révén keletkezik, úgyszólván ez vonja magához az alacsonyabb szintű tudással működő elmét, fölemelve azt a tudás egy magasabb fokára. Így születnek a tudományos fölfedezések. Következésképpen a magasabb szintről dönthető el mindig az alacsonyabb szintű ismeret vagy tudás érvényességi köre, fordítva nem. Például hozhatjuk erre, hogy a relativitáselmélet felől nézve a newtoni mechanika törvényei csak a tér egy kis tartományára érvényesek.¹¹ A Polányi-féle elgondolás is a tudományos gondolkodás végtelen nyitottságát mutatja.

A keresztyén gondolkodásban¹² kezdettől fogva megvolt egyfajta nyitottság, de az emberi értelem nem mindig terelte a helyes útra. Példának okáért, a skolasztikus *természeti teológia* elvitte olyan irányba, hogy a filozófia révén valamilyen előfeltevésnek kellett meglennie a teológia műveléséhez. Az „istenbizonyítékok” is ehhez hasonló helyzetet eredményeztek, holott azoknak eredetileg más volt a szerepe. De ebbe a körbe tartoztak a reformáció utáni protestáns ortodoxiával kezdődő teológiai mesterkedések is. „A csillagos ég fölöttem, az erkölcs bennem!” típusú kanti evidenciák kimondásával lényegében axiómákra alapozták a teológiát, s ezt legtöbbször követték a teológia művelésében a 19. század folyamán. Csak Karl Barth határozott fellépése állította meg őket azzal, hogy kimondta: a *Logosz* nem azonos a *physis*szel, a világgal. Ez éppen akkor történt, amikor Einstein is megalkotta az általános relativitás elméletét. Barth híressé vált kifejezése ez volt: *Gott ist der ganz Andere, Isten egészen más.* De „nemcsak Isten más egészen, mint a világ, hanem értelmünk is egészen más, mint az Ige. (...) Értelmünk a teremtett valósággal, az Ige viszont Istennel identikus.”¹³ De ha az értelmünk a teremtett valósággal azonos, akkor miként juthatunk még-

is magasabb szintű istenismeretre? Miben segít az emberi értelem „föl- felé nyitottsága”, ha az csak egy teremtettségi eleme az embernek? Vajon ez által megismerhetjük-e az „igaz” Istent? Korántsem! Így még nem! Akkor mire épül a keresztyén istenismeret? A tudományos gondolkodás nyitott szerkezetén kívül még további két tényre.

Fölfelé nyitottság és istenismeret

A protestáns teológiai gondolkodás a reformációval féltette a tekintélyeket. A Szentírást azonban mégis tekintélyvé emelte, s ez újból gondolati problémát vetett föl a külső szemlélőkben, hogy tudniillik akkor mégis van valami tekintélyre szükség. Ezt azonban ők másként fogták föl. Ugyanis a „Szentírás mindenek előtt” elv éppen a nyitottság felé vezette őket, mert Istennek a Szentírásban megtalálható kijelentése nem azt jelenti, hogy az ember értelmileg egyszer s mindenkorra lerögzítheti a hitbeli igazságokat. Az isteni kijelentés, a reveláció a lepel elvételét jelenti ugyan, azaz az isteni titkok feltárását, de nem úgy, hogy abban az emberi logika vagy értelmi leleményesség révén bizonyossággal haladhatunk az elérni szándékozott végső titkok teljes megismeréséig. Pontosán fordítva áll a dolog, mert a kijelentés megismerése nem ezt a fajta logikai vagy episztemológiai megismerést jelenti, hanem azt, hogy az isteni titkok feltárulásával újabb, sőt még több titkok tárul a hívő ember elé. A protestáns teológia alapját tehát a bibliai isteni kinyilatkoztatás révén egy olyan tekintély képezi, amely maga is végtelenül nyitott az ember értelmi tevékenysége számára.

Nyújt-e valamilyen szemléletet a tudomány a keresztyén gondolkodás számára? Igen! Méghozzá lényegeset! A tudományok az emberi értelem által fölfedezhető, követhető, megérthető tartományban tárják föl az egyre gazdagabb ismereteket. De mindig csak az értelmi határokon belül! Az ember a 20. században fölfedezte a tér-idő tárgyat, sőt a téri-idő-anyagi világ összefüggéseivel együtt az emberi szellem dinamikáját, azaz az értelem működésének szabályait. Mégsem adott azonban választ a *miért* kérdésre, amit Einstein annyira szeretett fölvetni. Már öt megelőzően Max Planck is utalt arra, hogy a természeti törvények a „működésükhöz” az erőt valamilyen külső hatalomtól nyerték.¹⁴ Einstein pedig többször úgy nyilatkozott, hogy a természet titkainak legbelsejét lenyűgözőnek találja.¹⁵ Ezért gondolkozott el a *miért* kérdésen oly gyakran. Nyilvánvalóan tudjuk, hogy erre a *miért* kérdésre sem Einstein, sem pedig más tudósok nem adhatták meg a feleletet, de a jövőben sem kaphatunk rá kielégítően végérvényes választ. A válasz pontosan akkor lesz kielégítő, ha az nem akar végérvényes lenni. Ez a dolog természetéből következik, amit maga Einstein is és Planck is,¹⁶ és más tudósok is jól tudtak. Ők inkább a szemléletet akarták ezzel formálni és olyan irányba terelni, amelytől vártak valami újat, valami közelebbit a még föl nem tárt területek titkaira. Éppen ezzel magyarázható az is, hogy sok nagy tudós gondolata gyakran fordult olyan irányba, amikor már a tapasztalatok alapján Isten létének logikai szükségszerűségét tételezték. Ha teológiaiailag nézzük a dolgot, akkor azt kell mondanunk,

¹⁴Vö. Max Planck:

Az egzakt tudomány értelme és határai. In: *Válogatott tanulmányok.* (Vál. és ford. M. Zemplén Jolán.) Gondolat, Budapest, 1965, 301–304.

¹⁵Vö. Albert Einstein:

Hogyan látom a világot? (Ford. Szécsi Ferenc.) Gladiátor Kiadó, Budapest, 1994, 16. Ez csak egyetlen példa a sok ilyen természetű einsteini megnyilatkozás közül.

¹⁶A nagy tudósok között talán Max Planck fejtette ezt ki a legvilágosabban. Vö. Max Planck: i. m. 302.

hogy ez a szemlélet vagy következtetés mint az úgynevezett általános kinyilatkoztatás felől értelmezett „theologia naturalis” ugyan lehetséges, sőt ez a hitnek is lehet egy fajtája vagy szintje, de igazi istenismeretet ebből nyerni nem lehetséges, és erre a „tételre” keresztyén értelemben vett teológiát sem lehet fölépíteni. A matematikus ezt úgy fejezné ki, hogy a tudomány nyújtotta szemlélet a keresztyén gondolkodás számára szükséges, de nem elégséges segítség.

Nincs kétféle értelem

Az értelem fölfelé nyitott szerkezeti világa mégis milyen segítséget jelenthet a keresztyén ember hitértelmezésében? Az biztos, hogy az értelem munkájára a teológiának, s általában véve is a keresztyén gondolkodásnak szüksége van. De azt is látnunk kell, hogy nincs kétféle értelem, amely közül az egyikkel a természeti törvényeket, a másikkal a hitigazságokat fogjuk föl. Az emberi értelem is teremtett mivoltú! Így miként nincs határ és akadály a természet megismerésében, ugyanúgy nincs határ vagy rejtett paraméter az isteni igazságok megismerésében sem. Tehát igenis a tudomány és a teológia nyújthatnak egymásnak segítő szemléletet, de a régi *kata physin* elv mindenkori tiszteltetésben tartásával. Eszerint valamennyi szellemi területnek a saját tárgyához igazított tudományművelési módszert kell alkalmaznia.

Hogy erre is lássunk egy példát, a protestáns teológia területéről választunk egyet. Amikor Barth megújította a 20. századi protestáns teológiát oly módon, hogy azt a kinyilatkoztatásra alapozta, valójában ő elvetette a természeti teológiának minden fajtáját, mondván, hogy azok az emberi elme előfeltevéseiből indulnak ki. De nem vette észre, hogy a természeti teológia nyomai mint a hitigazságok alacsonyabb lépcsőfokon lévő megnyilvánulásai ott vannak a Bibliában. Tehát azt nem elvetni kell, hanem a krisztologikus szemlélet magasabb szintjéről megállapítani annak érvényességi területét. Ezt Barth is belátta, de élete végéhez közeledve már nem volt ideje és ereje a módosításra.¹⁷

¹⁷Vö. Thomas F. Torrance: *Space, Time and Resurrection*. The Handsel Press, Edinburgh, 1976, Preface X.

A fölfelé nyitottság és a felülről nyitottság

A hitbeli gondolkodás számára a fölfelé nyitottságra kétségtelenül szükség van, de a kinyilatkoztatás igazságának elfogadását nem pusztán az emberi értelem immanens szabálya biztosítja, hanem az, hogy maga a kegyelmes Isten nyitotta meg felülről ezt a lehetőséget az ember számára. Ezt pedig Jézus Krisztusban szemlélhetjük mint magasabb szintű istenismeretben. Ebből eredően előbb feltételezni a világ valóságát és ennek alapján kérdezni, hogy létezik-e Isten: keresztyén nézőpontból a kérdésnek nincs értelme. Ugyanis minden keresztyén hitismeret azal a meggyőződéssel kezdődik, hogy Isten az, aki Jézus Krisztusban megnyitotta az utat önmagához. Válaszolva a tanulmányunk elején feltett kérdésekre: miként a természetben és a tudományos gondolkodásban, ugyanúgy a hitigazságok keresésében is fölfelé nyitott rendszerrel van dolgunk (Gödel), nincs semmiféle akadály vagy „rejtett paraméter” az Istent kereső ember útjában (Neumann), és amint a tudományban a magasabb szintű tudás vonja magához a megismerő elmét (Polányi), a keresztyén gondolkodásban Isten megismerésének lehetőségét Ő maga nyitotta meg felülről a Jézus Krisztusban.

Vallás és tudomány

„A tudomány oly szorosan kapcsolódik a valláshoz,
különösen a keresztény valláshoz,
miként a magzat az anyaméhhez,
amelyből teljes elevenséggel a világra jött.”¹

Tudomány és teológia

1960-ban született Budapesten. Egyetemi tanár a PPKE BTK-n. Legutóbbi írását 2011. 9. számunkban közzöltük.

¹Stanley Jaki: *Address on Receiving the Templeton Prize*. In: *The Only Chaos and Other Essays*. UPA – ISI, Lanham – London, 1990, 264.

²A magyar tudomány szó jelentése némiképp eltér az angol *science*-étől, amely inkább alkalmazott tudományt, technikát jelent, s csak másodlagosan utal a tudományosság rendszeres-elméleti jellemzőjére.

A teológia tudományos szerepe

Ha tág értelemben vesszük a tudomány jelentését, a teológia tudományossága nehezen vonható kétségbe. Minden tudomány alapjellemezője a reflexivitás. A tudomány nem elsődleges valóság, hanem a valóság valamilyen reflexiója, mégpedig szoros értelemben elméleti leképezése, ahol az elmélet rendszerességet, a leképezés pedig az elsődleges valósággal való kapcsolatot jelenti. A tudomány rendszeres, mivel ésszerű, logikus és átfogó. S a valóság reflexiója, mivel támaszkodik a valóság adataira, és azzal szembeesíthető, annak alapján megerősíthető, korrigálható, bővíthető, átalakítható. Mindezen túlmenően a tudomány sokféle: specifikus alakjaiban alapelveken nyugszik, amelyek vizsgálata az adott rendszeren belül nem végezhető el. A tudomány tehát axiómarendszer, amely saját axiómáit feltételezi.²

Ez érvényes a teológiára is. A teológia axiómái a kinyilatkoztatásból erednek, megállapításuk nem a teológia mint tudományos rendszer feladata, hanem az erre hivatott szervezeté, amely az egyházban jelentkezik. Továbbá a teológia rendszeres, ésszerű, logikus és átfogó elmélet a valóság egészéről. A teológia reflektál a vallási tapasztalat tartalmaira — például a történeti változásokra — és azt beépíti kifejtéseibe. Alapvető a teológiában mint tudományban, hogy a valóság egésze nem meríthető ki, mivel Isten végeredményben megismerhetetlen, s ami belőle a természetet meghaladóan megismerhető, az a teológiai rendszernek a kinyilatkoztatásban adott axiómái.

Tudományos szerepét a teológia oly módon is felhasználta, hogy a természettudomány bizonyos, teológiaiilag relevánsnak tekintett vonatkozásait olykor felülbírálta. A legismertebb esetek Galilei és Kopernikusz nevéhez kötődnek, akiknek kozmológiai feltevéseit az egyház a teológia tudományos szerepének túlhangsúlyozása következtében elvetette. Legyen itt elegendő annak megállapítása, hogy a teológia ezekben az esetekben egyfelől túlértékelte saját tudományos szerepét, másfelől emiatt tudományos jellege mégsem tekinthető érvénytelennek. Sokan hivatkoznának ezen a ponton az asztrológiára: vajon az asztrológiát is tudománynak kell neveznünk, mivel bizonyos áttekinthetőség, logikusság, racionalitás és átfogóság jellemzi? A kérdést könnyebben megválaszolhatjuk, ha tudatosítjuk, hogy az asztrológia lényegében a ptolemaioszi koz-

mológián alapul, és maguk az ókori szerzők is ebben a világgépben éltek, miközben a népszerű asztrológiát elvetették. A ptolemaioszi rendszer tudományosságához nem férhet kétség — minden tévedésével együtt a tudományosság mintaképeként szolgált másfél évezreden keresztül.

Másfelől megállapítható, hogy a ptolemaioszi világgép története nélkül a modern tudomány sem bontakozhatott volna ki. Az a matematikai apparátus, amely Kopernikusz rendelkezésére állt, ebben a történetben kristályosodott ki. A ptolemaioszi rendszer megoldatlan problémái, illetve egyes új felfedezések vezettek el kiindulópontjainak felülbírálatához. Ez a kritikai munka egyfelől hosszú időt vett igénybe, másfelől fokozatosan vált lehetségessé; s ez a lehetőség évszázadokon át a régi felfogás keretei között valósult meg. A rendszer tudományosságát nem egyszerűen a matematikai apparátus vagy az epiciklusok hipotéziseinek zsenialitása adta, hanem az a hozzáállás, amely lehetővé tette a tudományosság egyre szigorúbb fogalmának meghatározását.

A modern tudomány a teológiából lépett ki

A Templeton-díjas Jáki Szaniszló tézise szerint a modern tudomány a teológiából lépett ki, ezen belül az univerzum azon fogalmából, amely a világot specifikusnak, tudományos vizsgálattal leírhatónak állította. Mindez nem lett volna lehetséges a semmiből való teremtés teológiai fogalma nélkül. A nyugati teológiai gondolkodás egyre specifikusabb tudományos jellege lehetővé tette a modern tudomány kialakulását. Mi több, a teológiai gondolkodás hosszú időn át fontos szerepet játszott a modern tudomány megformálásában, továbbépítésében és elmélyítésében.

Tudomány és teológia szerkezeti hasonlósága

A kortárs tudomány és a teológia szerkezeti hasonlóságának a tézisé mellett John Polkinghorne mutatta be. Egyik könyvében a jeles természettudós a következő formális szakaszokban foglalja össze az elmúlt évszázad tudománytörténetét: 1. Gyökeres újragondolások döntő felfedezések következtében (a Maxwell-féle fényelmélet meghaladása Einstein által a hullám/részecske kettősség felfedezésében). 2. A régi és az új felfogás szembenállása, miközben az új felfedezés már nem tagadható, de implikációi nem láthatók be (a kvantumelmélet 1920 előtt). 3. Az új felfedezések kielégítő elméleti feldolgozása, amelynek során a régi felfogás határesetté válik (a kvantumelmélet kidolgozása 1920 után). 4. Az új elmélet által felvetett problémákkal való szembesülés (a kvantumelmélet különböző értelmezéseinek vitája). 5. Annak fokozatos felismerése, hogy az új elmélet korábban nem látott, átfogó változásokat idéz elő a tudományban (az antianyag és a non-lokalitás felfedezése, következményeik kutatása mind a mai napig).³

³John Polkinghorne: *Belief in God in the Age of Science*. Yale, New Haven – London, 2003, 29.

Polkinghorne összefoglalja annak a mintegy négy évszázadnak a fejleményeit is, amelyek a krisztológia kalkedoni dogmájához vezettek. Megállapítja, hogy e fejlemények formailag hasonlóak a kvantumelmélet kialakulásának folyamatához. A krisztológiai viták is egy eseményből indulnak ki, Krisztus földi működéséből és fel-

⁴Uo., 30.

⁵Magyar nyelven összefoglalók olvashatók Hans Küng *Minden dolgok kezdete. Természettudomány és vallás* című könyvében (ford. Hankovszky Tamás; Kairosz, Budapest, 2009).

A teológia párbeszéde a kortárs szaktudományos és filozófiai elméletekkel

támadásából, aminek több szintű reflexiója megtalálható a Szentírásban. Ennek pontos tartalma azonban még sokáig vita tárgya, mivel az „isten”, „isteni” szó jelentése többféle a görög nyelvi környezetben. A hasonlóság vagy azonosság kérdésének a felvetésével a vita döntő szakaszba jut, aminek az eredménye a krisztológiai alapdogma Krisztus isteni és emberi természetének kettősségéről és egységéről.⁴ Polkinghorne megállapítása szerint a teológiai dogmafejlődés a későbbi tudományos fejlődés formáját mutatja, amivel a szerző a teológiai és a tudományos gondolkodás szerkezeti hasonlóságát kívánja bemutatni.⁵

A hasonlóságnak további területei is megmutathatók, ahol a nem dogmatikus, spekulatív teológia újragondolása megy végbe. A protestáns körben a filozófiával folytatott viták során már a 19. században jelentős lépések történnék, míg a katolicizmusban az előrelépést — a 19. század első felének kísérleteit követően — az újszolasztika és a neotomizmus biztosítja. A protestáns teológia tudományos megújítása oly szerzőknek köszönhető, mint Karl Barth, Paul Tillich, Rudolf Bultmann vagy Wolfhart Pannenberg, míg a katolikus spekulatív teológia jelentős kibontakozása Erich Przywara, Jacques Maritain vagy Étienne Gilson munkássága nélkül nem indult volna el. A szolasztikus-tomista felfogások mellett kialakulnak az önálló törekvések, mint Karl Rahneré vagy Hans Urs von Balthasaré, aminek nyomán a kritikus teológiai gondolkodás erőteljesen láthatóvá válik Hans Küng vagy Johann Baptist Metz munkáiban. A mai helyzetben a spekulatív teológia mindkét nagy felekezeti körben élénk párbeszédet folytat egyrészt egymással és más vallási felfogásokkal, másrészt a kortárs szaktudományos és filozófiai elméletekkel. A nagy egyetemek világában a teológia művelése fokozatosan átkerült azok kezébe, akik a gondolkodást a papi-lelkipásztori szereptől elválasztva fejtik ki (például Richard Swinburne, Keith Ward vagy John Milbank egymástól eltérő törekvései). Ennek során a teológia igazodik a tudományosság, a precizitás és az innováció követelményeihez.

Tudomány és vallás

Miközben a teológia (annak mind dogmatikus, mind spekulatív vonatkozásában) *elmélet*, addig a vallás a szó lényegi jelentésében: *vallásosság*.⁶ Amikor a modern valláskritika kialakul, a vallás pontos jellegére nézve zavar keletkezik. A valláskritika olyan elmélet, amely a vallással mint nem-elmélettel szemben fogalmaz meg elméleti bírálatot, miközben nem észleli a kategorikus különbséget. A valláskritika csak ritkán jelentkezik *teológiakritika* formájában; sokkal gyakoribb a vallás egyes felfogásainak, állításainak és egyéni vagy közösségi gyakorlatainak a bírálata, amit a kritika a vallásnak mint vallásnak a bírálataként értelmez.

Eltérően a teológiától, a filozófiától, a tudománytól, az ideológiától, a vallás nem valaminek a bemutatása, leírása, reflexiója kíván

⁶E gondolat részletes kifejtése megtalálható egyebek mellett *Vallásbólcsélet* című munkámban (Attraktor, Gödöllő – Máriabesnyő, 2004).

lenni, nem olyan felfogás, aminek a célja valami másban van, hanem valóság, vagyis az az átfogó és teljes fennállás, aminek a célja önmaga. A vallás nem „világmagyarázat”, hanem a valóság megalkotása, feltárása és beteljesítése. Schleiermacher közismerten a „fügés érzete” kifejezést alkalmazta a vallásra, aminek tartalma az, hogy a vallásban ember és Isten valós viszonya tárul fel. Rudolf Otto a „szent” meghatározásában a valóságot konstituáló, végső mozzanatot látta; Mircea Eliade pedig a vallásról mint „teofániáról” beszélt, vagyis mint az istenség feltárulásáról. Amikor tehát azt állítom, hogy a vallás: valóság, ezen azt értem, hogy a vallás egyfelől valóságalkotó erő, másfelől a vallásban a valóság nyilatkozik meg. A vallás mozzanatai között szerepel a vallás reflexiója vagy eidetikája, amit a görögöktől kölcsönzött szóval teológiának nevezünk. A teológia mellett azonban a vallásnak van etikája, apologetikája, racionális tudománya (ahogyan a világot és az embert látja), történeti önreflexiója (keletkezés- és eszmetörténete), valamint apokaliptikája (végső történeti kifutásának és értelmezésének elbeszélése), misztikája (a vallás magvát adó istenséggel való legsajátabb viszony), szociológiája, pszichológiája, s még folytathatnánk. A vallás *történelmi* (korszakokon átívelő, azokat értelmes egységben összefogó) valóság, vagyis változásban van, saját valóságának kiteljesítését végzi. A kereszténység az egyetlen olyan történelmi vallás, amely saját tartalmait valósítja meg történelme során egészen a legutóbbi időkgig, és a jövőre mint saját magát érintő változásra is nyitva áll.

A vallás: valóság

A valláskritika alapvető tévedése

A valláskritika közismert formája egy elméleti, filozófiai vagy tudományos reflexió a vallás egyes tartalmaira, gyakorlataira vagy központi magvára, az istenségre vonatkozóan. A nyugati valláskritika a kereszténység legbenső felfogásait vette célba, például Krisztus istenségét, vagy Isten keresztény tanítását. E támadások jelentősége, mint ezt Jáki Szaniszló a panteizmus-kritika előzményei nyomán kimutatta, nem annyira a végső mint ilyen tagadása, hanem a valóság forrásaként felfogott, végtelen és transzcendens Isten fogalmának a behelyettesítése egy immanens végsővel, az univerzummal. Mindeközben a kritikák nem vették észre, hogy saját elméleti helyzetük csak a vallásnak mint elméletnek a cáfolatára lenne alkalmas, de semmiképpen sem a vallásnak mint valóságnak az érvénytelenítésére. Mint elméleti felvetések, a valláskritika egyes fejleményei híján vannak annak a valóságalapnak, amely a vallást mint valóságot képes lenne kiütni a helyéről. Nem véletlen, hogy a vallásra nem is az elméleti bírálatok gyakorolták az igazi hatást, mint inkább valóságos események, amelyek — mint egy történelmi változás vagy egy-egy jelentősebb természeti átalakulás — a valóság erejével voltak képesek fellépni. A vallási valóság mindeközben mégsem tűnt el, és a fenti definíció szerint erre semmi esély sincs. Tartalmi, formái, egyes vonatkozásai változhatnak, a vallás azonban nem szűnik meg.

Az elméleti kritika, főképpen a valós eseményekhez kapcsolódóan, bizonyos jelentőséggel bír, amit érdemes megvizsgálni. Az

evolúciós elmélet, ezen belül is a természetes szelekció és a véletlen génmutáció kölcsönhatásának a felfogása sokak szerint feleslegessé tette az istenség képzetét mint a világrend célját és értelmét, mivel ez a szelekciós nyomás és a kaotikus génváltozás következtében, nem pedig *a priori* áll fenn. Polkinghorne találóan jegyzi meg, hogy a kortárs vitákban legélesebben jelentkező tudományos valláskritika nem annyira a kozmológia és az alapvető fizika részéről, mint inkább a fiatalabb tudomány, a genetikus biológia oldaláról jelentkezik: „A Newton utáni nemzedék megittasult az univerzális mechanizmus sikerétől és könyveket írt, amelyekben merészen kijelentette, hogy az ember nem más, mint gép. Úgy tűnik számomra, hogy egy ehhez hasonló intellektuális ittasság befolyásolja korunk néhány biológusát is, akik talán túl gyorsan jutnak arra, hogy az ember nem más, mint genetikus túlélőgép. Ám minden szaktudományban az a helyzet, hogy először az óramű-problémát kell megoldani (s ez a legkönnyebb), de amiképpen a fizikatörténet kimutatta, minden dologban több rejlik, mint az óramű ketyegése. Biztos vagyok abban, hogy hamarosan a biológia is hasonló belátásra jut, noha jelenleg számos képviselője a rosszul értett diadalmamorrabja. Ez az örület mégsem általános, ezért remélhető, hogy egyre több biológus kolléga fog részt venni a tudomány és a teológia párbeszédében.”⁷

⁷l. m. 79–80.

Ám a biológia újabb, ugrásszerű fejlődése nagyjából egyidős a fizikáéval, s noha a kvantumelmélet előbb öltött alakot, mint az emberi géntérkép megrajzolása, az eltérés időben nem jelentős. Sokkal jelentősebb az a körülmény, hogy a biológia jelenlegi — távolról sem végérvényes — ismereteink szerint Föld-immanens, ezért a biológus könnyebben részesíti előnyben a geocentrikus biológia következményeit, például azt, hogy az élet formáinak kialakulása döntő részben a földi tényezőktől függ. A fizikus a kozmosz egészével foglalkozik, aminek implikációi sokkal világosabban utalnak a teisztikus felfogások lehetőségére.

A „ragyogók” mozgalma

Az evolúciós biológia eredményeire hivatkozva évek óta működik egy csoport, amely a tagjait — Daniel Dennett javaslatát követve — „ragyogónak” (*bright*) nevezi. A ragyogók mozgalmanak három alaptétele: 1. Ragyogó az a személy, aki naturalisztikus világfelfogást követ. 2. E felfogás mentes a természetfeletti és misztikus elemektől. 3. A ragyogók etikája és tettei a naturalisztikus világfelfogásra épülnek. E program megfelel Richard Dawkins és Dennett több könyvben kifejtett naturalisztikus álláspontjának, amely szerint Darwin elgondolása a természetes szelekcióról „a legnagyszerűbb, legegyszerűbb és a legelegánsabb logikai konstrukció, amely valaha is a szemünk elé került a természeti világ működését kutatva. Semmiféle érvelésre nem szorul és mindent megmagyaráz.”⁸ Aki ezt nem ismeri el, az Dawkins szerint „tudatlan, hülye vagy bolond (vagy elvetemült, de ezt inkább kihagyom)”.⁹ E felfogásból következett e kör több nevezetes állítása is, például az, hogy

⁸Barbara Kingsolver:
Small Wonders. Harper-
Collins, New York,
2002, 96.

⁹Richard Dawkins:
Book review of
*Blueprints: Solving the
Mystery of Evolution*.
New York Times, 1987,
April 9, section 7:34.

a vallásos emberek oly veszélyt jelentenek a társadalomra, hogy „karanténba”, sőt „állatkertbe” kellene őket zárni.

Az efféle megjegyzések ugyan fanatikusnak tűnnek, de tartalmuk jól leírja e kör viszonyát az istenhithez, a vallás formáihoz. Ezen a ponton követhetjük Polkinghorne és mások elegáns eljárását, melynek során egyszerre csitítanak és mutatnak rá más természettudományi ágaknak az evolúciós biológiáéitól eltérő következtetéseire. A kortárs filozófia körében Alvin Plantinga legújabb könyve jelent segítséget a fentiek leküzdésében, amelyben a neves szerző, a Notre Dame Egyetem és a Calvin College tanára kijelenti: „Felszínes ellentét, de mély rokonság van a tudomány és az istenhívő vallás között, de felszíni rokonság és mély ellentét a tudomány és a naturalizmus között.” E könyv részletesen foglalkozik a mai szaktudomány nagy kihívásaival, például az univerzum finomhangoltságával, és fellép a leegyszerűsítő és önellentmondásos naturalizmussal szemben, mivel — Plantinga régi érve szerint — amennyiben a naturalizmus tagadja az igaz/hamis logikai megkülönböztetését, maga sem léphet fel az igazság igényével.¹⁰

¹⁰Alvin Plantinga: *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. OUP, Oxford, 2012, ix.

Az „eredeti komplexitás” kérdése

Plantinga nyomán körültekintő óvatossággal vizsgálhatók azok a törekvések is, amelyek az „eredeti komplexitásra” hivatkozva a tervezettség nyomait keresik a természetben. Nem azért említem ezt, mintha laikusként ne csodálnám az evolúciós biológia teljesítményét. Értem, hogy az eredeti komplexitás képviselői nem veszik kellő mértékben tudomásul a genetika és a molekuláris világ hajlékonyságát, legfőképpen azt nem, hogy minden eredeti komplexitásban fellelhető egy alrendszer, amelynek funkciója nem kell, hogy megegyezzen a magasabb rendszer funkciójával.

A kifinomult evolúciós hajlékonyság elismerése mellett mégis van egy fontos jelenség: az eredeti komplexitás-felfogás *elméleti rokonsága* azon megközelítésekkel, amelyek a véletlenszerű sokféleségben a *priori* minták jelenlétét mutatják fel. Az „*a priori*” nem jelent itt többet, mint a változatok sokféleségének logikai és matematikai előzetességét. Ilyen előzetesség szinte mindenütt felbukkan a tudomány körében. Elemzésük nem kell, hogy olyan polemikus formát öltjön, mint a William Dembski névéhez kapcsolódó intelligens tervezettség-mozgalom, mivel ez a kérdéskör alapos tanulmányozását nehezíti. Ám az előzetesség fogalmát Dennett is alkalmazza, tervezési térnek, *design space*-nek nevezi: az evolúció az élet kibontakozása a tervezési tér keretein belül.¹¹ Itt ez morfológiai mátrixot jelent, amely az élőlények minden lehetséges formáját tartalmazza; logikai tér, de keretet szab a határtalannak. A kérdés tehát nem az, hogy létezik-e a *priori* összefüggés, amelyen belül történik meg az élet kibontakozása, hanem az, hogy ez az egész a részek mely halmozására nézve specifikálható. Az eredeti komplexitás felfogása döntő részben mindenütt egészeket lát, és a részt mellékesnek tartja.

A kozmológusok körében ma már kevés vitát vált ki az antropikus elv,¹² amely szerint a világegyetem létrejötté, ezen belül az élet kiala-

¹¹Daniel Dennett: *Darwin's Dangerous Idea*. Simon and Schuster, New York, 1995, 5–6. fejezetek.

