

SZEMLE

Közös tudás, kultusz, örökség-megértés

Talán (remélhetem) olvasó típusú népek közül senkit sem ér súlyos meglepetés, ha a naprakészen hangolt, érdeklődés-piaci szolgáltatások közötti szűk résben egyszercsak nem valami vadi-új kiadványt, hanem a könyvespolcon mintegy lustán heverésző kötetek „egybeolvasását” kapja ajándékba. Tudván tudva, hogy nem valamely napisajtóképes műfaj ez, de valamelyest tudatossággal is, talán szándékolt válogatás büvkörében fogant az alábbi összeállítás. Kicsit konzervatívabb, de a hírózón évtizedeiben még talán valamelyest érvényes jelzővel valami „olvasónapló”-félének lehetne nevezni, vagy valamivel harsányabban és tudálékosabban „review essay”-nek, amit alább összehordtam, de a vallomást, hogy bizony esetleges a válogatás, vagy talán bizonyos gondolati vagy reflexiós járvonalra mégiscsak elhelyezhető művekről van szó, nem tagadhatom – csupán remélhetem, hogy mindez nem elutasítást, hanem tovagondolást vált ki.

A fenti címadás e hangulati és gondolati elemek kerete talán, avagy kötetcímeiből kihangzó kreálmány, melyet vállalni kényszerülök, mivel a besorolásba iktatott opusok valahol és valamiben mégiscsak egymásba kapaszkodnak, tán akkor is, ha evidens kölcsönhatásaik talán nem könnyedén kimutathatók. Ami a közös fonálra fűzhetőségük egyik esélye, talán ürügye vagy indoka is, az a társadalmi és kulturális tudásokban sejlő harmóniák örökségesítésének, továbbadásának és megértési kísérleteinek esélye, továbbá az is, amiként ezekből a tudás-sokféleségekből idővel közös ismeretek, kultuszok, szakrális hagyatékok keletkeznek, s más, új vagy megújító látásmódok és megismerési dilemmák is táplálkozni kezdenek.

Léhangoltság, avagy a kulturális örökségesítés aktualitása

Kicsit könnyedebben és kevésbé szigorúan körültekintve az emlékezeti gesztusok, hagyománytartósító rítusok, hungarikumok és szertartásosságok olyan új kultuszkorszakát éljük, amikor már akár mindennapi önmeghatározásainkhoz is elemi módon kapcsolhatók egyes kulturális és történeti örökségek, s önálló tudásterület, új kulturális aktivitás vagy akár frissen születő tudományág is könnyedén lábra kap a kultúratudomány aktuális kutatásaiból. Olykor ez megmarad a kultúratörténet vagy a kulturális antropológia, a muzeológia vagy a művelődéstudományi ágazatok szintjén, de máskor meg magába foglal hirtelen olyan életvilágokat, nemzetek fölötti kulturális tudásképződményeket is, melyek (helyenként ugyan az örökségvédelem és a nemzetfogalmi civódások keresztüztüzebe kerülve, de akár) helyi fesztiválszervezők és nemzetek fölötti UNESCO-örökségesítések haszonkulcskalkulusába is kölcsönösen belejátszik, vele pedig megannyi nemes és nemtelen körülmény is lábra kap, melyek segítenek, rontanak, tartósítanak vagy pusztítanak is egyúttal abban a hatókörben, ahol a szimpla haszonvételekkel méricskélrik a tudástőke megtérülését.

Mindeme körülmények és sodrások léte és bonyolódása, kulturális tökévé vagy nemzeti-etnikai identitásforrássá válása sokféle kortárs néprajztudományi, folklórkutatási, emlékezetpolitikai és esztétikai örökségvédelmi tudományos kérdést is provokál. S persze mindez a folyamatok, korszakok, felfogások és újraértelmezések sodrában, az érdekszférák iszapbirkózása közepette alakul ki, alakul át, feslik szét, mállik ízekre, vagy épp csak

bolyhosodik, ritkul, felületi mázzá válik, esetenként turisztikai csecsebecse lesz, vagy épp a tudomány skanzene akár – de ezek révén talán a nemzeti kultúrák és történeti-néprajzi örökség, ünnepszerveződés és szereplőinek viszonya sem marad evidens módon történettudományi szakkérdés, műemlékvédelmi büvkör vagy műves stílusú elbeszélőmódok kérdése, értékregészeti leletmentés problematikája csupán, hanem totális társadalmi tényanyag sűrűsödik belőle.

Gyakorta van, s okkal lehet is ennek a kulturális főlhalmozásnak és forgalmazásnak értékörzési, gazdasági haszonvételi, turisztikai vagy nemzeti örökségi mutatványosságai oldala. Ám eközben nem pusztán a fényképes vagy írásos forráskutatás, vizuális és tárgyi leletmentés, néprajzi vagy történeti muzealizációs eljárás válik fontossá csupán, hanem jelesül a történő történelem hétköznapjaiban jelen lévő kulturális örökségkezelés funkciójának megértése, feltárása, kutatási fókuszba vonása is ugyanolyan fontos adatbázis lehet a mindenkori (így a későbbi és a kortárs) kutatók számára is. Az akadémiai történeti tudományterület keretébe tartozó néprajzkutatás éppúgy, mint a folklorizációk tudástartománya emiatt nemcsak része immár a kortárs historiográfiának, de egyre inkább interdiszciplináris szféra is, miként a történetelméletek modern irányzatai közül a mindennapi élet kutatása, az oral history vagy az emlékezetkutatás. A történeti és mentális örökség elbeszélése, a narratív életszférák belátása, a kortárs társadalomnéprajz életvilág-elméletei, a rokonság- vagy szomszédságkutatások is előszere-ttel fordulnak korunkban a neo-folklorisztikus események, szituációk, szertartások, fesztiválok vagy emlékező celebrációk felé. E tárgykör kutatásában azonban a történeti néprajztól eltérő aspektusú, a folklorizmust a hagyománytisztélet felől az ételési, élményközösségi, turisztikai látványosságok felé vezető nézőpont is interdiszciplináris és nemzetközi összehasonlítás alapon kap új nézőpontokat, egyebek között a kisebbségi, tájegységi, történeti, nyelvi vagy szokáscselekvési közösségek vizsgálatának, megismerésének módszertana szempontjából. (Ekképpen vizsgálják immár Torockót például vagy

Csiksomlyót, Énlakát vagy Kolozsvárt is kommunikációkutatók, kulturális antropológusok, szellemi néprajzi folyamatok etnológusai, médiászociológusok, turizmusközgazdászok az utóbbi időkben.) E változó örökséget, az átalakuló identitások tárgyi és szertartásos nyomait, kommunikációs és médiafel-színeket is átható jelenségek komplex folyamatait persze nemcsak kutatógatják, filmezik, megörzik, át-örökítik, de magukon a performanszokon részt vevő népcsoport-képviselők is megjelenítenek identitásokat, s hasonlóképpen hordoznak „szállítható örökséget” nem csupán a helyi formálók, értékmentők, közvetítők, de maguk e szertartásos összefüggések kutatói is részeseivé lesznek az írott és az írhatatlanságában is fontossá váló, örökségstátuszra jogosulttá lett hatásoknak. Történeti kutatómódszertan szempontjából sem lehet közömbös problematika vagy megismerési és föltárási gyakorlat annak belátása, milyen módon hat egymásra a szertartások szereplőinek, reprezentálóinak, dizájnjának, kulturális és vizuális megjelenésmódjainak komplexitása, s ezen belül lesz kérdéssé az is, mennyiben egyedi, kollektív vagy interaktív kölcsönhatásban álló maga a megismerési helyzet, a kutató és a kutatott viszonya a megjelenítés helyszínén, a szcenikai miliőben és azután. Akár ha multikulturális vagy nemzeti aspektusú egy-egy rendezvény, mely a helyi tudás, helyi szertartások és értékrend vagy világkép örökségésítésére is visszahat, akkor a kutatók számára és a résztvevők számára egyaránt fontos kérdéssé lesz: hogyan lehet ezt „intézményesíteni”, autentikusan megőrizni, értékállóan tartósítani, de épp így hitelesen kutatni vagy résztvevő megfigyelőként egy nemzeti/kisebbségi örökség részeként megismer(tet)ni...

Az alábbi önálló munkák „összeolvasásával”, egymásba vetítésével próbálom e kutatási és értelmezési tartomány néhány kulcsszempontját bemutatni: részint a kulturális mikro-térben zajló, nemzetközi mivoltában is lokálisan érdekes szertartások örökségére figyelve, meg egy másik, az örökségésítés nemzeti kultúrák fölött állóan kollektív gondját megosztó, „egyetemes” kérdéskörbe kalauzoló monográfia kapcsán abba is betekintve, miként zajlik maga a megértés, a kultikussá válás,

a kultuszok kommunikációja és elbeszélhetőségük határainak alakítása is.