¹²Lásd Székely László: *Az emberarcú kozmosz*. Áron Kiadó, Budapest, 1997.

kulása és fennmaradása oly specifikus feltételek nagy számához kötött, amelyek együttes és véletlenszerű előfordulásának valószínűsége közel áll a nullához. Noha egyesek az antropikus elvet tautológiának tartják — hiszen mi csodálni való van abban, hogy én, aki ebben az univerzumban létezem, bizonyos feltételek alapján létezem? —, ám a helyzet korántsem ennyire egyszerű. Ha a Rushmore szikláiba faragott elnöki portrék történetét nem ismernénk, csupán rábukkannánk a faragványokra utazásunk során, vajon racionális lenne arra gondolnunk, hogy saját gondolkodásunkat látjuk itt viszont, vagy arra, hogy e formák évmilliók alatt véletlenszerűen alakultak ki?

Megosztott minták és esetlegesség

Ha a világ előzetesen megszabott minták keretei között áll fenn, ebből még nem következik, hogy a véletlen, a szelekció, a versengés ki lenne zárva belőle. A végső magyarázat talán nem is elvont mintázatok felfedezésében keresendő, hanem inkább a mintáknak a véletlennel és az esetlegessel való kölcsönhatásában. E minták nemcsak a fizikai állandókra nézve irányadóak, hanem a biológiára is, mint ezt Stuart Kaufmann bemutatta: „A káosz szélén oly tipikus, általános, egyensúlyi rendszerek oly áramvonalas tulajdonságai találhatók, amelyek a biológiában *ahistorikus univerzálékként* szerepelhetnek.”¹³ Az egész meghatározza a részt, és a részek semmilyen kombinációja sem képes magát az egészet előállítani — de az egész mégis a részekkel való kölcsönhatásban bontakozik ki. Ez a gondolat már Platónnál is jelen van, de a 20. században ismét előtérbe került.¹⁴ Polkinghorne fogalmazásában: „Annak elismerése szükséges, hogy a holisztikus és relációs fogalmak egyre jelentősebb szerepet játszanak a tudományban, ami szoros hasonlóságot mutat a teológia azon alaptételéhez, mely szerint az ember a végsővel, Istennel szoros kapcsolatban él.”¹⁵

¹³Stuart Kauffman: *The Origin of Order*. OUP, Oxford, 1993, xv. (Kiemelés tőlem – M. B.)

¹⁴Benoit Mandelbrot felfedezéséről, a fraktálhalmazokról mondta Roger Penrose, hogy „oly valóságosak, mint a Himalája”.

¹⁵John Polkinghorne: i. m. 98.

A vallásról való gondolkodás

A vallási tapasztalat formái változatosak, és noha a valóság nem-specifikus, közvetlen formája minden személy számára adott, mégis vannak olyanok, akik a vallási tapasztalat konkrétabb formáit nem ismerik. Ám e személyek is rendelkeznek a valósághoz való ragaszkodás alapkövetelményével, és csak a legritkább esetben vannak híján a jó és a rossz, a helyes és a helytelen stb. fogalmainak. A misztikusnak nevezett tapasztalat annak erős formájában csak kevesek kiváltsága, de általános értelemben minden embernek osztályrészül juthat. Kiválthatja ezt a csillagos ég látványa, egy művészi alkotás, egy erkölcsi teljesítmény, vagy akár a szerelem és a család alaptapasztalatai. De előhívhatja valamilyen társadalmi igazságtalanság is, amire reakcióként egyszerre jelenik meg sokakban a valósághoz való feltétlen ragaszkodás igénye.

A szent megtapasztalása — vallásbölcselet

Mindebben a valóság mutatkozik meg. De sokkal erősebb ez a hirdetés a szent tapasztalatában, amelyet Rudolf Otto szerint csak nyomaiban élhetünk át, ám ezekben is észleljük végső hatalmát. Ez a va-

¹⁶E sorok szerzőjének eszmélődését fiataloktól kezdve a vallás valóságának meggyőződése mozgatta. Ám ha nem megy keresztül azon a bizonyos élményen, amely 1998 telén történt vele a szentföldi Betlehemben, talán a vallási valóság efféle formulája sem ragadta volna meg és nem vezette volna el a vallásbölcselet kialakításához. Ott értette meg igazán, mit jelentenek Pál apostol szavai: „Biztos vagyok benne, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmasságok, sem magasság, sem mélység, sem egyéb teremtmény el nem szakíthat bennünket Isten szeretetétől, amely Krisztus Jézusban, a mi Urunkban van” (Róm 8,38–39).

Szabadság és önatadás

lóság hatalmasabb, mint a matematikai igazságok élménye, az esztétikai vagy a morális élmény, mivel a vallás magának a valóságnak a feltárulása. S ahogyan létezik a szép és a csúf, a jó és a rossz, a helyes és a helytelen stb. tapasztalatainak elsődleges fogalmi megragadása, úgy létezik a vallási valóság felfogása is a fogalmiság, a történetiség és a tudományosság különböző szintjein. A vallásbölcselet magas szinten artikulált, a történeti és fogalmi kapcsolatot széles körben feltáró és elemző eljárás, amely nem egyszerűen filozófia, hanem a vallási valóságnak elgondolása magából a vallásból fakadóan. Ezért neveztem a vallásról való gondolkodást vallásról *valló* gondolkodásnak.¹⁶

A vallásról való gondolkodás alkalmas arra, hogy fogalmainkat visszakapcsolja a valóságos tartalmakhoz, és hogy az egymástól elkülönült területek egységes tárgyalását lehetővé tegye. A vallásbölcselet ilyen módon teszi lehetővé például a szaktudomány és a teológia összevetését, mivel az ilyen eljárás sem nem teológiai, sem nem szaktudományos. Talán „filozófiainak” nevezhető, amennyiben ezt a szót oly mértékben elmélyítjük, hogy elérje a vallásbölcseletben adott valódi fogalmiságot. Erre a filozófia történelmi adottságai folytán nehezen képes, mivel túl közel áll ahhoz a gondolkodáshoz, amely a tudományt létrehozta. A tudomány lényege azonban — az említett formális ismérveken túl — a valóság megisméltése. Ez az ismétlés mutatkozik meg a reflexióban, de még világosabban a modern tudomány technológiai törekvésében, amely a valóság erőit, folyamatait bizonyos funkciókra tekintettel megismétli. A tudomány ennyiben a régi *imitatio* örököse. A vallásbölcselet ezen a ponton megenged magának bizonyos kritikát, mivel rá kíván mutatni a valóságfeltárás és a valóságisméltés különbségére. Ez utóbbi a modern tudomány szülője, aminek technológiai szétaprózása egyben a valóságisméltés kimerülését is hozza. Mindezzel párhuzamosan azonban egy gazdagító folyamat is végbemegy: az ember a szép és a csúf, a jó és a rossz, az igaz és a hamis újabb és konkrétabb tapasztalataihoz jut. Ezzel lehetővé válik az emberi személy minden korábbiánál konkrétabb kialakulása. A személy e kibontakozása valamiképpen a vallás jellegét mutatja: nemcsak azért, mert a modern személy fogalmi eredete a szentháromságban keresendő, hanem annyiban is, amennyiben a személy mint személy önmaga szabad célja.

De épp ez a szabadság az, amelyben a személy lemondhat öncélúságáról és átadhatja magát mások szolgálatára. Az önfeláldozás soha nem múló üzenete a személy konkrét kialakulásával még erőteljesebb lehetőségként jelenik meg. A személy a szabadság e nagy-szerű aktusában a vallási valóság egészes lényegét fejezi ki, ami mindig ez, és nem más: önmagát adja másokért, hogy teljességéből (személyességéből, szabadságából) mások is részesülhessenek. A vallásbölcseleti perspektívában: a személy a jövő emberiségéért adja önmagát, amely túllép a valóság és a reflexió kettősségén, egyáltalán a kettősségen mint korszakos mintán, és képessé válik arra, hogy a vallás valóságát annak egységében szolgálja.

William Paley természetes teológiája – ma

SZÉKELY LÁSZLÓ

1954-ben született Baján. Egyetemi tanulmányait a JATE-n és az ELTE-n végezte matematika és filozófia szakon. Jelenleg az MTA Filozófiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa.

A „természetes teológia” és a „kinyilatkoztatás teológiája”

1. „*Theologia naturalis*” versus „*theologia relevata*”

A „természetes teológia” — „*theologia naturalis*” — kifejezés eredetileg az ókori sztoikus filozófiában jelent meg: Marcus Terentius Varro nevezte így az istenek természetére irányuló kutatást, szemben az istenek mitikus ábrázolásával („*theologia mythica*”) és az istenekkel a mindennapi élet és az államélet szempontjából foglalkozó polgári teológiával („*theologia civilis*”). Bár Szent Ágoston átvette ezt a sztoikus szóhasználatot, később, a skolasztika térnyerése után a „*theologia naturalis*” kifejezésnek ettől eltérő, új jelentése honosodott meg. Szemben ókori jelentésével, egy olyan teológiai gondolkodásmódot jelölt, amely a kinyilatkoztatáson alapuló istentantól eltérően a természetes észre hivatkozott („*theologia naturalis*” versus „*theologia relevata*”). A természetes emberi észre hivatkozó teológia jelen van többek között Aquinói Szent Tamásnál, kinek Istenhez vezető öt útja (az elterjedt szóhasználatban helytelenül: öt „istenérve”) a természetes teológia fogalomkörébe tartozik: a skolasztikus gondolkodó éppen azt mutatja meg velük, hogy miképpen lehetséges a világgal kapcsolatos természetes tapasztalatunkból kiindulva, pusztán eszünk természetes képességeit használva Isten létezésnek belátásához eljutni.

Persze a természetes teológiának ez az eszménye nem a kinyilatkoztatásnak, nem a Biblián alapuló istentannak, a *theologia relevatanak* a helyettesítésére irányult. Éppen ellenkezőleg: csupán arra próbált meg rámutatni, hogy Isten létezéséhez egyedül eszünk által, a kinyilatkoztatás ismerete nélkül, természetes úton is eljuthatunk. Jelentősége abban állt — és áll még ma is —, hogy megmutatta: természetes eszünk és a kinyilatkoztatás üzenete összhangban van egymással, de nem állította azt, hogy a kinyilatkoztatás feleslegessé válhat: az eredeti bűnről, a megváltásról, Isten megtestesüléséről, Jézus szenvedéséről, haláláról és feltámadásáról — és persze mindennek teológiai értelméről — a természetes teológia keretében nem szerezhetünk tudomást. A természetes teológia utakat mutat az ész számára, hogy a hittel párhuzamosan ő maga önállóan is eljusson egy kozmikus tervező és teremtő lényhez, de nem helyettesítheti a hitet és a kinyilatkoztatáson nyugvó istentant. Hasonlóképpen, a *theologia naturalis* arra sem

képes, hogy Isten létezésének belátásán túllépve azt minden kétséget kizárólag, formális logikai úton is bizonyítsa. Ez a végső értelme Aquinói Szent Tamás sokat idézett kijelentésének, mely szerint a filozófia a teológia szolgálóleánya (*philosophia est ancilla theologiae*): a filozófia és a természetes éssen alapuló gondolatmenet csak szolgálhatja, de nem helyettesíti a kinyilatkoztatás teológiáját.

**A „teologia naturalis”
bírálatának téves
alapvetése**

Ebben az előbbi értelemben jelent meg a „theologia naturalis” kifejezés önálló teológiai művek címében [például Raymundus Sebundius *Theologia naturalis sive liber creaturarum* (15. század), Chr. Scheibler *Theologia naturalis* (1655)], és vált azután a nagy rendszerező német filozófusnál, Christian Wolffnál a teológia egyik tudományágává. De a *theologia naturalis* kritikusi — így közöttük különösképpen Immanuel Kant, aki a *theologia naturalis* wolffi koncepciójával szembesült — ugyancsak ebben az értelemben kritizálták azt. Ezekkel a kritikákkal kapcsolatosan azonban meg kell jegyeznünk, hogy többnyire azon a tévedésen alapulnak, hogy a természetes teológia vitathatatlan észbeli bizonyítást szándékozik adni Isten létezéséről. Csakhogy — mint már az előbbieken hangsúlyoztuk — az az állítás, hogy Isten létezése a természetes gondolkodás segítségével belátható, nem jelenti azt, hogy logikai értelemben kikerülhetetlenül, formálisan bizonyítható. Ha ez így volna, Isten létezése tudományosan bizonyított tantétellé válna, amely feleslegessé tenné a hitet, és tulajdonképpen ezzel magát a vallást is. Aquinói Szent Tamás istenérvei Istenhez vezető „utakként” cáfolhatatlanok, mivel ténylegesen elvezetnek egy tervező, gondoskodó kozmikus lényhez. Ám nem alkotnak szigorú logikai bizonyítékokat. Ha ezt félreértjük és a matematikai bizonyításhoz hasonló értelemben „bizonyítékokként” kezeljük őket, akkor ilyen minőségükben cáfolhatóvá válnak — és a *theologia naturalis* érvénytelenségére vonatkozó kritikák többnyire e félreértésen alapulnak. (A bírálatok másik nagy csoportjánál, amelyek a kinyilatkoztatás teológiája és a hit nevében vetik el az észre hivatkozó *theologia naturalist*, természetesen nincs jelen ez a félreértés. E kritikák ugyanis nem az érvelés érvényességét, hanem a hit és a kinyilatkoztatás nevében magának a természetes teológiának a jogsultságát kérdőjelezi meg.)

**A „natural theology”
kifejezés helytelen
használata**

A *theologia naturalis* kifejezéssel kapcsolatosan megemlítendő még, hogy a kortárs angolszász teológiai gondolkodás annak angol fordítását, a „natural theology” kifejezést egy harmadik értelemben is használja: a természetet a tudományos eredmények alapján teológiailag értelmező vizsgálódásokat jelöli vele. Ebben a használatban a „naturalis”, illetve a „natural” szó nem Isten természetére, de nem is természetes eszünkre, hanem a bennünket körülvevő, testünket is magában foglaló teremtett világra vonatkozik, és ezért e használatban helyes fordítása inkább „természeti”, mint „természetes” teológia volna. Csakhogy figyelembe véve a kifejezés két nagy klasszikus — ókori és középkori — jelentését, nemcsak nem szerencsés, hanem kifejezett helytelen e modern szóhasználat, mivel az a „theologia na-

„Theology of nature”

turalis” középkori, keresztény jelentésének félreértésén alapul. Joggal bírálja ezért a német teológus, Wolfhart Pannenberg a nálunk is népszerű, magyarul is olvasható angol teológust, Alister E. McGrathet, akinél e kifejezés tipikusan ebben a helytelen értelemben szerepel.

Pannenberg szavaival: „Amíg az oly klasszikus szerzők, mint T. Varro vagy Szent Ágoston a »theologia naturalis« kifejezést a sztoikus értelemben használták, és az Isten természetéről való, annak ténylegesen megfelelő tudást jelölték vele, addig a középkori teológiától kezdődően a »természetes« kifejezéssel az emberi ész önálló képességén alapuló istentant különböztették meg a kinyilatkoztatás teológiájától. A »természetes« istentant ezen fogalmát támadta Karl Barth; de azt már bírálta Schleiermacher és Ritschl is, kiknek érveit Barth általánosította. Ha McGrath jobban tisztában volna ezekkel az összefüggésekkel, nyilvánvalóvá válhatott volna számára, hogy amit ő a »natural theology« címszó alatt védelmez, az valami teljesen más: a természet és a természettudományok keresztény teológiai értelmezése Isten Krisztusban való megnyilatkozásának fényében. Egy ilyen kutatás üdvözlendő, ám »természetes teológia«-ként való megjelölése legalábbis kétséges olyankor, ha valójában nem a természetes teológiáról, hanem a »természet teológiájá«-ról (»theology of nature«), azaz a természetnek mint Isten teremtményének keresztény értelmezéséről van szó.”¹

¹Wolfhart Pannenberg:
Scientific Theology
Volume 1: *Nature* By
Alister E. McGrath
(Review). *Theology*
Today (Princeton) Vol. 59.
No. 2 (July 2002) 312–316.

2. William Paley órapéldázata és természetes teológiája

A „theologia naturalis” talán utolsó klasszikus szerzője, William Paley szintén angolszász szerző volt, ám ő e kifejezést még a helyes, középkori értelemben használta a 18–19. század fordulóján írt, először 1802-ben megjelent, majd az új század első felében sokszor kiadott *Natural Theology* című könyvében.² A mű középpontjában ugyan az élőlények mint természeti teremtmények állnak, de a szerző a középkori *theologia naturalis* jegyében elemzi azokat, és ennek nyomán következtet egy előrelátó kozmikus tervező Teremtőre. A könyv az angol gimnáziumokban sokáig kötelező olvasmányként szerepelt, és többek között hatott Charles Darwinra is, akinek éppen Paley irányította figyelmét az élő szervezetek célszerű felépítésére, amelyet azután később ő maga a természetes kiválasztódásra vezetett vissza. De Paley művét korunk ateista mezőgazdája és népszerű tudós sztárja, Richard Dawkins is nagyra értékeli: senki sem jutott el Paley előtt az élőlények célszerű természetével kapcsolatos probléma oly éles felvetéséhez, mint ő — méltatja az angol teológus teljesítményét az ateista Dawkins, és még azt is elismeri, hogy egy kozmikus Tervező feltételezése akkor — tehát Darwin előtt — még logikus és ésszerű volt Paley részéről.³

A fentiekből ugyanakkor az is következik, hogy Dawkins szerint Paley természetes teológiája Darwin után tarthatatlanná vált. S ezzel olykor még a teológusok is egyetértenek annyiban, hogy

²William Paley:
Natural Theology,
or Evidences of the
Existence and Attributes
of the Deity collected from
the Appearances of
Nature. 1802. A könyv
1809-es, 12. kiadásának
internetes változata:
<http://quod.lib.umich.edu/g/genpub/PaleyNatur?rgn=main;view=fulltext>
Mi a következőekben
Paley művére ezen kiadás
alapján hivatkozunk.

³Richard Dawkins:
A vak órásmester.
(Ford. Síklaki István,

Simó György és Szentesi István.) Akadémiai Kiadó
– Mezőgazda Kiadó,
Budapest, 1994, 10–12.

Paley nevezetes példázata

Paley természetes teológiáját Darwin nyomán ők is elavultnak vélik, és új érveket, gondolatmeneteket keresnek helyette.

De valóban így van-e? Valóban múltbeli, történeti érdekességgé vált-e Paley műve Darwint követően? A következőkben megmutatjuk, hogy az angol teológus közel jutott ahhoz, hogy magára a darwini elméletre is alkalmazható legyen érvelése, és őrapéldázata némileg továbbfejlesztve Darwin után is érvényessé tehető.

Képzeljük el — írja Paley nevezetes példázatában —, hogy pusztai sétánk során egy kőbe botlunk. Ha megkérdezzük, hogy honnan került oda az a kő, egyáltalán nem tűnik abszurd válasznak azt állítani, hogy mindig is ott volt — még akkor sem, ha tudjuk, hogy a kérdéses kő valójában nem hevert mindig ott. De tegyük föl, hogy egy órát találunk. Vajon ez esetben is elfogadható lesz-e az előbbi válasz? Azt kell megvizsgálnunk, hogy amíg az első esetben e válasz elfogadhatónak tűnik — vagy legalábbis nem jelenik meg abszurd-ként —, az óra esetében miért nem működik ugyanezen válasz?

A kő és az óra között van egy alapvető különbség: az óra jól megtervezett szerkezetet mutat, mely egy kifejezett célra — az időmérésre — irányul. Ezt, ha természetes észbeli képességeink tekintetében eléggé elmések vagyunk, az óra részletes vizsgálatával előbb vagy utóbb akkor is meg tudjuk állapítani, ha korábban sohasem láttunk órát. S ha egyszer felismertük az óra célszerű felépítését, akkor — állítja Paley — a természetes ész alapján elkerülhetetlenül arra kell következtetnünk, hogy az órát az időmérés célja érdekében tudatosan, előrelátóan megtervezték, és e tervezet alapján alkották meg. Következésképpen — állapítja meg az angol teológus — létezett valahol, valamikor egy tervező-alkotó, aki esetünkben az órát készítő mester.⁴

⁴Paley: *Natural Theology*, 12th Edition (1809), 1–3.

A tervező létezéséhez vezető gondolatmenet

Bár Paley nem tér ki erre, de a szövegösszefüggésből kiderül, hogy az angol teológus a tervező mester létezéséhez vezető gondolatmenetet nem tekinti elkerülhetetlen logikai következtetésnek. Éppen ellenkezőleg: amikor példázatában kritika alá vesz néhány olyan megfontolást, amely a tervezőhöz vezető gondolati utat igyekszik elkerülni, nem ezeknek logikailag hibás voltával érvel, hanem csupán azt jelzi, hogy ezek e megfontolások a természetes ész korlátozásán alapulnak. Így bár nyilvánvalóan nem tartalmaz logikai ellentmondást, Paley szerint egy észbeli képességeinek birtokában lévő személy semmiképpen sem érvelhet úgy, hogy minden tárgy szükségképpen rendelkezik valamiféle szerkezettel, és ezért nincs abban semmi különös, hogy az óra is ilyen. Ez az érv ugyanis éppen az óra felépítésének azt a célszerű jellegét hagyja figyelmen kívül (illetve minősíti közömbösnek), amely felkeltette figyelmünket, és a megválaszolandó kérdést felvetette. De elfogadhatatlan az az állítás is, hogy az óra valójában nem elmésen megalkotott szerkezet, hanem csupán olyan, amely az emberi elmét arra ösztönzi, hogy azt ilyennek tekintse, hiszen ez az okoskodás arra szólít fel bennünket, hogy megtagadjuk természetes eszünket, és ami az utóbbi

számára egyértelműen célszerűnek és tervezettnek látszik, azt észbeli csálódásnak minősítsük. Ugyanígy hamis vagy őszintétlen Paley szerint az az ellenvetés, amely szerint semmit sem lehet tudni az óra keletkezéséről és arról, hogy azt tervezet alapján készítette valaki vagy sem: *az óra feltárt célszerű szerkezete már elegendő tudás ahhoz, hogy az ész természetes képességét használva annak tervezettségére és ennek nyomán egy tervezőre következtessünk.*⁵

⁵Paley: i. m. 4–8.

Az élővilág tudatos tervezettségé

Paley órahasonlatának jegyében példákban gazdagon és részletesen elemzi könyvében az élőlények anatómiai felépítését, de rámutat az állati ösztönöknek, az állatok társas viselkedésének és utódnevelésének célszerű, racionális jellegére is, megállapítva, hogy ha egy óra szerkezete a tudatos tervezettség jegyét mutatja, akkor az élővilágot hozzá képest megszámlálhatatlanul több és összehasonlíthatatlanabbul bölcsebb előrelátásra utaló összefüggés jellemzi. Ugyanakkor e példákban tipikusan azok a célszerű anatómiai és viselkedésszerű sajátosságok szerepelnek, amelyekre a mai tudomány Darwin nyomán magyarázatot nyújt a természetes kiválasztódás — tehát egy vak, cél nélküli folyamat — segítségével. Ezért állíthatja Richard Dawkins, hogy Paley órásmestere vak: az nem Istennel, hanem a cél és értelem nélküli természettel azonos.⁶ S valóban: első közelítésben tényleg úgy tűnik, hogy Dawkinsnak igaza van: Paley természetes teológiája Darwin után érvényét veszítette.

⁶Dawkins: i. m. 12.

3. Paley természetes teológiája Darwin után

Csakhogy az angol teológus órapéldázatnak van egy mindeddig kevés figyelmet kapott második szintje, ahol érdekes gondolatkísérletként (és ezzel egyúttal Neumann Jánosnak az önreprodukáló automaták lehetőségére vonatkozó tételét is megsejtve) felveti annak lehetőségét, hogy a meglett órában az időmérést szolgáló mechanizmus mellett találunk egy másik gépezetet is, amely további órák létrehozására szolgál. Ha a vizsgálódás során rájövünk, hogy az adott órát nem órásmester készítette, hanem egy korábbi, azt megelőző „előd” óra, és ezt az előd órát ugyancsak egy másik, korábbi óra visszafelé akár egészen a végtelenségig, akkor vajon megoldódik-e a tervezettség rejtélye, akkor vajon feleslegessé válik-e az órásmester? — kérdezi Paley. Annyi biztos, hogy ebben az esetben nem lesz igaz az az állítás, hogy óránkat és az azt megelőző órákat egy tudatos tervező lény készítette. Ennek ellenére azonban a szerkezet célszerűségével kapcsolatos probléma nem szűnik meg — érvel az angol teológus —, mivel a vizsgált órát létrehozó előd óra szerkezete továbbra is magyarázat nélkül marad. Ezért az egymást létrehozó órák sorozatának feltételezése sem teszi szükségtelenné, hogy a pusztában talált óra célszerű felépítését egy tudatos lény tervezetével magyarázzuk.⁷

⁷Paley: i. m. 8–17.

Paley főnti gondolatmenete azon alapul, hogy az egymást létrehozó órák sorozatában a későbbi óra célszerűsége mindig valamely korábbi, célszerű szerkezetében még meg nem magyarázott órától

**Az órapéldázat
alkalmazása a darwini
fejlődésméletre**

öröklődik át. Így ha a B óra létrehozta a C órát, mondhatjuk azt, hogy ez az utóbbi azért célszerű, mert a B óra úgy volt megalkotva, hogy képes legyen a C óra létrehozására, ám arra, hogy a B órának ez a célszerű felépítése honnan ered, nem kapunk magyarázatot. Ha viszont a B óra óraalkotó képességét az azt létrehozó A órára vezetjük vissza, a magyarázat hiánya az A óránál fog jelentkezni, és ez így fog időben visszafelé menni a végtelenségig. Mindaddig, amíg Paley szellemében nem teszünk fel egy értelmes, előrelátó tervezőt, nem jutunk el valóságos, elfogadható válaszig.

S ez az a pont, ahol az órapéldázatot alkalmazhatjuk a darwini fejlődésméletre. Ahogy Paleynél az egymást létrehozó órák sorozatában minden egyes órát az őt létrehozó, értelemmel nem bíró megelőző óra mint „vak órászmester” hozott létre, úgy szerepel Darwin elméletében a természet mint órákat — azaz élőlényeket — létrehozó vak órászmester. Így amiképpen a vizsgált órát létrehozó előző óra „vaksága” nem teszi Paley gondolatmenetében okafoyottá a tervezettségre és a tervezőre vonatkozó kérdést, úgy a vak természet sem adhat választ a tulajdonképpeni kérdésfelvetésre, az órák — azaz az élőlények — célszerű, összehangolt anatómiájára. Ahogyan „*az órát egy megelőző óra hozta létre*” formula nem vezet el a célszerű felépítés kielégítő magyarázatához, úgy igaz ez „*az élővilágot a természet hozta létre és fejlesztette a természetes szelekció révén mai állapotába*” darwinista tézisre is.

Ezért Paley órapéldázatának második szintje filozófiailag *közvetlenül* alkalmazható a biológiai evolúció elméletére. Az alkalmazás által megkövetelt konkrét változtatás csupán annyi, hogy egyrészt eltűnik az eredeti, végtelen sorozat, és az előd élőlényeknek megfelelő előd órák helyébe a természet egésze lép, másrészt pedig megjelenik az órák (azaz az élőlények) evolúciójának eszméje. Ha Paley példázatának második szintjén órák időben visszanyúló végtelen sora jelenik meg, a darwinizmusban nincs ilyen végtelen sor, hanem eljutunk egy mindent átfogó, végső órához, a természethez. Ez az a tényező, amelyet Dawkins Paley órahasonlatára gondolva joggal nevez vak órászmesternek. Csakhogy Dawkins éppen a lényegét nem veszi észre: azt, hogy az élőlények célszerűségét a darwinista elmélet ugyanúgy *egy magyarázat nélküli másik célszerű rendszerre* — a természet rendszerére — *vezeti vissza*, mint amiképpen ez az órák esetében történik Paley órasorozatában az egyes konkrét órák esetében.

**Az evolúcióelmélet
működési feltételei**

A darwini evolúcióelmélet *csak akkor működik* ugyanis, *ha a természetben teljesülnek az alábbi feltételek:*

Először: tartósan olyan stabil környezetre van szükség, amely lehetővé teszi az élőlényekhez hasonló komplex struktúrákat, beleértve ebbe a genetikai kód kialakulásának és megőrződésének, továbbá az utódok létrehozásának mechanizmusát is.

Másodsor: olyan öröklődési mechanizmusra van szükség, amelyben nem szigorúan másolódnak az utódok, hanem szabályozott módon különböznek szüleiktől, értve ezalatt, hogy őseiktől való eltérésük nem olyan mértékű és jellegű, hogy életképtelenek legyenek.

Harmadszor: a természetes szelekció működéséhez nem elegendő a komplex élő szervezetek jelenlétét lehetővé tévő stabil környezet, hanem a környezetnek képesnek kell lennie arra is, hogy a mutások között szelektáljon. Ez a tulajdonság egyáltalában nem magától értődő, hanem számos körülmény egyidejű teljesülése szükséges hozzá.

Negyedszer, de időrendi sorrendben először: abból, hogy létezik a komplex struktúrák fennállását lehetővé tévő stabil környezet, nem következik, hogy ilyen struktúrák megjelenjenek: megjelenésükhöz a fizikai, kémiai és kozmikus törvények és a természeti létezők tulajdonságainak speciális összhangjára van szükség. Másképpen fogalmazva: ahhoz, hogy a biológiai evolúció elinduljon, először meg kell születnie az első élő szervezetnek. Abból azonban, hogy a természeti környezet kedvező az élőlények számára, még nem következik, hogy azok ténylegesen is megjelenjenek. Azt, hogy ez mennyire *nem magától értődő*, igen szemléletesen bizonyítja, hogy az általános tudományos meggyőződés szerint a mai földi környezet nem alkalmas arra, hogy egy élet nélküli világban élet alakuljon ki, miközben az élet fennmaradásához kifejezetten kedvező.

A fentiekben látszólag csak négy feltétel szerepel. Valójában azonban ezek csak több ezer — de lehet, hogy több tízezer — természeti mikrotényező egyidejű fennállása esetén teljesülhetnek. E mikrotényezők összjátéka, egyidejű megjelenése pedig egy óra szerkezetéhez vagy az élő szervezetek anatómiájához hasonló célszerű egybeesések sokaságát jelenti. Ahhoz tehát, hogy a természetes szelekción alapuló evolúció elmélete működjék, a természetet egy óra célszerű szerkezetéhez hasonló, célszerű összhangnak kell jellemeznie, és egyáltalában nincs magyarázat arra, hogy a természeti törvények, a természet anyagi részecskéi, valamint a kozmosz mint egész együttesen miért teljesítik ezt a feltételt.⁸ Paley hasonlatát alkalmazva: a darwinizmus szerint a természet, mint kozmikus óra, cél és értelem nélkül fejlesztette ki az élőlények anatómiáját és ösztönvilágát, és ezért az adott természeti feltételek között magyarázatot nyújt az élőlények célszerűségére. Ám e magyarázat éppen a saját előfeltételét képező természeti összefüggéseket nem indokolja meg: *a természetnek mint kozmikus órának az élőlények kifejlődését és életét lehetővé tévő összhangjának eredete a darwini elméletben ugyanúgy rejtély marad, mint az előd órák szerkezete Paley órasorában.*

4. Összegzés

Az európai gondolkodástörténetben az ókori görög filozófiáig, Szókratészig visszavehető az úgynevezett „tervezettség érv” („design argumentum”), amely a kozmosz rendjéből, célszerű összefüggéseiből kiindulva jut el egy kozmikus tervező Isten fogalmáig. A természettel foglalkozó mai teológusok többsége egyetért abban, hogy ez az érv ma — tehát Darwin után — is működik. A jelen írás azonban ennél többet mutatott meg: azt, hogy Paley órapéldázata és a természetes teológia ezen alapuló változata sem avult el, hanem az — némi módosí-

⁸Az ezzel kapcsolatos egyik legjellegzetesebb és talán legfontosabb kérdéskör az úgynevezett „antropikus” probléma és az ennek nyomán megfogalmazódott „antropikus elv”. Vö. John D. Barrow – Frank J. Tipler: *The Antropic Cosmological Principle*. Clarendon Press, Oxford, 1986; illetve Székely László: *Az emberarcú kozmosz: az antropikus elv*. Áron Kiadó, Budapest, 1997. Rövidebben lásd Székely László: *Az antropikus kozmológiai elv a fizika és a metafizika dimenziójában*. Teológia, 2006/3–4.

tással — Darwin evolúcióelméletét elfogadva is érvényes. Egyrészt mindaz, amit Paley a természetes teológia jegyében az óra vizsgálata közben elmond, a természet egésze tekintetében továbbra is fennáll. Másrészt Paley nyomán az is világossá válik, hogy a természetes szelekción alapuló evolúció még akkor sem ad valódi magyarázatot az élőlények célszerű felépítésére és társas viselkedésére, ha a darwinizmust minden vonatkozásban igaznak tekintjük, hiszen a darwinista magyarázat az evolúciót lehetővé tévő természeti tényezők összetett, gondviselésre utaló összhangját magyarázat nélkül hagyja.

A természetes teológiai vizsgálódások időszerűsége

A fentiek miatt az angol teológusnak órapéldázata mellett az élőlények anatómiájával, fiziológiájával és viselkedésével kapcsolatos természetes teológiai vizsgálódásai sem avultak el. A közzélekedést és a tudományokat ma általánosan uraló felfogással szemben egyáltalán nem naiv vagy elmaradott az a szemléletmód, amely egy növény rostjainak, egy állat — vagy éppen az ember — csontjainak, izmainak, szerveinek célszerű jellegében, egymáshoz illeszkedő működésében egy mindenható kozmikus lény tervezetét látja.

Paley természetes teológiájának üzenete ma is él: az élőlények anatómiája és ösztönös viselkedése természetes, „normális” észhasználat esetén tervezettségre, és ez által egy kozmikus tervezőre utal még akkor is, ha egyébként teljes egészében elfogadjuk Darwin elméletét. Bár logikailag lehetséges olyan érvrendszereket, gondolatmeneteket találni, amelyek elfedik vagy illuzórikus benyomásnak tekintik ezt az utalást, ezek — esetleges logikai ellentmondás-mentességük ellenére is — csak *a természetes ésszel szemben, a természetes ész szempontjából mesterkéltné megfontolások útján* lehetségesek.

KEDVES OLVASÓINK! MEGÚJULT A HONLAPUNK: www.vigilia.hu

Látogassanak el honlapunkra, ahol elolvashatják régebbi számainkat, megismerkedhetnek a Vigilia történetével, értesülhetnek újdonságainkról és könyveinket kedvezményes áron rendelhetik meg.



Könyvek - Újdonság

Keresztről keresztre

Szerző: Pilinszky János
Ár: 2900 Ft
Kiadás éve: 2011



Pilinszky János összegyűjtött cikkei, esszéi csak halála után jelenhettek meg kötetbe gyűjtve, ám több mint tíz éve (legutóbbi kiadásuk óta) ezek az írások is már hozzáférhetőek a nagyközönség előtt. Életében egyáltalán nem nyílt lehetősége a költőnek ezen írások kötetbeli publikálására, pedig tervezett belőlük egy naplójellegű válogatást, amelynek legfeljebb már csak képzeltbeli rekonstrukciójára tehet kísérletet a gyűjtőműny.

A szakirodalomban mára elfogadott vélekedés, hogy a költő versei és publicisztikai írásai szorosan összetartoznak, gyakran egymást értelmezik, s a versek olykor épp a cikkekből nyernek el első megfogalmazásukat. A válogatás annak a költői figyelemnek a betető alakulását és természetét követi nyomon, amelynek megértése nélkül az életmű egésze sem értelmezhető hitelesen, illetve egy idő után bizonyos művek interpretációs problémái sem

Vigilia könyvek

- Újdonság
- Akciós könyveink
- 2004 előtti könyvek
- Egyháztörténet
- Filozófia
- Irodalom
- Lelkiéség
- Pedagógia
- Pszichológia
- Teológia

Megrendelés!

Divine action via quantum jumps?

IJJAS ANNA

Gondolatok a kvantumfizika vallásfilozófiai értelmezésének lehetőségéről

1985-ben született Gyulán. Jelenleg a müncheni Ludwig-Maximilians-Universität oktatója.

¹Richard P. Feynman: *The Character of Physical Law*. MIT Press, New York, 1965, 129.: „I think I can safely say that nobody understands quantum mechanics.”

²Ezt a kérdést máshol részletesen tárgyaltam, vö. Anna Ijjas: *Der Alte mit dem Würfel. Ein Beitrag zur Metaphysik der Quantenmechanik*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011.

A speciális isteni cselekvés problémája

Feltehetőleg nincs még egy természettudományos elmélet, amelyet olyan gyakran hoznának filozófiai és teológiai problémákkal kapcsolatba, mint a kvantumfizikát. Nem számít, hogy a test-lélek problémáról vagy a feltámadás metafizikai lehetőségéről van-e szó, úgy tűnik, mintha a kvantumfizika minden egyes (vagy legalábbis nagyon sok) kérdésre megoldással szolgálna.

Ez a jelenség ugyanakkor már csak azért is igen különös, mert egy olyannyira bonyolult fizikai elméletről van szó, amelynek megértése, helyes interpretációja nem csak a nem-szakmabelieknek okoz komoly fejtörést. A Nobel-díjas amerikai fizikus, Richard P. Feynman meg volt győződve arról, hogy nincs egyetlen olyan ember sem, aki megértené a kvantumfizikát.¹ Miért akkor ez a majdhogynem beteges „kvantum-hype”?

A következőkben — ahelyett, hogy megoldást nyújtanék erre a komplex nyitott kérdésre — egy valamivel szerényebb problémát fogok tárgyalni.² Azt a vallásfilozófiai kérdést fogom feszegetni, milyen mértékben ad választ a kvantumfizika az isteni cselekvés kérdésére. Elsőként definiálom az úgynevezett speciális isteni cselekvés (*special divine action*) általános problémáját és megfogalmazom azon kritériumokat, amelyek teljesítése szükséges feltétele minden megoldásnak. Ezután röviden vázolom a kvantumfizika alapvető tulajdonságait, valamint az ezekkel összefüggő úgynevezett interpretációs problémát. Végül értékelem a különböző értelmezési lehetőségeket a kezdetben megfogalmazott szükséges kritériumok tükrében.

Az isteni cselekvés kérdése összetett vallásfilozófiai probléma. Egyrészt a teremtés kérdését foglalja magába, vagyis azt a kérdést, hogy a világ Istennek köszönheti-e eredetét (*creatio ex nihilo*) és fennállását (*creatio continua*). Ezt a kérdést az úgynevezett theisztikus (vagyis istenhívő) pozíció természetesen igennel válaszolja meg. Az isteni cselekvés kérdése másrészt azt a problémát veti fel, beszélhetünk-e egyáltalán — a világ teremtésétől és fenntartásától eltekintve — egyedi esetekben történő isteni cselekvésről, azaz olyan partikuláris történésekről, amelyeket Isten egy adott helyen, egy adott időpontban hajt végre. Az utóbbi kategóriába tartoznak például a csodák, valamint azon isteni cselekvés, amely imameghallgatásra vezethető vissza. Míg a teremtés kérdése Isten és a teljes világ kapcsolatának meghatározását

foglalja magába, a speciális isteni cselekvés problémaköre általában Isten és a világ egy igen kis része közötti viszonyt tartja szem előtt.

A keresztény hagyomány több, a speciális isteni cselekvést meghatározó modellt ismer. A német vallásfilozófus, Armin Kreiner azt javasolta, rendezzük el ezeket a modelleket egy képzeletbeli skála mentén.³ A skála egyik végén az úgynevezett *maximalista* pozíció helyezkedik el, az ellentétes végen pedig a *minimalista*, olykor deistának is nevezett pozíció. A maximalista álláspont értelmében nem csak néhány történés vezethető vissza ténylegesen speciális isteni cselekvésre. A maximalista nézet *minden* egyes partikuláris történet speciális isteni cselekvésként értelmez — a történések úgymond Isten mindenhatóságának kifejezői. A minimalista pozíció — amint azt elnevezése is elárulja — csak és kizárólag a világ teremtését tekinti isteni cselekvésnek, és ebből kifolyólag tagadja a speciális isteni cselekvés lehetőségét. A minimalista álláspont értelmében Isten ugyan megteremti a világot, de azt a teremtés után magára hagyja, tovább nem törődik vele. Az egyes történések ezek szerint csakis a természeti törvények vagy /és szabad akarattal rendelkező teremtett lények döntésének eredményei.

Míg a maximalista modellt olyan prominens teológusok is előnyben részesítették, mint például Martin Luther, a minimalista modell keresztény körökben mindig kisebbségi vélemény maradt. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a maximalista modell nem problémamentes; amellett, hogy a rossz eredetének problémáját tovább élezi, öszszeegyeyztethetetlen a szabad akarat megvalósulásával. Hiszen ha minden történés közvetlen isteni cselekvés, akkor minden rosszat is Istenre kell visszavezetni, a szabad akarat pedig nem működhet, mert nem marad olyan történés, amit más okozhatna, mint Isten. Többek között ezen problémákból fakadóan kísérelték meg a vallásfilozófusok újra és újra egy köztes megoldás kidolgozását. Az alternatívák a képzeletbeli skálán valahol a két véglet között helyezhetőek el — attól függően, melyik modellhez állnak közelebb tartalmilag. Pontosabban fogalmazva, az alternatív modelleket azon események gyakoriságának alapján lehet a skálán felsorakoztatni, amelyeknek közvetlenül Isten az okozója.

A speciális isteni cselekvés alternatív modelljeit általában két csoportba sorolják: a szakirodalomban úgynevezett intervencionalista (*interventionist special divine action*) és nem-intervencionalista (*non-interventionist special divine action*) modelleket különböztetnek meg egymástól. Az intervencionalista pozíció abból indul ki, hogy minden speciális isteni cselekvés egyfajta beavatkozásként értelmezendő, ami különösképpen a természeti törvények megsértését foglalja magába. A nem-intervencionalista pozíció ezzel ellentétben tagadja, hogy az isteni cselekvés a természeti törvények megsértését feltételezné. Utóbbi modell képviselőinek persze meg kell mutatniuk, hogy feltételezésük az adott természeti törvények tükrében lehetséges, ha nem akarnak ellentmondásba kerülni a modern természettudományokkal.

³Armin Kreiner: *Models of Divine Action in the World*. In: Norbert Hintersteiner (ed.): *Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue*. Rodopi, Amsterdam – New York, 2007, 331–348.

A minimalista és a maximalista modell

Alternatív modellek

Miért a kvantumfizika?

A nem-intervencionalista modelleknek tehát szükségük van egy *empirikus* bázisra. Ha Isten a természeti törvények megsértése nélkül okoz egyedi történéseket, akkor a természeti törvényeknek olyan tulajdonságokkal kell rendelkezniük, amelyek ezt lehetővé teszik. Nyilvánvaló, hogy abban az esetben, ha az Univerzum egy *kauzálisan zárt, determinisztikus* rendszer, vagyis ha minden természeti eseménynek kizárólag azt megelőző, másik természeti események az önmagukban elégséges okozói, akkor minden speciális isteni cselekvés intervencionalista. Ebben az esetben a nem-intervencionalista pozíció tarthatatlan. A nem-intervencionalista modellnek következésképpen olyanfajta lényegi és benső természeti nyitottságra van szüksége, amely saját autonómiájának megsértése nélkül lehetőséget ad egy valamilyen értelemben külső⁴ ok alkalmankénti megjelenésére.

⁴Ha a speciális isteni cselekvést semmilyen értelemben nem lehetne külső vagy nem-természeti oknak tekinteni, akkor legfeljebb panteista istenképről lehetne beszélni, ami ugyanakkor nem egyeztethető össze a perszonális zsidó-keresztény istenképpel.

Ezen a háttéren érthetővé válik, miért éppen a kvantumfizika az a természettudományos elmélet, amely nem-intervencionalista modellek esetében reális empirikus alapnak tűnik: a mai fizika egészében egyedül⁵ a kvantumfizika mozgásegyenletei nyújtanak lehetőséget nem-determinisztikus interpretációra. Míg ugyanis a klasszikus newtoni fizika esetében a mozgásegyenlet és a kezdeti feltételek egy tetszőleges időpontban való ismeretében minden későbbi (és korábbi) esemény pontosan előrejelezhető, a kvantumfizikai mozgásegyenlet, az úgynevezett *Schrödinger-egyenlet*, egyedül valószínűségek kiszámítását teszi lehetővé. A heisenbergi bizonytalansági reláció ezen felül azt is megtiltja, hogy egy adott időpontban egy adott fizikai rendszer minden tulajdonságát pontosan ismerjük.

A kétrés-kísérlet

⁵A klasszikus statisztikus fizika helyes interpretációja ugyan vitatott, de a látzólagos indeterminizmust itt a szakirodalom általában tudás- és/vagy információhiányra vezeti vissza. Mivel a klasszikus statisztikus fizika lehetséges ontológiai karaktere nem befolyásolja a kvantumfizikai indeterminizmus interpretációját, ezért ezt a kérdést érvelésemben figyelmen kívül hagyom.

A kvantumfizika igen furcsa és a hétköznapi tapasztalati megismeréssel ellentétes tulajdonságait legjobban az úgynevezett *kétrés-kísérlet* alapján lehet szemléltetni. A kísérlet felépítése igen egyszerű: Egy átlátszatlan lemez egyik oldalán egy fényforrást, a lemez túloldalán pedig egy ernyőt állítunk fel; az átlátszatlan lemezen két keskeny, párhuzamos rés húzódik. A forrásból sugárzó fényhullám nagy része a lemeznek ütközik, míg kisebb része áthalad a réseken. Következésképpen az ernyő mindegyik pontja mindkét résből kap hullámokat. A forrástól az ernyőig a két résen keresztül megtett út hossza azonban általában nem lesz azonos, a hullámok egyes helyeken felerősítik, más helyeken pedig kioltják egymást (*interferencia*). Az eredmény ezért sötét és világos sávok jellegzetes képe lesz.

A jelenségben az a figyelemre méltó, hogy *ugyanilyen* sávszerkezetet kapunk akkor is, ha a fényforrást elektronokat (azaz részecskéket) kibocsátó ágyúval helyettesítjük. Ez a jelenség annál különösebb, mivel nem kapunk sávokat, hanem csupán összefüggő elektroneloszlást az ernyő mentén, ha csak egy rést helyezünk el a lemezen. Ezért amikor egyenként indítjuk az elektronokat, arra számíthatnánk, hogy vagy az egyik, vagy a másik résen haladnak át, vagyis úgy viselkednek, mintha csak egy rés lenne a lemezen. Más szóval egyenletes eloszlást várnánk az ernyőn. A valóságban azonban abban az eset-

ben is megjelennek az ernyőn a sávok, ha egyenként küldjük át a kétréses lemezen az elektronokat. Úgy *tűnik*, mintha az egyes elektronok (a fényhullámhoz hasonlóan) egyszerre mindkét résen átmennének. Ezt a jelenséget a kvantumfizikában *szuperpozíciónak* nevezik.

Ugyanakkor, ha megpróbáljuk egy kiegészítő fényforrás segítségével megállapítani (megmérni), melyik résen is megy át az adott elektron, ismét a folytonos eloszlást kapjuk meg az ernyőn, amellyel az egyréses lemez esetében már volt dolgunk. Úgy *tűnik* tehát, mintha a mérés a szuperpozíció állapotát megszüntetné és az elektront egy adott (mérhető) állapotba kényszerítené. Ezt a jelenséget a kvantumfizikában *kollapsznak* nevezik.

A szuperpozíció és a kollapsz jelenségének helyes értelmezése a kvantumelmélet felfedezése óta — tehát több mint száz (!) éve — minden, csak nem egyértelmű; ez az úgynevezett kvantumfizikai interpretációs probléma.

A(z in)determinizmus fogalma

Első pillantásra tehát, legalább fenomenális szinten, kétségtelenül egy nem-determinisztikus elmélettel állunk szemben a kvantumfizika esetében; a mozgásegyenletek és kezdeti feltételek egy adott időpontban való ismerete legfeljebb valószínűséggel történő elméleti előrejelzésekre ad lehetőséget. Felmerül ugyanakkor a kérdés, hogy a kvantumfizikai indeterminizmus csak tudásunk és/vagy a szükséges információ hiányát tükrözi-e, tehát *episztemológiai* értelemben interpretálandó, vagy tényleges, azaz *ontológiai* indeterminizmusról van-e szó. Ahhoz, hogy ezt a dilemmát eldönthessük, szükségesnek bizonyul a determinizmus fogalmának valamivel precízebb meghatározása.

Metafizikai determinizmus

Az úgynevezett *metafizikai determinizmus* álláspontja értelmében az Univerzumban minden egyes történés *szükségszerű* következménye más természeti esemény(ek)nek. Mint ahogy egy film összes története a teljes film leforgása előtt el van döntve, ugyanúgy befolyásolhatatlan a természeti események kimenetele. Az idő múlása, ami látszólag a történések nyitottságának garanciája, illúzió. Az idő pusztá fogalma következképp legfeljebb arra használható, hogy irányt adjon az egyes történéseknek és segítsen nekünk a múltat, jövőt és jelent egymástól megkülönböztetni. A metafizikai determinizmust nyilvánvalóan *nem* lehet empirikus elméletek segítségével megkérdőjelezni. Aki ezt az álláspontot képviseli, annak minden természeti bizonytalanság látszólagos; ami véletlennek tűnik, az valójában szükségszerű. Az ellentétes látszat eredete minden esetben tudás- vagy/és információhiány.

A kiszámíthatóság elve

Ahhoz, hogy a determinizmus fogalmát természettudományos elméletekkel kapcsolatba tudjuk hozni, szükséges a pozíció olyanfajta (át)definiálása, ami ezt lehetővé teszi. Ezen célra alkalmas a *kiszámíthatóság elvének* bevezetése. Itt — a metafizikai determinizmussal ellentétben — semmiféle álláspontot nem foglalunk el *a priori*. A kiszámíthatóság elve ehelyett egyfajta kritérium arra, miként dönthetjük el, hogy a metafizikai determinizmus (legalább) meggyőző álláspont-e. Ez a kritérium konkrétan a jövőbeni események elméleti elő-

rejelzésének (kiszámításának) pontossága. Egyértelmű, vagyis pontos kiszámíthatóság esetén a metafizikai determinizmus pozíciója igen valószínűnek tűnik (newtoni fizika). Csupán valószínűségbeni kiszámíthatóság esetében inkább az indeterminizmus tűnik igaznak.

A metafizikai determinizmus és a kiszámíthatóság elve közötti logikai reláció egy „ha akkor”-kapcsolat. Ha a metafizikai determinizmus igaz, akkor a kiszámíthatóság kritériumának mindenképpen eleget lehet tenni. Ellentétes esetben, vagyis ha a kiszámíthatóság kritériumának az adott természettudományok tükrében nem lehet eleget tenni, akkor a metafizikai determinizmus csupán valószínűtlennek (bizonyossággal hamisnak viszont nem) tekinthető.

Összefoglalásul még egyszer a két pozíció közti legfontosabb különbség: míg a metafizikai determinizmus úgymond előírja, milyen legyen az oksági összefüggések karaktere az Univerzumban, a kiszámíthatóság elvének alkalmazása felveti a kérdést, milyen típusúak az oksági összefüggések az Univerzumban.

A kiszámíthatóság-elv figyelmen kívül hagyásának okai

Természetesen fel lehet tenni most a kérdést, miért képviselik mégis sokan a metafizikai determinizmus álláspontját, tekintet nélkül a kiszámíthatóság elvére. Habár végleges válasz erre a kérdésre nem adható, két főbb okot azért meg lehet nevezni: az *első* ok azzal a ténnyel függ össze, hogy a természettudományos elméletekkel ellentétben metafizikai téziseket nem lehet kísérleti alapon, objektívan megdönteni. Egy metafizikai álláspont képviselése mindig szubjektív összetevőktől is függ. Még ha lehet is érvelni egy metafizikai vélemény ellen, az adott érvek elfogadása sok esetben attól függ, mennyire erős a szubjektív motiváció. A *második* ok a kiszámíthatóság elvének elutasítása. A kiszámíthatóság elve csak akkor fogadható el adekvát kritériumként, ha nem pontos (vagyis valószínűségi) előrejelzéseket egyértelműen ontológiai értelemben szükséges interpretálni. Abban az esetben ugyanis, ha valószínűségi állítások csupán episztemológiai értelemben is interpretálhatóak, a kiszámíthatóság elvének elfogadása nem szükségszerű. Ekkor a valószínűségi bizonytalanság nem egy természeti tulajdonságot tükröz, hanem a mi tudás- vagy/és információhiányunkat. Az, hogy a kiszámíthatóság elve a kvantumfizikai valószínűség estében adekvát kritérium-e, következésképp azon múlik, hogyan kell értelmezni a kvantumfizikai valószínűségeket.

A kvantumfizikai valószínűségek értelmezése

A valószínűség matematikai fogalom. A valószínűség-számítás elmélete következésképpen úgynevezett *axiómákra* (vagyis bebizonyíthatatlan feltételezésekre) épül. Minden függvény $P: E \rightarrow [0, 1]$, amely kielégíti a három Kolmogorov-axiómát,⁶ valószínűségi függvénynek tekinthető.

Ahhoz, hogy a formális matematikai jeleket a fizikai világra alkalmazni lehessen, a kettőt valamifajta relációba kell hozni. Erre alapvetően két lehetőség van. (1) A valószínűségi kifejezéseket lehet egyrészt episztemológiai értelemben interpretálni. Egy esemény bizonytalan valószínűsége ebben az esetben abból a tényből ered,

⁶Vö. például Hans-Otto Georgii: *Stochastik.*

Einführung in die

Wahrscheinlichkeitstheorie und Statistik. De Gruyter, Berlin u.a., 2004, 7–14.

hogy mi nem rendelkezünk elég információval az adott esemény körülményeiről és/vagy a megfelelő természeti törvényekről. Ezt az értelmezést *szubjektív valószínűségi interpretációnak* nevezik. (2) A valószínűségi kifejezéseket lehet másrésztől *ontológiai* értelemben interpretálni. Egy esemény bizonytalan valószínűsége ebben az esetben egyfajta lényegi és benső természeti nyitottságot tükröz, amit akkor sem tudnánk megszüntetni, ha rendelkeznenék minden, a fizikai szituációt jellemző lehetséges információval. Ezt az értelmezést *objektív valószínűségi interpretációnak* nevezik. Egyértelmű, hogy ha van olyan természeti jelenség, amelyet csakis objektív valószínűséggel lehet jellemezni, akkor a metafizikai determinizmus álláspontja hamis. A szóban forgó kérdés persze az, hogy a kvantummechanikai valószínűségek ilyen objektív értelemben interpretálandók-e.

...és ismét a kétrés-kísérlet

Első pillantásra nem kizárható, hogy a kvantumfizikai valószínűségeket helyesen szubjektív értelemben kell interpretálni. Ugyanakkor az objektív értelmezés is reális opciónak tűnik első látásra. A különböző interpretációs lehetőségek szemléltetésének céljából ajánlatos visszatérni a fent bemutatott kétrés-kísérlethez. Itt konkrétan azt a kérdést kell megválaszolnunk, mit jelent és mi következik abból, hogy csak bizonytalan valószínűséggel lehet előre jelezni, melyik résen megy át az ágyúból kilőtt elektron.

A szubjektív valószínűségi értelmezés alapján az előrejelzés bizonytalansága csak és kizárólag a számunkra hiányzó tudásra, illetve információra vezetendő vissza; a hiányzó tudás valamint információk birtokában képesek lennének teljes bizonyossággal kiszámítani, melyik résen megy át az elektron a kétrés-kísérletben. Következésképpen az ernyőn megmutatkozó diszkrét csíkok is csak a tudatlanságunkat tükrözik, és nem a természet egy lényegi és benső tulajdonságára vezetendők vissza.

Az objektív valószínűségi értelmezés alapján az előrejelzés bizonytalansága nem a mi tudatlanságunk következménye, illetve annak mérhető megnyilvánulása, éppen ellenkezőleg. A bizonytalanság természeti tulajdonság, ezért ontológiai indeterminizmusra vezetendő vissza.

Mindaddig, amíg nem teljesen egyértelmű, hogy melyik valószínűségi értelmezés a helyes, nyilvánvaló, hogy csak utóbbi értelmezés esetében alkalmazható a kiszámíthatóság elve, mint empirikus érv, illetve kritérium a metafizikai determinizmus ellen. Az első esetben a metafizikai determinizmus *a priori* igaz álláspont, annak hamissága még csak szóba sem jöhet — bizonytalanság ide vagy oda.

Kvantumfizikai indeterminizmus?

Ezen háttér ismeretében aligha meglepő, hogy a kvantumfizikai valószínűségek helyes értelmezésének kérdése vitatott mind a fizikusok, mind a filozófusok között. A különböző interpretációs javaslatok leginkább a mindenkori metafizikai preferenciákat tükrözik.

⁷Vö. Bryce S. DeWitt: *The Many-Universes*

Az úgynevezett *sokvilág-interpretáció*,⁷ valamint a *bohmi mechanika*⁸ esetében a metafizikai determinizmus álláspontjának helyessége nem

Interpretation of Quantum Mechanics. In: Bryce S. DeWitt – Neill Graham (eds.): *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics.* Princeton University Press, Princeton, 1973.

⁸Vö. Oliver Passon: *Bohmsche Mechanik. Eine elementare Einführung in die deterministische Interpretation der Quantenmechanik.* Deutsch Harri, Frankfurt am Main, 2004.

⁹Vö. Jacob Rosenthal: *Wahrscheinlichkeiten als Tendenzen. Eine Untersuchung objektiver Wahrscheinlichkeitsbegriffe.* Mentis, Paderborn, 2004, 115–225.

Összegzés, avagy vissza a speciális isteni cselekvés kérdéséhez

¹⁰Vö. Nicholas Saunders: *Divine Action and Modern Science.* Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

megkérdőjelezhető; az Univerzumban semmiféle lényegi és benső nyitottság nem lelhető. Ami véletlennek tűnik, az valójában tudatlanságunk objektív megnyilvánulása. Ezt a metafizikai alapbeállítottságot tükrözi a mindenkori valószínűségi értelmezés is: a sokvilág-interpretáció értelmében egy úgynevezett *multiverzumban*, azaz rengeteg elszigetelt univerzum sokaságában élünk. Az egyes univerzumok azért jönnek létre, hogy minden lehetséges állapot tényleges legyen. Mivel a lehetséges állapotok mindegyike egyetlen univerzumban nem valósul meg, a mindenkori lehetséges állapotok egyenként egy ezen célra létrejött univerzumban valósulnak meg. A kétrés-kísérlet esetében például létrejön egy új univerzum csak azért, hogy az elektron ott, azon a résen menjen át, amin ebben az univerzumban nem ment át. A bohmi mechanika álláspontja szerint a kvantumfizika látszólag indeterminisztikus formalizmusa nem teljes, azt ki kell egészíteni (determinisztikussá). Az újonnan bevezetett egyenlet értelmében a hullámfüggvény vezeti a részecskéket, amelyeknek ezúton definiált tartózkodási helyük és pillanatnyi sebességük van minden egyes időpontban. Az ennek ellentmondó valószínűségi bizonytalanság az egyes pozíciók és sebességek számunkra alapvető mérhetetlenségére vezethető vissza.

Az úgynevezett *propenzitás-interpretáció*⁹ és a különböző *kollapsz-elméletek* az előbbiekkal ellentétben a matematikai formalizmusból indulnak ki és alkalmazzák a kiszámíthatóság elvét; a metafizikai determinizmus itt — következésképpen — *nem a priori* igaznak tartott elmélet. Mind a propenzitás-interpretáció, mind a kollapsz-elméletek objektív értelemben interpretálják a kvantumfizikai valószínűségeket; az előrejelzés bizonytalanságát a természet lényegi és benső nyitottságára vezetik vissza.

Kiinduló kérdésünk az volt, hogy milyen mértékben ad választ a kvantumfizika a speciális isteni cselekvés kérdésére. Láttuk, hogy természettudományos elméletek csak a nem-intervencionalista modellek esetében relevánsak. Ezért megfogalmaztuk minden nem-intervencionalista megoldás szükséges feltételeként az ontológiai indeterminizmust, ami egyidejűleg olyan lényegi és benső természeti nyitottságot kell hogy implikáljon, mely lehetővé teszi az isteni cselekvést a teremtett világ autonómiájának megsértése nélkül.

A kvantumfizika természeti eseményeket csupán valószínűségi kiszámíthatósággal tud előre jelezni. Ezért — érvelésem következményeként — objektív valószínűségi értelmezés esetén a kiszámíthatóság elvének alapján a kvantumfizika egyfajta empirikus érvnek tekinthető a metafizikai determinizmus ellen. De beszélhetünk ezért olyanfajta ontológiai indeterminizmusról, amely a speciális isteni cselekvést a teremtett világ Istentől kapott autonómiájának megsértése nélkül teszi lehetővé?

A vallásfilozófiai szakirodalomban többfajta javaslat létezik nem-intervencionalista kvantumfizikai modellekre.¹⁰ Ezek a modellek

**Nem-intervencionalista
modellek — kauzális
hézagok**

alapvetően két csoportra oszthatóak. Az első csoport modelljei az isteni cselekvést a szuperpozíció szintjén lokalizálják; Isten szerintük képes az egyes valószínűségek manipulációjára anélkül, hogy a valószínűség megőrzésének elvét megsértené. A második csoportba tartozó modellek értelmében Isten egyes alkalmakkor a kollapsz okozója, vagyis ő dönti el, melyik lehetséges állapot lesz tényleges.

Ha megvizsgáljuk a két prominens indeterminisztikus interpretáció-típus tükrében, sikerül-e ezen nem-intervencionalista modelleknek az isteni cselekvést a fenti szükséges kritérium értelmében meghatározni, negatív választ kell adnunk: a vizsgált nem-intervencionalista modellek ugyanis olyan kauzális hézagokat posztulálnak a természetben, amelyek betöltésére csak egy külső ok, vagyis Isten képes. Az ebben az értelemben vett indeterminizmus ugyanakkor nem ontológiai, hanem legfeljebb episztemológiai szinten keresendő. Az ontológiai indeterminizmus mindig egy bizonyosfajta természeti autonómiát tükröz, azt jelenti, hogy egyes események végső oka nem objektíválható, mert a rendszer szabadságának kifejezője; kauzális hézagok, amelyeket csak Isten tudna betölteni, tehát ki vannak zárva — *per definitionem!* A fenti nem-intervencionalista modellek következőképp nemcsak a bonhoefferi „hézagok Istenével” operálnak, de egy metodológiai hibát is elkövetnek, hiszen természetfeletti okokat vezetnek be feltételezett természeti jelenségek megmagyarázására; ellenkező esetben ugyanis intervencionalista modellekről kellene beszélni.