A mitikus játéktér-alakítás, mítoszhasználat és a táji-kulturális örökségesítés egyik tipikus folklorisztikai kulcskérdése a kortárs etnológiának. Nemzeti örökségesítés és újnemzeti identitások korszakos programossága nemegyszer a direkt politikai akaratok, üzenetek, értéknormák tükrö az egyik helyszínen, másutt esetleg a posztoszocialista életmódok kiegészítésre áhítózó magánprogram csupán, de ezek mellett (vagy ezek együttes belátása révén) is megmaradt a neofolklorizmus egyik kutatási területe is. Ekképp érdemes fókuszált figyelmet fordítani a Ljubljana-i Szlovén Néprajzi Intézet kiadványára, melynek a performatív gondolkodás, az analitikus és szintetikus hajlandóságú belátások közösségi cselekvésekben megragadható mivolta a kiszemelt témaköre. A Jurij Fikfak és Laurent Sébastien Fournier szerkesztette kötet (*The Interplay of performances, performers, researchers, and heritage*. Insitute of Slovenian Ethnology, Ljubljana 2012. *Ritual Year 7.*) monografikus igénnyel járja körül a népi/nemzeti kultúra egyes etnikumokra vagy nyelvi-kulturális kisebbségekre jellemző problematikáját, és maga a feltáró gyűjtés kérdéskörében értelmezi az ilyen tárgyköri néprajzi tanulmányokat folytató kutatók viszonyát, társadalmi „terep” és magatartásmódok találkozásait, a kultúra megjelenítésének és interpretálásának intézményes módjait, kölcsönhatásait, külön is figyelemmel a „másság” objektív (UNESCO-tól eredő) meghatározására. Alapképletként a nemzetközi előadó-szerzőgárda a „performanszok”, performerek és kutatók háromszögébe zárt felfogásmódokat vizsgálja ír, skót, szerb, litván, holland, orosz, magyar, görög és más lokális fesztiválok reprezentatív felületein és jelentésemélyeiben, kontrasztként kezelve a megismerő érdeklődés és az identikus önkifejezés külső/belső normáit, attraktív formanyelvét, jelentéshordozó tartalmait.

A szerzői esettanulmányok persze más-más helyszíneken találják meg a belső kontrasztok között a nyelvi-vizuális-teátrális hatások, önkifejezési szcénák mentális nyomait, a külső kontrasztok között pedig a kutatók kérdésfelvetései, nézőpontjai,

megismerési stratégiái foglalnak helyet, mintegy folytonos interakcióban, a kvázi-közösség lehetséges mutatkozási és kapcsolati játszmáinak részeként. Egyfajta együttjáték ez, rendezett jelenetek és föltérképezett állapotok közötti „metakommunikáció” zajlik ilyenkor a kutatás során, s ebben a kutató látszólag szilárdan („objektívan”) kívülálló... – valójában mégis befolyással bír mind a kommunikációs „forgatókönyvek” belső történésrendjének alakulására, mind a szertartások artisztikus mivoltára, az előadások megjelenítési módjaira, a helyi örökség-kultúrában fölnagyított funkciójú tudások rítusaira s végső soron az elméleti ráközelítés és a gyakorlati válaszkeresés kiegyezési lehetőségeire is. Külsőt és belsőt, kereső szakembert és játszó szereplőt egyaránt készlet valamely örökségátadás feladattudata, helyenként pusztá célképzete vagy újraélesztett eredetiségű hagyományfogalom forgalmazása. E kétfókuszú, egyszerre leíró és önreflexív kereső szempontot találjuk meg a publikált írásokban, ezen belül részint történeti előképeket is kapunk a szertartásos viselkedési eljárások előzményeiről, illetve mindarról, amit a szimbolikus közlésmódookról, a rituális magatartásokról született képzetek teljesítenek ki „kutatási témává” válva. Ilyen leíró aspektusból fogan például a hagyományos ünnepek összehasonlítása Mateja Habinc írásában és Povedák István tanulmányában, másutt meg a szakrális évnepok turisztikai felületekre tolokódó látványossági szertartásaiból formálódó látványkörben kap szerepet maga a néprajzos is (pl. Irina Sedakova, Aida Eancâne, Evy Johanne Håland és Emily Lyle megközelítéseiben). Neopogány szertartások (Kamila Velkoborská, Léon A. van Gulik megjelenítésében) és skót Tűz-fesztiválos rendezési körülmények vagy görög tűzugrás-próbák (Thomas A. McKean, Svetlana Sidneva írása révén), délszláv zeneterápiás szertartások (Katya Mihaylova) és újkori görög csodatétel-követés (Evy Johanne Håland), svéd királyi esküvő-közvetítés térfelfogási játékelemei (Marlene Hugoson) vagy az autentikus és a kreált nemzeti örökségesemények szertartás- és jelentésrendjének mintázata (Povedák István izgalmas áttekintése a Magyarok Országos

Gyűlése kunszentmiklós-böszörményi tömörüléséről) – valamiképp szinte mindegyik dolgozat a szűk pásmájú lokalitás és a lényegében globális szintre vihető „glokális” kifejező eszközeit, mediált és manipulált kincsgyűjteményét örökíti meg. Ebben a széles körű, szinte „összeurópai” válogatásban a másik oldal, a kutatói „én” egyik legizgalmasabb kérdése valóban a kutató/kutatott kölcsönhatása, egymásra gyakorolt benyomása, valamint játszmáik eredete, lefolyása, intimizálódása és nyilvánossá válása. A nemzeti tudományosság (nemcsak szlovén, szerb, bolgár, hanem holland, skót, litván vagy belga kulturális politikák) hatása és az émikus átélés tudománya (néplélektani, folklorisztikai, turisztikai és közösség-reprezentációs kutatási területként) izgalmas kontrasztot nyújt egy nemzeti-állami-összkezdési ünnepszervezés vagy a varázslat, boszorkányság, readaptált és revitalizált viselkedési minták kontrasztjában, kutató és „válaszadó” kölcsönös összjátékának föltárásában. Izgalmas kötet ez, sokévnnyi és megannyi kutatási területre érvényes megfontolnivalóval, fotókkal, írásonként szlovén összefoglalókkal és tematikus bibliográfiákkal. A kultúra mint intézmény, az intézményesült vagy kultúrává erősödött és turisztikai mutatóvá váló események intim „világhálója” ezernyi arcát mutatja ebben a kötetben is, miképp a kutatók és érdeklődésmódok, helyi belátások és tudáspiaci értékesítési eljárások újonnan kialakuló horizontján is.

A viszonylag „elemelt” szempontú történetkutatásban ezek a helyi közösségi szertartások, a viselet-történeti, a kultusztörténeti, a megemlékezési vagy örökségesítési eljárások immáron új tudásterületté, új narratív megjelenítésmóddá váltak, amit érdemes immár a kortárs történeti vizsgálódásmódok lehetséges metodológiai kérdéseként kezelni is. Ehhez nyújt roppant izgalmas, érdekfeszítő, egyenként is új szemléletirányok felé kalauzoló szempontokat a szlovén kultúratudomány és kulturális antropológia kötete. A szlovén néprajzról s a helyi kérdésekből is következő európai folklorisztikai vizsgálódásokból számos tudásunk híján valósága, az európai gondolkodási tradíciókhoz és örökséghez kapcsolatósága

eddig bizonyosan nem szerepelt tudáshorizontunkon, így e kötetnek jószerivel nemcsak örülni kell, de az egyetemes, az összehasonlító és a lokális folklorisztika újonnan fölfedezett örökségeként nevezhetjük meg.

A kultúráközi performance, a szakrális vagy rituális mutatók messzi múltba vezető kérdései (Bahtyin munkásságán túl ugyebár akár a velencei karneváloktól az európai maszkos szertartásokig, Rabelais életművéig vagy akár az antik és előtte való időkből máig megmaradt szakrális törzsi szertartásokig kies szakirodalomról szól erről) alapvetően a népi kultúra és a szakrális hagyományformák széles köre kínálkozik a vallásfolklor-kutatások, a vallási néprajz szakemberei elé. Ami ezekből a színház, a szakrális szcénák, a szimbolikus kommunikáció, a vizualitás legkülönbözőbb rendszereiben megmaradt, szinte mindenütt hullámzóan friss és elhaló, megújuló és túlélő folyamatok fordulatát mutatja. Ezért is, de mindezek turisztikai, emlékezeti, nemzet- vagy társadalomhistóriai, település- és kegyhelytörténeti attrakcióiból megmaradó vagy újrakeletkező lenyomatai azonban még vehemensebben vetik föl az autentikusság kérdését, ehhez kapcsolódva viszont a (Marc Augé sugallotta) „helyek és nem-helyek” kortárs mai értékétképzését, de meg mindezek hagyományozódási vagy neofolklorikus alakzatait is. Ez utóbbiak mint az egyes kultúrák kölcsönhatásaira, a hagyományozódás feltételeire, az írott és szimbolikus kultúramegőrzés tényanyagára irányított kutatási érdeklődésmódok (sőt: fejlesztések, célprogramok, értékmentések stb.) is, melyek abba a fogalmi mezőbe vezetnek, ahol a kulturális örökség komplex fogalmával leírható tünemény mutatkozik az elmúlt évtizedekben. Ez is örökség, no meg az örökségesítés fontossága, értékrendje, pénzügyi és konstruktív mezője a kulcskérdése annak a kötetnek, mely e fontossá vált kutatási irány egyik fő hazai elemzőjének összegző anyagát kínálja. Kínálja úgy is, mint a frankofón tudományosság hatásának (éppenséggel egy amerikanisztikai vagy univerzalisztikus interpretációnak) ellenoldalán megképződő felfogásmódja.