Összegzésként megállapíthatjuk, hogy a kvantumfizika indeterminisztikus interpretációi nem alkalmasak az isteni cselekvés nem-intervencionalista értelemben vett megoldására. A felvázolt lényegi és benső természeti autonómia ugyanakkor talán azt a szabadságot nyilvánítja ki, amelyet Isten végtelen szeretetéből ajándékozott teremtményeinek. Ha pedig ez a szabadság a teremtés igazi értéke, amely esetlegesen a rossz problémáját is képes (legalább) érthetővé tenni,¹¹ akkor a fent vázolt nem-intervencionalista modellek viszszautasításával többet nyerünk, mint amennyit veszünk, hiszen ezek a modellek éppen ezen szabadság létezését kérdőjelezik meg.

¹¹Vö. Anna Ilijas:

*Theodizee im Kontext
der Quantenmechanik.*

*Ein vielzitiertes Argument
auf dem Prüfstand.*

Neue Zeitschrift für
Systematische Theologie
und Religionsphilosophie
4 (2011) 418–430.



Timothy Radcliffe

**Miért
járjunk misére?**

Az Eucharisztia drámája

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

**Timothy Radcliffe:
MIÉRT JÁRJUNK MISÉRE?**

Az Eucharisztia drámája

A neves domonkos teológus a szentmisét közelebb hozza azokhoz, akik rendszeresen járnak templomba, de azokhoz is, akik inkább távol maradnak tőle, mert unalmasnak és értelmetlennek tartják. Radcliffe a szentmisét hatalmas drámaként mutatja be, amely átalakítja emberségünket, és bevon bennünket Isten végtelen életébe és szeretetébe.

Ára: 2.700 Ft

Egy szöveg szentsége és a szöveg hite

BORBÉLY SZILÁRD

Töredékek, feljegyzések

1963-ban született. Költő, író, esszéista, irodalomtörténész. A Debreceni Egyetem Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének a docense. Legutóbbi írását 2012. 1. számunkban közöltük.

Részlet *A hit nyelvtana. Esszék ég és föld között* című, mai magyar költők és írók esszéit tartalmazó kötetből, amely a közeljövőben jelenik meg a Vigilia kiadásában. (A szerk.)

Kevés dolog van, ami személy szerint jobban érdekel, mint *egy* szöveg. Ami egy szövegnél jobban érdekel, az *a* szöveg, amellyel dolgozni lehet. Az a szöveg pedig, amellyel dolgozni lehet, a kérdések tárgya és a szerző oka. Ugyanis számomra, vagyis az olvasó számára, a szöveg teremti meg a szerzőjét. Ez persze emberi dimenziókban rendben is van, hiszen a szöveg a szó, másként az *Ige*, vagyis a logosz örököse. Nem minden szöveg szent, de minden szentség a szöveg által közelíthető meg számunkra, emberek számára. Ahogy a szöveg az olvasás által teremti meg a szerzőjét, úgy teremtette meg a kezdetben volt *Ige* a szöveget azáltal, hogy önmagán belül hozott létre megkettőzést. Az *Ige* elvált önmagától, ahhoz hasonlóan, ahogy a szöveg kép és jelentés kettősségében válik hozzáférhetővé. Az *Ige* létrehoz, teremt, elevenít, mondja a teológia hagyománya. A szöveg olyan kép, amely lerombolja a képet, hiszen mindig a jelentéstől való távollétben otthonos, ott lakozik. A teológiai kijelentések, feltevések, spekulációk és dogmák alapja persze a Biblia mint szöveg.

A Biblia pedig nem pusztán szöveg, hanem maga a kinyilatkoztatás hordozója, lenyomata; több tehát önmagánál. Ám azt is tudjuk, hogy Isten önkinyilatkoztatása nem ért véget a Biblia könyveinek lejegyzésével és kanonizálásával, hanem továbbra is jelen van az egyház, a gondviselés, a történelem és a kegyelem által az időben. Vagyis folyton változik, alakul, kíséri az embert az idő, a történelem, az üdv-történet labirintusában. A szöveg, beleértve a zsidó-keresztény világ számára szentként tisztelt szöveget is, nem vált bálvánnyá, hanem megmaradt olyan képnek, amely a folyton változó jelentés felismerése által az időben változik, és mindig másként mutatja fel arcát szerzője, végső soron Istennek az arcát az ember számára. Azért lehetséges ez, mert a szöveg nem *egyetlenegy*, nem azonos önmagával, nem a mozdíthatatlan lényeg vagy a lét letéteményese, hanem az önmagában megkettőzést létrehozó *Ige* emberi határok közötti megjelenése.

A szobor- és képkultusz ellenében önmagát hangként, beszédként, szóként, *Ige*ként kinyilatkoztató zsidó hagyomány ugyanakkor létrehozott egy másik típusú képet, a szöveget, amely éppúgy a kultusz tárgyává vált, akár csak az antropomorfizáló ábrázolások. A szöveg mint kép a teológiai gondolkodás metaforájává vált, a szöveg révén vált felfoghatóvá, elképzelhetővé az ember számára Isten lényeg, aki-

nek önkinyilatkoztatása az időben elmúló, a pusztulásba vetett szavakat átmenetileg feltartóztató írás által vált jelenlévővé a világban. Isten önkinyilatkoztatása önmaga megkettőzésével, önmaga létének hasításával, teremtő erejénél fogva hozta létre a világmindenséget, az univerzumot mint teremtett természetet. Ahogy a szöveg jelei elválnak önmaguk képi reprezentációjától, és a jel jelölő voltán túli világ felé vezetnek, a jelentések mindig változó, titokzatos módon létező világa felé. Túlmutatnak önmagukon, miközben látszólag mindig megmaradnak lényegük szerint annak, amik. A Tóra minden betűje meg van számlálva, és egyetlen jelecskéje, vesszőcskéje sem veszhet el, mondja Jézus is az Új Testamentumban. De ettől a Tóra jelentése folyton változik, amint arról a Talmud maga tanúskodik.

Az elmúlt kétezer év a keresztény és a zsidó hagyomány hatalmas, radikális változását hozta. Isten és a hit kérdése annyira más lett, mint volt akár néhány száz éve is, hogy aligha lehet másként gondolni Istenre vagy akár a hitre, mint olyan dolgokra, amelyeket szövegek teremtenek meg az ember számára, nem pedig fordítva. Nem ismerheti az ember Isten lényét, csak az emberi beszéd által tett önkinyilatkoztatása által, amely azonban már egyből fordításon esik át, amikor az isteni létezés közegéből kiszakítva önmagát valamely emberi nyelv részlegességébe és töredékességébe fordítja át. Istennek mindig csak az emberi arcát látjuk, csak az emberi hangját halljuk, csak felfoghatatlan létezésének felfogható dimenzióiról szerzünk tudomást. De ez nem is lehet másként. A hit pedig ilyen értelemben roppant kényes és kínos terület, hiszen mire irányulhat ez az emberi adottság, ha nem foghatja fel az ember a felfoghatatlant? Akkor az Istenbe vetett hit egy sajátos, különleges, megmagyarázhatatlan emberi viselkedésforma. A hit valami olyan közös emberi, antropológiai univerzálé, amely a jelentések végső forrásának kutatását, keresését és vágyát jelöli meg. Egy végtelen és beteljesíthetetlen vágyakozás alakját öltő szenvedély, a leggyanúsabb az ember evolúciós folyamatában, amely nem racionalizálható, de épp ezáltal emberi, hiszen a nem racionális emberi létezés figyelmeztető jelzése. És függetlenül attól, hogy elfogadjuk vagy sem a transzcendens dolgok létezését, az emberben lévő adottság, a hit mutat az emberi természet nem természetes voltára. De ez épp a jeleket gyártó emberi tevékenység eredménye: hiszen a jelek létrehozása mindig a jel mögé vezet, a létrehozott jel értelmezése lezárhatatlan és befejezhetetlen. A lezárhatatlan értelmezést a lezárhatatlan jelölés megjelenése szabadította ki önmagából. A jel megkettőzi önmagát és hasadást hoz létre a dologban. Minden jel istenivé válik ezáltal.

Amennyiben abból indulunk ki, hogy valaki számára fontos a hit, akkor még mindig csak arról tudunk valamit, még hozzá esendő és jelentéktelen adalékot, hogy a hit általában fontos számára. A hit azonban konkrét valami. Bár sematizmusok működnek a hit tárgyát illetően, de hogy Pilinszky például miben hitt, az nagyon sikamlós és megragadhatatlan kérdés. Mert másban hitt, amikor még nem volt első áldozó, majd járt hittanra, és megint másban hitt. Aztán át-

élte a háborút és látta a táborok világának rettenetét, és hite ismét irányt váltott. Aztán ahogy mindezeknek a tapasztalata belátásokká, gondolatokká, retorikai és poétikai alakzatokká vált, Pilinszky hite is ezzel együtt változott. Nem tehetett mást, hiszen élte a hit életét és átélte a kétségbeesés, a lelki szárazság éjszakáját, hogy épp egy olyan retorikai fordulattal éljünk, amely valaminek a metaforája, amiről nem tudhat az, aki nem élte át. A misztika nyelve hagyományozza a „lélek sötét éjszakája”, a „lelki szárazság”, a *kétségbeesés*, a *magány*, az *elkárhozottságtól* való rettegés tapasztalatát.

Nagy kérdés, hogy a hit forrása miként írható le. A hit antropológiai tulajdonság, vagyis az intelligens viselkedés egyik formája, a kultuszok fontos szervezője. A vallás státusának megrendülése idején, a felvilágosodás gondolkodásának megjelenésekor ezt a természeti vallás fogalmával írták le, de téves következtetésre jutottak belőle. A természeti vallás, vagyis a vallási hiedelmek és szokások megléte alapján Isten léteire istenérvként következtettek. Vagyis Isten léteire utal ez az univerzális jelenség. A posztszekularizáció és a felvilágosodás kritikája nyomán azonban a valamikori „természeti vallás” helyére a humanetológia felismerése kerül, amely a rituális cselekvések evolúciós jelenlétére irányítja inkább a figyelmet. Vagyis a „természeti vallás” léte nem Istenről árulkodik, sokkal inkább az emberről árul el újabb tulajdonságot. A ritualizált cselekvéseket pedig már állatoknál is megfigyelték az etológusok. Vannak olyan mozdulatsorok, ismétlődő viselkedésminták, amelyeknek nincs semmilyen praktikuma, nem része a célelvű cselekvéssoroknak. A végrehajtója azonban épp úgy hozza magával a törzsfajlódással, az egyedfejlődéssel vagy sajátítja el a szocializációval, ahogy az emberi közösség által hagyományozott rituális cselekvések is antropológiai állandónak látszanak. A ritualizált cselekvések, a szertartásos viselkedésformák nyelvi kliséi és gondolati összefüggései különböző formákat ölthetnek. Ezek önmagukban még a hitről semmilyen formában sem informálnak. A hit szertartásos mozdulatait és rítusait végző személy, illetve a hit élménye között ugyanis az intézményesített tisztelet közvetít.

Az idősödő Pilinszky, aki a szentté válás lehetőségén gondolkodik el, már egészen másban hisz, mint hitt fiatalabb éveiben. Másként fogalmazva: a *Harmadnapon* és a *Szállkák* Istene nem ugyanaz. De akkor mi a különbség közöttük? Pilinszky Istene, valamint a *Harmadnapon* és a *Szállkák* Istene között van-e kapcsolat? De vajon csupán Pilinszky maga jelentené ezt a kapcsolatot? Aligha csak egy ember. Valami történiik közben. A keresztény világ is nagyot változik. A világban újabb belátások, jelentések születtek meg időközben. A kinyilatkoztatás tovább hat, él, munkálkodik az emberi világnak abban a részében, ahol a kereszténység Istenről mint emberi testet öltött lényről gondolkodik. De ugyanezekben az évtizedekben — a posztraumatikus feldolgozás hatására — a zsidó hagyomány is lényeges belátásokra, felismerésekre jut a féltőn szerető, önmagát csupán a hang által kinyilatkoztató létezőről gondolkodva. A holocaustban Isten önmagát a hallgatás

által kinyilatkoztató lényként mutatja fel, amely hallgatás, mint a kinyilatkoztatás ellentétje, Isten gyengeségének felismeréséhez vezet el.

A hit forrása ugyanis a tapasztalat. Pál mondja, hogy ő látott és hitt. A tudomány ugyan mondhatja, hogy Pál vizionált és hallucinált Damaszkusz felé tartva, mentális képei aligha lehettek a tapasztalat képei. Sokan vannak, akik számára a hit fontos, de kevesebben, akik a hit forrását az életben magában tapasztalták meg. Az életük eseményeiből szűrték le Isten belépését saját létezésükbe. Sokkal többen vannak azok, akik a szöveg tanúsága alapján hisznek. A szövegnek hisznek, és nem az életnek. A szöveg szentségét fogadják el a hit fedezeteként.

De mindez csak azért van, mert az élet nem ismerhető meg jobban, mint szövegek által. Ez pedig különös, furcsa és paradox belátás, hiszen az élet az élet által volna leginkább megismerhető. De az élet megtapasztalása és megismerése nem ugyanaz. Nagyon kevés embernek volt módja találkozni Istennel, míg a Szöveg folyamatosan Isten közelségében létezik. A szöveg találkozik Istennel, és nem az ember.

Vannak olyan szövegek, amelyek arról a tapasztalatról tudósítanak, hogy mit is jelent a jeleken túl létező, ahová a jelek önmagukon túliként vezetnek. És ez attól függetlenül van így, hogy a szerző milyen szándékkal hozta létre a szöveget. Vannak a hit és a szentség megragadásának szándékával létrehozott szövegek, folyóiratok és könyvek. Kiadók szakosodtak erre, de mindez az erőfeszítés nagyon ritkán éri el a kitűzött célját. Miközben vannak olyan szövegek, amelyek nem akartak semmi effélét, mégis elérik a jelek mögött az ott rejtőzködő Istent.

Egy példát szeretnék erre felhozni. Különleges dolgot lehet megfigyelni napjainkban. A Quimby együttes *Most múlik pontosan...* kezdetű és című dalával kapcsolatban a szöveg átlényegülése követhető nyomon. Ez a dal átlépett az alternatív rockegyüttes koncertdarabjainak világából egy sokkal szélesebb, a mostani huszon-harmincéves közönség nemzedéki élményei közé. Ennek természetesen ára volt. A Kiss Tibor szerzői jelenlétéről leváló szöveg a Csík Zenekar finom, mélyén átélt átértelmező tolmácsolásában kelt önálló életre.

Itt sem az egyéni teljesítmények jelentőségét kell elsősorban észrevennünk, hanem ismét egy nagyobb, személytelen rendszernek, egy áramló hagyománynak a hihetetlen erejét lehet nyomon követni. A Csík Zenekar (Szabó Attila) áthangszerelte, ezzel az énekstílus is megváltozott. A legnépszerűbb magyar dal lett. Kiss Tibi nemrég egy beszélgetésben így nyilatkozott róla: „Igen, láttam ezt én is. Amikor először hallottam a Csík verzióját, akkor kicsit meg voltam hatódva, de erre a népszerűsége sem ők, sem mi nem számítottunk. A Csíkék jobban megijesztette ez, mint bennünket, szerintem nem baj az, ha vannak olyan számok, amik esetleg túlélnek majd a zenekart. Véletlenül alakult ez így: egy tök egyszerű dal volt, ami egy szál gitáron született a konyhában, nem akart sokat. Az meg egyenesen tök jó, hogy egy dal le tudott válni az alkotóiról, önálló életre tudott kelni.”¹

¹<http://quart.hu/cikk.php?id=5802>

A dal valamiképpen lenyűgözően más távlatot kapott. A mezősi zene, az évszázadok alatt kicsiszolódott hangzás a szöveget elemelte korának esendőségétől. A hangzásvilág eleve a népi kultúra távolába helyezte a szöveget is. A létezés értelmét kutató, az individualitás egzisztenciájától elszakadó, közösségi dallá, a vágyakozás megvallásának eseményévé emelte a dalt. A paraszti kultúra női énekesinek énekhagyományát hitelesen megszólaltató Majorosi Marianna előadásában a szöveg az előadó nemének változásával is tovább gazdagodott és mélyült. Az átélt, az asszonyorsó fájdalmával és tapasztalatával megemelt tolmácsolás után a dal elnyerte a paraszti kultúrának, ennek a csendben túrni tudó, lefojtott indulatokkal dolgozó, önátadásra épülő hagyománynak a hitelesítő pecsétjét. A férfihangon megszólaló előadás, legyen bár az a szerző, Kiss Tibi maga, időközben esendőbbé vált. Amikor az egyik kereskedelmi csatorna tehetségkutató műsorának a keretében Janicsák Veronika előadta, a YouTube-ra feltett produkciót véleményező kommentelők között szóváltás kerekedett. Az egyik vélemény bejegyzője szerint a dal eredeti előadása a Csík Zenekaré, ehhez képest mindenki, még Kiss Tibi is csapnivalóan énekelt. Amikor tárgyi tévedésére figyelmeztették a kommentelőt, az továbbra sem akarta elhinni, hogy a dal Kiss Tibitől származna, vagy hogy akárcsak ő énekelte volna hamarabb.

Majorosi Marianna intonálásában a dal némiképp megváltozott az eredeti szöveghez és akár a Quimby előadásához képest is. A ki-jelentésegységek, a mondatok határai a következőképpen hallhatók:

*Most múlik pontosan,
engedem, hadd menjen.
Szaladjon kifelé belőlem,
gondoltam, egyetlen.
Nem vagy itt jó helyen.
Nem vagy való nekem.
Villámlik, mennydörög:
ez tényleg szerelem.*

*Látom, hogy elsuhan
felettem egy madár,
tátongó szívében szögesdrót,
csőrében szalmaszál.
Magamat ringatom,
míg ő landol egy almafán,
az Isten kertjében:
almabort inhalál.*

*Vágtatnék tovább veled az éjben
az álmok foltos indián lován.
Egy táltos szív remeg a konyhakésben.
Talpam alatt sár és ingovány.*

²A Quimby-albumokon Kiss Tibor szövege eredetileg egy strófával hosszabb volt, ami a pszichedelikus élményrögzítés, a rockszövegek szubkulturális világához köti a dalt.

Ezt azonban a Csík Zenekar feldolgozása elhagyta: „Egy indián lidérc kísért itt bennem. / Szemhéjain rozsdás szemfedő. / A tükrökön túl fenn a fellegekben / furulyáját elejti egy angyalszárnyú kígyóbűvölő.”

*Azóta szüntelen
őt látom mindenhol.
Meredten nézek a távolba,
otthonom kópokol,
szilánkos mennyország,
folyékony torztiükör,
szentjánosbogarak fényében tündököl.²*

Az utolsó két versszak refrénként hangzik el, míg az első versszak lezárásként keretbe foglalja a dalt, és a „Villámlik, mennydörög: ez tényleg szerelem” mondat zárja az éneket, akárcsak a zenét. Ekkor áll be a mélyen elgondolkodtató, erősen ellenpontozott, intenzívvé váló csend. Milyen szerelemről van itt szó vajon? Az embernek ember vagy inkább az Isten utáni sóvárgó szerelméről kell elgondolkodni?

Ha létezik a tovább élő közösségi kultúra, a népi kultúra korunkban érvényes változata, akkor Kiss Tibi dalának sorsa példa lehet erre. Az eredetileg alternatív, némiképp alogikus, pszichedelikus hatások leképezését dokumentáló szöveg a közönségben élő sóvárgó keresés ereje által Isten közelébe került. Akár a pszichedelikus élmények, amelyek a világ létezését idézőjelek közé tevő hatásmechanizmusuk által mindig is a jeleken túli jeleket firtatják. Isten a szövegben jelenik meg, akkor is, ha ezt senki sem akarta. Hiszen mindig *a* szöveg találkozik Istennel, és nem *egy* ember.

KISS JUDIT ÁGNES

Régies szonett

*„Már minden képet megrajzoltunk egyszer,
Csupán az idő palettát cserél.”
Hogy eltüntessük, semmiféle vegyszer
Vagy fedőfehér nem volna elég.*

*A rétegek egymás fölé rakódnak,
Az újon át-átüt a régi szín,
Felsejlik egy-egy elfelejtett forma,
A sokszögek mögött rejtőzik ív.*

*Csendélet, csatajelenetre mázolt
Félakt, festünk majd viharos eget
A nonfiguratív képre, bár a vászon
Valaha önarcképet rejthetett.*

*Míg végül eljön a Restaurátor,
S lekapar minden fölös réteget.*

Előszó

A *Passio* (Worple Press, Tonbridge, 2011) című angoliai Pilinszky-versválogatás előszava.

Pilinszky János (1921–1981) a nagy európai költőknek ahhoz a nemzedékéhez tartozott, mint Paul Celan, Zbigniew Herbert és Yves Bonnefoy. Mint ők, Pilinszky is egy olyan világban nőtt fel, amelyet fizikailag és erkölcsileg is szétrombolt a második világháború és a holokauszt. Pilinszky ezekről saját közvetlen élményei alapján írt. Miután behívták a magyar hadseregbe, Dél-Németországban állomásozott a háború utolsó évében. Itt szemtanúja volt a szövetséges foglyok éhezésének, és látta egy koncentrációs tábor rabjait is.

A hadiesemények befejeztével hazatért szülőföldjére, Magyarországra, ahol elkezdett írni és publikálni. Sohasem volt termékeny költő, s így versei is lassan születtek. A koraiak nagyon személyesek: ezekben szenvedélyes fájdalommal vizsgálja identitását és nemiségét. Csak második könyvében, az 1959-ben kiadott *Harmadnaponban* kezdett nyíltan foglalkozni háborús emlékeivel. A személyiség, amelyik ezekben a korai könyvekből megjelenik, egy olyan emberé, aki szinte elviselhetetlennek találja az emberi szenvedés lehetőségét, aki szinte a bőrén hordja idegeit. Nyelvében van valami lecsupaszult és ártatlan, mintha nem lenne képes elviselni a létezés szörnyűségei fölött érzett meglepetését. Ez a sebezhetőség, és amit csak úgy tudok leírni, mint egy adott történelmi pillanat emlékezetének tartós traumáját, az egzisztencialista filozófia „adott-ságára” rímel — mintha csak a költőt belevetették volna a világba és most megdöbben azon, amit ott talál. Lesznek olvasók, akik Giacomettire és Beckettre fognak emlékezni, bár a legfontosabb hatások, amik Pilinszkyt érték, Simone Weil aforizmáiból, Dosztojevszkij regényeiből és Van Gogh képeiből adódnak, mindhármójukat keresztény egzisztencialistának értelmezve.

Ezután Pilinszky még öt könyvet publikált és bizonyos hírnevet szerzett Magyarországon. Három válogatás jelent meg műveiből angolul: a *Selected Poems* (Válogatott versek) Ted Hughes és Csokits János fordításában (Carcanet, 1976) — ez később *The Desert of Love* (A szerelem sivataga) címen bővítve is megjelent (1989-ben az Anvil kiadónál), a *Crater* (Kráter), amit Peter Jay fordított (Anvil, 1978), valamint egy amerikai kiadvány, a *Metropolitan icons* (Nagyvárosi ikonok, Edwin Mellen Press, 1995), amit Emery George fordított — ez utóbbi közli az eredeti magyar szövegeket is. A Hughes–Csokits-féle válogatásban a háborús versek dominálnak, Jay és George is próbálja szélesíteni a képet, de bár Pilinszky költészete általában jó, mégis a háborús versek számítanak kiemelkedő teljesítményének. Későbbi művei még tömörebbek és talányosabbak, mint a korábbiak, de valahogy kevésbé hatnak közvetlenül. Ebben a kis válogatásban ezért főként a *Harmadnapon* verseire koncentráltunk, jöhetnek más Pilinszky-kötetektől is vettünk bele verseket.

Magyarból én Gömöri György segítségével fordítok, akivel először 1971-ben találkoztam. Ő szintén magyar költő, de tizenhárom évvel fiatalabb Pilinszky-nél, és ahhoz a nemzedékhez tartozik, amelyik érezte Pilinszky hatását. Az elmúlt negyven évben Gömöri és én több mint húsz magyar költőt fordítottunk, és az angol olvasónak bemutattuk Radnóti Miklós és Petri György verseit. Gömörihez hasonlóan régi tisztelője vagyok Pilinszkynek, de sokáig nem próbáltuk fordítani, mivel Ted Hughes megelőzött bennünket — és ő nem olyan költő volt, akivel versenyezni szeretne az ember. Amikor a Hughes–Csokits válogatás, a *Selected Poems* megjelent, meg kell mondanom, nem írtam róla kedvezően. Ma már többet jelent nekem, mint akkor, de most sem vagyok teljesen elégedett vele. Hughes nem-feledhető erővel közvetíti Pilinszky képeit, ideges aggodalmát és verseinek látomásos hangulatát, de csak e költészet kulturális holdudvarának mellőzése árán. Például Gömöri jelezte, hogy az a sor (*szomszédjaik esendő testét*), amit én „Their neighbours’ fallen flesh”-nek fordítottam a *Harbach 1944* című versben, keresztény konnotációt tartalmaz, de ezt Hughes egyszerűbb megoldása: „the falling bodies of their companions” (*társaik lerokadó testét*) mintegy tényleírásként adja vissza. Továbbá Hughes nem törődik Pilinszky rímeivel és verseinek metrumával, amelyek szerintem meghatározó szerepet játszanak a versek jelentésére nézve és a *Harmadnapon*-versek szigorúan fegyvelmezett hatásában. (A későbbi versek, mint például az *Egy szép napon* többnyire szabad versben íródtak, és részben a metrum hiánya az, ami miatt hatásuk kevésbé erőteljes.) Az előbbieket többé-kevésbé balladás ihletésűek, formájuk emlékeztet a népköltészet személytelen komorságára: meg lehet, olyan versekre, mint Blake *Londonja*, vagy Coleridge *Öreg halálászára*, amelyek kiindulópontul szolgáltak az én fordításaimhoz.

Ezek a különbségek közöttünk és a Hughes–Csokits fordítások között voltak azok, amelyek végül is oda vezettek, hogy megpróbáltuk Pilinszkyt fordítani. Meg akartuk tudni, lehetséges-e egy olyan Pilinszkyt átadni angolul, aki tudatosabban gyökerezik a hagyományban. Ahogy hozzákezdünk a munkához, észrevettem azt a nehézséget, amellyel versenytársaink is bizonyára találkoztak. Ennek az oka részben Pilinszky nyilvánvaló őszintesége, ami technikai pontosságában jut kifejezésre. Úgy érezzük, hogy olyan költővel van dolgunk, aki nem képes tetszelegni, vagy hazudni a verseiben, aminek következtében — bár ez lehet, hogy furcsának tűnik — nehezebb őt fordítani, mint bármelyik más költőt, akit eddig fordítottam. Verseinek nyelve annyira takarékos és metrumai olyan pontosak, hogy a fordítónak nem hagynak lehetőséget az átköltésre. Itt minden szótag számít. A magyar nyelv általában terjengősebb, mint az angol, de ennek ellenére gyakran el kellett hagynom kifejezéseket az eredetiből, ha fordításomban újra akartam teremteni a Pilinszky-strófákat. Ugyanakkor sokkal könnyebbnek találtam a bonyolult téma visszaadását egy olyan versben, mint a *Francia fogoly*, egy formális strófastruktúrában belül, ahol a versnek nincs ‘objektív’ fegyelme. A Hughes–

Csokits változatban ez a rendkívül világos vers szinte homályos értelmű, amilyenek nem szabadna lennie.

Nem kívánjunk ezeket a verseket véglegesnek, sem reprezentatívnak beállítani. Ezek nem mind azok a versek, amelyeket le akarunk fordítani, hanem csak azok, amelyekkel szemben nem szenvedtünk vereséget. Fordításaink próbálják közelebb hozni ezt az angol nyelvű világban már ismert költőt, aki megérdemli, hogy jelentékenynek tekintsük, és aki saját művével kapcsolatos szerény-sége ellenére egyike a modern idők nagy költőinek.

Gömöri György fordítása

BABICZKY TIBOR

Apaének

Lányomnak

*A nap lemegy. A hold följön.
Már egy éve élsz a földön.
Hangoskods. Csöndben vagy. Alszol.
Sosem vagy távol magadtól.*

*Egész vagy, és én a részed.
Rád nézek: magamba nézek.
Ha kettőt lépsz: egyet lépek.
Szirénhang bennem az élet.*

*Futásnak eredsz. Megállok.
Szaladnak bennem az álmok.
Visszatalálsz? Utolérlek?
Búcsúznak tőlem az évek.*

Ezüstkori töredék

*Mostanában gyakran gondolok az égre,
de nem merek felnézni.
A világ egyetlen. És az egyetlen út rajta
percekből van kirakva.
Fülemet megtölti a szél morajlása.
A hang egy rég elfeledett — vagy még előttem álló —
utazást idéz. A születést. A halált.*

Némethi András matematikussal

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

Némethi András (1959, Erdőszentgyörgy) akadémiai doktor, egyetemi tanár (ELTE). 1977-ben és 1978-ban a Román Országos Matematikai Diákolimpiák nyertese, 1978-ban a Nemzetközi Matematikai Diákolimpia második helyezettje. Doktori munkáit Romániában, majd az USA-ban készítette el. 1990 és 2004 között az amerikai Columbusi Állami Egyetemen adjunktus, docens, majd egyetemi tanár. Feleségével és két gyermekével 2004-ben Budapestre települt, jelenleg a Magyar Tudományos Akadémia Rényi Alfréd Matematika Kutatóintézetében dolgozik és az ELTE professzora. Több mint száz angol nyelvű tanulmány szerzője, hamarosan második könyvét adja ki a tekintélyes Springer Szakkönyvkiadó.

Hogyan kezdődik egy természettudományos pálya? Hogyan lesz valaki természettudós?

Azt hiszem, vannak esetek, így nálam is, amikor ez véletlen, nem tudatos választás, vagy nem a szülők választásának az eredménye. Falun születtem valahol nagyon messze Erdélyben, Erdőszentgyörgyön, ez Maros megye szélső községe, határos Hargitával, a Kisküküllő mentén. Édesanyám tanítónő, édesapám pedig könyvelő volt. A bátyám négy és fél évvel idősebb, mérnököt végzett Temesváron. Erdőszentgyörgyön jártam az első 10 osztályt, 17 éves koromig ott éltem. Tudtam a matematikát, meg szerettem, sőt még fizikaversenyeken is voltam, de lényegében a nagy váltás azután történt, hogy tizedik után édesapám azt mondta, jó volna elkerülni valahova a városba, egy jobb iskolába. Akkor bekerültem a segesvári magyar középiskolába, a Nagyöküllő menti szórványmagyarság központjába, és az ottani kollégiumban laktam. Nagyon jó matematikatanárom volt, Farkas Miklós. Azt mondta, „na fiú, tanulj!” Nekem pedig volt időm a kollégiumban és tettem a dolgom. 1977-ben megnyertem a városi, helyi szakasz matematikaversenyét, aztán a megyeit, majd az országost is. Eljutottam pár hónap alatt odáig, hogy a Nemzetközi Olimpián én voltam az egyik, aki Romániát képviselte. Így kerültem be a Nemzetközi Olimpiára felkészülő csapatba, Bukarestbe, ahol nagyon érdekes volt, mert előttem és utánam magyar oda nem került be. Nagy meglepetés volt, hogy egy ismeretlen vidéki minden selejtezőn átmegy, és bekerül a felkészítő keretbe. Románul sem tudtam elég jól, az elején még nehézségeim is voltak a többi fiúval való kommunikációban. És hát új világba kerültem, azok közé, akik már sok-sok éve ezt tanulták. Csak tátottam a számat, hogy ezek miket tudnak, aztán jött a teszt, és megoldottam. Rengeteget dolgoztam akkoriban, mert láttam, mit kell bepótolni, és az az igazság, hogy segítettek is. Ez harmadéven lefutott,

és negyedévben is úgy készültem az éves versenyre, hogy az előző eredményt meg kell ismételnem. Nehogy azt mondják, véletlen, hogy ez a fiú odakerült. Negyedévben megint végigjártam ezt az utat, sőt, a Nemzetközi Diákolimpián második díjat kaptam. Nagyon jó csapat jött össze, jó felkészülés volt, fiatal kutatók jöttek a Bukaresti Intézetből, ők készítettek fel minket. Azt hiszem, ez egyfajta tehetség-gondozás volt, nem érdekelte őket, hogy magyar vagyok, vagy nem magyar, a matematikusok utánpótlásának nevelésére figyeltek, és mindent megtettek, hogy ott maradjunk a Bukaresti Egyetemen.