Bolyhosodási-örökségesítési folyamatok

Ugyanis Sonkoly Gábor mint történész, városkutató, korábban az erdélyi városfejlődés kulcskérdéseivel azóta is meghaladhatatlan munkát polcainkra tevő szerzőnek legújabb kötete épp a fennebb jelzett folyamatok terén hoz nóvumokat. *Bolyhos tájaink. A kulturális örökség történeti értelmezései* című monográfiája (ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2016. 214 oldal) már bevezető fejezetében utal arra, hogy „a kulturális örökség nem szándékosan és főleg nem kidolgozott stratégia mentén kérdőjelezi meg a történelem helyzetét, ahogy azt például a francia szociológia, majd más társadalomtudományok tették a 19. és 20. század fordulóján. A kulturális örökség fogalmának bővülése mögött inkább a kortárs identitáskonstrukciókhoz kapcsolódó társadalmi és kulturális gyakorlatok változását kell sejtenuünk, amelyek intézményesülését ezeknek a konstrukcióknak minden szintjén megfigyelhetjük.” (17.) Könyvének egész alap gondolata egyrészt épít ez intézményi eljárásokban, értékfelmutatásban elől járó intézmény, az UNESCO, majd a világörökség egyezményes (1972) és nemzeti fogalomváltozásán, az Európai Parlament közös örökségfelfogást kezdeményező 2015-ös határozatán, vagy a „hungarikum” védettségi kérdésein túl a történettudomány Fernand Braudel, François Hartog, Jacques Revel, Reinhart Koselleck, Pierre Nora, Paul Ricoeur, Benedict Anderson, Jürgen Habermas és a kortárs társadalomtörténetírás számos új iskolája vagy irányzata által újrafogalmazott részválaszaira is kitér az első fejezetben (19–31.).

A monográfia hét nagyobb fejezetében és a konklúzióban levezetett okfejtést talán nem lenne mód itt kiadósan ismertetni. De annyi a feszítvítások, látványosságok, mutatkozások és mutogatódzások egész kortárs kultúraelméleti alapkérdésköréből mégiscsak figyelembe ajánlható itt, hogy miképp és miért, hogyan és milyen cél- vagy hatásrendszerrel épül ki (esetleg módosul is) a múltrol kialakított felfogások több aktuális, párhuzamos vagy küzdés-képes interpretációja, amikor ezek nemzeti, helyi, európai vagy világvédettségi értékmentési eljárásai megütköznek a kulturális piac, a tudáspiac, a fejlesztési térségekkel szembeni megőrzendő értékjavak,

a közösségi normarendek és a turisztikai ipariak, ezek intézményesülési folyamata vagy a róluk mint a kutatás tárgyi-tematikus egységeiről gondolkodni képes társadalomtudományok értékszféráiban. Sonkoly a történelem és a kulturális örökség fogalmi kontinuumán is törésvonalakat mutat ki, a nemzeti vagy tájegységi-városi-kistérségi értékmentés küzdelmeit pedig a mindenkori nagytáji, kultúrtáji, világörökségi normarendek függvényeként (vagy ezek közötti konfliktusok és egyezkedések históriájaként) tárgyalja. Rendkívül érdekes, a nálunk nem kellőképpen ismert kortárs francia társadalomtörténeti és mikrotörténeti kutatásirányzat hazai tolmácsaként Sonkoly amúgy is részt vesz az elmúlt huszonöt év innovatív szemléletformálásában, részint akadémiai tudásterület megújítójaként, részint az ELTE Atelier történettudományi tanszékének és doktori iskolájának oktatójaként-vezetőjeként, tehát nem ma találkozunk elsőre a nemzeti történetírással több ponton szembeállított interkulturális kutatásirányok általa képviselt bemutatásával. De mindezzel együtt is újdonság szemléleti alapállást képvisel az örökségfogalmak és intézményesülések, egyetemes és nemzeti, világegészre vonatkozó és mikrohistóriai aspektusok szétszálazásában. Az első két fejezet fókuszált intézmény- és intézményesülés-felfogási összességét egyértelműen hiányzott a hazai történetírási gondolkodásból (Benda Gyula, Bácskai Vera vagy Gyáni Gábor egyéni útjait és iskolateremtő hatásaik „franciás” áthallásait is figyelembe véve), de ezek mintegy „keretek” a kötetben ahhoz, hogy Sonkoly több helyszínen is konkrétan „tesztelje” az örökségesítés fogalmát, példatárát és intézményesült változatait. Ilyen példák a könyvben Hollókő mint „világvédett falu” (a Daniel Fabre leírta párizsi Marais-negyed kontrasztjaként), Budapest mint kulturális főváros, Aggtelek, Tokaj, Pécs, Fertő-vidék, a Hortobágy és nem utolsósorban Pannonhalma (önálló fejezetben is). Mindezek a „hivatalos történelem” és a „népi történelem” parallellításában, a posztmodern értelmezések intézményesülése és „a prezentista bizonytalanság” történeti korszakát is meghaladó komplex esettanulmányaiban kibontható többretegű kérdéskörök

használatát szempontjából taglalhatók, de ezekből is kiemeli a Szerző az univerzális (pl. UNESCO) fogalomkészlet „Historic Urban Landscape”, azaz városi táj(kép) – és átellenben a Heritage in an Urban Century (városfejlődésen belüli örökség) fogalmakörét, másként szólva a *történeti települési táj* jelenségéről, a város mint intézmény és térbeli test szervezte öntörvényűség lehetőségeiről megfogant aspektusokat. Konkrét városismerettel és gazdasági vagy migrációs mutatók körébe fogott helytörténettel ugyanis éppen az világlik elő, hogy semmiféle városi horizont nincs a maga térségi beilleszkedettség, történeti funkciója nélkül, így értékeit is kreatív közével együttesen lehet csak szemügyre venni.

Sonkoly könyve több elemző nekifutást, többféle felületi és tartalomelemzési modellkísérletet is megér, de erre itt most nem lesz már mód. Fontos munkája azonban akkor is illő figyelmet érdemel, ha a kötetében épp arról indít mély merítésű elemzést, miként koptak meg, évültek el vagy csak málladozóan bolyhosodtak már túl azok a felületek, melyek közhelyei révén várost, térséget, falut vagy turisztikai kegyhelyet „védünk”, fogalmait és látványosságai elemeit narratív vagy publikus közhelyek közé építjük, felszínesen koptatjuk vagy használjuk is el a devalválás méltó eszköztárával. Nem így kéne tennünk, hiszen a Helyek és Nem-helyek dialógusában az értékelő helyek meghatározásakor, szemlélet-irányaink vállalásakor is meg kellene őriznünk azokat az értékeket, melyek az identitások alakzataiban, a társadalmi identitások új kihívásokra (globalizáció, forráshiány, presztízsfunkciók, változó népesség, fenntartási felelősség, örökségésítési közeg stb.) kész konstrukcióinak kiépítésében is méltóan fontos funkciója volna. A „bolyhosodás-tudomány” itt és ebben a kontextusban épp a történettudomány konvencionális aspektusaival szembehelyezkedő vállalás, mely persze már önmagában is paradigmák fölépítésére, alternatív válaszok kimunkálására kell készítéseket jelentsen. Már persze azoknak, akiknek van még öröksége, értékrendje, adminisztratív „sike-reken” túli értelmezésmódja, kritikai rálátása is...

Tudás-rálátás mint história

Mindama tudásterekben, ahol ez örökségésítés végbemegy, óhatatlanul is jelen van a múltalapú felfogások és örökséghorizontú jövőképek valamely, legalább részbeni nagytája. Ezen belül pedig jobbára ott lapul a látószögek választásának és a magyarizációk kísérteinek lehetséges többféle iránya is.

A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről – ezen a talányosan hangolt címen jelent meg a Gábor György és Vajda Mihály filozófusok szerkesztette kötet (Typotex, Budapest, 2010. 369 oldal), mely a maga háromfélszáz oldalán az MTA Filozófiai Kutatóintézetének egyéves tudásterméséből (2009) ad kóstolót. Létezhető valóban ilyen sokféleség, s közös-e ez a tudás, avagy kívülről-felülről jövő? Akadémikus vagy irányzatos, „egydimenziós” vagy többszólamú, azonos megjelenési arcot öltetni képes vagy talányokba rejtekező?...

Rövid válasszal: aki „egy látószögű” olvasat, okkal szűkített tudástér, valamiféle pragmatikus magyarizát „kézbe ragadható” alakzatát keresi, az megkapja ezt, de rá fog jönni, hogy a közös tudás épp ennek ellenkezője, s akár „a történelmi tapasztalat fogalmának historizálása” (Gyáni, 11–39.), akár a kötet egész első, *Történet- és vallásfilozófia* tematikájú része erősíti azt a sejtést, hogy mindeme tudások sokfélesége, a vizsgálódások mintegy párhuzamos válaszkészlete nem épp beszűkítő, hanem kiterjeszhető dimenziót kínál „a világ jelenségeinek és folyamatainak leírására, értelmezésére és megmagyarozására. Az általunk alkalmazott megközelítési módok polifon szerkezete elkerülhetetlenné teszi a legkülönbözőbb látásmódok és eltérő gondolkodási formák együttes és egyidejű jelenlétét” – hangzik a szerkesztők előszavából, s ennek a későbbi fejezetek egyedi írásai is ekképpen felelnek meg: Sonkoly Gábor: *Kulturális örökség és történelem a városban* (83–91.); Agárdi Péter: *Fejtő Ferenc és a magyar nemzeti kultúra* (252–264.); Codruța Cuceu: *A politikafilozófia modernizálása – A nyilvánosság pragmatista megközelítése* (133–140.); Békés Vera: *Egy kézirat az ezerkilencszázhetvenes évek elején, a „máriures és mégüres pillanat senkiföldjén”* (230–241.) vagy Vajda Mihály: *A lét hangoltsága*

(175–182.) című írása is fennen bizonyítja, hogy a sokféleség, a sokszínűség tudása és respekta, a világ bármely tüneményének leírása csak sápatag ködlés, ha nem illeszkedik a komplexitás igényeit tükröző rendszerszerűségbe. A kötet szerkesztői által alkalmazott, érvényesített és várt formaváltozatok „a filozófiai tudás, a filozófiai megismerésforma problémáit járják körül”, s az alapkérdést követik: hány-mindenféle a tudás, mennyi fér az emberbe, a korszakba, a nyelvbe, a hitvilágba, a kultúra örökségébe és hasznavehetőségébe... S aki még rövidebb választ akar, válasszon talán más tudásterületet, mert itt bizony a rétegek rétegeit s a fogalmak büvköreit leli meg elsősorban.

Mindez a szerkesztők saját szavaival: „Hogy a filozófia – talán nem véletlenül – már történetének első időszakától kezdődően (vesd össze pl. Arisztotelészt) egyszerre volt »természet- és tudományfilozófiai« látásmód (Arisztotelész: *Fizika*, *Meteorológia*, *Az égbolt*, *A keletkezésről és a pusztulásról*, *Az állatok keletkezéséről* etc.), egyszerre jelentette a metafizikai vizsgálódásokat, s a legelső mozdulatlan mozgatóról való gondolkodást (Arisztotelész: *Metafizika*), a politikáról és a politikai berendezkedésről szóló »politikafilozófiai« elmélkedést (Arisztotelész: *Politika*), az etikának, az emberi viselkedés morális összefüggéseinek kutatását (Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, *Eudemoszi etika*, *Nagy etika*), a lélekről, az emberi psziché működéséről kifejtetteket (Arisztotelész: *A lélek*, *Az érzékelés tárgyai*, *Az emlékezet és a visszaemlékezés*, *A fiatalság és az öregség*, *az élet és a halál*, *Az álmok*, *Az alvás és az ébrenlét* stb.), továbbá a logikus és szisztematikus gondolkodás, valamint a megértés és az értelmezés tudományát (Arisztotelész: *Kategóriák*, *Hermeneutika*, *Első Analitika*, *Második Analitika*, *Topika* stb.), végül a beszédéről, a dialektikáról és az érvelésről (Arisztotelész: *Retorika*), valamint a művészetekről való szisztematikus (»művészetfilozófiai«) bölcselkedést (Arisztotelész: *Poétika*) stb. Ma az ilyen totális megközelítés egy életművön belül elképzelhetetlen (igazi donquijotes tenné ehhez fogható teljességre törekedni), de arra figyelmeztet, hogy a filozófia nem nélkülözheti

a sokszínűséget, a feltett kérdések és válaszok (vagy válaszkísérletek és választöredékek) sokoldalúságát. Szerintünk egyenesen örület, s a filozófiai látásmódnak, azaz a filozófia lényegének teljes ignorálása, egyszóval a filozófia halála, ha a filozófiát mestersegesen, kívülről, valamilyen intézményesített hatalmi- vagy parancsszóval »egydimenzióssá« kísérlelnék meg tenni, hogy megfeleljen a modern (azaz épp a legmodernebbnek hitt és – mint annyiszor – megfellebbezhetetlennek, vagyis intézményesen kanonizáltak remélt) tudományosság követelményeinek. Nem szeretnénk, ha megfelelné annak. Másrésztől primitívesség és a tudás funkciójának, szerepének és működésének totális félreértése a filozófia egész jogosultságának technokrata-technicista megkérdőjelezése azon az alapon, hogy bármennyit erőlködjenek is a filozófusok, soha nem fognak a kérdéseikre a tudomány követelményeinek megfelelő, naprakész választ találni. Nem fognak. Ez igaz. De úgy gondoljuk, hogy a filozófia, ha nem akarják a tudomány nevében így vagy úgy megerősokolni, s ha ragaszkodunk ahhoz, amit filozófiai tradíciónak szokás nevezni, továbbra is nagyon fontos szerepet játszhat, s remélhetőleg játszani is fog abban, hogy a kulturált ember elgondolkozhasson azon, ami körülveszi. Legyen szó a világmindenségről, a társadalom berendezkedéséről, az egyes ember érzés- és gondolatvilágáról; legyen szó tudományról, művészetéről, vallásról vagy bármiről, ami hozzánk tartozik.” (Vö. 7–8.)

Így aztán a tudás sokfélesége, a folyamatleírások, visszatükrözések, időbeli tesztek, rálátások, metafizikai, a fenomenológiai, a nyelv-, a tudomány-, a vallás-, a művészet- vagy történetfilozófiai vizsgálódások talán azt az egyvalamit bizonyossá tehetik: tudni, tudást tudni és értelmezni, reménykedni vagy bizonytalankodni épp oly stabil eszköz, mint a molekuláris biológiában vagy az optofonikában kimerült tudásmodellek leképezése adat-szövegszerű ismeretté. De kellően kényes és kényelmes felelőség is mindazoknak, aki kezükbe veszik a kötetet: e termékeny bizonytalanság mindenki „ajándéka”, s a tudás jegyében született írások magáról a tudásról is vallanak, ami egyúttal azt is kínálja: „az olvasó

kedvére tallózhat a kötetben, szeretheti vagy elutasíthatja egyik vagy másik írást. A filozófia, mint-hogy nem »kökemény tudomány«, megengedi, hogy mindenki a maga személyiségének megfelelően viszonyuljon hozzá” – szól ismét csak az előszóból. Ugyanakkor Vajda Mihály is megerősíti Heidegger *A metafizika alapfogalmairól* tartott freiburgi előadásából vett idézettel, miképpen lett az „affektusok és érzések” fenomenológiai értelmezéséből olyan diszpozíció és hangoltság, mely megmutatja, hogy „a heideggeri emberfelfogás sokkal inkább lehetővé teszi a számunkra önmagunk megértését, mint az a Heidegger által »humanistának« nevezett emberfelfogás, amely nem tágít attól, hogy az embert eszes állatnak tekintse”. (175.)

Gyáni Gábor, aki itt *Az ikrek – Róma és Jeruzsálem* írásában a kontrasztot emeli ki, de ebben is a párhuzamokat világítja meg, árnyalt forrásértelmezésnek veti alá a Genézis könyvét, melyben „az emberi nem egységének üzenetét”, a mítosz mint nemzeti genealógia és testvérharc üzenetét járja körül a komplementaritás, a kollektív identitás alakulása során. Az ikrek mint metahistorikus ellenpozíciók képviselői mintegy az előző írása, *A történelmi tapasztalat fogalmának historizálása* befejező fejezeteit, Dilthey, Koselleck, Tengelyi aspektusát hangosítja föl tanulságosan: „Az önmagáról szerzett közvetlen tapasztalat (az élmény), lényegében az *önismeret* révén sikerrel törekedhet a jelen a múlt megértésére (Collingwood nyomán), s lesz mindennek „mondhatni, paradigmaticus megnyilvánulása az *önéletírás*, amikor »az életutat megértő ember azonos azzal, aki azt végigélte« (Dilthey). Egyszerre van adva az *önéletírásban* az élmény és az *élettapasztalat* (a történelmi tudás); egymásra épülve, egymással való kölcsönhatásban jelenítik meg az elmúlt életet. Az *önéletíró* életének »értelmi egységei« (tényei) a jelenbeli és múltbeli, közös fontosságuk révén összekapcsolódó *élmények* koncepcióiban alakulnak ki. [...] Az egységek élményekként formálódnak ki, s a végtelen, számtalan sokféleségből előzetesen kiválasztódik az, ami ábrázolásra érdemes. S e tagok közül olyan összefüggés bukkan elő, mely persze nem lehet oly sok év reális életútjának

egyszerű leképezése, s nem is akar az lenni, mert hiszen éppolyan megértésről van szó, mégiscsak azt mondja ki, amit az individuális élet maga tud a benne meglévő összefüggésről” (Dilthey). Ebből azután következhet is, hogy „az *önéletírás*, tartja Dilthey, a történelmi látásmód példaszerű modellje, amelynek ’alapját a saját élethatalma és teljessége, az erre vonatkozó elmélkedés energiája alkotja. Egyedül ez teszi lehetővé, hogy az elmúlt vértelen árnyai másodszor is életre keljenek [...], hogy önmagunkat átadjuk egy idegen létezésnek, hogy saját énünket abban elveszítsük.”