Mi történt aztán a bukaresti egyetemi években? Hogyan került onnan Amerikába?

Az egyetem első négy évében nem volt szétválasztva, hogy ki lesz tanár, ki lesz kutató, de ötödévre már nagyon kevesen maradtunk: hatszázból tizenöt, ez felelt meg a mesterfoknak. Két csoportra voltunk osztva, egyik operátor-elmélet, a másik algebra-geometria együtt. Én az algebra és geometria csoportban voltam. Tudtam, hogy kutató akarok lenni, és igazából ez már akkor is egyértelmű volt, amikor az egyetemet elkezdtem. Habár, amikor ott elkezdtük, nem fogalmazódott meg bennünk, hogy muszáj kutatónak lenni, nem tettük mi fel ezt a kérdést, hanem tettük a dolgunkat, tanultunk. Kapcsolatban voltunk irodalomárokkal, művészekkel, szakmától függetlenül okos vagy jó emberrel mindig jó beszélgetni, de időm nagy részét a tanulás töltötte ki. Másod-, harmadéven már az Akadémia Kutatóintézetével is volt kapcsolat, amit ugyan elvileg Ceausescu bezárt. A lányának, Zoianak köszönhetően viszont létezett egy fantom intézet valahol Bukarest szélén, egy repülőgépgyár fiókintézményeként, amit Zoia igazgatott. Ez volt tehát a Román Akadémia Matematikai Kutatóintézete, Bukarest szélén. Ennek volt egy beszüntetett, de működő könyvtára bent az egyetem épületében. És annak ellenére, hogy nem létező könyvtárként működött, azért jöttek a külföldi szakmai könyvek, folyóiratok. Azóta rengeteg könyvtárban, egyetemen jártam, össze tudom hasonítani őket: ez a bukaresti nem létező könyvtár nagyon jó könyvtár volt, az egyik legjobb kelet-európai. Ott találkoztunk a kutatókkal.

Egyetem után egy év kötelező gyakorlatot Felső-Boldogfalván töltöttem, tanítottam ötödikes és hatodikos kissercokat. Székelyudvarhelyen laktam, én is és a gyerekek is hat kilométert tettünk meg (ők a szomszéd falvakból) néha gyalog a hóban, néha biciklivel vagy busszal. Tanítottam is őket, volt bennem egy hatalmas felszabadultság a szabvány alól, meg hát fiatal is voltam. Rengeteg üres óra volt, mert esetleg egyes tanárok nem tudtak a hóban eljönni, s én minden üres órára bementem. Sok könyvem volt, albumok, kultúrtörténet, ezeket bevittem nekik, és meséltem a görög kultúráról, erről-arról. A gyerekek élvezték, azt hiszem, ez nagyon jó volt nekik. Egy év után elkezdhettem a munkám a bukaresti kutatóintézetben.

Aztán a PhD következett. Nehezen jött, mert nagyon kevés hely volt és nagyon ritkán indítottak képzést. Csak akkor, amikor Ceausescu megengedte, vagy a felesége, aki a Kulturális és Oktatási Miniszter volt. Volt olyan, hogy három-négy évig nem volt PhD meghirdetve.

Jó pár évet vártam, mire meghirdettek egy helyet geometriában. 1989-ben, a forradalom előtti évben kerültem be a programba. Alexandru Dimca volt először a témavezetőm, de ő időközben emigrált. Végül is Lucian Badescu lett a vezetőtanárom. Ők ketten vezettek, de sokan segítettek. Algebrai geometriát Badescutól és Banicától tanultam, szingularitás-elméletet Dimcától, topológiát Costache Telemantól — sok terület között mozogtam. Ez később nagy hasznomra vált. Megírtam a doktorit másfél év alatt. Ez az itteni kandidátusinak felel meg. Azért volt mindez lehetséges, mert előtte évekil dolgoztam, nem voltam ugyan beiratkozva, de dolgoztam. Akkor jött a forradalom. A román emigráció elég összetartó, az USA-ból feltérképezték az Intézetben lévő fiatal matematikusokat, ők már pozícióban voltak, elosztották maguk között az embereket, úgyhogy hozzám is megérkezett a levél Amerikából azzal, hogy bármikor felvesznek a PhD programra.

Mentem tehát a világ egyik legjobb matematikusához, Henri Moscovicihoz a columbusi egyetemre. Ő korábban a bukaresti intézetnek volt főkutatója, de egy nemzetközi konferenciáról már nem tért haza. Körülbelül akkor mehetett ki, amikor én kezdtem az egyetemet. Columbusban még ott volt Dan Burghilea is, ők ketten fogadtak és segítettek a Columbusi Állami Egyetemen elkezdni a PhD programot. Nyolc hónap alatt fejeztem be. Akkorra már nemzetközi folyóiratokban fontos cikkeim jelentek meg. Közben Steenbrinkkel is dolgoztam Hollandiában, ő egy neves matematikus, tőle a Hodge-elméletet szerettem volna megtanulni. Ez a kapcsolat úgy alakult ki, hogy bár Románia zárt volt, a németek és hollandok mégis be-bejöttek Romániába egy-egy konferenciára. Szerencsém volt, olyan dolgokat tudtam nekik mutatni, ami nekik is meglepetés volt. Létezett egy holland szingularitás iskola, mondták, hogy amint lehet, mehetek oda. 1990-ben három hónapot ott voltam, és 1991 szeptemberétől felvettek asszisztensként a Columbusi Egyetemre, ahol aztán tizennégy évig tanítottam.

Mit dolgozik egy elméleti matematikus? Ül egy szobában, és számolgatja, hogy kettő meg kettő az négy?

A matematika struktúrákban gondolkodik, ahogy akármelyik tudománynak megvan a struktúrája, képe, rálátása a világra. A kérdéseknek történetük van, hogy mit is tudunk valamiről, mit szeretnénk tudni, vagy az miért lényeges. Ha geometriával akarok foglalkozni, vagy valamilyen alakzatok elméletével, akkor ez a többdimenziós sokaságok elmélete. Az egydimenziós sokaság egy vonal. Az a vonal lehet csavart, mondjuk egy kör, ami zárt, vagy lehet nyitott vonal. Aztán vannak a kétdimenziós sokaságok, például a fociabdának a felülete, vagy az úszógumi, vagy olyan úszógumi, amiben két lyuk van, vagy három lyuk, s akkor elgondolkozhat az ember, hogy hány ilyen lehetne. „Osztályozd le az egészet!” Például a fizikus is megkérdezi, hogy milyen világban élünk? Milyen az alakja? Van-e abban lyuk, lapos? Milyen a világ? Milyen az alakja, milyen invariánsai vannak, mi határozza meg, hogy ilyen és nem olyan, el tudom-e dönteni, hogy ilyen, és nem olyan? Két dimenzióban még egyszerű belátni, hogy mik a lehetőségek: fociabda, úszógumi, egy, két, három vagy

több lyukkal — a focilabda itt nem a gömb, hanem csak a kétdimenziós felülete. Az a hangya, amelyik a focilabda felszínén, a kétdimenziós területén él, az ennek a lapos világnak a lakója. Nem lát térben, csak mászik a felszínen, és azt térképezi fel, két dimenziót érzékel. És az a kérdés, hogy ő ott ezen a focilabdán mászkálva milyen geometriát érzékel, és el tudja-e dönteni, milyen felületen él.

Mi a háromdimenziós terünkben háromdimenziós hangyaként élünk és gondolkodunk. Érzékeljük ezt a három dimenziót, de nem érzékeljük az esetleges többit. Csoda lenne, és pont ezt is próbáljuk megérteni, hogy ha mi is úgy nézhetnénk magunkra, mondjuk egy négy- vagy tízdimenziós térből, mint ahogyan az ember ránéz a focilabdán sétáló hangyára. Akárhány dimenzió lehetséges, elméletileg bármi elképzelhető. Tulajdonképpen ezzel foglalkozom. Már a háromdimenziós terek topológiája, tulajdonságai is nagyon érdekesek és bonyolultak. Amit a valós háromdimenziós világból látunk, az csak egy kis folt belőle. Hogy aztán ez hogyan megy tovább, és vannak-e lyukak vagy hurkolódások, azt nem látjuk. A három dimenzió háromdimenziós térben gondolható el. Ha az időt rátesszük, az már négy, de lehet akár ötben, hatban, vagy tíz dimenzióban is gondolkodni, mert nem csak úgy van tér, hogy én benne élek, és érzékelem a három dimenziót, meg az időt. Hanem mondjuk, nagyon naivan úgy is meg lehet fogalmazni egy többdimenziós teret, hogy az paraméter-tér. Például meg szeretnénk érteni valamilyen jelenséget, vagy egyszerűen valaminek a viselkedését. Hogy egy objektum hogyan viselkedik, az sok mindentől függhet. Függhet a helyzetétől, függhet az időtől, azaz hogy épp mikor mérem meg, de függhet esetleg attól, hogy milyen a hőmérséklet, milyen a légnyomás — ezek mind dimenziók. Ezek között lehet, hogy van összefüggés, de lehet, hogy nincsen. Ha van, akkor valamilyen részsokaságot határoz meg egy annyi dimenziós térben, ahány paramétert tekintettünk. Ha egy jelenség huszonöt paramétertől függ, akkor annak a leírásához ennyi dimenziós tér szükséges.

Visszatérve a hangyára, ha ő lokálisan néz egy pontot, megnéz egy kis pontot az úszógumin, nem tudja realizálni, hogy az most focilabdán van-e, vagy úszógumin. Ugyanígy, ha én most itt megnézem az én világot, Budapestről nem tudom eldönteni, hogy a mi univerzumunk milyen alakú. Először elvileg kell eldöntenünk, hogy mit kéne, hogy tudjon az a hangya, milyen utazást kellene, hogy elvégezzen, milyen okosságot, milyen elméletet kellene, hogy tudjon ahhoz, hogy ha elindul, mondjuk, ha képes lenne hatalmasat utazni, akkor mit mérjen, hogyan derítse ki, hogy most ő úszógumin van, vagy a focilabda felületén. Vagy azt hogyan dönthetjük el, hogyha a mi háromdimenziós terünk beágyazódik egy nagyobb dimenziós térbe (amelyet nem tér-időként érzékelünk), és ha igen, akkor abban hurkolódik-e, vagy nem? Mert elképzelhetünk úgy is egy úszógumit, hogy elvágjuk, egykét csokrot kötünk rá a háromdimenziós térben, majd visszarágasztjuk. Ez a hurkolódás a nagy térben felismerhető, a felületen élő hangya számára nem. Ha fordítva ragasztjuk vissza, akkor olyasmit kapunk,

mint egy Möbius-szalag. A Möbius-szalagnak az az érdekessége, hogy nem irányítható. Olyan felület, amelyiken nincsen irányítás. Ez azt jelenti, hogy vannak olyan felületek, amelyeken eldönthetem, hogy melyik a jobb kezem, melyik a bal, és amikor végigjárom, akkor ezek megmaradnak. A Möbius-szalagon az történik, hogy amikor körbejárom egy jól választott úton, mindeközben az irányítás felcserélődik. Ami jobb volt, az bal lesz. Ez egy új invariáns, ami szétválaszt egy családot a másiktól. Akkor az a kérdés, hány ilyen invariáns van, hogyan lehet jellemezni, leírni ezeket, és ezek segítségével eldönteni, hogy valami micsoda. Melyek azok a jellemzők, amik által a sokaságok egymástól különválaszthatók. Olyan jellemzőket kell keresni, amelyek szétválasztják ezeket az objektumokat, és ezáltal eldöntik, hogy mi micsoda. Ez a totális osztályozás. Ez már három dimenzióban is nagyon nehéz.

Mondana egy matematikai problémát a saját kutatási területéről?

Volt például a híres Poincaré-sejtés, amit az 1900-as években Poincaré fogalmazott meg, és ezt a sejtést végre most bizonyították is pár évvel ezelőtt — Fields-díjat kapott érte Perelman. A legegyszerűbb háromdimenziós tér a háromdimenziós gömb, úgy is elképzelhető, mint a mi megszokott háromdimenziós terünk, amit mi látunk, és amelynek a végtelenben levő összes pontját egy pontba összeroppantjuk. Akkor most azt kérdezzük, hogy egy szabadon választott tér mikor ilyen? És hogyan is tudom ezt eldönteni? A Poincaré-sejtés mindkét kérdést megfogalmazza. Poincaré száz évvel ezelőtt bevezetett egy csoportot (a matematikában sokszor úgynevezett csoportokkal, azaz algebrastruktúrával szoktak dolgokat jellemezni), a fundamentális csoportot, és azt állította, hogy ha egy háromdimenziós tér fundamentális csoportja triviális, akkor az a tér a háromdimenziós gömb kell legyen. Ez a trivialis azt jelenti, hogy ennek a csoportnak egyetlen egy eleme van, azaz a lehető legegyszerűbb. A csoport trivialisága azt jelenti, hogy ha a gömbön kidobok egy hurkot, azt mindig össze lehet gyűjteni. Például két dimenzióban, ha a focilabda felületére kidobunk egy hurkot, azt össze tudjuk gyűjteni úgy, hogy a huroknak a felületen kell csúsznia. Ez azt jelenti, hogy a fundamentális csoportja triviális. De az úszógumira átköthetünk egy hurkot vagy masnit, amelyik nem gyűjthető össze anélkül, hogy elszakítanánk. Tehát annak a fundamentális csoportja bonyolultabb, nem triviális. A Poincaré-sejtés a fundamentális csoport egyszerűségével a tér egyszerűségét akarja jellemezni. Itt ugrani kell egyet a dimenziókkal. Ez az állítás két dimenzióban is igaz, de ott könnyen belátták, hogy ha a hurkok összegyűjthetők, akkor az a focilabda kell, hogy legyen. A háromdimenziós térben az az állítás, hogy ha valamin minden hurok begyűjthető, akkor az a háromdimenziós gömb már sokkal nehezebb — ez a Poincaré-sejtés. Ahhoz, hogy ezt el tudjuk képzelni, arra kell gondolni, hogy hogyan jelenhet meg egy lyuk egy háromdimenziós térben. Megjelenhet úgy is, hogy itt ez a szoba a háromdimenziós tér, és van egy végtelen oszlop benne, ami nem tartozik oda, amihez nem szabad hozzáérni. Akkor itt van egy háromdimenziós tered, amit át-

hurkolhatsz, ha akarod. És — ez nagyon fontos — most nem metrikusan nézzük a tereket, hanem topológiailag. Mondhatnánk a kocka felszínét is a focilabda helyett. Nem metrikusan kell értenünk mind-
ezt, hanem hogy egyik a másikba gyúrható-e szakításmentesen.

Rengeteg ilyen sejtés van a matematikában. Ezek összekapcsolódnak, egymásra épülnek. Akár a valós világról is szólhatnak. Azt is megkérdezhetem például, hogy hány dimenziós a mi világunk? Ha még csak azt a naiv modellt nézem, amelyik úgy mondja, hogy az univerzumunk háromdimenziós, akkor is kérdezhetem, milyen annak a formája? Igaz-e rá, hogy minden hurok összegyűjthető? Mert ha igen, és véges is lenne, ezt már tudjuk, hogy akkor gömb lenne. A másik kérdésünk tehát az, hogy ez a tér nyílt vagy zárt, más szóval véges vagy végtelen. Például olyan, mint egy végtelen sík vagy egy végtelen henger, vagy pedig végesen bezáródik, mint a focilabda vagy az úszógumi. Ez bizonyos tulajdonságaiban nagyon meghatározó. A végtelen fogalma persze más a filozófiában, vagy egy költőnél, és más az is, hogy mit ért egy matematikus a végtelenen. A végtelen nálunk sokszor azt jelenti, hogy ismeretlen, hogy nem ismerem, és egy modellt teszek rá, hogy kezelhetővé váljon. A matematikai végtelen sokkal jámborabb fogalom, mint József Attila félelme, ami ránehezedik. Vagy egy filozófusé, mondjuk Pascalé, amikor a kicsinységét érzi. Közös a gyökerük, de amikor mi matematikai szimbólumokkal játszunk, akkor nem érezzük annak a terhét, vagy a súlyát. Ez fontos: ez egy gépezet, és nem az a kérdés, hogy mi is a végességünk a Jóistenhez képest. Az egy más dolog. (Persze a matematikus is, mint ember, átérezheti kicsinységét kutatásai közben.) A matematika kicsit kilóg a természettudományok sorából. Sokszor rossz kép alakul ki a matematikáról, mert azt mondják, hogy számol. Talán azért más a matematika a többi természettudományhoz képest, mert nem mindig pont a valós jelenséget akarja megragadni. Közelebb áll a filozófiához, és biztos vagyok abban, hogy a matematika nagyon sok olyan kérdéssel is foglalkozik, olyan struktúrával, amelyik nem biztos, hogy a valós világban azonnal használható. Ezek a belső gondolatainkban élnek, intuitív kérdések.

Mondjon egy ilyen intuitív kérdést!

Egyes jelenségeket, objektumokat bizonyos apparátussal írunk le. Például az egyik, amivel én most foglalkozom, az az algebrai geometria. Ez geometriát, tehát alakzatokat ír le, de bizonyos algebrai módszerekkel. A matematika fejlődésében különváltak bizonyos területek. Az algebra az aritmetikából nőtt ki, ez az „egy meg egy az kettő”-nek a bibliája. A geometria a formák kérdésével foglalkozik. De ezen belül a formát metrikusan is érthetem, vagy topológiailag, ahogyan mondjuk Poincaré gondolta. De adhatok a formának valamilyen merevséget úgy is, hogy algebrai polinommal határozom meg — ez már algebrai geometria. Mert az algebrai polinom nagyon merev, és itt a merev szó matematikai értelmű. Például esetünkben az a merevség, hogy ha elindulok egy nem-algebrai görbével, és elkezdem rajzolni, akkor azt akárhogyan is folytathatnám. Ez egy nem merev görbe. De vannak olyan görbék,

amelyeket ha valahol elkezdtem, azt egyértelműen tudom csak folytatni, mert azt olyan egyenletekkel vagy definíciókkal adom meg. Gondoljunk egy parabolára vagy körre. Megvan a belső szabályuk, ha elindítom, akkor nem lehet össze-vissza folytatni őket: ha egy kis ívét tudom, akkor annak a globális viselkedését meghatározom. A kört például egy másodfokú egyenlet adja, mindenki tudja, $x^2 + y^2 = 1$. Ez az egysugarú kör egyenlete. De vannak tizedfokú egyenletekkel meghatározott görbék is, amelyek struktúrája már sokkal érdekesebb. Hogy létezik vagy nem létezik egy tizedfokú algebrai görbe valahol a természetben, ez érdekes elvi kérdés. Sokáig azt hitték, hogy nem igazán, amíg meg nem született a meglepetés. Ugye, az a nagy célja az elméleti fizikának, hogy egy egységes térelméletet hozzon létre, amibe belefér a gravitáció, belefér a mi négy dimenziónk, belefér a kvantum, belefér a makro, minden belefér: amelyben az összes elméleti fizikának az egyenletei egységesen érvényesek és megfogalmazhatóak. És itt jön a meglepetés, mert hosszas munka után belátták, hogy ez valamilyen formában elérhető egy tízdimenziós térben, ahol a tíz dimenzió lényegében a mi négy dimenziónk és még egy háromdimenziós komplex algebrai sokaság, amely hat valós dimenziót még hozzáad. Így akár azt mondhatnám, hogy léteznek a valóságban a komplex algebrai sokaságok. De az jó kérdés, hogy az mennyire modell, mennyire valóság, mennyi az én agyamnak a játéka, hogy megtaláltam ezt a modellt, és belelátom ezeket az egyenleteket, vagy majd ötven év múlva jön egy új Einstein és azt mondja, hogy nem pont ezek a keresett egyenletek, dobjuk el őket. Nos, a matematika ilyen modellekkel játszik. A fizikában is létezett a newtoni elmélet, bizonyos modellt felállított, majd Heisenberg, Bohr és a többiek megpróbálták a fizikát másképpen leírni a kvantum-elmélet és a határozatlanság elvére támaszkodva, vagy jött Einstein, hogy hogyan kell javítani, más modelleket láttatni, amelyek bizonyos jelenségeket jobban megmagyaráznak. De ezek is mind modellek. Azt, hogy a mi világunk milyen, ezek csak valamilyen megközelítésben adják meg. És főleg, hogy Isten létezik vagy sem — mindezekből még nem tudom meg.

Az elképzelhető-e, hogy ha kinyitok egy szekrényajtót, akkor egy másik dimenziós térbe látok bele? Elképzelhető matematikailag?

Matematikailag természetesen. Képzeld el ismét az úszógumit, vagy a focilabdát. Én vagyok a focilabda felületén a kis vak hangya, és nem látok a térben. Nem látom, hogy azon mászok, a túlsó oldalát sem látom, tehát a három dimenziót nem érzékelem. Két dimenziót látok, megyek, megmérem, megnézem ennek a felületnek a geometriáját — ezt tökéletesen értem. De fogalmam sincs, hogy ez esetleg benne van egy nagyobb dimenziós térben. Az előbbi kérdés mit is jelent itt? Azt, hogy ha föl tudnék emelkedni a felületről, mit látna ebből a mellettem mászó, szomszéd vak hangya? Azt, hogy a szuper-hangyánk most itt van, itt volt, és a következő pillanatban pedig nincsen sehol. Képzeld el, hogy itt van egy zárt vonal a felületen, ez a csukott szekrényajtó, a vonal egyik oldaláról felemelkedik a hangyánk, átszáll a vonal felett a másik oldalra, ahol leszáll. A két dimenzióban látó szom-

szédja mit lát? Azt, hogy ez itt eltűnt, és majd megjelent a szekrényben anélkül, hogy ajtót nyitott volna. Ezzel így matematikailag el lehet játszani. Lehet tíz dimenzió is, lehet száz is. Minden dimenzióknak megvan a maga különlegessége, érdekessége. A belső geometriája, a belső struktúrája mindegyiknek más. Vannak tulajdonságok, amelyeket kisebb dimenziókban, ahol élünk, nem érzékelünk. De ez a cél, ezeket kitalálni, leírni. Néha érdekes módon nagyobb dimenzióban bizonyos osztályozások könnyebbek, mert valahogy több a hely. Érdekes módon a topológiai osztályozás szerint a három- és négydimenziós sokaságok a legérdekesebbek. Ez filozofikus kérdés is lehetne, hogy miért éppen ezek, amelyekben élünk? Miért éppen ezek a legbonyolultabbak? Bizonyos szempontból nehezebbek a többdimenziósak, de vannak bizonyos osztályozási tételek, amelyek ezekben érvényesek. Például a Poincaré-sejtésnek megfelelő kérdés négy dimenzióban még megválaszolatlan, míg öttől felfelé egy Smale-tétel tisztázza.

A szingularitás-elmélettel foglalkozom, ami a szinguláris algebrai sokaságok topológiáját tanulmányozza. Ez egy határterület, ahol az algebra, az analízis, a geometria, minden összetalálkozik: a számszerűség és a geometria, s különböző apparátusok, hogy milyen módszerekkel próbálsz megfogni valamit. Numerikusan vagy geometriailag, vagy topológiailag — és mindegyiket valamilyen módszer leírja. S ezek az apparátusok elég különbözőek. A szingularitás esetünkben azt jelenti, hogy nem sima, hogy a viselkedés nem szokványos, hanem egyedi, sajátos. Például egy sima síkot vagy a háromdimenziós teret (egy sima) térként látom. De nézhetünk egy összegyűrt papírt, ami összezaggatott, össze-vissza ragasztgatott, tehát törésekkel tele — ez volna a legnaivabb értelme a nem simának, a sajátosnak. Vagy akár valami valamilyen más jelenség miatt nem sima, mondjuk, a fizikusok szeretik a fekete lyukat. Tehát azt, ahol nem reguláris, nem megszokott viselkedés van, azt nevezzük szingularitásnak. Magyarosan úgy mondanánk, hogy rossz, csúnya. A sima a reguláris, a törvényszerű. A matematikának a legtöbb törvénye a reguláris pontokra, viselkedésekre érvényes. De mi van, ha ezek nem működnek? Engem ez érdekel. És amikor merev egyenletekkel írok fel egy teret, a merevség miatt ezek a rossz pontok is örökölnék valamilyen törvényszerűséget, és van esély ezeknek a sajátos pontoknak a mélyebb tanulmányozására. És akkor be kell dobni a matematikának minden létező apparátusát, ettől olyan szép mindez. Számolni is kell tudni hozzá, intuitív erő is kell, s el kell tudni képzelni, hogy ez-az milyen is lehet, mik történhetnek velük. Bizonyos geometriai intuíció és jó apparátus kell. Bármely matematikai elmozduláshoz azoknak a területeknek az elég jó, intuitív átlátása, a bennük való viszonylag könnyed mozgás szükséges.

*Nyolc éve van itthon.
Mennyire volt nehéz
megszokni Budapestet
2004 után?*

Egy új világot kellett megismerni. Nemcsak nekem, a feleségemnek, Krisztinának és a fiainknak is. Krisztina más világot kapott vissza, mint amit ő annak idején itt hagyott Budapesten. Nekem a magyar a harmadik országom volt, a nyelvet ugyan beszélem, de azért még-

iscsak egy új budapesti világot kellett megismernem és megszoknom. Nem pont Budapest nagysága furcsa a columbusi ötszázezer lakoshoz képest, hanem inkább az a sok emberben domináló, mindent meghatározó törekvés, hogy a másikat becsapja, vagy elébe kerüljön. Ebbe nagyon sokszor belegabalyodtunk, megtapasztaltuk. Ehhez a világhoz mi túl jóhiszeműek vagyunk. Például amikor ezt a házat építettük, jöttek mindenféle mesterek, és sokféle kalandunk volt, mintha nem ugyanazt a nyelvet beszéltük volna. Vagy amikor ennek-annak neveznek, akik nem értik, hogy amerikai útlevéllal mit keresünk itt. De nem szeretnék ezekre panaszkodni, mert igazából jól vannak a dolgaink. Az elején nagyon boldogan jöttünk, volt néhány segítő pont, elterveztük, hogy miért és kiért jövünk, és aztán ezek nem jöttek be. Ugyanakkor más kapuk megnyíltak. A Rényi Intézet segítően befogadott. Itt világyárt és jó matematikusok dolgoznak, és tényleg úgy gondolom, hogy ez a legjobb szakmai hely Magyarországon. AZ ELTE-n félállású professzor lettem. Emiatt habilitálnom kellett három-négy éve, hogy a papírokat megszerzezzem, és az Akadémián is lettem a nagydoktorit.

Elképzeltük Amerikából, hogy hogyan fog működni a rokonság, a barátok — és erre egy rakás olyan kapcsolatot adott a sors, amit sohasem gondoltunk volna. A szomszédok például, vagy a pesthidegkúti baráti kör, akikkel rögtön imaközösségé lettünk — ez azért most is erőt ad. A helyi templomhoz tartozunk, de nem is ez a hivatalos valahova tartozás a fontos, hanem a közösség, amelyikben tudunk egymásról. Ezek a kapcsolatok azért igazolják azt a döntést, amit az ember meghozott, amikor visszajöttünk. Annak is örvendek, hogy az ELTE-n tanítok; van sok olyan dolog, amivel nem értek egyet, amin változtatni szeretnék, vagy másképp tenném, de látom, hogy nekem sincsen erőm, meg ezek olyan kérdések, amelyek adott struktúrákat érintenének. De amikor kapok egy kurzust, látom azt a húsz diákot, akiknek örvendek, és akik jók, akkor azt mondom, hogy na jó, akkor most ugrunk egyet, félretesszük a régi programot (amit nem is biztos, hogy hivatalosan nagyon szabadna), s nekik három hónapig más tanítok. Beleugrunk esetleg egy sokkal nehezebb, érdekesebb témába. Nekik is nehéz, tudom, végigkínálódják, de lehet, hogy ez más szint visz az életükbe — valakinek ezt meg kell adnia nekik. Az is szempont, hogy továbblépjenek. Mondtam is nekik, hogy bocsánat, lehet, hogy ez nehezebb lesz, ez nem az a kurzus, ez más lesz, de nem azért jöttem haza, hogy itt semmit se csináljak. Nézzék ezt el nekem. De azt gondolom, abból csak nyer minden diák, ha ezt vagy azt az újdonságot látja. Meg hát most kell őket a szakmába bekapcsolni, hadd lássák, ami most épp itt van az asztalon. Lehetőséget kell nekik adni egy élő matematikába való belelátásra, abba kell őket bekapcsolni, hogy lássák élőben, ahogyan azt valaki itthon műveli. Ilyen szempontból lényegében öröm, lehetőség a tanítás. Rengeteg európai nyári iskolába hívnak 2004-től minden évben. Valamelyik egyetem összehív több országból diá-

kokat pár hétre, és meghívják három-négy tanárt. Ilyen tanítot-tam már vagy tizen. Legutóbb Mainzban, de voltam Madridban, Párizsban, Tokióban, sokfele. Amiben tevékenykedem, az a mate-matikának nem egy félreeső, hanem központi helye. Igazából a 70-es 80-as években volt egy nagy bum, amikor a szingularitás-el-mélet robbant, és azóta hihetetlen erővel fejlődik. Ezt a modern algebrai geometria fejlődése is megköveteli, hogy legyen egy terü-let, amelyik a szinguláris pontok kérdéseit függetlenül is tisztázza. Ez nem egy félreeső terület, a megélhetés, a magas szintű kutatási lehetőség biztosítva van. Ezt kell üzennem a diákjaimnak. Ez kell, hogy erőt adjon nekem is, s remélem, a diákjaimnak is.

És Isten, vagy a hiá-nya?