Találó forráskezelés, Dilthey mellett Gadamer megjegyzése szolgál itt is tanulságként: a történelmi tudat nem önmagában van közös értéként, hanem mint az *önismeret* egyik formája, amelyet a megértés mint *önmegértés* övez, s ennek az *önéletírás* csupán irodalmi megnyilvánulása, az *életösszefüggés*, mely a koherencia (*Zusammenhang*) felderítését segíti elő. De magát a megértést olyan kategóriák rögzítik, mint az érték, a cél és a jelentőség, s midőn az utóbbit tartjuk többre, az emlékezés (a retrospekció) távlatában terjesztjük ki magunk, eközben „az érték a jelen viszonylatában, a cél pedig a jövő perspektívájában kap szerepet az élet megértése (értelemmel való felruházása) során. A történelmi (a történeti) gondolkodásnak a jelentőség a »legsajátabb kategóriája«, amely alapvető kognitív eszköz a visszaemlékezésben megteremtendő koherenciához. Márpedig mi más a történelem, mint maga is egyfajta visszaemlékezés. Ha a koherencia, az *életösszefüggés* a jelentőség felismerésével (»felderítésével«) érhető el csupán, akkor a történeti megértés (megismerés) szintén képes összefüggéseiben megragadni a történeti tapasztalatot. Ami azzal a hallgatóságos feltételezéssel egyenértékű, hogy az élmények csupán az alapjukul szolgáló történések (események) lefolyását követően válnak tapasztalatokká, akkor midőn fény derül a múltat reprezentáló élmények jelentőségére (értelmére)” – írja Gyáni. (14–15.).

Ám ahogyan a közös tudás, a tudásörökség, a megértés és értelmezés mint „*életösszefüggés*” és tudáskezelési megoldás kap méltó hangsúlyt, a kötet további írásaiban, számos aspektus megannyi

részletkérdésében még hatalmas tudástemplom formálódik meg. A négy nagyobb gyűjtőfejezet (*A történelemhez tartozunk, mielőtt történelmet írnanék* (Történet- és vallásfilozófia); *Egy felfoghatatlan mindenségbe való belevetetés* (Metafizika, fenomenológia, nyelv- és politikafilozófia); *Történelemre vonatkoztatott és politikumba átültetett áldozathozatali etika* (Művészetfilozófia, magyar filozófia- és eszmetörténet); *Miért bízunk inkább a tudósokban, mint a mágusokban?* (Tudomány- és kommunikációfilozófia) – mint az napnál világosabban látható, oly sokféle aspektus, annyi érvényesnek tetsző látásmód, gazdag szakirodalmi forráskészlet és olvasati produktum felvonultatásától pompázatos, hogy egyetlen vaksiság lenne félbekezdésenként kimaragolni belőlük további szerzőket és forrásműveket, hogy valamely részleges körképet tegyünk sejdíthetővé. Ehelyett s ezért is idézem fennebb pár mondatnyit, látva lássék a mélységek megannyi bugyra, az értés és értelmezés, tudásfogalom és tudhatóság szinte végtelen távlata, no meg a lét hangoltságára építő megértő módok esélye vagy reménytelensége, időlegessége vagy naivitása. Az orchideák bolygólától Pascalig, az ágostoni hitvitától a metafizikai álomkig, a politikai test vagy a nyelvi játékok, a zenei dialogikusságtól a közösségfogalmak elektronikus kommunikációba formált bizalmi szféráig annyi meg annyi létkérdés feszegeti a megfontolni valók határait, hogy további földidézésüket praktikusán itt abba is hagyom. Nemcsak a reménytelen gazdagság miatt, hanem mert az én léthatoltsági horizontom oly parányi minibolygó e temérdek nagy naprendszerhez képest, hogy mintegy szédült hüppögés volna csupán a legcsekélyebb referencia látszatát kelteni.

Az viszont örömhír, e visszavonultság dacára is, hogy épp itt, épp ezért jöhetnek maguk az olvasók, kik vállalható, önmaguk számára hitelesnek tetsző léthatoltsági adalékokat lehetnek a kötetben – s nem az én dalom hatására, de maguk örömeire!... Ez pedig a kötet szerkesztőinek elmeéle szerint is legfőbb célja a kiadványnak. Akinek ne lenne programja, tépelődni valója, reménykedni képes létképzete... bátran beleülhet e kötet fontolni valóiba a

következő évekre. A sok látószögű olvasat még így is csupán kósza remény marad majd – de az értelmező bátorság kalandja ugyanakkor áthatja bárki érdeklődő vállalkozó kedvét!...

Értelmezésnyi idő a meggyötört szakralitás bűvkörében

„Még a reverenda sem papi ornátusnak látszott rajta, hanem egy ókori keleti bölcs köpenyének. Ő maga volt a visszatérés: az intellektuális absztrakció világából a rég feledett, örömteli létezés realitásába” – jellemezte egykori tanítóját a később harmincöt évnyi Gulágot átélő Szergej Fugyel, s hasonlóképpen látta a *Korunk Apokalipszisé*t író Vaszilij Rozanov is azt a gondolkodót, kihez szemtől szembe úgy szólt: „Egyetlen hibája van Magának, hogy túlságosan lenyűgöző. Egy orosz pápa nem lehet ilyen!”

A szóban forgó illető nem más, mint Pavel Florenszkij pravoszláv teológus, pap, filozófus, matematikus, muzeológus, esztéta és mérnök, aki *A kultusz filozófiája* öt nagyobb fejezetében a klaszszikus orthodox egyházatyák tanításaira alapozott világképet sugallja (Typotex Kiadó, Budapest, 2015. 219 oldal), ide értve az istenfélelem, a Hét Szentség, a kultusz és ünneplés, valamint mindezek fenomenológiai vonásainak jellemző értelmezését. Mintha a fennebb áttekintett filozófiai kísérlet folytatását tapasztalnánk itt egy rokon kultuszterületi „levelettségben”, Florenszkij, kinek bár valláselméleti és kultusztörténeti „hagyatéka” (az *Ikonosztáz* című kötetét ugyancsak a Typotex adta ki 2006-ban) mindemellet töredékesen maradt fenn, de akár csupán írásainak egy-egy bekezdésében is olyan egységes keretben, szinte látnoki erővel tárja fel a szeretet, a valóság megszentelésének problematikáját, a keresztség és szentség liturgikus világa, a szertartási elszigetelődés és papi izoláció, a templom, az öltözet, a papi funkció, a szentségek és a földtől elhatároló szimbólumhasználatok komplex rendszerét, hogy abban nem pusztán „a nép közös szférájából” kiemelkedő tevékenység, az energiák, a manifesztálódó fenomének mutathatók ki, hanem maga a keresztény állam rétegelt elkülönültsége, a templom és a szentelmények szimbolikus magukértvalósága

is. Röviden: oly mély értelmét kínálja a létnek, hogy a vallási *kultusz* és a modern szekularizált *kultúra* mai együttélését új megvilágításba lesz képes helyezni ezáltal. Saját szavaival ez tán meggyőzőbb is: „A keresztény kultuszban lehet egyáltalán nem hinni, azaz kívül állni a keresztény valláson. De a keresztény valláshoz tartozni azt jelenti, hogy hittel venni részt a kultuszban. Ekkor nincs helye a *könnyelmű* viszonyoknak, az afféle léhaságnak, amire kevesen nem hajlamosak. Az ószövetségi kultusz félelmet kényszerít ki a maga monumentalitásával; a keresztény kultusz annyira vált – úgymond – testessé, amennyire a mi parányi, mondhatni, játékszernyi templomainkban elfért. Bár lényege szerint szikrázó-villámló és perzselő, de – ritka kivételektől eltekintve – *nem* fedi fel *nyilvánvalóan* félelmetes nagyságát, nem követeli bámulatunkat, hanem inkább hitünk mélyén honol. De szerénysége mégse tévesszen meg bennünket, és ne kezeljük őt, a noumenális lényt túlzott bizalmasodással: ne hagyjuk kiveszni az Istenfélelmet!”

A meghatározó bevezető Istenfélelem-tanulmány, vagy inkább szakrális interpretáció, vallásfilozófiai és hermeneutikai körkép már eleve olyan teológiai magasságokba vezet az olvasót, ahol a létfelfogások és kultikussá vált közös tudások, szertartások és örökségek gazdagon szabályozott rendje honol. Az orthodox fogalma, a pravoszláv, az imák, a tanúságtételek, az antropodicea, a hit és akarat szélsőséges pontjainak személyiséget meghatározó paraméterei ugyanúgy részét képezik e nem könnyű, de megejtően mély szakrális szaktudás közvetítésének, mint a társas kapcsolatokban uralkodó személyiségjegyek analógiái, a „minden párt szükségtelenségét bizonyító” későbbi társadalomelméleti tézisei. A korszellemnek híven a pártokrácia szolgálatának elítélése és a „semmi tagadása” helyett az elkülönítő kezelésmód vállalása kulturális és szakrális világkép gyanánt, majd ennek vallásfenomenológiai értelmezési mélységei olyan politikai szerepbe is taszították Florenszkijt, hogy akár a hitéleti szaktekintélyek, akár a politikus világ, akár saját családja is csak óvatos kételyként tudta kezelni, miért nem hagyta el az országot a húszas évek elején ugyancsak sok

elmenekülő orosz értelmiségi körében, s miért várta meg, míg 1928-as letartóztatása, a „szovjethatalom elleni ellenforradalmi szervezkedés”, „nacionálfasiszta szervezet” kialakításának bűnrészessége és hasonló jól formált vádak segítségével eljárás alá vonják, majd kényszermunkára és lágerbüntetésre ítélik, később 1937 decemberében kivégezzék.

Florenszkij mint „a megroppant és meggyötört szó filozófusa” – ahogyan fordítója, Kiss Ilona jellemzi igazán méltóságos utószavában – azt is körülírja, hogy az 1918-tól egyre eldurvuló vallásüldözés, a templomrombolások ádáz időszakában mintegy legendává is vált személye a moszkvai értelmiségi körökben. Közösségét feloszlatták, egy épülő templom nyers falai között vállalta missziója folytatását, lakásokban és magántársasági helyszíneken szervezett szertartásokat, s még Bulgakovra is hatást gyakorolt eltökélt harcképessége, amely mintegy jelen van *A Mester és Margarita* térfelfogásában is illusztrált kvázi-liturgikus milióiban. Florenszkij a kultusz filozófiájának „az Időből kitekintve megpillantható Örökkévaló” képzetét vélte, *Az igazság oszlopa és erőssége. Egy pravoszláv teodicea kísérlete* címmel írott művében pedig a „megtorpant világ” meg „az emberi értelem tátongó szakadékán át az Örökkévaló azürkek boltozatát” látja megtapasztalhatónak. Florenszkij 1918-as előadássorozata az orosz vallásfilozófia egyik alapvető forrásanyagává vált, méghozzá nem a dogmatikai, nem apologetikai aspektusaiban csupán, hanem a forradalom utáni életben az integritását kereső, de a hatalmi erővel megalkudni kész pravoszláv egyházi közegben épp ennek elutasítást megkövetelő jellegére építve, de mindennel együtt a kor orosz értelmiségének a bevezetett új szokásrendet és intézményes szovjetesítést elutasító karakterét hangsúlyozva. Az 1914-ben elkezdett teodicea értelmezéstudományi megépítése számára az antropodicea, az ember igazolásának tana értelmében kezdődött elmélette erősödni, a gondolkodás vízváltzóit kutatva pedig a titok, az érzéket kereső másképp gondolkodás, a struktúrák szintjén a saját törvényeit saját kötelkeivel inkább a mássággal transzcendens közösséget vállaló közösség felé vezet, s a transzcendens erő törvényét

tekinti a feltételezhető lényeg, a mennybéli és a földi közötti kapcsolatban konstans mód összekötő szálak szerepét hangsúlyozza (201–204, 32–33.). A kultusz filozófiája tehát, mint első pillére a pravoszláv hit igazolásának, és társra talál az 1918–1922 között keletkezett szövegekben, majd egy harmadik pilléreként a kultúra- és művészetfilozófiai tömb rajzolható meg életművében (1924–1926). Ezekre épül azután szinte egész gondolatrendszere és empirikus vallásgyakorlati útmutatása, melyben a szakrális cselekvés, a pragmatikusan gazdasági, valamint a világszemléleti és értelmező szándék elemzése magasodik. Ezek szakrális funkciójának fölismérésében megfogalmazza, hogy az ontológiai elsőbbséget a szakralitás képezi a mennyei és földi, az értelmi és érzéki, a szellemi és testi, valamint az isteni és az emberi közötti kölcsönviszonyok egységeiként. Ebből fakad azután a nyelvhasználat, a világértelmezés, a szemléletirányok keresésének művészeti és pragmatikus oldalát is magába foglaló keresése... – de magát a kultuszt nem önmagában és önmagáért létezőnek tekinti, hanem kiinduló- és végpontnak, „az élet céljának”, mivel a kultusz magát az életet adja, de ha a valóság egészét tenné megszenteltté, akkor értelmét is veszítené, mivel épp e viszonyítások végpontjai hiányoznának belőle, melyek a szentség és a szentség hiány különbségéből, az összefüggések érzékelés általi megtapasztalásából adódnak (206, 187–192.).

Mélyebben is mélyebb rétegek felé vezet Florenszkij műve, melynek épp nem „keretező” karaktere, intézményes tanítás és doktrínaépítés a formája, hanem a megértő és invitáló értelmezés. Például a szentség mibenlétét nem a kijelölés gesztusában vagy a pusztán örökségként átvett esztétikai fenomén, tárgyi objektum minémiségében látatja, hanem épp a Szentségek végzésének módja, az őket környezetükből kiemelő szertartások jelenségei közötti kiemelési különbségtétel biztosítja. Ez az azonnal felismerhetőség, a benne magában rejtkező nem-mutatkozás sajátossága adja a keretek közé foglalt esztétikum és a kevésbé önérvényű kisvilág eszközeit, a vallási egység és megerősítés akarati háttérét erősítő szellemi integritás többlete révén keletkező, épp a folyamat és a szertartás

révén magyarázatot nyerő cselekmények fontosságát. A Szentségek ÉS a Szertartások „és”-e kapja azt a hangsúlyt, amit a kultusz azután „a maga egész mivoltában jelöl”. De „sem az egyik, sem a másik nincs a vallási valóságában, magában az életben – de van maga az élet (= kultusz)”, tehát „nincs Szentség szertartás nélkül, nincs szertartás Szentség nélkül”, s az elvont beszéd róluk épp a szertartás óorosz nyelvi tartalmát fosztja meg jelenvalójáról: a „szerződés”-t, a rendet, a megbeszélést, a feltételeket és a szabályt. A szertartások csak körbeveszik a Szentségeket, de az istentiszteleti cselekmények sorai (melyek rendeltetése nem önmagukban van, hanem funkciójukban), amelyek révén feltételként körbeveszik a Szentségeket, a felfogásukhoz szükséges feltételeket biztosítják, mégpedig azért, hogy az általuk megmutatott Szentség tehesse kultusszá a kultuszt (184–189.). A szertartás szerkezete, az izoláció, a térbeli és időbeli elrendeződés, az ájtatosság, az oltár előtti szőnyeg, az ikon, a messzeség és a transzcendens empirikus élmények egész sora játszik itt el nem hanyagolható, egymásra szorosan épülő összefüggés-rendszerbeli szerepet, a szimbólumok, az istenfélelem, a közeledés és távolodás minden apró jelképisége a kegyelem magas potenciáljának megépítéséhez, érzékeléséhez vezető megértési utak fontos alkotóeleme. A szent tér, a szent kor s a további eszközök (mint például az idő élése, a szertartás ünnepi, a praktikusságtól elválakozó „holt ideje”, a nem-cselekvés időbelisége mind ahhoz a komplexitáshoz tartoznak, amikor „a templom – haszonelvűen szemlélve – nem-dolog, az ünnep – nem-cselekvés”. Ugyanakkor „mégis épp ez a nem-cselekvés és nem-dolog az, amin az egész »hat nap« és az egész világegyetem dolgai nyugosznak” (195–200.).

Az idézetek árnyalt rejtélyessége csak tévképzet. A Florenszkij által éppen komolyan-vettsége okán elkülönülő szertartásossági ÉS szentség-funkciós leírások látszólag átláthatatlanul mély képzetrendszerbe illeszkednek, de beláthatóságuk mégis nyilvánvalóan jelenidejű. Annyi talán a fentebbi sorokból is kiderül, hogy nem könnyed esszéről van szó, hanem filozófiai, nyelvelméleti,

vallás- vagy liturgiátörténeti építményről, melynek átlátása és elfogadása a száz esztendővel ezelőtti orosz értelmiségnek sem okozott gondot. Okozott azonban másoknak, akik ezt nemcsak megtorolták, de be is tiltották. A kultusz filozófiájából először 1977-ben jelentek csak meg rövidebb részletek folyóiratközlésként, negyven évvel a szerző halála és újabb kultuszok kora után. S azóta újabb negyven telt el, újabb gondolat- és kérdéstílalom-korszakok következtek, s ma sincsenek oly nagyon távol. Amiért hát olvasnunk érdemes, az nemcsak a pravoszláv liturgiai aspektus, a kultusz-korszakok körülírása, a megjelenítés és cselekvés összefüggésrendje vagy maga a szakralitás érdemi belátása, hanem a másként gondolkodó korszakok másként elnyomó, de eszközeikben mindig oly riasztóan hasonlító szentségtelenségének rezignált megnevezése is. A kultuszfilozófia nemcsak „leírta”, de veszélyeztette is a másféle kultuszok filozófiátlan valóságát, a másképpeni szakralitásfelfogás ököljogát, vagyis a megroppanó időben a meggyötört filozófia státusát. Épp ahogyan a mai meggyötört idő teszi a megroppant filozófiákkal – Szentségtelenül.