Semmiképp sem a hiánya. Azt nem tudom, hogy a hiánya segíte-ne-e, de nekem egy ideje Isten a kapaszkodóm. Ilyen szempontból Krisztinának rengeteget köszönhetek, és mindazoknak, akiktől mind-ebből egy-egy cseppet kaptam. Néha az ember elfárad, vagy szeretne hátralépni, szerintem ilyenkor Isten húz ki sokszor a bajomból. Azt is látom, hogy akik mellettem vannak, belém kapaszkodnak, én meg beléjük kapaszkodhatom. Ilyen kapcsolatok nem matematikailag mé-rődnek, hanem az ember belső világában, belső békéjében, abban a bizalomban, hogy ez a dolgom, ezt kell tennem. Csúnya szó, de mindez nagy kárpótlás azért, hogy hazajöttünk. Sokak számára ugyan érthetetlen, hogy mit keresünk itt. Az érdekes, hogy sokszor az ember jólétében a langyos vízben lubickol, és nem veszi észre, hogy lényeges dolgok is elcsúszhatnak mellette. Talán ezt a pluszt, pár olyan cseppet itthon kaptam a sorstól, ami megmagyarázza, hogy ez az én sorsom, hogy itt vagyok. És hogy rátaláljak, hát ide kellett, hogy jöjjenek. Lehet, hogy másképp sohasem találkoztam volna Székely János püspökkel, vagy Szűts Balázs atyával, vagy más barátokkal, akik a mindennapi életünk részei az örömben, betegségben, mindenben. Érzem, hogy nyugodt lehetek. És akkor bizony nekem is végeznem kell a kiszabott dolgomat, meg kell írnom az új könyvemet.

Nem azért lesznek a természettudósok bölcsek, mert a termé-zettudományi eredmények rávezetik őket, hanem az alázatukban kerülnek közelebb Istenhez. Nem a teljesítményükben, nem a tu-dásukban, vagy azért, mert mélyebben belelátanak az univerzumba, nem ezekért, hanem akkor, amikor rádöbbennek saját vége-ségükre, arra, hogy mégse tudnak akkorát harapni a világ titkaiból, amekkorát fiatalon elképzelték. Istenhez nem a matematikai jár-tasságom vezet, hanem az emberi kapcsolataim, a képességeim és a korlátaim megismerése, a házastársi és családi kapcsolatom, ez mind egy teljesen más sík. Kegyelmi. Ennyi idősen ez rászakad az emberre, hogy mire van még idő itt a földön. Amíg fenegyerek, addig fenegyerek, azt hiszi, mindent meghódíthat. A hiúságára is akkor döbben rá, amikor rájön, hogy ő maga véges, hogy csak annyi, amennyit beváltott az álmaiból.

Ez már nem matematika, nem az absztrakt tér három dimenziója.

Ha a történeten végiggurul egy kristálygolyó...

KIRILLA TERÉZ

Gondolatok Mispál Attila A fény ösvényei című filmjének margójára

„Az embert leginkább az teszi emberré,
amit elhallgat, s nem az, amit kimond.”
(Albert Camus: *Sziszüphosz mítosza*)

1972-ben született Szatmárnémetiben. Egyetemi tanulmányait a kolozsvári egyetem magyar–néprajz szakán végezte. Jelenleg az ELTE BTK doktorandusza magyar irodalom szakon. Legutóbbi írását 2011. 12. számunkban közöltük.

Vannak történetek, amelyek lemondanak önmagukról: ezekből születik meg aztán a költészet, a dráma vagy a film. Lemondanak a kibontakozásról, az emberi sors hétköznapi áttűnéséről, hogy érzékeléssé váljanak, az élet vigasztalanságának, az összeomlásnak érzékelésévé. A történet ilyenkor megmerevedik, de ez olyan, akár egy hajnalhasadás. Főszereplőjét melankólia tölti el, de a csüggedés egyben öntudatra ébreszti. A sors elnehezül és sötétté válik, a lélekben viszont világosság gyűl, amelynek fényénél megérti, hogy semmi sem történhetett volna meg vele, ha közte és a világ között nem lenne eredendően feloldhatatlan idegenség. A lélek képtelen azonosulni a világgal, és a történetekben a saját életét kezdi élni. Minél intimebb, elmélyültebb, titokzatosabb egy lélek élete, a világ annál abszurdabb, érzéketlenebb arcát mutatja felé. De ha a lélek ezt megérti, ha világosan kezdi látni a helyzetét és idegenségét, azaz ha öntudatra ébred, akkor ezzel a saját szabadsága felé tesz egy lépést, nem hasad tovább ellentmondásokra, hanem egy és ugyanazon vággyal értelmezi és szereti az életet.

Minden az öntudattal kezdődik. A pillanattal, amikor a történet megdermed, a tekintet élessé válik, és rászzegeződik arra a holtpontra, amelynek beomlásakor felismerjük idegenségünket a fájdalmasan abszurd világban. Pontosan ezt a semmibe fúródó, átható erejű, varázslatos tekintetet látjuk a filmvásznon *A fény ösvényei* című film (2005) kezdőképeként. A tekintet előtt, amellyel Csilla (Cseh Anna Mária) néz hosszan a kamerába, a világ átlátszóvá válik, kidomborodik a térből az, ami visszavonhatatlanul áthatja a megélt dolgokat: a végesség, a töredezettség, és úgy, ahogyan adva van számunkra a világ: forrón és jéghidegen egyszerre. Erről a feledhetetlen tekintetű nőről alig tudunk meg valamit a filmből, nem ismerjük az előéletét,

nem tudjuk, hol és hogyan kezdődött ez az intenzíven átélt pillanat, az arcának elmagányosodása. Általános emberi tapasztalat, hogy az igazi, belső utaknak mindig épp ilyen bizonytalan kezdetük van. Csaknem irreleváns, hogy tényszerűen mi történt előtte, mert az érzékelés kezdete a fontos, az abszurd, a fájdalom, az idegenség felismerése, amely lázba hozza a szívünket, és a lélek leggyötrőbb szenvedélyévé válik. De vajon hová vezet ennek a tekintetnek a szenvedélye, és együtt lehet-e élni vele, vagy végül felperzseli mindenünket, amink van? Azt hiszem, erre a kérdésre keresi a választ ez a film, azt próbálja nyomon követni Csilla sorsának alakulásában, hogy egy ilyen felismerés után a gyöngédség, a szeretet, az alkotás, a szépség, és végül, igen, maga a test is, újra megtalálja-e helyét ebben az esztelen, kiüresedett világban. És miközben a kamera rögzít és élénk tár, a gondolatok, a mozdulatok és arcjátékok közt olyan atmoszféra szövődik, amely a Kieslowski-filmek borúsán szelíd hangulatára emlékeztet. Úgy vélem, hogy épp e különös atmoszférájú képi világ megteremtése révén, és azért is, ahogy a lélek kereső szenvedélye fokozatosan társul egy kimondatlanul maradó, de elmélyült, hallgatag, mégis jelen lévő gondolatisággal, ahogy e két lelki, szellemi folyamat végül egygyé válva teljesedik ki a főhős sorsában — tehát mindezen aspektusokért egyedülálló kezdeményezésnek tekinthető a magyar kortárs filmművészetben.

A sötét, fekete üregre vetett hosszú, néma pillantás képe után nyomon követhetjük — talán nem is annyira Csilla sorsát, mint inkább — annak az érzelmenek az útját, amely dominánssá válik a lelkében. Ezt az utat ennek az érzelmenek a hitelessége teszi izgalmassá, mert egyébként jól ismert banalitások sorozata lenne. A fogyasztói társadalom által kiaknázott szépség közhelyszerűen pokoli történetéről van szó, (a filmben visszafogott) erotikus fotózások, divatbemutatók, macsóbulik jeleneteinek egymásra halmozásával érzékeltetve. Csilla szépsége más, és épp az érzelmeinek vetülete miatt, mint a többi manökené. A fotózásokon, a kifutón, a bulikon mellette felbukkanó modellek, pornósztárnők külsejét mintha kémcsőben, a piac igényeinek megfelelően kalibrálták volna, Csilla szépsége viszont természetellenesen hat köztük, egyre sugárzóbban fejezve ki lázadását és idegenkedését a világtól, amelyben emésztődnie kell. Épp ebből az ellentmondásból fakad titokzatos, egyszerre taszító és vonzó ragyogása, de a világ bérencei hamarosan kénytelenek belátni, hogy a lencsék célkeresztjében álló, a törekenységén át is valami vad gyönyörűséget árasztó test nem hajlandó a fogyasztói vágyak cinkosává válni. Amikor Csilla tétova, hanyag mozdulatától a kifutón lángra kap a fehér ruhauszálya, vagy ahogy a homeless öltözéket provokatívan magára veszi a divatbemutatón, ezek a belső szenvedélytől sugárzó képek mind egy-egy komor útjelzői a lázadásának és elidegenedésének. Mindezek után mi sem logikusabb, hogy egy szép nap, ahogy a mesében űzik el a mostohagyereket, Alex (Csányi Sándor), a manökenek fotósa (és tulajdonosa?) egy utcasarkon szitkok közepette ki-

dobja Csillát az autóból. A táskáját is utána repíti, az utca kövén szerzetést szóródnak belőle a lány holmijai, köztük a később jelentős szerepet betöltő sárkánymintás, piros borítójú füzet. A motívum egyébként az egész filmen végigvonul, Csilla folyton elhagyja a dolgait, de azok (a füzete, táskája, bőröndjei, ruhája, karkötője) újra és újra visszatalálnak hozzá, körülötte szálldosnak, utána vagy fölötte, mintha nem is tárgyak, hanem lelkének kimetszett és más testet, formát öltő darabjai lennének. Ezeknek az elhagyott, de makacsul a főhős után kerengő tárgyakkal a látványából sejtem meg először a halál rejtőzködő borzalmát. Ismeretes, hogy az antik görögöknél egyes ábrázolásokon a holtak lelkei szálldosó, kavargó pillangók képében követik Thanatoszt, a halált istenét. A párhuzam persze nem tökéletes. Hiszen Csilla semmilyen értelemben, tehát jelképesen sem testesíti meg a halált osztó istent, de elhagyott tárgyait az gyűjti egybe, hurcolja utána kanyargós útjain, és teszi végül a lábai elé, mint valami oltárra, akinek a révén később egyszerre merítkezik meg a szeretet és a halál forró rémálmában. Hangsúlyozom tehát, a párhuzam tökéletlen, mégis megsejtet valamit annak a képnek a mitológiai borzalmából, amely a film legmegragadóbb jelenete is egyben, amikor Doma (Kovács Lajos), a hontalan férfi, Csilla követője, egy néma, bevallhatatlan szerelem erejével magához öleli a lányt, szerzetesi csuhára emlékeztető fekete kabátjába szorítva, majd mindkettejüket felgyújtja. A ruháik és a kunyhó is azonnal lángra kapnak, a férfi meghal, a lány összeégve bár, de épp a haldokló, égő férfi védelmező testének jóvoltából életben marad. Azt hiszem, utoljára Shakespeare-nél fonódott ilyen szorosán össze a szerelem és a halál (Rómeó és Júlia közös halála). Erósz és Thanatosz ölelkezése a petrarkista hagyományban is jelképes erejű jelentést hordozott: nem öncélúan szövetkeztek egymással, hanem mindig azért, hogy nemesebbé tegyék az életet, hogy megtisztítsák azt, elmélyítsék a szépségét és a belső harmóniáját. Mégis, a jelenet egésze, azáltal, hogy a lány ég, de nem hal meg, felülemelkedik ezen a reneszánsz irodalomig visszanyúló asszociációsoron, és sokkal spirituálisabb távlatot nyer. A mohó lángok csillapíthatatlanul lobognak, felperzselődik valamennyi távol-keleti mintás, piros selyemszalag és zászlócska, recsegnek-ropognak a deszkák, a két lángoló ember egymással és a halállal viaskodik, a nézőben pedig önkéntelenül felébred az evangéliumbeli Lázár-történet tompa fájdalma: „Uram, ha te itt lettél volna, nem halt volna meg a testvérem” (Jn 11,21). És hinnünk kell, hogy Ő ott volt, egyrészt, mert a lány nem hal meg, másrészt, mivel a film innentől kezdődő jeleneteiben végig érezni a rejtőzködő, szelíd krisztusi jelenléte és vigasztalást. Átlényegülések sorának tanúi leszünk. Legfőképpen az arcképek transzfiguratív változásairól van szó. A lány elveszíti régi arcának épségét, amelyre — amíg használható volt — maszkként, lárvaként tapadt rá a szépségipar vulgarizmusa, hogy sebhelyes, sérült, új arcában visszaszerezze szépségének érintetlenségét, épp elgyengült, töredezett, tépett arcszövevei teszik megközelíthetetlené a fogyasztói, perverz

vágyak előtt. A folyamat gyötrelmekkel jár, a szavakban ki nem fejezett, a dühben, bánatban, majd feloldódásban megnyilvánuló gondolkodás, az új, szellemibb lehetőségek érzékelése egyfajta belső aszkézissel egyenértékű. Régi barátai elhagyják, hívásaira nem válaszolnak, de attól fogva, hogy e kietlenségben erőt gyűjt ahhoz, hogy az elégedetlenséget és az önkínzásra való hajlamot legyűrje magában, az elnémult világban hirtelen ezernyi apró, örömtől eleven hangocska hangzik fel.

Egy másik arc, amely bizonyos értelemben szintén átlényegül, az ötvösmester, Zoltán (Cserhalmi György) arca. Ő eleve a fájdalom és a veszteségek férfiája, akit elhagynak, a válásával elveszíti a gyermekeit is, később a látását, és ez utóbbival együtt a munkáját is. Megszomorított, elhaló arca akkor elevenedik újjá, amikor a Csillával való véletlen találkozás ereje megérinti a lelkét, és bevonja az öröm fényével és melegével.

A harmadik arc, amelynek földöntúli tündöklését nem lehet fedni, az Istenszüdő, Mária arca az ötvösmester és tanítványa által készített tűzzománcon. Az Istenszüdő, a Jel, vagy más elnevezéssel az Imádkozó Istenszüdő (*Orans*) ikonját látjuk. Ahogy Janó (Soós Attila), a tanítvány, a vak mesternek 'elbeszéli' a kép vonásait, abból tisztán érezni, hogy nem a mesterség, hanem a szeretet leckéjét mondja fel, az utolsó betűig. És szavai nyomán előttünk, a nézők előtt, ki is bontakozik a kép: az Istenszüdő égre emelt kézzel imádkozik, „a palást és a fejfedő mélykék, mint a delfinek bőre”, az arca sárgásbarna, mint Gauguin festményein a tahiti nők bőre, a glória pedig zöld, „mint a tavaszi gyepe”. Sokféle színben pompázhat ez a típusú ikon, de amit itt látunk, az az egyik legősibb ábrázolási módja, például a 10. századi ravennai Ursania Bazilika (*Basilica Ursania*) mozaikján is ilyennek látjuk: világoskék khitónban és sötétkék maphorionban festették meg az imádkozó Szüzet, aki fogadja a próféták által megjövendölt jelet: „a Szűz fogan, fiút szül, és Emmánuelnek nevezik el”. Ahogy tünődőn ránk tekint a filmvászonról, néhány képsorral a záró, szerelmet érlelő találkozás jelenete előtt, már előrevetíti a megváltás közeledését és az ádáz sors meghitten emberivé válását. A színek megválasztása nem véletlenszerű: ha Isten Anyja a Szűzként jelenik meg (ahogy itt is), akkor az öltözéke kék, ha mint az Istent megszüdő anya, akkor a köpenye bíborszínű. Egyébként érdekes, hogy ennek a színszimbolikának milyen nyelvi kifejeződését találjuk a filmben. Janó már idézett szavaira gondolok. E vonatkozásban Frédéric Portal¹ gondolataira kell támaszkodnunk, aki szerint a szimbólumok, így a kolorit jelképek is, háromféle nyelven tudnak „megszólalni”: isteni, szakrális és profán nyelvezetben. Az isteni nyelvezetben, amely arra rendeltetett, hogy Isten létét nyilatkoztassa ki, a világoskék a teremtő isteni bölcsesség jelképe. Az azúr szónak a keleti nyelvekben 'tűz' jelentése is van, az azúr volt Zeusz színe is, Portal szerint összességében az isteni teremtő erejű bölcsesség és szeretet egységét jeleníti meg. A szakrális nyelvezet a megszentelt terekben született, ezeknek megépítése, faragása,

¹Lásd Frédéric Portal: *Des couleurs symboliques dans l'Antiquité, le Moyen Age et les Temps modernes*. Treuttel et Würtz, Paris, 1837. (Újabb kiadás: Paris, 1999.)

képekkel való díszítése során, valamint a rítusok és a papi öltözetek kialakítása révén — érthető, hogy a szakrális nyelvezet az isteninek első fokú, finom, absztrakt materializációját jelenti. A szakrális nyelvezetben, így az ikonokéban is, megkülönböztetik a fehér színből születő világoskék színt és a feketéhez közel álló sötétkék színt. A filmben megjelenő képen a khitón világoskék színű, ami a Lélekben való megkeresztelkedést, vagy a Lélek általi érintettséget jelenti. A palást viszont mélykék, amelynek kozmológiai jelentésárnyalata van, Istennek a világ előtti, sötét vizek fölött lebegő Lelkét jelképezi. Más kultúrkörökben is, azok az istenek, akiknek valamilyen kapcsolatuk volt a föld vizeivel, például Szaturnusz, Krisna, Visna-Narayana, Osiris-Seraphis, mind sötétkék ruhát viseltek, épp ennek az aspektusnak, a vízhez való kötődésüknek a jelzésére. A filmben hallható dialógus profán, azaz materializáló nyelvezetben szól a színekről, de a fentiek tükrében talán nem véletlen, hogy a palást sötétkék színét a tenger mélyén élő delfinek feketébe játszó bőréhez hasonlítja. A zöld szín hagyományosan pedig a Szentlélek leheletét jelképezi, amellyel áthatja és megeleveníti a friss, hamvas Teremtést. Ilyen értelemben szintén találónak tűnik, amikor a film profán szavakkal ugyan, de épp a tavaszi, zsenge gyephez hasonlítja a szent foganársra, a Lélek érintésére készülődő Szűz glóriájának zöld színét. Ahogy a film is példázza, a háromféle nyelvezet világosan elkülöníthető ugyan egymástól, de nem határolódnak el élesen, jelentésárnyalataik révén átjárják és idézik egymás dimenzióit. A színek nem pusztán jelképek, nem egy spirituális világ algebrai jelei, hanem misztikus realitások hordozói és megjelenítői. Egyik különlegessége ennek a filmnek, hogy ez az esztétikai gondolat egyáltalán nem idegen tőle. A posztmodern elkendőzés, ellapítás eszközeit félretéve, a vallomások póreségével és tisztaságával tárja eléink, ahogy a hétköznapi, felszíni valóságba begyűrűznek, elsősorban a főhős reszkető, mégis szenvedélyes lázadásán, szorongásain, magányán át, a nem evilági, a világ racionális, átlátható „üveghegyén” túli mélységei. Ez a film a magyar kortárs művészetben talán még szokatlanul is ható komolysággal veti fel a hétköznapiság fátylai mögött rejtőzködő, eredendőbb valóságok jelenlétének pszichikai-filozófiai vonatkozásait. Vannak például pillanatok, amikor a néző nehezen tudná megmondani, hogy a lányt és önmagát felgyújtó Doma hús-vér ember-e, vagy inkább egy, talán még az ószövetségi prófétákat is személyesen ismerő, testben megjelenő angyal, esetleg kicsit mindkettő egyszerre, férfi és angyal. A materiális-racionális jellegű, a pszichikai és a spirituális valóságok egymásba játszanak ebben a filmben, de nemcsak egymásba érnek, hanem a magasabb rendű plasztikusan, érzékelhetőn jelen van a lét testhez kötődő kivételéseiben, és ennél a jelenlétnél fogva az egész felemelődhet a nézőre, katarzist vált ki belőle — mintha a történet alján egy végtelenül tiszta kristálygolyó gurulna végig...

Itt a gurul szó pontosabb, mintha csak azt mondanám, hogy egyszerűen ott van, mert érzékelteti, hogy ez a jelenlét képről képre

szagatja a film felszínét, folyton erősíteni próbálja a testünkre, ér-
zékeinkre gyakorolt hatását, intenzív mozgásra ösztönzi a sze-
münket és lelkünket a látható és a láthatatlan között. A filmnek si-
kerül kialakítania egy finom egyensúlyt e jelenlét hatása és a képek
jelentéseinek hatása közt, így nemcsak elképzeljük, beleérezve,
hogymi meg végbe a szereplők lelkében, hanem látunk: gondolok
itt például arra a képre, amikor Csilla a sárkányos füzetben talált
piros selyemszalagot, melyet még Doma tett bele, a felégett kunyhó
közelében lévő drótkerítésre köti, a kamera pedig elidőz kicsit ezen
az árva, élénk szalagon, amit lenget, lobogtat a szél — itt a kép nem
közvetíti az érzéseket, hanem a magány, a gyász, a bánat jelen van
a térben, ránk mered, közvetlenül hat, mint egy darab, a világból ki-
metszett táj vagy arc. Igen, talán épp ez teszi leginkább egyedülál-
lóvá ezt a filmet a kortárs magyar filmek közt, ahogy e finom egyen-
súly mentén a lehető legmesszebbre elmegy az emberi szenvedés
iránti tiszteletben, ahogy valamikor a Kieslowski-filmekben láttuk,
vagy Fellini néhány filmjében, gondolok az *Országúton* vagy a
Cabiria éjszakai című filmekre. Kitűnő lehetőséget nyújthat ez a film
a nézőnek arra, hogy kiszakadjon a mindennapi, lélekölő rutinból,
és kielégítse a vallásos, vagy metafizikai igényét.

HAMAROSAN MEGJELENIK!

KERESZTUTAK

A COLOSSEUMBAN A SZENTATYÁVAL



1999–2011

A húsvéti szertartások egyik leglátványosabb eseménye a keresztút. A római hívek és a vá-
rosba érkezett zarándokok minden nagypén-
teken összegyűlnek a Colosseumban, hogy a
pápával együtt végigjárják a keresztutat, meg-
emlékezve Jézus szenvedéséről és kereszttha-
láláról. Az utóbbi években hagyománnyá lett,
hogy évente más írja az elmélkedést a stációk-
hoz. A Vigilia Kiadó 1999-ben egy kötetbe ösz-
szegyűjtve megjelentette magyarul a tizenegy
legutóbbi keresztút elmélkedéseit. A most
megjelenő kötet az azóta eltelt időben elhang-
zott elmélkedéseket gyűjti össze. Íróik között
II. János Pál és XVI. Benedek pápa mellett ta-
lálunk európai és ázsiai püspököket, de szer-
zeteseket, költőket és újságírókat is.

A kötet várhatóan még a nagyböjt folyamán
megjelenik.

TYÚKANYÓ MESÉI

61. A semmi napja

A sokat megélt muzeológus megkönnyebbülve tapasztalta, hogy a kiállítás, amelyet a Petőfi Sándor utcai FUGA rendezett Solti Gizi textilművész nyolcvanadik születésnapjára, nélkülözte az ilyen alkalmakkor szokásos ünnepélyes torokköszörülések és reprezentatív köszöntések kimért rendjét. Ilyesmink még átvitt értelemben sem találta nyomát. A rendezők nem vonultatták fel Solti jelentős életművének művészettörténeti súlyú darabjait, mellőzték a művészpálya kronológiába rendezett áttekintését, ennek ellenére (vagy éppen ezért?) sikerült olyasmit közölniük a nézővel, amit korábban alig-alig láthatott, inkább csak halványan érezhetett. Mintha váratlanul toppant volna be a műterembe, ahol nem a vendégségre előkészített látvány fogadja, hanem az, ami véletlenül éppen elől van, a falon maradt, vagy a szövöszéken kukucskál ki a felvetőszálak sűrűjéből — így érzékelheti az ember igazán azt a közeget, amely a műveknek otthona, menedéke. Üdítően és felszabadítóan illett ez az elképzelés Solti műveinek karakteréhez, mint ahogyan a kiállítás címe is — *Nec spe, nec metu* — ideillően jelezte azt a helyzetet, amely az utóbbi években olyan mélységesen meghatározta Solti tevékenységét. Se remény, se félelem nem vezeti képi gondolkodását és a fonalak között matató kezét, amikor elképzeléseinek, terveinek megszövésébe fog: egyfajta szabadság ez, amelynek levegője, könnyű zamata átjárja munkáit, átbújik a felvetőszálak közötti résen, lebeg a kártolócsíkok tüskés fogazata fölött, meghúzódik a papírmassza-kompozíciók sarkaiban. De hát így volt ez már azelőtt is, még ha ritkán bukkant is napfényre — morfondírozott magában a muzeológus.

Solti Gizi annak a nagy textiles generációnak tagja, amelyik a hatvanas években a műfaj aranykorát teremtette meg. Ez a tény munkásságában épp annyira döntő jelentőségű, mint az, hogy az Iparművészeti Főiskolán a huszadik századi hazai kárpitművészet klasszikusa, Ferenczy Noémi tanította. Solti műveiben az újításnak és a tradíciónak látszólag összebékíthetetlen útjai, a kétféle szellem különös módon simul össze, látszólag bizonytalanul, inkább azonban tartózkodó, különös egységben. Azon a határon, ahol a hagyomány és az újítás elválik egymástól, nem állt egyedül. Kortársai közül Szenes Zsuzsa vagy Szilvitzy Margit textiljei, művészi gondolkodása és szándéka ugyancsak otthonosan mozgott erre, egy időben a hetvenes évek nagy

hazai és nemzetközi képzőművészeti áramlataival. Előbbi a koncept art filozófiai, gondolati eszközeivel élt, a másik a geometrikus festészetben érvényes struktúrák lehetőségeivel tágitotta saját műfajának kereteit és így kifelé hosszabbította meg annak hatósugarát. Következetes, bátor, ugyanakkor békés gesztusokkal lépték át az úgynevezett nagy művészetet és az iparművészetet elválasztó keskeny sávot, e senkiföldjét, és ezzel a kortárs magyar textil számára új nézőpontokat, szempontokat, lehetőségeket, új nyelvet teremtettek. És persze, kapóra jött nekik, inspirálta őket, hogy az egyetemes művészetben is éppen akkor oldódtak fel, tűntek el lassan a hagyományos műfajhatárok. Képző- és iparművészet között leomlottak a falak, új kifejezési formák jelentek meg, ezek aztán átformálták a hagyományos textilművészet világát is.

Solti Gizi a maga módján vett részt a változásokban fontos szerepet játszó textil-mozgalomban. Afféle félárnyékba húzódva álldogált, tűnődött, tervezgetett, szötte gobelinjeit, rajzolt — kötetlenül gondolkodott, szabadon komponált, de gondolatai, kompozíciói megmaradtak az anyag, a fonál, a szövés technika közelében, szelíden megbújva a textil varázskörében. Ebben a magatartásban a Ferenczy Noémi-örökségre ismerhetünk: nem csupán a szövés technikájának elsajátításában bizonyult tanítványának, de örökölte mesterének szinte aszkétikus, mindent a szövésre vonatkoztató szemléletét is. Solti művészetének különös, másokétól eltérő vonásait elsősorban az jellemezte, hogy gondolkodásában ugyan ő is párhuzamosan haladt a neoavantgárd törekvéseivel, de ha olykor közvetlen közletről tállkozott velük, akkor is arra kereste a választ, vajon filozófiai gyökerű problémáik hogyan válaszolhatók meg textiles eszközökkel, a tradicionális technika segítségével? Amikor a nyolcvanas évek elején a nyugtalan (és nyugtalanító) Erdély Miklós, a korszak magyar avantgárdjának képzőművész-prófétája a folyamatosság, az önmagába visszatérő mozgás, a megszakíthatatlanság problémáival foglalkozott, Solti Gizi sajátos technikai újítása segítségével a klasszikus szövésben talált rajuk megoldást, mint a kiállításon egyébként nem szereplő *Dupla-sarkú* című szövés (1982) tanúsítja.

A nyolcvan éves Solti Gizi mostani kiállításán néhány főműve mellett a falak és a terem nagy részét kisebb méretű, vegyes anyagú és technikájú munkák foglalták el, laza tematikus bokrokba rendezve: gyermekrajzok után szőtt várostérképek, szalvéta-rajzok, papírmasszából készült, kár-

tolócsikokból szerkesztett kompozíciók, a híres, kora-középkori bayeux-i kárpit részleteinek emlékét felidéző darabok.

Az ősz asszony már régebben is gyanakodott, hogy a művészt munkáiban szemmel láthatólag alig érdekli, ami kívül van, ezért inkább befelé halad, a textil még feltáratlan, belső lehetőségei felé. Közben vizuális képzelete, a dolgokat, anyagokat vagy azok töredékeit meglevenítő szemlélete messzire, meglepő látványokhoz juttatja el, elszántan — mint aki nem tehet mást — ragaszkodik a textil hagyományos matériáihoz, a technika megszokott mozdulataihoz és eszközeihez. Ezek ott is jelen vannak munkáiban, ahol szokatlan anyagot vagy technikát használ: az alkotás szinte liturgikus rendjét ilyenkor is, láthatatlanul is a képzeletbeli textilkompozíciók szabályai határozzák meg.

A Fuga-beli kiállítás különös fényét és az egész terem vonzó, barátságos atmoszféráját éppen az teremtette meg, hogy Solti művészetének legfontosabb tulajdonságát, a nagy műveket átsugárzó kopár csillogást és szelíd erőt ezúttal a „mellékes” darabok otthonos közegében mutatta fel. Azt, amit a hasonlító, „hivatalosan ünnepélyes” alkalmakkor éppen nem láthatunk. A tájékozott aszszonynak nem véletlenül jutott eszébe a keleti, úgynevezett szumák szőnyegek hátoldala, viszsza, amely első pillanatra többnyire „csupán” színes fonalak érthetetlen, bár ritmikusan tagolt zűrzavara. Ha pár percnyi bámészkodás után kezdjük kiismerni magunkat az ákombákomok között, ha szemünkkel már követni tudjuk a szövés menetét, az egymáson átbújó fonalak útját és megértjük az egymásra következő vagy egymás mellett-fölött húzódó színektegek sorrendjének törvényszerűségét, olyasmint tapasztalhatunk, mint Solti Gizi gobelinjeiben. Ezek ugyanazt a bensőséges, intim ragyogást, ugyanazt a kopottas, de diadalmas egyszerűséget viselik magukon, anélkül egyébként, hogy bármilyen motívum, sti-

lári közösség vagy szellemi rokonság fűzné össze őket. Akkor hát mi? Itt jön el a pillanat, amelyben egyszerre világossá válik: a művész számára — akár a régi szövőasszonyok számára — maga a szövés jelent mindent; a szín, az ábrázolás, a stílus csak belőle, utána következnek. Soltinál a szövés — ez az ősi, békés tevékenység — megrendítő erővel rendelkezik. A függőleges felvetőszálak néma hürként feszülnek a szövőszék hengerei között, várva, hogy a vízszintesen vezetett fonalak majd elfedjék őket. A nyüstök csendesen, szorgalmasan váltogatják a síkokat, mégis, a közöttük keletkező tér drámával telt buborékként alakítja a kompozíciót, mint a *Pászka* (1981), vagy a II. János Pál elleni merénylet hírére készült *Nem golyóálló palást* (1981). Nemezszer azonban szokatlan dolgok történnek: az erős felvetőszálak lesznek a fősze-replők; csupasz, vertikális bordázatuk adja meg a felület struktúráját és plasztikáját. Solti Gizinek ezek a művei csak nagyon halkan, a suttogás finom és tapintatos módján adják tudtunkra, hogy maga a struktúra és a benne megjelenő gyengéd plasztika a mű témája. Ezért emlékeztetnek a régi, az idő által megviselt, a használatban megkopott textilekre; ábrázolataik, motívumaik és fakó színeik ezért sugározzák a kép és a képzelet csendes otthonosságát, kivételes intimitását.

Miközben a kíváncsi múzeumi nő élénken fürkészte a kiállításon szereplő műveket, azt a kopár ragyogást, mely legtöbbször olyan bensőségesé tette, egy Pilinszky-töredék mormolt magában: „...a semmi napja, mielőtt / megjelenne. Ragyogjatok hiába!” Távozás előtt még egyszer végigpillantott a falakon, és akkor meg egy korai Esterházy-novella befejezése jutott eszébe: „Leglényegemig pincér vagyok, és ezen nem segít egy más foglalkozás sem.” Solti Gizi munkáira gondolt és a pincér szót talpraesetten szövőnőre cserélte. (FUGA, 2011. november 17. — december 4.)

KOVALOVSKY MÁRTA



A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

Pilinszky János: KERESZTRŐL KERESZTRE

Válogatás Pilinszky János cikkeiből és esszéiből, melyek egy költői figyelem belső alakulását követik nyomon, egyúttal a magyar irodalmi hagyományban hiányosságnak tekinthető „vallomásirodalom” megteremtésére tett kísérlet talán legfontosabb dokumentumai, s a maguk összességében naplóként, ha tetszik egyetlen folyamatos gyónásként is olvashatóak. Kiadványunk a költő születésének 90. és halálának 30. évfordulója alkalmából jelent meg.

Ára: 2.500 Ft

A SZÁNDÉKTALAN FÉNY. MÉSZÖLY MIKLÓS SZÖVEGEIVEL, VANCSÓ ZOLTÁN FOTÓIVAL CÍMŰ ALBUMRÓL

„Meztelen csend.”¹

A felszín, mint inga mozog, ha szerencsénk van szabályosan, ha nincs szerencsénk szabálytalanul, ide-oda lökdösődve, de a lét mélye olyan, mintha az inga folyamatosan középpontban lenne, és élesen mutatna ittlétünk alapjaira. A mozgást nem külső akarat vezeti, hanem mintegy eleve benne van, a priori hozzá tartozik a léthez és az ingához is; mondhatnánk egyszerűen azt, hogy létben ingázó mozgás, rezgés, csillámlás vagyunk. Ahogy a fény is alapprincípiumként önmagában hordozza a mozgást, a rezgést és a csillámlást, és azt, hogy 'egyként süt jókra és gonoszokra'. Nem válogat, mindent bevilágít pásztázón, hasonlóan a tiszta gondolathoz. Ezt az oszcilláló mozgást vetíti és írja elének a *Szándéktalan fény* című album, amelyben Mészöly Miklós lényegre törő, élesen pontos megfigyeléseket összegző mondatai és Vancsó Zoltán fekete-fehér, egyszerűsége és lecsupaszított megjelenítésre törekvő fotói reflektálnak egymásra. Vagy, ahogy az album utószavában Thomka Beáta írja: párbeszédet folytatnak egymással.

És amiképpen a fény akaratlanul is megvilágít mindent, rávilágít mindenre, úgy az átgondolt szó is önkéntelenül, önmaga jogán, eredendően meg- és felvilágosít, elválasztja az árnyékos oldalt a megvilágított területtől. Szándék és szándéktalanság, akarat és akaratlanság azonban összetartoznak. Szándék és akarat nélküli tetteink talán éppen szándékos és akaratlagos cselekedeteink melléktermékei, ami azonban nem jelenti azt, hogy másodlagosak lennének. Sőt; lehet, hogy éppen általuk derül fény a lényegre vagy egy újabb lehetőségre, fontos momentumra, amin egyébként talán elsiklott-elcsúszott volna figyelmünk. A fénykép fotograficitása és az írás kalligrafikussága azonban lehetőséget ad a rejtett vagy a rejtőzködő fényre derülésének.

Ilyesmi vagy ehhez hasonló történik ebben az albumban, ahogy a gondolat és a képek pillanatai kitörnek a kimerevített időből, túlnövik korlátait, történetekké, életeseményekké formálódnak, és képzeletben összeállítható kistörténetek, élet-

érzések, hangulatok, benyomások közvetítőivé válnak. A fotók, amelyeket a világ sokféle táján, Magyarország kis településeitől kezdve Itálián át Mauritiusig készített a fotográfus Vancsó Zoltán, és a velük párba állított gondolatok, amelyek az író Mészöly Miklós elméjében születtek meg, az egyetemességre utalnak, arra, hogy bárhol is vagyunk, legyünk, létünk alapjai, problémái, kérdései ugyanazok, és hogy elválaszthatatlanul egybeforznak a körülöttünk lévő világgal, a tárggyakkal, a növényekkel, a másik emberrel. És ez a bennünket körülölelő világ, bárhol is és bármilyen is legyen, nagyon hasonló: a nagy műgondtal képre formált felhőpamacsok és -vonulások, a növények formái-vonalai, a vizek tajtékai, a naplementék és -felkelték, a tűző dél, mindenhol ismerősek, még pontosabban: a fotográfus lencséjén átszüremkedő látásmód úgy tárja elének mindennek látványát, hogy ismerősnek, hozzánk tartozónak érezzük őket. Ugyanúgy, amiképpen az író mondatai is úgy hangzanak fel belső fülünk és megértésünk számára, mintha saját felismeréseink lennének. Ebben az összeformálódásban találkoznak ittlétünk esetlenségei és esetlegességei, abszurd és mégis vagy éppen ezért nagyon valóságos helyzetei, amelyek fotóra vetítik a kíméletlenül igaz gondolatokat.

Azáltal, hogy ez a többszörös összefonódás, dialógus, egymást értés létrejön írás és kép között, elkerüli az album azt a csapdát, hogy csupán csak illusztráció legyen, és éppen azzal lesz több, mert nem akar több lenni, mint a felismerés egyszerűségében kimondott szó, és a fénylésben egyszerűen megmutatott tárgyi világ. A fotókon a felhő: felhő, a megvilágított fal: fal, az emberi arc és mozdulat emberi. Az idézetek mondatai, szavai pedig mindig a megfelelő helyre kerülnek, és a megfelelően érzékeny emberi pontokra tapintanak rá. A fényképek beszélnek, az idézetek megvilágítanak. Dialógusuk ingamozgással oszcillál-vibrál a meztelen csendben, így növi messze túl az album határait. (*photovancso*, Budapest, 2011)

MÁTHÉ ANDREA

¹Mészöly Miklós: *A pille magánya*. Jelenkor, Pécs, 1989, 7.

(Elhangzott a Mészöly Miklós Emléknapon, 2012. január 19-én Szekszárdon)

JOHN HEDLEY BROOKE: TUDOMÁNY ÉS VALLÁS Történelmi áttekintés

John Hedley Brooke első könyve angol nyelven 1991-ben látott napvilágot (*Science and Religion: Some Historical Perspectives*), amely a Kalligram kiadó gondozásában 2011-ben jelent meg magyarul *Tudomány és vallás* címmel. A szerző speciális területe a vallás és a tudomány közötti kapcsolat, amelyet tudománytörténeti szemmel tárgyal és mutat be. Könyve rendkívül alapos és zavarba ejtően aprólékos: a 17. és 18. század brit gondolkodóinak és tudósainak hallatlanul széles spektrumán keresztül tárja fel az eszmetörténet értelmezési kísérleteit e két szakterület összefüggéseiről. Művének főbb gondolatait a szellemtörténet szerzteágazó cselekményeinek leegyszerűsítésével lehetséges bemutatni — így is a teljesség igénye nélkül, a mű belső hangsúlyára alapozva.

Figyelemreméltó megállapítással találkozunk a bevezetőben, miszerint sem a tudományt, sem a vallást nem szabad önmagukban álló entitásokként felfogni és történetüket így tárgyalni. Mivel mindkét diszciplína az emberi kapcsolatokról és törekvésekről szól, ezért mindig az adott kor társadalmi és politikai körülményeitől függ értékelésük, következésképpen nem lehetséges történetüket szűk definíciók szerint tárgyalni — ami esetleg eleve eldöntene bizonyos kérdéseket. Helyesebb, ha az olvasó alakítja ki a saját definícióit és fogalmait e két területről, miután a történeti vizsgálat tanulságait leszűrte.

Brooke szerint a vallás és a tudomány kapcsolatának osztályozásában az ellentét és az integráció pólusainak elméleti hibája, hogy azt a látszatot kelti, miszerint a tudomány és a vallás önmagukban létező entitások lennének, melyek függetlenek az adott kor kulturális és társadalmi viszonyaitól. Így a konfliktust kereső egyének könnyen visszavetíthetik koruk tudományos eredményeit a múltba, hiszen a tudományt autonóm entitásnak tekintik. Ennek eredménye, hogy az ősi vallás babonás és avított hagyományak látszik az új tudománnyal szemben. Hasonlóan, a vallásos apologéták is elkövethetik azt a hibát, hogy a tudomány és a vallás közötti harmóniát visszatekintve alkalmazzák, bizonyítandó, hogy e két terület képes kiegyensúlyozottan együttműködni. Azonban ez a harmónia nem feltétlenül illeszkedik a múltbéli vallásos hithez. Például az integráció mellett érvelők sokszor szokták említeni, hogy több kiemelkedő

tudós mély vallásos hittel rendelkezett. Való igaz, hogy a múltbéli tudósok inkább teisták voltak, mint ateisták, azonban nem szabad elfelejteni, hogy sokszor nem éppen az egyház által tanított igazságok szerint gyakorolták hitüket (vö. Giordano Bruno Krisztusról vallott nézetei). Következésképpen nem ruházhatjuk fel e két terület jelenlegi meghatározását valamilyen időtlen érvénnyel — érvel Brooke.

Mind történeti, mind szellemi szempontból helyesebbnek látszik, ha a vallás és a tudomány területét úgy tekintjük, mint amelyeket bonyolult társadalmi tevékenységek szönek át, az emberi kapcsolatok olyan különféle kifejeződései, amelyekről nem zárható el hermetikusan e két diszciplína. Továbbá a vallás és a tudomány történetének értékelésénél figyelembe kell venni, hogy nem mindig a felvilágosultabb gondolkodók kezében volt a hatalom, a hatalmat gyakorlók pedig nem mindig használták helyesen eszközeiket.

Történelmi tájékozódását folytatva Brooke a második fejezetben kritikusan tekint arra a kijelentésre, hogy a tudományos forradalom idején a vallás és a tudomány szétválása következett volna be. Fejtegetése szerint ez a kijelentés azt implikálja, hogy a vallás és a tudomány valamikor egyek voltak, mint házastársak, amelyek számára elérkezett a válás ideje — ez a következtetés azonban nem felel meg a valóságnak. Jóllehet a 13. és a 16. század között a természetre vonatkozó megfigyeléseket alárendelték a teológia megfontolásainak, de az alárendeltség nem egyenlő az egységgel. Ez nagyon fontos különbségtétel. Ugyanis, ha Brooke értelmezésével tekintünk a vallás és a tudomány történetére, észrevesszük, hogy nem szembenálló felek hadakozásáról van szó, amelyre azért került sor, mert az öntudatára ébredt tudományos módszerek fellázdak a régi házastárs ellen, hogy kiszakadjanak az egységből. Nem beszélhetünk a szétválás során kialakult konfliktusról, ha sosem volt megelőző egység. Helyesebb az alárendeltség differenciálódásáról beszélni, amelyet az is alátámaszt, hogy a 16. és 17. század során sok jelentős tudományos felfedezést teológiai összefüggésben hoztak nyilvánosságra — sőt, ezért lehetséges, hogy napjainkban is megjelennek az Isten-hipotézisbe ágyazott fizikai és biológiai eredmények. Így a differenciáltság kulcsfogalma helyes irányba terelheti a vallás és a tudomány hullámzó történetének értelmezését.

Brooke élesen kritizálja az úgynevezett konfliktuson alapuló történeti modellt. A konfliktuson alapuló történeti leírások azért hibásak, mert azt követelik meg, hogy a későbbi tudás alapján

ítélik meg a korábbi elméleteket. Napjaink tudásanyagához mérve nyilvánvaló tévedéseket láthatunk e két diszciplína közös történetében, ez azonban nem indíthat arra, hogy a tévesen védekező illetve támadó felet elítéljük mai ismereteink alapján. A vallás és a tudomány közös történelmi eseményeit nem szabad önhatalmúlag kiragadni és egymással szembeállítani — az eseményeket az adott kor összefüggéseibe ágyazva kell vizsgálni.

A könyv szemléletmódját jobban megérthetjük egy konkrét vizsgálat során. Brooke azt a kijelentést, miszerint kizárólag a tudomány felelős az ember gondolkodásmódjának újkori *világiósodásáért*, tévesnek és könnyen megcáfolhatónak tartja. A helyes történelmi értelmezés során kiderül, hogy a tudományos felfedezések ugyan elősegítették a *világius* szemléletet, de semmiképpen sem felelősek annak elterjedéséért. Brooke szerint legfeljebb csak annyit állíthatunk, hogy a tudomány is gyakorolhat hatást a személet eltolódására — a társadalmi, a politikai, a gazdasági változások figyelembevételével. Ezért a tudomány önmagában nem tehető felelőssé azért, hogy az egyház a nyugati világban fokozatosan elveszítette oktatási monopóliumát, és erejét ahhoz, hogy a sokszor ateizmussal együtt járó liberális nézeteket hatékonyan kritizálja. A szerző nem tagadja, hogy a mechanisztikus tudomány és a földi élet jobb tételének lehetőségét hirdető technológia egyaránt szerepet játszott a vallás hatáskörének csökkenésében, de fontosnak tartja kiemelni, hogy nem egyenesen következik a tudományból az a sok modern világnézeti elképzelés, amely végül a természet-tudomány dominanciájához vezetett. A szellemi értékek materiálisakkal történő helyettesítése

— Brooke szerint — többlet köszönhet a modern orvostudomány nyújtotta biztonságnak, a városi kényelem csábításának és a gazdasági felvirágzásnak, mint a tiszta tudomány kényszerítő erejének. Ezen elméletét *A tudomány és az emberi értékek* című fejezetben konkrét történelmi példákkal támasztja alá.

Összességében Brooke könyve nagyon alapos történelmi áttekintést nyújt, amelyet a téma iránt érdeklődő olvasó haszonnal forgathat. A könyv külön érdeme, hogy az elemzés során bemutatott főbb művekből reprodukciókat közöl, így például láthatjuk Descartes mechanisztikus univerzumának lényegét, Kopernikus heliosztatikus modelljét vagy Darwin híres művének ábráját a fajok szerteágazó fejlődéséről. A könyv végén ötven oldalas bibliográfiai tanulmány található, amely a forrásmunkák felkutatásának lehetőségén túl a Brooke által kijelölt szellemi útvonal alaposabb bejárását is megkönnyíti.

Különös módon, miután elolvastam a könyvet, a gazdag történelmi fejtegetések és a koherens szisztematikus elemzések ellenére valamilyen kívánni valót hagyott maga után a mű. Kritikusan szólva: a szerző túlzott távolságtartása a személyes állásfoglalástól tudomány és vallás viszonyának kívánatos módját illetően nem teszi lehetővé, hogy direkt iránymutatást nyújtson, így a tudomány és a vallás történelmi áttekintése csupán a módszertani elemzés szintjén marad. Pedig a tudomány és a vallás sajátos kapcsolatában szükséges valamilyen irányt mutatni, hiszen az emberi tevékenység ezen dimenziói megkövetelik a vélemény- és ítéletalkotást. (Ford. Both Előd; *Kalligram*, Pozsony, 2011)

LEGÉNDY KRISTÓF



Alois M. Haas

Felemelkedés, alászállás, áttörés

A misztikus tapasztalat és a misztika nyelve

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

Alois M. Haas: FELEMELKEDÉS, ALÁSZÁLLÁS, ÁTTÖRÉS

A kötetben szereplő tanulmányok közös kiindulási pontja, hogy a misztikus hagyományok kizárólag koruk társadalom-, kultúr-, teológia- és mentalitástörténelmi összefüggéseinek ismeretében közelíthetők meg helyesen. A misztikakutatás e kontextuális irányzatának egyik legtekintélyesebb európai képviselőjeként számon tartott Alois M. Haas elméleti írásai a keresztény misztika világból kitörni próbáló törekvéseit (felemelkedés), az emberi élet valóságába radikálisan belebocsátkozó tendenciáit (alászállás) és az állandó isteni jelenléthez megérkező tudati tapasztalatait (áttörés) mutatják be.

Ára: 3.500 Ft

HÓNAPRÓL HÓNAPRA

HALHATATLANOK ÉS SIKEREMBEREK

Madarász Imre sokadik, az olasz irodalommal és annak párhuzamos jelenségeivel foglalkozó kötetének *Változatok a halhatatlanságra* a címe. Nem kétséges: az olasz irodalom páratlanul gazdag hagyományokból sarjadt ki, s óriási írókkal, például Dantéval ajándékozta meg a világirodalmat. A nagy korszakok azonban elmúlnak, s mint sok egyéb esetben, az irodalomban is hullámvölgyek követik a hullámhegyeket, s az egyetemes értékek nemzeti értékekké válnak, melyekre büszkén tekinthet a hazafi, de kevésbé foglalkoztatja a másik nyelven olvasót. A 20. század első éveiben minden polgári családban kedvelt olvasmány volt Manzoni *A jegyesek* című regénye, manapság az írot inkább mint Verdi *Requiemjének* ösztönzőjét emlegetjük. De Amicis *A szív* című könyvét világszerte könnyek áztatták, de ki olvassa manapság?

Vannak persze más fordulatok is. A huszadik század uralkodó ízlésével szakítani szándékozó izmusok többsége lassacskán klasszicizálódott (mint például Kassák Lajos költészete is), s ezzel csökkent népszerűségük, de változatlanul izgalmas felfedező útra csábít például a történelemmel összefonódott futurizmus, s annak programadója, Marinetti is. A futurizmus története és programadójának jellemváltozásai nemcsak irodalmi érdekességek, hanem mentalitástörténeti tanulságokkal is szolgálnak. Mindenekelőtt abban a vonatkozásban, ahogy a lázadó fokról fokra letelkezi forradalmár elveit, és alkalmazkodik a hatalomhoz, addigi céljainak gyakran homlokegyenest ellenkezőjére váltva. A „futurizmus” az emberiség jövőjét célozta meg, végül azonban szélsőséges eszmével szakítva inkább — Mussolini elképzeléseivel párhuzamosan — a múltba fordult, s alkalmazkodott a fasiszmushoz, amelynek céljait jelölte volna ki, ha erre lehetősége lett volna. A visszafordulás olyan engedménynek bizonyult, amely a futurizmus eredeti elvéinek megtagadását jelentette, holott kezdetben Marinetti méltán büszkélkedhetett azzal, hogy mozgalma elsők között próbálkozott a múlt radikális tagadásával és a kereszténység elvetésével jövőt teremteni. Csakhogy a megszokott szólamok mögül hiányzott az a kohéziós erő, amelyet a vallás adhat a társadalmaknak. Ezt vélte helyettesíthetni a politika pillanatnyiságával, s minél közelebb lépett a fasiszmushoz, annál inkább veszített vonzásából, ezért pótcselekvésekbe bonyolódott. 1930 végén például *A futurista könyv kiáltványával* borzolta a háziasszonyok és a pastasciutták számos ked-

velőjének idegeit. Receptekkel tűzdelt kiáltványa előképe azoknak a kísérleteknek, amelyek szerte a világon az árak emelkedését figyelmen kívül hagyva az egészséges, flugáris étrendet propagálják, rosszabb esetben a gyógyszeres adásával különféle táplálkozási tilalmakhoz kötik, csendőrszerepre kényszerítve az orvosokat.

Madarász Imre tanulmánya a futurizmus önfeladását és Marinetti jellemváltozását követi nyomon, azaz a befejezés tanulságai nyomán világitja meg a mozgalom előtörténetét. A diktátor, mihelyt hatalomra jutott, támogatta az irányzatot, de a fasiszmus patetikus jelszavait sokkal erősebben vélte visszhangozni D'Annunzio műveiben. A mozgalom elveszítette érdekességét, s vele újra szomjázó közönséget, amely nem is értette azokat az esztétikai elveket és elképzeléseket, amelyeket Marinetti hangoztatott, s amelyeknek zűrzavaros megfogalmazása a *Csata (Súly + Szag)*. Az avantgárd mozgalmak nem ok nélkül szándékoztak lecserelni a megbecstelenített, hiteltelenné tett szavakat, amelyeket kiszáritanak a mindenkor politikai hatalmak jelszavai. Marinetti azonban tovább (hátrább?) lépett, amikor a szavakat egymásra hányva értelmetlen szövegeket alkotott. Nem csoda, hogy ezzel már nem ért el hatást. Mussolinival, akivel együtt töltötte börtönbüntetését, mindvégig baráti kapcsolatot ápolt, mint egy lassan haldokló mozgalom vezére, aki lázadóból akadémikus lett, s tekintélyes állami pénzekkel jutalmazhatta különféle művészi ágak szívének kedves művelőit, akik nyilván támogatták a rizstermelés növelése érdekében közzétett kiáltványait, amelyeken külföldön derültek, az olaszok körében pedig hatástalanok maradtak. Különös elveket vallott a zenével foglalkozó írásaiban is, hevesen ostromozta a kor világszerte becsült karmesterét, Toscaninit, mert nem volt hajlandó fasiszta indulókat vezényelni, s e helyett olyan szerzőket népszerűsített, mint Beethoven, Brahms és a többiek.

Amíg egy mozgalom a művészetben sürgeti a megújulást, lehet ösztönző, érdekes, tanulságos. De ha túllép illetékességi körén, s a politika kiszolgálójává alacsonyodik, többé-kevésbé hatástalanná válik. Ez történt a futurizmussal is, kivált, amikor a háborúba belerokkant Itáliában Marinetti reklám-emberré alacsonyodott, s mint sok-sok reklám szövege, az övéi sem vették figyelembe a valóságot.

Az idős Marinetti a második világháborúban Sztálingrádnál buzdította kintársra honfitársait, akik nála kevésbé lelkesedtek a harcért — majd az utolsó évben, 1944-ben még találkozott Mussolinival, akit ideig-óráig kiszabadítottak a hadifog-

ságból, s ez év decemberében hunyt el, s vele a futurizmus is, amelynek néhány tanulságára nem árt figyelniük.

A második világháborút követő olasz irodalom ugyancsak érdekes és tanulságos epizódja tárul elénk a *Politica*, *Polémia*, *Politecnico* című tanulmányból, amely azt a folyamatot ábrázolja, amint a felvilágosult értelmiségi (Elio Vittorini) kiábrándult a „pártatyából”, amely Palmiro Togliatti vezényletével szembefordult minden független gondolkodóval, s halálra ítélte az ilyen elveket valló *Politecnico* című folyóiratot. (Togliatti működésének magyar vonatkozásai is figyelemre méltóak: helyeselte az 1956-os forradalom vérbefojtását, és egy pohár borral ünnepelte Nagy Imre kivégzését.) Persze a halálra ítéelés Nyugat-Európában nem azt jelentette, amit a Szovjetunióban, csak az történt, hogy Vittorini lapjától megvonták az állami támogatást. Mi volt a bűne? Leginkább az, hogy a felvilágosodás hagyományait feltámasztva szembeszállt az uniformizált gondolkodással. Erre akkor és ott sem lehetett feloldozás. Aki hú volt és maradt elveihez, előbb-utóbb kiábrándult, s a szűkre szabott lehetőségek helyett újabbakat keresett. Így tett Vittorini és jó néhány írótársa, bizonyítva, hogy a gondolkodást nem lehet egyenruhába bújtatni.

Madarász Imre kötetében számos érdekes, olykor az olasz és a magyar irodalom párhuzamos jelenségeit is feltáró tanulmány olvasható, ezek egy része az itáliai színter művelőinek bizonyára fontos ösztönzéseket ad. Közülük azokat igyekeztem kiragadni, amelyek mondanivalója túlmutat szorosan vett témájukon. (*Hungarovoxx Kiadó*, 2011)

Marinetti talán azért lesz halhatatlan, mert a különcködés, különösség mindig érdeklődést kelt. A zongorista Szvjatoszlav Richter épp ellenkezően: művész nagysága miatt foglal helyet, nem is akárhol, a halhatatlanok csarnokában. Karl Aage Rasmussen írt róla könyvet, amelynek egyetlen gyenge pontjáról, hogy nem ismerte az orosz nyelvet, ő maga tudósít. Érdeme viszont, hogy nemcsak a fantasztikus művész életét, titkát világítja meg, hanem legnagyobb zenész-kortársairól is ír, természetesen a művésszel kialakított kapcsolatuk alapján.

Richter világotűző volt, gyakran játszott Budapesten is. Egy idő után a jövetelét hirdető plakáton már a műsorát sem jelezték, ki-ki hanyatt-homlok rohant jegyet vásárolni. Emlékszem, mekkora élményt szerzett Schumann *a-moll* zongoraversenyének előadásával az Erkel-színházban (Ferencsik János volt a karmester), felejthetetlen estén halhattuk a Zeneakadémián Brahms egyik zongoraversenyében a Tátrai-vonósnégyessel, de nem joggal bármelyik fellépését a „felejthetetlen” jelzővel illetni... Meglehetősen zordon korszakban hozta

el a zenében rejlő emberség és transzcendens igény, pontosabban sejtjelem üzenetét. Bizonyára érezte küldetése irányát: szögletes mozdulatokkal, valósággal rohamtempóban ült hangszeréhez, épp csak biccentett a közönség felé, s máris leütötte az első taktust, hogy bevezessen egy másikat, romlatlan világba. Teljesen tudatában volt, hogy „elérhetetlen vágy az emberé, elérhetetlen tündér, csalfa cél”, de újra meg újra nekifeszült, hogy közelebb érjen s közelebb vigyen hozzá, folytonos harcot vívott a tökéletesedésért, ezért lehetett érezni játékában bámulatos erőt, hihetetlen feszültséget. Meg akarta haladni az emberi lét korlátait, s ez ihletett pillanataiban sikerült is. Olyan világban élt, amelyben nem volt helye a kicsinyességnek, azoknak a hétköznapi problémáknak, amelyekben mi élünk, ideálokat akart megvalósítani, hihetővé tenni.

Sokszor befolyásolta sorsát a sztálini korszak. Korlátokat állítottak elé, de hangszerével átlendült rajtuk. Nem félt, mint Prokofjev, nem harcolt, mint Rosztropovics, egyszerűen — volt. Olyan súllyal, amely mozdíthatatlannak bizonyult. Hatalmas kopt kereszttel nyakában ült a zongoránál, gyakorolt, hogy tökéletesen adhasson, hogy ünneppé varázsolja a zenével való találkozásunkat. Természetétől talán távolabb állt Bach, aki valamiképp már meglelte és megmutatta a bizonyosságot, talán Mozart is, bár Rudolf Barsajjal készített lemezei kivétele élményt adnak, kivált az a két zongoraverseny, amelyet utolsó japán turnéján készítettek. Ám a legnagyobbakat is felülmúlta Schumann-játékával, páratlan tolmácsolója volt Liszt műveinek, s Beethoven *Hammerklavier*jának előadásával döbbenetes hatást keltett.

Megingathatatlan elképzelései voltak a művek előadásáról. Sokáig azt hittem, Beethoven *Hármasverseny*ének nem lehet tökéletesebb felvétele, mint az Ojsztrah–Richter–Rosztropovics trió és Karajan vezényletével. Most megtudtam, hogy a lemezborítón békésen mosolygó művészek között heves viták folytak, Richter dühöngött a vélt vagy valós pongyolaságok miatt, de a karmester nem törődött kifogásaival. (Az élet furcsasága, hogy a Hitler-érában Berlinben maradt, zsidó származású muzikusait mentő Furtwänglert bojkottálták a háború után, Karajannak, akinek a náciakal volt kapcsolata, haja szála sem görbült. Az sem meglepő, hogy azok közösitették ki Furtwänglert, akik biztonságos helyen vészelték át a zsidóüldözéseket.)

Szvjatoszlav Richterről, az emberről keveset lehetett tudni, magánélete homályban maradt. A róla szóló könyv részletesen szól a hétköznapijairól, szokásairól, emberi viszonylatairól, melyek némelyikében mintha vájkálna. A zenebárát számára ezek a részek érdektelenek.

Ha végigtekintünk az elmúlt század szörnyűségein, arra gondolhatunk, hogy az emberi gonoszság reménytelen helyzetbe sodorta a világot. Látnunk kell azonban az ellenkező irányba mutató, reménységünket erősítő tényeket és személyiségeket is, önfeláldozó, küldetéses embereket, amilyen Albert Schweitzer, Teréz anya, II. János Pál voltak. Krisztus erejében derűsen bizakodókat, a XXIII. Jánost példaképüknek tekintőket, vagy azokat a művészeket, írókat, szobrászokat, zeneművészeket, akik között Richter is a legnagyobbak közé tartozik. Vannak, akik úgy vélik, a remekműveket a kor nyelvére átültetve érhetik el hatásukat. Nemrégiben is láthattuk-hallhattunk ilyen kísérleteket, nyilván akadnak közöttük olyanok is, amelyek látán-hallatán Marinetti is örvendett volna, de ezek a szélsőséges példák sem rontják a művészetek legfontosabb értékeit. Richter ízig-vérig hűséges maradt a zeneszerzők intencióihoz, persze érvényre juttatta természetét is. Azt azonban senki sem vitatja, hogy játéka ma is magával ragadó, mit sem veszített abból a lángolásból, amely a remekművekkel adekvát. A róla szóló mű címében így olvasható: „A zongorista”. Így, nagybetűs a-val. Valóban „A zongorista” volt, egyike „A zongoristáknak”, Horowitz és a többiek társa, aki nem volt hajlandó engedményeket tenni a politikai elvárásoknak, sosem törekedett olcsó sikerekre, mindig a legnehezebb utat választotta. Igaz, sosem került olyan présbe, amilyenbe Sosztakovicsot kényszerítették, akit a Pravda az ártalmas formalisták közé sorolt, s hogy kiengesztelje a hatalmat, megírta *V. Szimfóniáját*, s fináléjában a felharsanó győzelmi éneket (amelynek őszinteségében nagyon sokan kételkedtek, mint ahogy a mű zenei szövetében saját megpróbáltatásait hallották visszhangzani). Richter nem került Sosztakovics helyzetébe: kortársa nagybátyját lelőtték, nővérét, annak férjét, anyósát letartóztatták és internálták. Mindez nem jelenti azt, hogy a zongoraművész nem élte volna át, nem tekintette volna személyes ügyének a sztálini diktatúra rémtetteit. Talán az a nyomás, ezek a tapasztalatai is közrejátszottak abban, hogy olykor fogcsikorgató erőfeszítést érezni játékában, mint ha így protestálna az embertelenség ellen. A művészetekben nem ritka az ilyen és hasonló tiltakozás. Hűség és tiltakozás szintetizálódott — hogy csak magyar példáit idézzem — Gadányi Jenő és Kasák Lajos magatartásában, vagy Ferencsik Jánoséban, aki oratóriumok előadásával üzenté korának: a remény nem halt meg! Ezek a példák is bizonyítják, hogy az igazságtalanságok ellen nemcsak petíciókkal és tüntetésekkel lehet fellépni, hanem a művészetek eszközeivel is.

Szvjatoszlav Richter valamiképp egy korszak emblematikus alakja. Azzá lett kivételes művészetével, amely lehetővé tette, hogy nemcsak az

adott műalkotást szólaltassa meg hangszerével, hanem korát is. (A dán szerző könyvét Soós Anita fordította, a Rózsavölgyi és Társa kiadásában jelent meg, 2010-ben.)

RÓNAY LÁSZLÓ

PAOLO TAVIANI — VITTORIO TAVIANI: ÉJSZAKAI NAP

A Taviani fivérek filmje Lev Tolsztoj *Szergij atya* című elbeszéléséből készült, s olasz környezetben játszódik. Az ifjú Sergio Giuramondo báró katona a nápolyi király, III. Károly udvarában, tele van ambícióval, mindenben a legelső akar lenni, kártyajátékban, vitézségben, a nők meghódításában. Életét két dolog határozza meg, gyermekkorától kezdve. Egyrészt vágyódik Krisztus szeretetére, követésére, másrészt ugyanilyen erős benne a vágy, hogy szolgálhassa III. Károlyt. Karnyújtásnyi távolságra kerül ahhoz, hogy ez utóbbi vágya valósággá váljon. A simulékony udvaroncoktól körülvevő uralkodónak tetszik Sergio ösztönös nyíltsága, hazugságokat elutasító személyisége, ezért megteszi szármagédjévé. Ez azonban együtt jár azzal, hogy Sergiónak meg kell házasodnia. A gond az, hogy az ifjú Giuramondo csak báró, tehát alacsony származású, emiatt az arisztokrata családok nem szívesen fogadnák be maguk közé. Károly azonban megtalálja a megoldást: úgy dönt, hogy jövendő szármagédjéhez adja nőül egykori szeretőjét, Christinát, s így mindenki jól jár, hiszen az ifjú hölgynek tisztasága elvesztése után nem sok reménye van arra, hogy rangjához méltó férjet találjon magának. Eredetileg tehát tipikus érdekházaságról van szó, mindkét oldalról. Sergio is csak azért közeledik a lányhoz, hogy bekerüljön a legfelsőbb körökbe, Christinának pedig nincs más választása. Közben azonban kölcsönös szerelem alakul ki köztük. Ezért őszintén bevallanak egymásnak mindent. Ám a gyermekkorától kezdve mindenben a tökéletességet kereső Sergio képtelen feldolgozni az igazságot, ezért lemondva fényesnek ígérkező karrierjéről és szerelméről, szerzetesnek áll, s további életét teljes mértékben Istennek szenteli.

Sergio igyekszik megvalósítani Jézus intelmét — „*Ti tehát legyetek tökéletesek, mint ahogy a ti menyegyeri Atyátok tökéletes*” (Mt 5,49) —, de elismeri, hogy szerzetesként sem sikerült elérnie „*a legnagyobb fokú belső és külső tökéletességet*”. Ugyanígy, a világtól való teljes elvonulás sem lehetséges. Földrajzilag igen, lélekben azonban nem. Amikor híre megy, hogy Sergio jelen lesz egy szentmisén, Nápoly egész előkelősége ott van a szertartáson, de szó sincs a lélek megtisztulásának a vágyáról, csupán a kíváncsiság hajta őket, hogy

megbámulják a király egykori szárnysegédjét szerzetesi ruhában.

Mivel a krisztusi közösség nem nyújt megfelelő védelmet a kinti társadalom toladó alkalmatlankodásaival szemben, Sergio atya remetének áll, egy világtól távol eső falucskába vonul. Minden idejét imával, szemlélődéssel tölti, a magányban is másokat szolgál, ahogy mondja: *„Mindig azt kérdeztem magamtól, hogy lehet az, hogy senki sem gondol a másokra, és senki nem kérdezi meg, hogy miért? Ezért gondoltam azt, hogy ha csak egyetlen ember, akár egy magányos ember, kivonul a világból, hogy a többiekre gondoljon, mindenki helyett, akkor talán még lehet valami remény.”*

A világtól elvonult Sergio atyát eleinte három irányból érik hatások a külvilág részéről. Az egyik szülőfalujának idős házaspárja, Eugenio és Concetta, akik az egyszerű, ösztönből fakadó hitet, a szeretetet és a békeséget testesítik meg. Számukra nem kérdés, hogy Sergio atya élete magában hordozza a szentséget, s ezért az Úr meghallgatja az imáit. Negyven éve élnek házasságban, nemcsak a testük, de a lelkük is egybeforrt. Azt kéri tőle, imádkozzon értük az Urhoz, hogy együtt hallhassanak meg, az itteni életből is egymás kezét fogva mehessenek át a másik életbe.

A második hatás éppen ellenkezőleg, a nagyvilági, hedonista környezetből éri Sergio atyát, a szépséges arisztokrata hölgy, Aurelia személyében. Mindene megvan neki, de lelkileg teljesen üres, kielégületlen. Egy kiránduláson fogadást köt a társaival, hogy elcsábítja a szentéletű remetét, akinek híre már messzi földön elterjedt. Éjszaka, zuhogó esőben kér tőle menedéket, cinikusan bízva abban, hogy a krisztusi lelkületet hirdető és megélő Sergio atya nem hagyja őt bőrig ázni odakint az ítéletidőben. Az ömlő eső jelképe Aurelia bűnös szándékának, de azt is elővételezi, hogy az ifjú hölgy élete hamarosan gyökeres fordulatot vesz, mintegy újra megkeresztelkedik, s már nem is csak vízzel, de tüsszel. Sergio atyát felkavarja, érzékiségét megérinti a gyönyörű lány megjelenése, aki leplezetlenül kacérokodik vele, vízes ruháit levette ágyba bújjik. Sergio atya hosszasan nézi a paplan alatt fekvő, alvást színlelő lányt, s végül, hogy biztosan legyőzze a kísértést, brutális öncsonkításra szánja el magát: levágja az egyik kisujját. Áldozatával mélyen megérinti Aureliát, aki egy pillanat alatt újjászületik lelkileg, s ettől kezdve teljesen más emberré válik: a könnyelmű, csak az élvezeteknek élő lány — aki eddig azt vallotta, hogy egy ágy, amelyben magányosan fekszik, olyan számára, mint a koporsó — apácának áll.

A harmadik hatás a kegyelmet nem ismerő erőszakos világ felől éri Sergio atyát. A hírhedt rablóvezér azt követeli tőle, hogy a csonka ujjával érintse meg évek óta néma fiát. Ez a világ nem is-

meri az irgalmat, hiszen a rablóvezér el van szánva arra, hogy ha Sergio atya nem gyógyítja meg a gyermekét, inkább kiteszi a pusztába meghalni, mert egy néma ember senkinek sem kell. Aurelia esetében Sergio atya lelki csodát tett az áldozatával, de ugyanez nem sikerül a banditavezérnél és fiánál. Krisztus segítségével ugyan meggyógyítja a néma fiút, aki visszanyeri beszédképességét, de ez nem jár együtt a lélek gyógyulásával, hiszen apa és fiú ugyanolyan hideg kegyetlenséggel gyilkolják az embereket továbbra is, mint korábban.

Ahogyan növekszik Sergio atya csodatetteinek a híre, úgy csökken az esélye a lelki elmélyülésnek. A parányi remetekunyhó helyére gyönyörű kápolna épül, modern imaterem, a sivár táj egyetlen fája feldísztítve a kívánságok listájával, zarándokok százai keresik fel folyamatosan kéréseikkel a szentségre törekvő Sergio atyát, aki vallja: *„Az én hivatásom nem foglalkozás. Küldetés. De mostanra kezd foglalkozássá válni.”*

Az egész életében mindenben tökéletességre törekvő Sergio atya végül elbukik: az uzsorakamatra kölcsönadó kereskedő, aki az egyháznak adott ajándékokkal reméli kompenzálni, hogy rengeteg embernek okoz szenvedést, elhozza lelkibeteg lányát, hogy Sergio atya gyógyítsa meg. A lányt mintha az ördög tartaná megszállva, s veszi rá arra, hogy vigye bűnbe a szentség hírében álló remetét. Sergio atya nem tud ellenállni a lány erotikus kisugárzásának.

Az elbukott Sergio atya úgy érzi, tettére nincs méltóság. Ám Isten kegyelme mindenkor működik. Amikor visszatér szülőfalujába, kiderül, hogy imái meghallgatásra találtak: az idős házaspár, Eugenio és Concetta egyszerre haltak meg, mindössze néhány percnyi időbeli eltéréssel, úgy, ahogy szerettek volna. A film egyik legszebb jelenete, amikor a bűnbe esett Sergio atya zokog az öreg házaspár sírjánál.

Sergio atya mintha bukásával jutna el a teljes lelki kiüresedésig. S ettől kezdve az egykori báró másokat szolgál, igyekszik az emberek hasznára lenni, Jézus keresztjét hordozva a vállain, teljesen rábízva magát Isten irgalmára. Elbukott ugyan, de lelkének tisztaságát, a jóra való törekvést mindvégig megőrizte. Ahogy Concetta mondta neki: *„Éjszaka is süssön neked a Nap.”* A Megváltó Krisztus mindenütt sugárzó fényessége, működő kegyelme. (*Éjszakai nap* — Francia-német-olasz film, 1990, 109 perc. Írta: Lev Tolsztoj *Szergij atya* című kisregénye alapján Tonino Guerra, Paolo Taviani, Vittorio Taviani. Rendezte: Paolo Taviani, Vittorio Taviani. Főbb szereplők: Julian Sands; Sergio Giuramondo; Nastassja Kinski; Christina; Patricia Milardet; Aurelia. Forgalmazza: Etalon Film Kft.)

BODNÁR DÁNIEL

JÁSZ ATTILA: ISTEN BŐRE

Jász Attila 2011-ben megjelent verseskötetének talányos címe leginkább a *rétegzettség* fogalmán keresztül utal a kötet verseinek — formai és tematikus sokféleségük ellenére is jól körülhatárolható — közös szemléleti hátterére. A hétköznapi események megélésének és feldolgozásának különböző fokozatai, a világ és önmagunk megértésének egyes álmomái, emberi kapcsolataink mélysége vagy felszínessége, emlékeink intenzitása, vagy épp ezek újraélése a művészeti produktumok befogadásán keresztül éppoly rétegzett, mint a transzcendencia megjelenése és felfejthetősége a világban. A kötet versei a fülszövegben megfogalmazott célkitűzés alapján „ugyanazt keresik. Amit ott sejtünk isten bőre alatt, ahogy valójában ott is lüktet, pulzál, csak éppen soha nem megfogható, tapintható. Hátsuk hát le e bőr rétegeit abban a reményben, hogy találunk valamit, ami kapaszkodót nyújt az életünk éléséhez a mélység felszínén.” A rétegzettség toposza nem új keletű az irodalmi hagyományban. Peer Gynt hagyma-monológja Ibsen drámai költeményében, Petri György hagyma-metaforája *A hagyma szől* című versben a szubjektum megismerhetőségét, mélyrétegeinek felfejthetőségét a felszíni rétegek lehánthatóságától teszik függővé. Szintén jól ismert az a Kosztolányi művészetében emblematikussá vált nietzschei gondolat, mely viszonylagossá teszi *mélység* és *felszín* fogalmának értelmezhetőségét, amennyiben a felszín nem a mélység ellentétéként, hanem annak tükröződéseként értelmezi, ami végső soron a mélység megismerését teszi lehetővé a felszín szemlélő befogadó számára.

A minket körülvevő világ isten bőreként való értelmezése azonban — szerző és befogadó számára egyaránt — új és meglepő asszociációkat hívhat elő. A konkrét élményből táplálkozó versciklusok sem tekinthetők tehát egy-egy biográfiai esemény pusztá leírásaként, a kutya elgázolásának története például az *Ekkora* című versben a „*Lélek nélkül milyen nehéz minden.*” nagyon is átvitt értelmű igazságának felismeréséhez vezet el az élettelen testet cipelő lírai alanyt. A *Fiktív önéletrajzaimból* alcímet viselő ciklus „élettörténetei” az emberi lét sebezhetőségéről és a létezés törekenységéről árulkodnak, amit a kötet egyik verse ember és természet sorsának analógiáján keresztül így foglal össze: „Az erdei patak folyton mondja a magáét, / nem hallgat rá senki. Részleteiben / megy tönkre a táj. Sebezhető vagyok / benne én is, akár egy autópályán araszoló / sündisznó...” (*Üdvözet*). A dantei eltévedt ember figurája („Eltévedt éjszakai lepke vagyok.”; „Eltévedt kisfiú vagyok.”), a céltalan bolyongás a lét erdejében, illetve ennek kapcsán az útkeresés motívuma szintén központi témái a kö-

tetnek. A megoldást egyfelől az interperszonális kapcsolatok jelenthetik, a „világ támasztéka”-ként aposztrófált szerelem (*Tengely*), és az otthon adó társ: „Eltévedt golyó vagyok. Mire célba értem / volna, valaki megváltoztatta a célpontot. / Azóta száguldok nyom nélkül céltalan. / Remélem, megtalállak, szíved közepébe érve / mindketten otthonra lelünk végre” (*Eltévedtek3*). Kapaszkodót nyújthat a mélység felszínén, vagyis a transzcendens közelében megélt élet tudata is. Az *eltévedt. Angyal a részletekben* című ciklus versei az evilági és túlvilági szféra között közvetítő angyalok megjelenítésén keresztül, fiktív vagy valós képzőművészeti alkotások által meghihetve értelmeznek újra bibliai eseményeket. Fontos szimbólum e versekben a kéz: Krisztus átszögelt, sokat szenvedett kézfeje, vagy a fájdalmas anya tanácstalanul lelógó bal keze Michelangelo *Pietájának* vers-transzformációjában. A megváltás pillanatát merítvi ki a kötet nyitóverse is, mely az emberi szenvedés értelmére, sorsfordító erejére is ráeszmélteti a versfelszín alatt babráló értelmezőt: „szögekkel kivert / mozdulatban nem mozdul / a mozdulatlan // szögekkel kivert / mozdulatban megmozdul / a mozdulatlan // szögekkel kivert / mozdulatban mozdul meg / a mozdulatlan” (*A lélek bőre*).

Saját bevallása szerint „a valóság és a mítosz életteli találkozásának lehetőségei kötik le” a szerzőt, ami megmagyarázza a zenei, irodalmi vagy képzőművészeti alkotások, filmelmények és fotók által kiváltott versreflexiók születését. Külön ciklusokat alkotnak a *Basónaplók* változatos, központozás nélküli, és így az értelmezés lehetőségeit gyakran kitérítő haikui Macuo Basó japán költő nyomán. A haiku formai követelményeinek betartása olykor szokatlan sorathajlásokat eredményez, hasonlóan a *szívszkarabeusz. Visszapillantott tükör* sorszámával és címmel is ellátott négy sorosainak poétikai megoldásaihoz. A bőrfelszín alatti világ bemutatását célzó versek tehát a formai megoldásoktól függetlenül igyekeznek eljuttatni a befogadót a transzcendens közelébe törekvő ember világ- és önmegismeréséhez.

A borító és a ciklusnyitó Nádor Tibor festményének és grafikáinak felhasználásával készültek. (*Napkút Kiadó, Budapest, 2011*)

ÉRFALVY LÍVIA

DÉVÉNY ISTVÁN: GONDOLATOK 99 SZÓRÓL

A Svájcban élő Dévény Istvánt évtizedekkel ezelőtt a Szabad Európa Rádió egyházi-vallási részlegének vezetője arra kérte fel, hogy rövid meditációk formájában (s a politikától teljesen függetlenül) szóljon azokról a szavakról, amelyek életünk jelentős rétegeit érintik. Az így létrejött rádiós-sorozat az

alapja nemrégiben megjelent könyvének, melyben egy alapvető, ám gyakran figyelmen kívül hagyott igazságot tár elénk: a szavaknak teremtő ereje van. Akaratlanul is hatásuk alá kerülünk, bízunk bennük, olykor a tetteket is helyettesítjük velük. Mikor azt mondjuk: köszönöm, szeretlek, kérem. Persze könnyen kiderül, hogy hamisak-e a beszélő szájából e szavak. De amikor valaki azt mondja: „Becsületszavamra fogadom...”, akkor — úgy gondolom — még mindig hiszünk neki. Hát „nem fordul elő mindenki életében, hogy egy-egy szó, egy mondat energiát sugárzóan beleépül lelkébe...?” (7.).

Számtalan irodalomban megélt élmény felidézése, újak megismerésére inspirál Dévény István könyve. Gondolatain keresztül tudattalanul is kommunikálni kezdünk a szerzővel, kérdéseire kérdéseket teszünk föl mi is, válaszaival, alternatíváival vitába szállunk, vagy olvasás közben hevesen bólogatunk — élvezet olvasni, mert hozzánk szól ez a könyv, azokhoz, akik félelmetesen el tudnak veszni a hétköznapi megnyomorító valóságában. Arról szól hozzánk, amiről egyre kevesebbet beszélünk, sőt egyre kevésbé őrizzük tudatosan: az „aranybányáról” mesél, mely létünket, személyiségünket, magunkhoz, egymáshoz és a világhoz való viszonyunkat is meghatározza.

Mi az iskolában azt tanítjuk, hogy a beszéd a nyelv mint eszközkészlet működtetése. De az iskolában elvárt tárgyi tudásnál sokkal többet kell megtanítanunk gyermekeinknek otthon. Dévény István így fogalmaz: „A beszéd a lélek, a szellem eszköze, hogy élményeit, gondolatait, érzéseit, emlékeit, elhatározásait, terveit, egyszerűen mindazt, ami benne él, él vagy élni szeretne, szavakba öltöztesse, kimondja, másokkal közölje, s viszonzásul ugyanezt kapja” (5.). Meg kell tanítanunk annak, aki nem tudja, hogy milyen fontos „a szó és a tett harmóniája”. Ez a könyv az ehhez vezető úton jelentős állomás lehet, mert fontos fogalmak hittudományi, filozófiai, irodalmi és a mindennapi tapasztalatokra épülő értelmezésének ötvözet: a születésről, a feltámadásról, a csendről, a nagyságról, a bátorságról, a testvériségről, 99 nélkülözhetetlen megismerésről szóló gondolatháló.

Olyan kérdéseket tesz föl a szerző, melyek a lelki és külvilággal foglalkozó, annak megértésére törekvő embert életkortól, nemtől, időtől és tértől függetlenül újra és újra foglalkoztatják: Mitől és hogyan lehetünk boldogok? Oly sokszor feltett kérdések ezek, a világdrámák kérdései; a válaszok pedig oly sokféleképpen lehetnek. Ám nem szabad, hogy ez elriasszon minket, s nem futamodhatunk meg a kíméletlen tapasztalatok elől sem. Mert „az élet egyszeri feladat, kísérletezésre nincs idő, nincs lehetőség. Ezért kell néha önmagunkról elmélkednünk, keresnünk, mi ennek az egyetlen életnek eredete, tartalma és célja” (195.).

Minden történelmi kornak saját változásait a legnehezebb megélni. Jelen korunkban sincs ez másképp. De ez a könyv felébreszti a reményt, hogy ha megértjük magunkat, ha nem féltjük magunkat a másiktól, akkor nem akarjuk legyőzni sem, akkor az erre szánt erő máshol, a megismerésben, a gondolkodásban fog kiteljesedni. Ennek megvalósításához bátorság kell és csend. „Csendet teremteni — ez ma egy rendkívüli feladat. A tolongás, a szűk helyre szorítottság korszakában élünk, a hangszórók és hangosítók, a dübörgő gépek, a száguldó autók, a kézben tartott táskarádiók, a fülhöz szorított mobiltelefonok korszakában. Sokan annyira hozzászoknak ehhez az élet mindennapjait betöltő zajkulisszához, hogy nem tudnak mit kezdeni magukkal, ha hirtelen csend veszi őket körül” (108.).

Márpedig erre szükségünk van ahhoz, hogy közelebb kerüljünk önmagunk megismeréséhez. A csend, annak megfigyelése nem pusztán spirituális szempontok miatt fontos. Éppen ezek segítenek nekünk abban, hogy a kudarcoktól, a zajtól, a bukástól, s a gyakran oly mérhetetlenül soknak és megoldhatatlannak tűnő, egyre sokszorozódó mindennapi feladatainktól ne roppanjunk meg. „A nehezen bírható élet, a túlterhelést okozó feladatok, a siker bizonytalansága, a véletlennek való kiszolgáltatottság, az igaz értékek törekvénye, s nem utolsósorban a befejezésre ítélt élet sarkallhatják, indíthatják az embert, hogy elinduljon azon az úton, amelyen szellemi szinten érezve, de gondolkodva is, felismeri létének alapvető törvényeit” (138.).

Dévény István könyve fontos emlékeztető: ha érezzük a szavak mély valóságát, beszélni fog hozzánk a világ, s nem bántani; az élet minden pillanatát élni fogjuk, s nemcsak létezni benne, hiszen „mindnyájan »alkotók« lehetünk, mindennapi környezetünkben elhangzó szavaink, közöttük végrehajtott tetteink által. Így, akár rövid, akár hosszabb életút után mégis egy életműre tekinthetünk vissza...” (208.). (Kairosz Kiadó, Budapest, 2010)

PÉNTEK VIKTÓRIA

J. N. D. KELLY: ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS Szerzetes, prédikátor, püspök

A keleti kereszténység egyik meghatározó alakjának, a szentként és vértanúként tisztelt Arany-szájú Szent János konstantinápolyi püspöknek az élete (349–407) éppen abban az időszakban zajlott, amikor a Krisztus-hit a római birodalom kizárólagos államvallásává vált (380), és szervesen összefonódott a politikával. Ennek — valamint a birodalom végérvényes kettéválásának (395) — eredményeképpen indult el az a konfliktusokkal és félreértésekkel telített szétfejlődési folyamat, amely évszázadokkal később a kereszténység ke-

leti és nyugati irányzata közötti szakadásba torkolt (1054). A neves patológus műve, amely eredeti megjelenésekor (1996-ban) hiánypótlónak számított, hiszen Nyugaton Szent János valahogy kiesett a tudományos érdeklődés látómezejéből, éppen ezt a kulcsfontosságú korszakot — az ókeresztény teológia és szellemtörténet „aranykorát” — tárja fel a tragikus sorsú püspök életútján és munkásságán keresztül. Tragédiájának oka, hogy hű maradt meggyőződéséhez, és emiatt konfliktusba keveredett a politikai/császári hatalommal. Mivel az nem tudta megtörni, ezért megsemmisítette.

Szent János a kor nagyvárosának (*metropolis*) számító Antiókhiaiban született, jónak mondható anyagi és társadalmi helyzettel rendelkező családban, és élete mintegy ötven évét ott is élte le. Származásának köszönhetően tanulhatott, többek között a neves pogány rétor, Libaniosz (314–393) iskolájában. A szellemi pezsgéséről híres városban keresztények, pogányok és zsidók vitatkoztak egymással, miközben a Fiú Atyához való viszonyának, illetve a Szentlélek helyzetének a kérdése magukat a keresztényeket is megosztotta. János tehát ebben a légkörben töltötte ifjúságát, és ebben szocializálódott. Tanulmányai befejeztével azonban a rá váró tisztviselői karrier helyett az aszkézist választotta. Megkeresztelkedett (kb. 368 nyarán), elkötelezett kereszténnyé vált, és elindult az egyházi pályán. Felolvasóként kezdte, majd diakónus (380–381), pap (386) és végül püspök (397) lett. J. N. D. Kelly azonban találoan jegyzi meg, hogy Szent János egyházi pályafutása során is mindvégig „szerzetes maradt: hiszen mi más a szerzetes, mint az Evangéliumot megélő keresztény?” (52.). Ennek fényében kell tehát szemlélnünk azt a hitszónokot, aki folyamatosan és következetesen bensőségesebb és elmélyültebb hitéletre buzdította híveit; elítélte a dúskálást és a gazdagok önzését, és határozottan kiállt a szegényekért és a védtelenekért. „A világom semmi sem gátol minket a Mennyei Királyság felé vezető úton annyira, mint a pénz — mondta — és az a rengeteg gonoszság, ami belőle fakad” (80.). Nem véletlen tehát, hogy a konstantinápolyi püspöki székben elsőrendű feladatának tekintette az egyház erkölcsi és hitéleti/liturgikus megreformálását, a szó nemes értelmében. Ez azonban sokak érdekét sértette, és lassan-lassan mindenki ellene fordult: a klérus, a szerzetesek, a felsőosztály, s végül maga a császár is, aki a megnövekedett püspöki tekintélyt egyre inkább fenyegető rivális hatalomnak érzekelte.

Szent János tragédiáját az indította el, hogy 401-ben védelmébe vette a nagyhatalmú alexandriai pátriárka, Theophilosz (485–412) által eretneknek bélyegzett és elüldözött egyiptomi szer-

zeteseket. Rövid időn belül Alexandria és Konstantinápoly között kiéleződött a helyzet. Fél századdal később ez végzetes szakadásban csúcsosodik majd ki. Szent János sorsa végül a Tölgyes Zsinaton (403. szeptember) teljesedett be, amely a kiváló politikusi érzékkel megáldott Theophilosz teljes győzelmet hozta: Jánost elítélték, és hosszabb tanácsalanság után végül száműzték (404. június). Mindebben az is közrejátszott, hogy sikerült maga ellen hangolnia Eudoxia császárnét, aki női önbecsülésében érezte magát sértettnek.

Szent János száműzése zavargásokhoz és konfliktusokhoz vezetett a birodalomban. Ebben az is közrejátszott, hogy Eudoxia halálát (404. október 6.) sokan Isten büntetéseként értelmezték. Hatalmi körökben azonban a János iránti ellenszenv mélyen és szélesen meggyökerezett; nem engedték visszatérni. Megnyugvást csupán maradványainak díszes visszaszállítása hozott a császárvárosba. „Amikor az értékes ereklyetartót partra vitték — írja a szerző —, II. Theodosius, Arkadiosz és Eudoxia fia ott állt, hogy fogadja. Mélyen meghajolva, pillantását rászegezve és homlokát hozzá szorítva imádkozott a szüleiért és könyörgött Jánoshoz, hogy bocsásson meg nekik az igazságtalanságért, amit tudatlanságukban ellene elkövettek” (394.). Szent János, a kisémberek szentje — hiszen rehabilitálását elsősorban az ő megingathatatlan hűségük és kitartó követelésük kényszerítette ki a Hatalomtól —, azóta is a keleti kereszténység egyik világitóoszlopa.

J. N. D. Kelly életrajzának legnagyobb érdeme, hogy szerves és szétválaszthatatlan egységben mutatja be a korszakot, a személyt és az életművet. Ennek köszönhetően világossá válik például, hogy Szent Jánosnak a zsidók elleni beszédeit (386–387) csak akkor érthetjük meg valójában, ha szem előtt tartjuk, hogy az antiókhiai keresztények egy nem elhanyagolható része vonzódott a judaizmus hitrendszeréhez és szertartásaihoz, ami komoly kihívást jelentett az éppenséggel csak hatalmi pozícióba került kereszténység önértelmezése szempontjából. Illetve: ha soha nem feledkezünk meg arról, hogy a modern faji antiszemitizmus nem a keleti, hanem a nyugati keresztény kultúrkörben jelent meg és bontakozott ki.

Örvendetes a magyarra fordítása ennek a műnek, amely — mind módszertanában, mind pedig tartalmában — segít abban, hogy a dolgok a helyükre kerüljenek; és ráébredjünk arra, hogy volt idő, amikor a kereszténység szíve, intellektuális és spirituális értelemben, Keleten dobogott. (Ford. M. Dálnoki Fanni, Rákos-Zichy Johanna és Ürmösy Zsuzsanna; „Catena Monográfiák, 13”, *Kairosz Kiadó*, Budapest, 2011)

JAKAB ATTILA

SOMMAIRE*Religion et sciences naturelles*

- BOTOND GAÁL: Paramètres cachés dans la création?
 BALÁZS MEZEI: Religion et science
 LÁSZLÓ SZÉKELY: La théologie naturelle de William Paley – aujourd’hui
 ANNA IJJAS: Les possibilités d’interprétation de la physique quantique du point de vue de la philosophie de la religion
 ■ Poèmes de Tibor Babiczky et Judit Ágnes Kiss
 ENDRE NAGY J.: Simone Weil, mystique et ascète (2ème partie)
 SZILÁRD BORBÉLY: Le texte – le sacré – la foi
 CLIVE WILMER: Préface pour le nouveau choix de poèmes en anglais de János Pilinszky
 ■ Entretien avec András Némethi, mathématicien

INHALT*Religion und Naturwissenschaft*

- BOTOND GAÁL: Versteckte Parameter in der Schöpfung?
 BALÁZS MEZEI: Religion und Wissenschaft
 LÁSZLÓ SZÉKELY: Die natürliche Theologie von William Paley – heute
 ANNA IJJAS: Versuche der religionsphilosophischen Deutung der Quantenphysik
 ■ Gedichte von Tibor Babiczky und Judit Ágnes Kiss
 ENDRE NAGY J.: Simone Weil: Mystikerin und Asket (II. Teil)
 SZILÁRD BORBÉLY: Text – Sakramentalität – Glaube
 CLIVE WILMER: Vorwort zum neuen Band in englischer Sprache von János Pilinszky
 ■ Gespräch mit dem Mathematiker András Némethi

CONTENTS*Religion and Natural Science*

- BOTOND GAÁL: Hidden Parameters in the Creation?
 BALÁZS MEZEI: Religion and Science
 LÁSZLÓ SZÉKELY: The Natural Theology by William Paley – Today
 ANNA IJJAS: Possibilities of Interpretation of Quantum Physics in the Philosophy of Religion
 ■ Poems by Tibor Babiczky and Judit Ágnes Kiss
 ENDRE NAGY J.: Simone Weil: Mystic and Ascetic (Part II.)
 SZILÁRD BORBÉLY: Text – the Sacred – Faith
 CLIVE WILMER: Introduction to the new Edition by János Pilinszky in English
 ■ Interview with Mathematician András Némethi

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: Gyomai Kner Nyomda Zrt. Felelős vezető: Fazekas Péter 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. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadó-

hivatala. Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők. A Vigília csekkzámla száma: OTP.

VII. ker. 11707024–20373432. Előfizetési díj: 2012. évre 5.040,- Ft, fél évre 2.520,- Ft, negyed évre 1.260,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 15.240,- 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: 500 Ft

VIGILIA

SZEMLE

- Hónapról hónapra
PAOLO TAVIANI –
VITTORIO TAVIANI
JÁSZ ATTILA
DÉVÉNY ISTVÁN
J. N. D. KELLY
- Éjszakai nap
Isten bőre
Gondolatok 99 szóról
Aranyszájú Szent János

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Bodnár Dániel, Érfalvy Livia, Jakab Attila,
Péntek Viktória és Rónay László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A test teológiája
- Napló és vallomás
- A II. Vatikáni zsinat utóéletéről
- Örsy László, Puskás Attila,
Székely János, Takács Gyula,
Marie-Jo Thiel és Xeravits Géza tanulmánya
- Halmi Tamás, Kabdebó Tamás,
Lackfi János, Mezey Katalin,
Takács Zsuzsa és Vasadi Péter írása

A folyóirat megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap támogatja

nka
Nemzeti Kulturális Alap



9 770042 602005 12003