De tegyük talán hozzá végül: a korszellem, a nyelvezet, a közlés beágyazottsága a korai szovjet évek vallástalanító hatásait és a szerző életművét tekintve nemcsak a pravoszláv hit empirikus és akkori szóhasználatot illetően nem ok nélkül filozófiáinak nevezett közléstárában kaphat helyet, hanem a katolikus hittudományében éppúgy, a mai tudományrendszertanban pedig a vallás és a szakralitás antropológiáját éppúgy megalapozza kelet-európai aspektusból, mint a vallás kommunikációelméleti téziseit, az episztemológiai aspektusokat és a narratív kultuszelméletek szakrális örökségét is. Fontosságára és mélységére csupán néhány apró kis fókuszfényt bocsáthattam, de ez ne tudástöredékként, hanem inkább a meggondolandók meggondolására készítő kezdeményként hasson inkább, ha lehet. Ezt szolgálta a mélyen értelmező és kontrasztosan áttekintő utószóából vett néhány kiemelés, meg a Florenszkijtől idézett kevéské gondolati gyűjtemény. Látható a kötetből, hogy a léhangoltság ekképpeni értelmezése, a missziós tudat vagy küldetésesség

ilyen elemi értelmezése nem csupán hatóságok és hatalmak, pártok és pópák ellenérzűleteire talált a másik oldalon, hanem a befogadók és kultusztisztelők interpretációira is. Ennek pedig – épp a szakralitások devalválódási, újraértelmezési és átformálási korszakában – mindannyian csak örvendhetünk. A kultusz filozófiájában a filozófiák kultuszairól is árulkodik, az árulkodások időszakairól is üzen. De csak értőknek. A kultikus örökség megértés nélküli szándékával tanácsos még jó ideig inkább elkerülni Őt.

Bibliai tipológia, figurális képaláírás, szimbolikus hermeneutika

Zajosan konfúznak tetsző alcím ez, belátom. De maga a mű, melyhez közelít, már kevésbé baljós futurológiai képzelmény, inkább szöveg- és képelemző belátások szakkönyve, mely gondolati és értelmezési kihívások felé invitál, ugyanakkor megajándékoz és felbátorít is. Fabiny Tibor könyve, *Az eljövendő árnyékai. A figurális-tipológiai olvasás* (Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2016. 327 oldal). A Károli könyvek monográfia-sorozatában képes gondolatiságba öltöztetett kötet már első oldalain megvallja, hogy a nyelv, a megértés és a közlés árnyaltabb rétegei az értelmezés terében is többek és mélyebbek a pusztán közlés elvont fogalmakat szimpla üzenetté alakító megoldásánál. A testes kötet mintegy korpuszában is hordozza e rétegek tartalmait: oly módon szakkönyv, hogy pontosan a súlyos terjedeleme fele függelék, képanyag, forrásfeljegyzés, áttekintő részletezés az első feléhez. Ez részint korántsem meglepő, hisz vizuális tárgyú tudományos kötetformán akár kézenfekvő is lehetne, ugyanakkor mégis elbizonytalanító. Az a nyelvi alakzatokat, trópusokat, szimbólumokat és allegóriákat nyelvtani és olvasati rendszerbe szétszálazó aprólékosság, mellyel Fabiny mívés distinkciók körébe emel olvasási kultúrát és szakrális nyelvhasználatot, idő- és történelemszemléletet meg nyelvi vértetbe öltöztetett üdvtörténetet, ehhez pedig gazdag példatárral és kiadós hivatkozásjegyzékkel szolgál a biblikus forrásokból, még a legbizarrabb remények nevében sem látható át némi lapozgatás révén. Már első soraiban tudatosítja, hogy

bármely szöveg, ennek szavai, nyelvtana, értése és olvasási gyakorlatainak elemi formái annak felismerését várják el, ami metaforákban, szimbólumokban, allegóriákban, régiesen „trópusokban” szólal meg leginkább. S ha például olyan közkinccsel lapozunk föl, mint a Biblia, annak képvilága a metaforikus, a képek és az eseménymesélő változatok sorában olyan egységet képez, melyből a történetek egésze, az üdvtörténet mibenléte semmi módon nem „olvasható ki”, vagy nem választható el a kép előtti képek, „előképek” (prefigurációk) időbeni alakzataitól, s mégis mindez együtt épül valamifajta tipológiai szimbolizmusba. Mi több, maga a tipologizálás, az üdvtörténet mintegy nyelvi-olvasati leképeződése is előképekre épül, ekként pedig egy-egy bibliai „minta” a nyelv és a gyakorlat (hermeneutika és spiritualitás) értelmében szorosan függ össze egymással, katolikus-protestáns és zsidó értelmezésalakzatok rétegzett üzenetkörében mintegy maga hordozza az „árnyékozás”, a későbbi esemény megjelenítésének mintázatát visszafelé olvasó képesség fontosságának hangsúlyát is.

Látszólag lilazöld képződménynek tűnik ez futó olvasatban. Ám Fabiny súlyos éveket, egészen pontosan két és fél évtizedet szánt annak kutatására és értelmezésére, miképpen alakul a nyelvi trópusok folyamata a bibliai szimbólumok, a tipológia, a figuráció és retorikai alakzat egész széles áramába, amely magába foglal evangéliumi, protestáns, antijudaista, ikonográfiai és ikonológiai, műértelmezési és identitáskereső szemlélődést, ezek képes és képolvasati módjait, a bibliai tipológia korai és későbbi, modern és posztfigurális művészeti alakváltozatait, továbbá mindezek képi megjelenítési vagy retorikai kommunikációs mutatkozásait is. A laikus okkal kérdezheti persze, mi szükségünk van milderre, de a válasz nem úgy direkt, ahogyan a kérdés a restséget leplezi, melyre oly hajlamosak vagyunk, ha látszólag nem ér meg több értelmezési befektetést egy mese, mint a megszokványosabb formula használata. Ám elemi elgondolás felé is közelít már a kötet hátoldali példája: „A figurális értelmezés oly módon teremt összefüggést két szövegbeli történés vagy személy között, hogy az

egyik nemcsak önmagát jelenti, hanem a másikat is, a másik viszont magába zárja vagy kitölti az egyiket, mindkettő része az időnek; összefüggésük megértése spirituális, szellemi aktus” – fogalmazza a szerző Erich Auerbach nyomán a bibliai tipológiáról, s hozzáteszi: a figura (a görög typos, mai értelemben „előkép”) éppoly módon „retorikai forma, mint a metafora, ám attól eltérően időben mozgó alakzat, s egyúttal a Biblia nyelviségében gyökerező gondolkodásmód is. Például a »jó pásztor« képe metafora, ám a »Bárány« szimbóluma már tipológia, amely a jelenben a múltat idézi fel; az új eseményt, személyt, dolgot a régiék segítségével érti meg, amelyek az »eljövendő árnyékai« is egyben.”

Persze alanyi jogon és elemi reflexválasszal föltehető a kérdés: kell-e, érdemes-e egy ilyen orgánium hasábjain ilyen rejtelmes tematikájú egyetemi tankönyvet ismertetni, s ha igen, akkor miért nem?! A válaszem azonban eléggé nyílt: igen. Több szempont szerint is igen, s ezeket alább részben indokolni is fogom.

Az első aspektus a képzet és tévképzet, szimbolikus használat és szimbólumértés oldala. Korántsem bizonyos, hogy érdemes folyamatosan tudatosítanunk a Biblia nyelvezetében feltűnő nyelvi trópusok, képvilág, a keresztény Ószövetség és a héber Biblia anyagában megjelenő görög Újszövetség szimbolikáját. De ha csak a férfi- és nőszimbolika elemi tagolási rutinját próbáljuk értelmezni, máris rátalálunk a megértési gyakorlatra, amelyben „a »férfi« mint szimbólum a világtéremtő, szabadító és megváltó Istenre, a »nő« viszont a teremtő, szabadító és megváltó Isten jegyesére vagy feleségére, azaz Isten népére, illetve egyházára utal, s a kapcsolatukat a szövetség képe fejezi ki”. Ha azután már tovább lapozunk Jákob fiait megáldó gesztusáig, Jézus metaforákban és példázatokban beszélő alakjáig, vagy elkalandozunk a Biblia Pauperum ábrázolásaiig, a verduni oltárig, az Ábrahám és Izsák misztériumjátékig, a középkor művészetétől és katedrálisok üvegablakaitól Shakespeare királyfiguráiig vagy T. S. Eliot drámáiig, akkor folyamatosan a bibliai tipológia érvek, ellenérvek, az „Elveszett paradicsom” képei és szereplői, avagy

részben a mindennapi templomjárók szeme előtti ábrázolatok jelképi erejű figuráinak „típusana” felé kódorgunk már. Lehet tehát nem foglalkozni azzal, mi a tipológia, és milyen teóriák ismeretesek vagy népszerűek a teológiai gondolkodásban, s lehet nem érteni is a művészettörténet jeleit, hangjait, tónusait, az irodalom toposzait és trópusait, az Írás olvasását, a képek olvasatait, az ikonográfia minden jelét és jelentéskörét, de ugyanakkor épp mindezek élvezeti értékét növeli, ha bevezetést kaphatunk valakitől a bibliai anyag értelmezési búvkörébe. Fabiny Tibor ezt monografikus igénnyel kínálja, bárha művének tanulmányozója előbb arra kell ráébredjen, mit kell mindenekelőtt félretennie saját kancsal világképéből, hogy átláthassa a szerzői perspektívát, a figuralizmus értelmét, a tipológia kockázatait és nyelvi kontextusainak jelentésmagvát, olvasati vagy megértési horizontját.

Izgalmas, ahogyan Fabiny a figuralizmus és tipológia vaglyagosságából indítva, a figura és beteljesedés jelentéstanán keresztül a hermeneutikai összefüggésekig vezet. E súlyos és árnyalt ismeretanyaggal teljes ráközelítés a Biblia egységének, a héber Biblia és az Újszövetség tipológiájának körvonalai vagy árnyalatai, vagyis a tipologikus koncepciók későbbi szemlélete révén vezet el az Írás olvasásától a képek olvasásáig, majd az irodalmi művek olvasásáig is, s mindehhez függelékeiben a képiségtörténet jeles opuszait vagy épp ismeretlen tüneményeit, a figurális krisztológia és a drámai hermeneutika meghatározó rejtélyeit hozza illusztrációnak. Kiragadott szövegrészletek itt, félek, inkább megzavarnák az olvasót, vagy éppen félre is vezetnék, hisz a mű e második aspektusból is figyelemre érdemes gondossággal konkrétan afelé vezet, miként lehetséges a képek világán és a betűkből formált szavak tengerében a jól ismertnek vélt történetek emberközeli, sőt jelenvaló világát a sokszor csak elvont fogalmaknak tekintett nyelvi alakzatokban is fölismeri. Akár az „Isten Báránya” fogalmába ötvöződő Jó Pásztor és a világ bűnét magára vállaló tipológiai megfelelője is elárulja azt, hogy szinte nemcsak a szakrális nyelvezet, a templomi fohászok vagy dalok, jelképek vagy asszociált tartalmak

vannak tele időiségekkel, hanem létünk mintegy összes harmonikus vagy ellentmondásos, vereséggel vagy győzelemmel teli tartalmi színültig rakottak az olvasás és értelmezés, áldozat és tervezés, minta és példa, képzet és beteljesülés, engedelmesség és kizökkenés, drámai valóság és ennek nyelvi változatai, természet és tüköre, társadalmi valóság és metafizikai leképeződései, közösségi mintakövetés és felejtési hajlandóság, visszautasítás és elfogadás, gyülekezeti és teremtő cselekvések ezernyi alakzatával. A jelentések többlete, az értelmezések szintjei, a színházban nézőként helyet foglaló vagy múzeumi miliőben elbámuló ember képnézői-olvasói-átlátói-megértési szertartásai nem csupán megkülönböztetett eljárások eseményei, hanem a legközönségesebb értelemben véve is történetátélés részei, közhelyesebben pedig az élet velejárói.

Nem lehet méltó érv, hogy a folyóiratot, könyvet, intertextuális szöveget nem fogyasztó embert akkor is olvasónak tekintsük, ha nem olvas, akkor is értelmesnek, ha nem értelmez, s akkor is mérvadóknak egy tárgykör nyilvánosságát tekintve, ha amúgy semmilyen tárgykör meg nem nyerné figyelmét. Az olvasó azonban, mikor betűk sorát, szavak-kifejezések láncolatát, tónusok és vélekedések belső retorikai cseleit, életképek és életesemények rendjét/rendszerét látja el narratívájával, nehezen nélkülözheti az elemző, kifejezési eszköztárat néven nevező okfejtéseket, a mi-mire-jó játszmáját, a megértés-közvetítés aktusát, a hétköznapi életsituációkat néven nevező közlésmódokat. Ezekhez, noha szakrális tematika ürügyén, de a klasszikusnak tekinthető vagy mindig is klasszikai formákban teret nyelő közlésmodellek „előképeihez” megy vissza (s jóval inkább előre) Fabiny Tibor is, midőn e kötet lapjain a tipológiai szemlélet művészetformáló, értelemkereső, szakramentális világokat leíró mibenlétébe nyújt elmélyült bevezetést. A bálványok feltűnése, a napkeleti bölcsek érkezése, a templomszolgák rettenete a Gecsemáné kertjében, a liturgikus művek kompozíciós nyelvjátéka, Luther „antivizuális előítélete” az „ördög ajtajának” tekintett szem befogadási szenvedéséről, a képek és szentségek tilalma a hiték és

egyházak szertartásrendjében, a király istenítése egy Shakespeare-vígjátékban vagy az elveszett paradicsom visszahódításának csekélyke esélye a spirituális megértés és a belátható események megtörténi folyamatában – valahol külön-külön is, tipológiai státusukban úgyszintén összefüggést mutató tartalmakban még annyira egy lehetséges, avagy a megtörténi prefigurális mivoltukban előjelző természetrajzban kapnak sorsformáló szerepet. Mindennek érdemi és értelmezési mélységekbe vezető megismeréstudományi esélye pedig nem föltétlenül a kiváltságosok tudománya, hanem ama bizonyos „másikat magába záró” vagy kitöltő találkozás legfőbb tanúsága. Tanulni, érteni, tudomásul venni tehát a szövegek összefüggései révén lehet, s akként lesz nemcsak spirituális aktus, hanem a lét, az idő átélési formája is. Nevezzük akár

létnek, a hogylét értelmes formájának, a létezés mindenkori metadrámájának...

Úgy bizony, a közös tudások rendje, rangja, kultusza és megértési módjai talán épp a képes narratívák jelképes erdejében való eligazodással kecsegtetnek. De inkább csak akkor, ha megértési kísérleteinek esélye, a tudás-sokféleségekből idővel keletkező közös ismeretek, kultuszok, szakrális hagyatékok valamiféle társadalmi és kulturális ismeretekben sejlő harmóniák örökségesítésének, továbbadásának eszközei lehetnek, vagy akár más, új vagy megújító látásmódok és megismerési dilemmák kínálózó elemeivé válnak – nehezen megképződő, de tartós tudássá, avagy legalább érdeklődéssé.

A. Gergely András

Filozófiai átjárások

Ütközéspontok V. A Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztálya konferenciájának kötet. Szerk. Ruzskai Szilvia Éva. JATEPress, Szeged 2019. 161 old.

A Doktoranduszok Országos Szövetsége Filozófiatudományi Osztálya által évente megszervezett, Ütközéspontok megnevezésű vándorkonferencia 5. kiadására Szegeden került sor 2018. május 18–19-én. A recenzált kötet a konferencián elhangzott előadásokból közöl válogatást azzal a kifejezett szándékkal, hogy a magyar nyelvterületen alkotó filozófia szakos doktoranduszok kutatásait a szélesebb közönséggel is megismertesse. A kötetbeli szövegek nem tematikus egységekbe vannak szerkesztve, hiszen a tárgyalt témák rendkívül széles (az analitikus filozófiától a társadalomfilozófiákon keresztül egészen az irodalom- és filmelméletig terjedő) skálán mozognak, a szerkesztő célja ezért valószínűleg inkább az volt, hogy a sok eltérő orientációjú kutatás reprezentatív keresztmetszetét kínálja fel az olvasóközönség számára.

A kötetbeli írások sokszínűségét leginkább úgy lehet érzékeltetni, ha maradéktalanul felsoroljuk a kötetbeli írások szerzőit és címeit: Belovai György: *Hogyan lehet a helytelen hely helyes?*; Jacques Derrida khóra-értelmezése; Bitai Tamás: *A bayesianus kezdeti valószínűségek kimosódása frekventista objektív valószínűségre alapozva*; Cseh Dávid Sándor: *Sunkan és a remény maszkja – a monomane fogalmának értelmezése a Sunkan című genzai nő-jétékban*; Dobos Attila: *A filozófiai hermeneutika interkulturális alkalmazhatóságáról: Gadamer és a hagyománytörténi elve*; Drágithy Petra: *Sade játéka: nevelés és dimenzió*; Furtado Renátó: *A hasonlósági nominalizmus és a trópuselmélet problémái*; Kenderessy Anna: *Átjárások – Az enteriőrök szerkezete Nadas Péter Párhuzamos történetek című regényében*; Lénárd-Bella Éva: