

„Hagyományul a beavatatlan” – Hamvas Béla újraolvasása¹

*„E barbár tömeg azonnal a szentélybe akar törni és ezoterizmusra éhez-
zik, pedig még a kezét sem tudja megmosni.”*

(Hamvas Béla: Scientia Sacra)

Megrongálódott a létezés, elmerültünk a tündöklő káprázatban, az eredendő kikökenés áldozatai vagyunk. Hamvas Béla ehhez hasonló krizeológiai megállapításai a lehető leghosszabb tartamokat fogják át. A részletek így könnyen elhalványulhatnak, s ami mindmáig történt, roppant zavaros, de valamiképpen mégis egybehangzó világcirkuszként, haláltáncként, álarcosbálként, sorskomédiaként tűnik föl. A hamvasi életműben általában még a visszafogottabb válságdiagnózis is legalább egy évszázadnyi időre, a huszadikéra vonatkozik, ám jellemzőbb a „generáljavítás” és a teljes körű „renormalizáció” szükségességének hangoztatása, amely a Kr. e. 600 környeki változásokra, netalán hat- vagy tízezer évvel ezelőttre tekint vissza, a legelső hazugságra. Aligha túlzunk, ha kijelentjük: a leginkább történelmi tárgyú fejtegetésekből is végső soron ahistorizáló és totalizáló gesztusok lesznek („mindig az utolsó pontig megyek”, „spongyával az egészset letörölni”). Mondhatni, a kellőképpen éberem gondolkodó zárójelezi a történelmet, hogy közvetlenül, merőlegesen férhesen hozzá az eddig többnyire a feledés fátylával borított léthez. Így az a benyomás alakulhat ki, hogy az alapállás, az abszolútum keresése túllép az egyes korok viszontagságain – nem csupán az eszmefuttatások tárgya, hanem annak alanya is történetietlenként jelenik meg.

¹ A szerző e mű megírásának idején a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézete 43007-es számú, Szerbia Köztársaság Oktatásügyi, Tudományos és a Technológiai Fejlődésért Felelős Minisztériuma által támogatott projektjének munkatársa, illetve a Délvidékért Alapítvány ösztöndíjasa volt.

Magától értetődő ellenstratégiaként kínálkozhat annak bemutatása, hogy Hamvas nagyon is korának gyermeke, hogy megannyi szállal kötődik a tizenkilencedik század második s a huszadik század első felének szellemi légkörének bizonyos aspektusaihoz. Ám ennek egyoldalú hangsúlyozásával szem elöl téveszteniénk Hamvas kétségtelen korszerűtlenségét, illetve azt, hogy gondolkodásának számos rétege korábbi történelmi korból származik: a reneszánszból. Először is, amit analógiás logikaként magasztal, kifogástalanul megfelel annak, amit Michel Foucault *A szavak és a dolgok*ban a reneszánsz episztéméjeként mutat be. Ebben a világlátásban nem a reprezentációk vagy az emberi végesség jellegzetességei jelentik a vezérfonalat, hanem a kozmoszt benépesítő hasonlósági formák. A csillagok állása megfelel az állati szervek állapotának, amik megfelelnek a vérmérsékleti típusoknak, amik megfelelnek a magánhangzóknak, amik... Hamvas alkímiai elemzéseinek vagy a horoszkópot méltató megjegyzéseinek ez az episztémé képezi a hátterét. Azt sem tekinthetjük véletlennek, hogy amikor a zöld és a lila szín modernista kultuszát osztorozta, a reneszánsz spirituális kékjét és vitális pirosát állította velük szembe, amiként azt sem, hogy a történelmileg hozzá közel álló művészek közül talán a preraffaelitákhoz vonzódott a leginkább. Ám ezeknél is fontosabb, hogy a hamvasi életmű meghatározó tradicionalista vonulata – persze a megfelelő közvetítésekkel – mindenekelőtt a reneszánszban gyökerezik. Mintája elsősorban az a Marsilio Ficino, aki csak azután fogott bele Platón fordításába 1460 táján, hogy a Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított *Corpus hermeticumot* átültette latinra. Ezt az esetet írja le Mircea Eliade az ősi kinyilatkoztatás keresésének első modern példájaként *A vallás „eredeteinek” kutatása* című esszéjében. Ugyanakkor míg Eliade tudósi óvatossággal kiemeli, hogy „1614-ben egy nagy műveltségű hellenista, Isaac Casaubon döntő csapást mért” a szöveg ősi eredetének tézisére, addig Hamvas „néhány ezer évvel ezelőttinek” tekinti, és egy egész művét szervezi köré *Tabula Smaragdina* címmel. S Hamvas nem csupán ezzel teszi le voksát a ficinói szemlélet mellett. Amiképpen a Bizáncból Firenzébe szállított szövegek fordítását a hagyománymentés pátosza övezte, úgy Hamvasnak a jelentős „ősi szövegeket” tartalmazó válogatásai is magukon viselik a tradíció etimológiai értelmének nyomát: az átadásét, az átruházásét, a megőrzését. Elvégre a hagyományok nem maguktól tenyésznek. A huszadik századi tradicionalizmus, s ekképpen a hamvasi is megörökölte Ficinótól és társaitól a „provinciális, azaz a

tisztán nyugati” iránti megvetést, s ezzel együtt a *philosophia perennis* megjelésének vágyát. Ahogyan a firenzeiek világlátása szerint ugyanazon ősigazság fejeződik ki a platonikus, a keresztény, a kabbalista, az egyiptomi és a zoroasztriánus tanokban, úgy a hamvasi szintézis is arra a következtetésre jut, hogy hagyományok, így, többes számban, voltaképpen nem léteznek: „a hagyomány egy”. Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a hamvasi életmű egyöntetűen a reneszánszba ágyazódik. Hiszen olyan megjegyzésekre is bukkanhatunk, miszerint „az egész újkori humanitáskultúra [...] megvalósíthatatlan, sőt, megvalósíthatatlan”, vagy olyan – René Guénonra hivatkozó – megállapításokra, miszerint a regresszió azzal kezdődött, hogy „a reneszánszban a latin nyelv helyébe az univerzális tartalmak megjelölésére alkalmatlan nemzetiségi nyelvek léptek”. Szó sincs tehát arról, hogy Hamvas igenelné az általában vett reneszánszt: csupán bizonyos vetületeiből táplálkozhat, mindenekelőtt azokból, amelyekből egy alternatív modernitás lehetősége rajzolódik ki. Azé, amelynek számára a szellemi beavatottság élménye elsődleges marad.

*

A tradicionalizmust dióhéjban úgy határozhatjuk meg, mint a következő tézisek elfogadását: 1. az egyes hagyományok mindenekelőtt egyetlen Hagymányt fejeznek ki, s a vele járó örök tant; 2. ezen tan szerint „Minden Egy”. Márpedig a hagyomány végső soron monolit jellegének és a mindenség monizmusának gondolata a hamvasi életmű jelentős részében fellelhető, s nagyban felelős a „Hamvas-iszonyt” kiváltó gondolkodási merevségért és kiszámíthatóságért. Ugyanis aki ezekkel a prekonceptiókkal tekint minden valaha volt szellemi megnyilvánulásra, tendenciózusan önnön előfeltevései igazolására használja vagy pedig leértékelni kénytelen őket mint a Hagymánytól eltérő, ellenhagyományos vagy egyszerűen csak hagyománytalan szurrogátumot. Ezen keretek között valódi *trouvaille* nem lehetséges, így csak arra lehet rábukkanni, ami már eleve megtaláltatott. A hamvasi tradicionalista művek megtehetnék, hogy úgy keringjenek e tézisekhez idomulva, mint a boszorkányok a tűz körül, soha nem érintve magukat a lángokat, ám az áttetszőség és a jelentés közvetlenségének retorikai ideálja, illetve a kinyilatkoztató igény ezt nem teszi lehetővé. A kitűzött cél egyébként is visszatérni abba a korba, amikor a szellemi tanítások mindenki számára nyilvánvalóak voltak, amikor „lehetetlen volt nem egyetemesnek lenni”, s az ezoterikus és az

exoterikus különbsége még nem létezett. Hamvas ugyan másrészt utal rá, hogy a későbbiekben a Hagyományt mindenütt titokban tartották az avatatlanok előtt, s tud az „elbúvási lehetőségek” európai történetéről is, ám önnön beszédpozíciója kisiklik e kényszer alól – azzal, hogy nyílt lapokkal játszik, mondandója elerőtlenedését kockáztatja. „»Megértettem, hogy a Nagy Út nem rejtélyes.« Nincs benne semmi titok, nem nehéz, nem homályos, nem bonyolult. Mindössze ennyi: az Úton járni”, olvashatjuk a *Scientia Sacrá*ban. Hamvas titkot vet, de titkolózást nem arat. A Hagyomány hozzáférhetlensége tehát nem diskurzív jellegű kihívás, hanem a megvalósítással kapcsolatos: körülményes a megfelelő ösvényre lépni és kitartani rajta. Ugyanakkor feszültség alakulhat ki a Hagyomány realizálásának közvetlensége és annak ténye között, hogy a Hagyomány – legalábbis a Mesterektől mentes modernitásban – csak sápadtságában, közvetett módon, könyveken keresztül megragadható (ez a probléma Kerényi Károly és Szentkuthy Miklós vitájára emlékeztethet bennünket, sőt Szentkuthynak a Hamvassal szembeni kritikájában is feltűnt). Különböző megoldási lehetőségek kínálóznak: vissza lehet nyúlni azon korok könyveihez, amikor még a Hagyomány direkt módon volt hozzáférhető, vagy pedig magát az írást, az alkotást is áhítatos gyakorlatá lehet avatni. A betű így magát a Szellemet éltetheti.

Az egyetemes Hagyomány keresése a különböző partikuláris hagyományokban afféle desztillációs művelet, a lényegi és a jelentéktelen módszeres elválasztása. Vegyünk egy példát: a taoizmust. Harold D. Roth, Anne Cheng, Louis Komjathy, Livia Kohn és mások munkái nyomán tudjuk, hogy ami sok évtizeden át „taoizmusként” volt ismeretes, mindenekelőtt a napnyugati modernitás karikatúraszerű terméke. Ez az imaginárius szemlélet a világvallások 19. századi koncepciójához (a „buddhizmus”, a „hinduizmus” és társaik fikciójához) igazította a taoizmust. Protestáns eredetű, illetve a felvilágosodás nyomán kialakított előítéleteivel összhangban kimetszette belőle a liturgikus, teológiai, mitologikus, mágikus és egyéb elemeket, s mindazt, ami nem felelt meg bölcséleti-spirituális elvárásainak. Külön figyelmet érdemel a *Tao te King*, amelyet a „Könyv vallásainak” logikájával összhangban méltattak, s amelynek modern napnyugati álfordításai egészen bizarr történetet képeznek. Talán mondanunk sem kell: amit – a melleleg áltörténelmi, s a „Könyv vallásai” prófétáinak megfeleltetett – Lao-ce műveként és a kínai kultúra leghitelesebb, legszerveesebb kifejeződéseként magasztaltak, voltaképpen különböző

korok munkája nyomán összeállt kompiláció. Mi több, a *Tao te King* mint végeredmény torz kivonatnak tekinthető, ugyanis egy északi kínai államban tákolták össze a szellemi javak piacához, az uralkodói udvar elvárásaihoz igazodva. „A *Tao te King* szerkesztője gondosan megtisztította a művet mindazon tradícióktól, amelyeket déli szülőföldjéről, Csuból hozott magával, s eltávolította mindazon valóságos emberek, helyek, események vagy bármi más nevét, amelyek egy adott államból való kínai értelmiségit a másik állam hagyományaira emlékeztethették volna. Más szóval, azzal, hogy megszabadította a [korábban vele járó] »kulturális csomagjától«, a szerkesztő kiterjeszthette termékének piacát” – írja Russell Kirkland. Nem kevésbé érdekes a *Csuang-ce* esete, amelyet annak ellenére igyekeztek a modern napnyugati értelmezők a középpontba helyezni, hogy a taoizmusban vajmi kevés szerepe volt. Természetesen méltánytalan volna számon kérni Hamvason azt a történeti-filológiai apparátust, amely nem állhatott a rendelkezésére. Ám eközben, például a négykötetes *Az ősök nagy csarnokát* olvasva ne feledkezzünk meg arról, hogy amit a partikuláris hagyományokból lepárolt egyetemes Hagyományként mutat be, az a tradicionalista elváráshorizont, illetve a vallástudománynak a 19. században kialakult előfeltevései nyomán fogant. Amikor például Hamvas a *Tao te Kinget* „fordítja”, akkor a kivonat kivonatolása történik, saját használatra – másodfokú hagyománytalanítás a Hagyomány konstruálása érdekében. S amit a „taoizmus” hamvasi elképzeléseként szemléltethetnénk, annak mintájára elemezhetnénk a *Szűv szűtra* vagy a *Tibeti misztériumok* bemutatását is. A desztillált hagyományok voltaképpen tükörként szolgálnak – mindez napnyugati, túlságosan is napnyugati. Martha Nussbaum az összehasonlító filozófiáról szólva „deskriptív sovinizmusnak” nevezte a másik hagyományát a saját hagyományhoz idomító értelmező attitűdjét (amely egy módja annak, hogy elhárítsuk magunktól a másik igényét), s Tomoko Masuzawa könyvének címe (*The Invention of World Religions: Or How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*) is jól illusztrálja, hogy miről van szó. Ugyanakkor vegyük figyelembe, hogy Hamvas még ennél is tovább megy. Számára ugyanis minden, ami vallási jellegű, pusztán elfajzott származéka az eredendő szellemiségnek. Olykor úgy tűnhet, hogy az „egyetlen ősvallást” kívánja helyreállítani, ám gyakoribb, hogy minden religiózus megnyilvánulást torz fejleménynek tekint. Nem csupán a vallási hagyományok kivonatolását és az ennek eredményeként létrejövő kivonatok egye-

sítését végzi tehát, hanem magától a vallásosságtól is elvonatkoztat – hogy végül csupán a póre spiritualitás mesterként kánonja maradjon. Annak csapdájába esik tehát, amitől a *Scientia Sacra* egyébként irtózni látszik: „absztrakt *chimaira*” lesz belőle. Mondhatni, h/Hagyományt teremt – merő képtelenség. Ahhoz, hogy az ősit helyreállíthassa, felettébb modernnek kell lennie. Hogyan is fogalmazott Jaroslav Pelikan, aki a hagyományt dinamikus partnerséggé képzelte el? „A tradíció a holtak élő hite; a tradicionalizmus az élők holt hite. [...] A tradicionalizmus azt feltételezi, hogy semmi sincsen, amit első alkalommal kellene megtenni, azaz elegendő a homogenizált hagyomány állítólag egyértelmű testamentumát követni.” A látóhatár sosem látott mértékben kitágul, amennyiben a legkülönbözőbb szellemi termékek lesznek a figyelem tárgyává, ugyanakkor végletesen el is szegényedik azzal, hogy mindent önnön elvárásainak megfelelően kurtít meg és önnön képére farag. A hagyományt h/Hagyományként őrizni annyi, mint eltávolodni tőle.

Ahhoz, hogy valaki visszatérhessen az „ősi Hagyományhoz” és az éberség, a beavatottság révén elérhető valósághoz – látszólag paradox módon –, el kell távolodnia a hagyományoktól, illetve számos hagyományt kell ütköztetnie egy utólagos, meta-meta-meta...-reflexív szinten. Ami az elemzés tárgyát képező hagyományokban azért elfogadott, mert egyszerűen igaz és jól gyakorolható, az az egybehangzó egyetemesség mesterségesen kialakított nézőpontjából azért (is) tűnik érvényesnek, mert a Hagyomány koncepciójának megfelelő. A „Minden Egy” közvetlen, önelégült megtapasztalásához tehát sokszorosán közvetített ösvények vezetnek. Így a már kiüresedett, letűnt hagyományok alapvető tanítását is felélesztheti a posztradicionális vagy a multitradicionalitás szempontját követő gondolkodó. Végso soron pedig mi sem egyszerűbb, mint átvágni a kegyeleti közvetlenség és a többszörös, „alexandrinus” közvetítettség feszültségéből létrejött gordiuszi csomót. „Lao-ce és Saint-Martin között levő kétezer-négyszáz évnnyi távolság eltűnik. De Kant és Hegel között levő harmincévnyi távolság fennáll.” Szövevényes logika ez: a hagyomány historizálódik, és sokrétűségében mutatkozik meg, hogy végül Hagyományként ahistorizálódjék. Történelemelettivé, virtuálisan folyamatosan jelenlevővé szublimálódik – a feltárása afféle belső régészet, amely a Szellem mindenkor adott mélyrétegeibe ás. A „jelen múlt” elsajátítása ez. Az egyes hagyományok talán egyre gyarapodnak, ám ennél sokkal fontosabb a vertikális alapállás: a rajtuk túlcsonduló Hagyomány

merőleges módon bármikor hozzáférhető, hiszen sohasem halott, a vele zajló beszélgetést pedig voltaképpen saját magunkkal, szellemi lényegünkkel folytatjuk. Olyan kvázihagyományosság ez, amelynek keretében a *tradere* mint cselekvés, a *trandendum* mint átadandó s a *traditum* mint átadott azonosként jelennek meg. A hamvasi altermodern attitűd nem tulajdonít különösebb jelentőséget az áthagyományozással járó törmeléknek és a fordítási nehézségeknek. Nem azért figyel a hátramaradt hamura, hogy valamiképpen lángot csiholhasson belőle, hanem azt állítja: valójában csakis a láng létezik. Nem konzerválni, nem feléleszteni igyekszik a Hagyományt, hanem megvalósítani. Ezt természetesen csakis kerülő úton teheti meg: az egyes hagyományok tanításai kezeskednek az ősigazságról mondottak legitimitásáról, az út végén viszont már csak az elvont, naturalizált Hagyomány van működésben. Vagy más képpel szemléltetve: a hagyományok pusztán azt a létrát jelentik, amelyet alkalomadtán – felérve – eldobhatunk, az igazi létra pedig a bennünk meghúzódó szellemiség. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy Hamvasnak legitimálnia kell azon igyekezetét, hogy az elvileg mindenki számára kéznél levő Hagyományt mutatja be. Mivégre annak részletes ecsetelése, ami egyetemesen eleve hozzáférhető és megvalósítandó, nem pedig reflektálandó? Így hát bármennyire is lebecsüli az áthagyományozás melléktermékeit, szüksége van krizeológiai fejtegetésekre, amelyek a hozzáférhetőről elmagyarázzák, hogy miért nehezen hozzáférhető. Tudjuk jól, eredeti latin jelentésében a *traditor* sokszor azonos a *proditorral*, az árulóval (amiképpen az angol *tradition* is a *traitor* ikerpárja). Márpedig megannyi hamvasi elbeszélés variálja a hagyomány elárulásának témáját, a kasztos társadalom felbomlásáról szólótól a szcientifikus racionalitás feltűnését hangsúlyozóig. A Hagyomány és a hagyományok polcai mellé így kerülhetnek az ellenhagyományoké és az álhagyományoké. Ez pedig szüntelen ítélkezést, szelekciót, osztályozást tesz lehetővé és szükségessé a polcok kiváltságos szemlélője számára. Nem is holmi madártávlatról, hanem fényévnnyi távolságról van szó: 1. amit maguk a „hagyományos szereplők” nem hagyományosként éltek meg, hanem – többnyire magától értetődően, szervesen – érvényesként, azt Hamvas retrospektív módon hagyományosként találja; 2. amik egyazon életvilágba ágyazódóan, egymással összekapcsolódva, s olykor egymással vitázva működtek, azt a hamvasi szemlélet széthasítja pusztán hagyományossá (kuriózzummá, érdektelen egzotikumká) egyfelől, s a Hagyományt közvetítővé másfelől; 3. amit

az egykori szereplők nem a partikuláris hagyományokból kivonatoltan éltek meg, hanem az életvilágukba ágyazottan, azt Hamvas egyetemes Hagyományként írja le. Mindezek fényében korántsem meglepő, hogy – a róla kialakult elképzeléssel szemben – Hamvas elitélően szól „a keleti vallásokba és metafizikákba való menekülés és az azokban való elrejtőzés” divatjáról. A hamvasi orientalizmus ugyanis nem a távoli kultúrák világára, az egyes vallások tanaira kíváncsi, hanem abban érdekelt, hogy a keleti hagyományokban is hiposztazálja önmön napnyugati-egyetemes előfeltevéseit. Másrészt, ha létezik olyasmi, amit hamvasi eszéképizmusnak nevezhetnénk, az nem elsősorban kelet felé fordul – szemlélete szerint a fény minden irányból árad, s legfőképpen a Szellemből.

A tradicionalizmus kritikai kutatása (olyanokra gondolunk, mint Mark Sedgwick vagy Richard K. Payne) kétfajta tradicionalizmust különböztet meg: puhát és keményet. Eszerint míg a *hard* változat képviselői minden további nélkül zászlajukra tűzik az egységes Hagyomány és a „Minden Egy” téziséit, addig a *soft* tradicionalisták ügyelnek a távolságtartásra. Utóbbira talán Eliade a legjobb példa, akinek vallásfenomenológiája nagyban merített a korábbi tradicionalizmusokból, ám az akadémiai mezőben való érvényesülés céljából – s afféle entrista stratégia gyanánt – igyekezett eltitkolni ebbéli forrásait (tanulással szolgálhatott számára Guéron esete, akinek indológiai doktori értekezését a tudománytalanságra hivatkozva utasította el a Sorbonne tekintélye, Sylvain Lévi). Egy levelében a kemény maghoz tartozó Julius Evola fel is róttá ezt Eliadének; maga Eliade pedig a naplóiban úgy szabadkozott, hogy „az általam írt könyveket napjaink közönségének szánom, nem a beavatottaknak”. Nos, e szempontokat figyelembe véve például a hamvasi *Scientia Sacra*, különösen az őskori emberiség hagyományait tárgyaló kötet, egyértelműen a kemény maghoz sorolható. A tradicionalista Hamvas mégsem skatulyázható be ilyen könnyen. Nem azért – mint sugallni szokás –, mert sok éven át a kereszténységet tartotta a Hagyomány első számú letéteményesének (ez részben akár Alekszander Dugin pravoszláv-fasisztoid tradicionalizmusáról is elmondható; s maga Guéron kezdetben katolikus lapokban fejtette ki a tradicionalizmusát). Hanem mert a hamvasi beszédmód képes a hagyományelvű mondandót virtuózan, több regiszteren keresztül megszólaltatni, s így olyanokon átszűrve is, amelyek a tradicionalisták kemény magját minden bizonnyal taszítanák. Mi több, alighanem a ha-

lános komolyságukról ismert tradicionalisták többsége idegenkedne a hamvasi derűtől, vásári gúnytól és abimális komédiától, és különösen a *Karnevál*ban fontos szerepet betöltő hahotázástól és sapkacsörgetéstől (a Marianne „Miss” Martindale-féle, feminin Aristasia lehetne az egyik kivétel). Hamvas gyakran önmagát is kineveti, s alkalomadtán még a „Minden Egy” tézisének is grimaszt tud vágni. Guénonnál nehezen akadhatnánk olyan megjegyzésre, miszerint „a humor a májá utolsó fátyla”. Valami hasonló érvényes Hamvas szkatológiai – az ürülékre vonatkozó – eszmefuttatásaira is. Komolyan veszi ugyanis azt az alkímiai elvet, miszerint a legalantasabb megnyilvánulásokat sem szabad figyelmen kívül hagyni. El kíván merülni az elsődleges salakban, a „nehéz és sötét anyagban”, a trágyában, a nullában mint a „számok klozetjében”, meg akarja valósítani az orfikus alvilágjárást – csak ennek árán emelkedhet végül a magasba. Enélkül a *Karnevál*ban feltűnő „kakocentrikus filozófia”, a „klozetáhítat”, az „ezer ágytál” képe, a „szent szar” imádása, a „szar, segg, kurva” hármas emlegetése sem érthető meg. Ez a hamvasi regiszter olyan, mint a dosztojevskiji Szigaljev, aki „ürülékkel keni be mindazt, amit eddig az emberiség komolyan vett”, s más tradicionalistáknál, akik a jelenségvilág hulladékától sebesen – és fennkölt nyelven – az Egy-hez fordulnak, aligha fordul elő.

*

A világháló rejtett csatornáiban régóta terjed egy monográfia, amelynek szerzője Sipos Balázs, s amely a *Jelölőláncok mentén, jelölőláncokon túl – keletkező szubjektumok Alain Badiou ontológiájában és máshol* – munkacímét viseli. Nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy – mindenekelőtt a badiou-i *Lét és esemény* segítségével – „heideggertelenítse” Magyarországot. Más szavakkal arra, hogy felszabadítsa a gondolkodást a heideggeri(ánus) retrográd létörzés, nosztalgia, végességáhítat, prezentizmus, hagyománytisztelet, hermeneutika és egyebek alól. Nos, ha Sipos a Magyarországról alkotott diagnózisát egyetlen konkrét gondolkodón akarta volna tesztelni, aligha találhatott volna a hamvasi életműnél megfelelőbb lakmuszpapírt. S a magunk részéről tegyük még hozzá: vannak olyan hamvasi írások, amelyek tartalmát meglepően jól reprezentálná, ha az *Anti-Badiou* címet viselnék. Ilyen például a *Tabula Smaragdina* vagy az *Orpheusz*-esszé, ezekben ugyanis a meghatározó fogalmi döntések pontosan ellenkező irányúak, mint a badiou-i filozófiáé. Míg Badiou

a konzisztenciahiányos és „jéghideg” sokaságok mellett teszi le a garast, s olyan platonista ontológiát vázol fel, amely szerint az Egy nem létezik, legfeljebb az egyként-való-számolás (*compter-pour-un*), addig Hamvas éppen Platóntól eredezteti a bukást, s helyre kívánja állítani az orfikus, minőségi számfelfogást („a szám egzisztenciáléját”), amely szerint a világ az Egy transzmutált alakja. Míg Badiou számára a végtelen cantori fölfogása jelenti az egyik fő inspirációforrást, addig Hamvas arra a következtetésre jut, hogy a modern matematika „a számkontinuum problémájával nem bír”, valamint hogy az infinitezimális számot összekeverték az indefinitív számmal (ezen a ponton ne feledkezzünk meg arról, hogy Guéron egész könyvet szentelt az infinitezimális kalkulusnak). Amíg a badiou-i formalizmus azon van, hogy radikálisan profánként mutassa be a világot, Hamvas kiemeli, hogy „a szám tartalom” és szent – *hierosz arithmosz*. S míg a halmazelmélet badiou-i értelmezésében az üresség a felforgatás potenciálját hordozza magában, addig Hamvas konstatálja, hogy ahol a szám uralkodik, ott nincsen lehetőség anarchiára. Jegyezzük meg végül, hogy nem lenne érdektelen egyszer részletekbe menően az antifilozófia badiou-i gondolatának prizmáján keresztül értelmezni a hamvasi életművet. Badiou antifilozófián azt a gondolkodásmódot érti (s olyanoknak tulajdonítja, mint Pascal, Kierkegaard vagy Nietzsche – akik Hamvas legfontosabb ihletői közé tartoztak), amely az egyetemes igazsággal és annak fogalmiságával a tapasztalat egyediségét állítja szembe. A hamvasi gondolkodás, de legalábbis annak tradicionalista vonulata ugyan még túl is feszíti, a konkrét szituációktól elvágja az egyetemességet (s közben érdekes módon gyakran megvetéssel viszonyul a „sorvasztó önelemzés önző ájulatához”; nem intro-, hanem centrovertált), ám a hozzá való eljutás jellegzetes módszerének nem a fogalmiságot, hanem a „realizálást” tartja – a beavatottságot meg kell tapasztalni. Hamvas ugyan szembeszállt a magyar kultúra finitizmusával, azt kínosan szűkösnek találta, s az egyes világtörténelmi korszakokon túlcsonduló egyetemességbe ugrott volna, de eközben tiszteletben tartotta a magyar kultúra filozófiátlanságát. Tucatszámra lehetne idézni a fogalomellenes hamvasi megjegyzéseket („a fogalmi nyelv absztrakt – nincs tartalma, csak észszerűsége”, „a szútra nem fogalom” stb.). Már a korai Hamvas is hajlamos volt inkább szakrális szerepet tulajdonítani a filozófusnak ahelyett, hogy a fogalmi gondolkodást tartotta volna a sajátjának, s úgy tűnik, a kései művek szerint a filozófia csupán elavult szellem-szuro-

gátum. Mi több, olykor egyetlen gesztussal söpörte le a napnyugati filozófiatörténet zömét („az egész úgynevezett filozófia története [...] Szent Ágostontól kezdve csaknem teljes egészében [...] hitelesség nélkül való”).

Ebben a bekezdésben nem az a célunk, hogy hatástörténeti értelemben rekonstruáljuk Hamvasnak a Heideggerhez való viszonyát (Hamvas kétségtelenül megannyi szálon keresztül kötődött Heideggerhez, ám arról is tudunk, hogy sematikusnak és szellemtelennek találta). Sokkal inkább arra törekszünk, hogy felvázoljuk a kettejük gondolkodásában fellelhető közös elemeket, amelyek ugyanazon légkörből merítették. Ugyanis mind Heidegger, mind Hamvas gondolkodásában jelentős mértékben a két világháború közti *völkisch*, konzervatív forradalmi és egzisztencialista-perszonalista kordiagnózisok csapódtak le. Mindenekelőtt egy válságdiskurzusról van szó, a modernitás uralkodó áramlatainak, a célracionalitásnak az elutasításáról, s ezzel párhuzamosan az érdekmentes-együgyű töprengés, a csakugyan megélt tapasztalat, a közvetlen bensőségeség igenléséről. Mind Heidegger, mind Hamvas elutasította a hanyatlónak minősített civilizáció mesterkélttségét, a nagyvárosi tömegember életét (az „akárkit”, az „alvó egzisztenciát”, a „szubegzisztens plebejust”), az elidegenedett intellektualizmust, a gépiesedett társadalomszervezést és statisztikát, a világtapasztalatot elemzően feldaraboló szcientifizmust, a mindenkor hiteltelen és aktualításra éhes nyilvánosság diktatúráját és a rá jellemző *unwesentlich* fecsegést... Mindehhez csaknem magától értetődően társult a romantikus antikapitalizmus és az antikomunizmus vegyítése („harmadik utasság”), s a polgári tevés-vevés közönségesége iránti ellenszenv. A tévelygéssel való szakítást, a teljes körű megújulást illetően mindkettőn óriási jelentőséget tulajdonítottak a kváziszakrális eredethez való visszatérésnek, s ezt az igyekezetet mindkettőn kettős módon demonstrálták. Az egyik stratégia inkább horizontális jellegű, álhűségesen historizáló és archaizáló; a preszókratikus gondolkodáshoz vagy az ősi szent könyvekhez tér vissza. A másik stratégia vertikális természetű, az idő egzisztenciális tapasztalatára irányul, s mindenkor adott lehetőségnek tűnik. Az utóbbi végső foglalat a konkrét létezőkön túlcsonduló, általában vett lét tapasztalata, amelyet mind Heidegger, mind Hamvas képes volt egyetlen tollvonással a semmivel vagy az ürességgel azonosítani. Ez a tapasztalat pedig mindkettejük szerint egyfajta meditatív attitűdöt, afféle autentikus naivitást és jámborságot feltételez, bármine-

mű interveniálás tiltását. Heideggernél „lenni-hagyást” és „ráhagyatkozást”, Hamvasnál „semmittevés-jógát”. A „változtasd meg életed!” felszólításának való engedelmesség így a mindennapisághoz való paradox, sokszorosán reflektált (a pusztá „átlagossággal” szemben elutasító) visszatérés és egyúttal a vele való, abszolút közvetlenként tált azonosulás. Amikor Heidegger a szobájában zsendelyt formáló parasztemberről vagy a kemencénél meghúzódó Hérakleitoszról ír, s amikor Hamvas a lugasban, a méhesben folytatott elmélkedést, vagy a rántott leves élményét dicséri, olyan kivonulási stratégiákról van szó, amelyek nem működnek az önkinyilvánító-szerves jelenlét prezentista tana nélkül. A radikális megvonás módszerének hála hozzáférhetővé válhat a „nem-lét mint lét” – megmutatkozhat, ami már eleve adott volt ugyan, csak nem voltunk hozzá eléggé éberek és nyitottak. Ebből a szemszögből, a megújított bölcsesség álláspontjáról a filozófia, különösen az egyetemi avíttnak és inautentikusnak tűnt. S mindeközben Heidegger és Hamvas kísértetiesen hasonló diskurzív eljárásmodokat működtetett: mindkettejükre jellemző volt a kinyilatkoztató póz és a következtetések vehemenciája, az egyéni életre vonatkozó információk (az életrajz) leértékelése és rejtegetése, a steril analitikusság és az integratív mestéri-lelkipásztori kijelentések szembeállítás. A magasztos stílus és a kváziszakrális, beavatott beszédpozícióból megfogalmazott mondatok ezrei megteszik retorikai hatásukat. Nem pusztán megszabják önnön befogadási normáikat, hanem *lector in fabulá*vá avatják az olvasót – ha nem fogadja el a számára megfogalmazott üzenetet, nyilván azért van, mert a „létfeljtés” rabságában él, ha pedig túl könnyedén bölint rá az olvasottakra, akkor bizonyára társbölcs, akinek ezek a szövegek nem sok újat mondhatnak. Ez a módszeres elidegenítés az ezoterizált retorika kockázati effektusa: az eszményi, csaknem lehetetlen olvasó valahol a kettő között van.

Ugyanakkor érdemes szem előtti tartani a heideggeri és a hamvasi stratégia közti jelentős különbségeket. Ezek közül nem azok érdekelnek bennünket, amelyek kifejezetten kontextusfüggők voltak, vagy a személyes erkölcsi és politikai beállítottsággal kapcsolatos eltérésekből fakadtak. Sokkal inkább arra összpontosítunk, hogy kettejük esetében más és más diskurzív kényszerek érvényesültek. Míg ugyanis Heidegger gondosan ügyelt arra, hogy rendre olyan, a tudományos regiszternek megfelelő kijelentéseket is tegyen, amelyek megerősítetik az akadémiai mezőben elfoglalt pozícióját, s igyekezett elke-

rülni a naivitás vádját, Hamvas, s különösen az 1948 utáni, kitzasztott Hamvas számára az efféle cizellált stratégiákra nem volt szükség – nem is volt rájuk lehetőség. Például a *Patmosz*-beli esszék Hamvasa soha nem öltötte fel a talárt, így minden további nélkül, *en bloc* legyinthetett a tudományos üzemre. Nem kevésbé fontos, hogy a Haggomány és a „Minden Egy” gondolatát képviselő Hamvas hajlamos volt idegenként tekinteni magára („a szellemiség, amit szolgáltam, itt magyar földön ismeretlen volt”), s ennyiben – bizonyos kivételektől eltekintve – elmaradt nála a kulturális meggyökerezettség, a környező életvilágba való beágyazottság zsargonja. Míg Heidegger a németet az ógörög nyelv létközelségével rokonította, s valóságos *Begriffsdichtung*ot, neologizmusok sorát teremtette meg, amely a bölcseleti beszédmódot a mindennapi nyelvhasználattal vegyítette, addig a magyar nyelvet alkalmatlannak, de legalábbis rendkívüli lehetőségeket nem rejtőnek találó Hamvas megspórolhatta magának a nyelvi kísérletezést („a legmagasabb szellemi valóságokat ma is görög vagy latin szavakkal vagyunk kénytelenek kifejezni”). Mi több, Hamvast leginkább az emberiség ősidejében még áttetsző, közvetlen jelentésekkel operáló nyelv vonzotta, s távol állt tőle nemcsak a heideggeri trópusokra jellemző szómágia, hanem a költészet lehetőségeinek a dicsőítése is. A *Karnevál* egyenesen gúnyolódik azokon az etimológiai spekulációkon, amelyek Heideggert kifejezetten vonzották (s a hamvasi derű egyébként is lényegi távolságra van a heideggeri komorságtól). Lépünk tovább: kétségtelen, hogy mindketten viszonylag jól elhelyezhetők abban a para-vallásos áramlatban, amelynek keretében, mint Pierre Bourdieu írja, a „vallásos tematika szekularizált formája kerül [...] a filozófiába, mely tematikát Kierkegaard teológiaellenes teológiája már metafizikai tézisekké alakította át”. Ennek révén a legközönségesebb cselekvést, a legapróbb részleteket is pietás hathatja át („a szakrális rend a csendes hétköznapiság” – olvashatjuk Hamvas *Az életmű* című esszéjében). Ennyiben mind Heidegger, mind Hamvas alkalmas üzenettel szolgálhat azon társadalmak számára, amelyeknek tagjai jelentős részben a „maga módján vallásos” kategóriájába tartoznak. Mindketten eltávolodtak a fennálló intézményes egyház kebelétől, s egyikük sem a dogmák istenéhez vonzódott, hanem a divinizált „léthez-mint-nemléthez”. Ugyanakkor Hamvas úgy követelte vissza a szent tapasztalatát, ahogyan Heidegger sohasem. Hamvastól távol álltak a tételes vallások és rítusaik, ám nem kellett kínosan ügyelnie arra, hogy az általa mondottak – legyenek azok az álta-

lános Hagymány vagy a krisztianus tanok iránt elkötelezettek – ne keveredjenek a közvetítenül szakrális regiszterrel. Az evilágiság kultusza és a *détail*okban való gyönyörködés, amely minden körülötünk levőt szenteltvízzel önt le (amiként *A bor filozófiája* „imakönyv ateisták számára”), jól megfér nála azzal az attitűddel, amely leoldja saruit a tisztán, eredendően szent közelében. Heideggerrel ellentétben Hamvas nem a végesség elemzését végezte, s ennyiben a halál kérdését is elhanyagolhatta. Míg a *Lét és idő*ben nincs helyük az örökévalósággra vonatkozó kijelentéseknek, s maga az egzisztenciális időbeliség és történetiség válik transzcendentális kiindulóponttá, addig az érett Hamvas kifelé haladt a történelem rémületéből, s – a pillanat kivételességére hagyatkozva – a mulandóból rögvest a vertikális halhatatlanságba ugrott volna. S mindemellett úgy tűnik, gondolkodói pályáik lényegi szakaszai ellentétes irányúak. Míg a „fordulat” utáni Heidegger a jelenvalólét egzisztenciáléitól elfordulva a semleges-anonim, mindennemű alanyiságtól megfosztott létre összpontosított, addig Hamvas a tiszta monizmusra hajló *Scientia Sacra* első kötetétől („a megváltás [...] nem egyéb, mint az individuális Ént levetni”) egy keresztény-perszonalista álláspontig jutott el („a világ legelső ténye az individuum”) – immár az „én” karneváli szétbomlasztása is végső soron az „én” konfesszionális elmélyítését szolgálta. A szellemi önismeret és a létismeret egyaránt fontos volt számára, s nem fonódtak össze annyira, hogy végül megkülönböztethetetlenek legyenek.

*

„A pávián is ember volt – isteni intelligencia volt –, de az éberség útján lemaradt és a világosságot ismét elvesztette.”
(Hamvas Béla: *Scientia Sacra*)

„Mint ahogy a közösségek életében a lehajló korszakok idején kasztokon kívül és alul a társadalom kivetettjei gyűlnek össze, a költészetben és a zenében kicsapódik ez a fekete művészet, amely a valódinak excrementuma. A cigányság nagy részben ilyen csandala, vagyis kaszton kívüli gyűlevész, és a zene, amit nyújt, sem más, mint hulladék, amelynek a nép valódi zenéjéhez semmi köze.”
(Hamvas Béla: *Az öt génusz*)

Ezt a két idézetet számos szempontból lehetne elemezni, ám bennünket ezúttal csupán egyetlenegy foglalkoztat: a monizmusé. Jól mutatják ugyanis, hogy a „Minden Egy” tanát megannyi irányba le-

het hajlítani. Az esetleges létezőket egyetlen lépéssel az Egy-be lehet emelni vagy az Egy közvetlen kifejeződéseként lehet kezelni, ugyanakkor végtelenen le is lehet fokozni őket – némelyikük még arra sem méltó, hogy májá fátylának részét képezze. Ez az elnagyolt logika teszi lehetővé, hogy egyfelől a pávián bukott isteni intelligenciaként, másfelől pedig a cigányság alapvetően exkrementumként értelmeződjék. Van olyan sötétség, amelynek megjárása dialektikusan a fény felé vezet, s van olyan tiszta sötétség, amely csakis lefelé húz. Mondhatni, a hamvasi monizmus sötétjében nem minden tehén egyformán fekete. Mi több, Hamvas többféleképpen variálja a „Minden Egy” gondolatát. Ha a tisztánlátást leginkább segítő indiai opciók felől értelmezzük, így tipologizálhatunk: 1. monizmus, amelyet csak a májá káprázatos fátyla tesz minimálisan differenciálttá (ez Sankarácárja non-dualista egységtanának felel meg); 2. monizmus, amely nem tagadja a jelenségvilág létét, sőt, az Egy lényegi kifejeződéseként tárgyalja (mint a kasmíri saivismus); 3. monizmus, amely nem vitatja el a Sokaság relatív önállóságát (akárcsak Rámánudzsa módosított monizmusa, kvalifikált non-dualizmusa). Míg a *Scientia Sacra* első könyve az első és a második álláspont között tűnik ingadozni, addig az erőteljesebben krisztiánus-perszonalista fogantatású későbbi művek a harmadik változatot taksálják a legmagasabbra („nem a lélekóceán volt előbb, előbb voltak az egyéniségek és az Én-ek és személyek [...]; ez a felfogás [...] rokon a kereszténnyel”). S amiképpen a „Minden Egy” tana variálódott, úgy alakult a karnevál értékelése is: lehet pusztán karnevál, amelynek lényeglátóan mögé kell tekinteni, lehet revelatív karnevál, amelyet szemlélve – némi rejtvényfejtés árán – magát az Egyet lehet megragadni, s végül azt is le lehet szögezni, hogy „az arc nem lehet maszk”, azaz létezik egy semmi másra nem visszavezethető, pótolhatatlan egyediségekből álló sokaság – utóbbi esetben a monizmus kevésbé kiindulópont, inkább kitűzött cél (a világnak „egybe kell forrnia [...], [a]z ember azért morzsolja föl önmagát, hogy megváltásra alkalmas legyen”, „az önmagadról való külön tudatod megszűnik”). Egy pillanatra se gondoljuk, hogy a hamvasi művekben a monizmus ezen értelmezési lehetőségei mindenkor tisztán nyilvánulnának meg. Inkább a folytonos, feszültségteremtő keveredésükről beszélhetünk, a világ megvonásának és túltelítésének műveleteiről, amelyek nagyban felelősek azért, hogy az „én” szerepe adott esetben radikálisan lefokozódik vagy pedig túllicítálódik. Az „én” oldódjék fel a létben? Univerzális személy-

lyé kell lenni? Az egység feltétele az elemek egymástól való különbözése? „Előre kell menni a Háromba”? Alighanem pontosabban látnánk, ha Hamvas befejezte volna utolsó nagy művét, *Az egységlogikát*. E ponton említsük meg, hogy a „Minden Egy” tana a Hamvas-recepció számára afféle sérthetetlen szent tehénnek bizonyult, olyan belátásnak tekintették, amelyhez a konceptualitás nem férhet hozzá. Még Földényi F. Lászlót is, aki egyébként távolságtartóan szólt a Hamvas-rajongók „eklézsiájáról”, s kritikusan elemezte a hamvasi művek iskolamesteri pózait és közhelyeit, zörejmentes áhítat fogta el, amikor a monizmus kérdéséhez ért. „A létezés egysége, amely iránt a görög bölcsek, különösen a Szókratész előttiék, oly érzékenyek voltak, érvekkel nem támasztható alá. [...] A lét egysége nem következtetések által tisztázódik, hanem az intuíció eredményeként, hiszen ennek az egységnek a végső titka bennünk rejlik. Ez a szentség titka.” Szögezzük hát le: a hamvasi gondolkodást illetően a *par excellence* filozófiai gesztus az ahhoz való ragaszkodás, hogy a „Minden Egy” tana szigorú fogalmisággal és kritikailag elemezhető. A monizmus kérdése Jonathan Schaffernek köszönhetően él és virul a kortárs analitikus metafizikában, de az inkább kontinentális ihletésű metafizikákban sem elhanyagolható, például a „monizmus mint pluralizmus” deleuze-iánus gondolatának hála. A filozófiátlan, az egységtant csak csodálni képes megközelítés helyett vissza kell követelnünk az érvekre építő álláspontot. Ne fogadjuk el, ha Hamvas vagy valamely követője azt sugallja, hogy az egybeforrat valóságban a dolgok „kérdés nélkül” vannak, vagy hogy mi nem bírálhatjuk a Hagyományt, hanem csak az bírálhat bennünket. Eközben segítségünkre szolgálhat, hogy Hamvasnál fellelhető legalábbis a fogalmiság nyomai. Amikor a „végtelen differenciálódásban való végtelen integrálódásról” ír, vagy az Egy partialobjektívációjának kérdését taglalja, meg-megközelíti a fogalmiságot. A tét meglehetősen nagy, hiszen Hamvas olyan volt, mint Beethoven, aki íróasztala üveges részében tartotta az Ízisz fátylára és a mindennek egységes voltára vonatkozó téziseket. Akármint alkotott Hamvas, úgy tűnik, fél szeme mindig a monizmus tanán volt. Ugyanakkor azt se felejtjük el, hogy másik szemét folyton a karneválszerű sokaságon tartotta, s ennyiben nehezen róható fel neki az, amit Szentkuthy Kerényi-bírálatában olvashatunk: hogy ez „kényelmes monizmus az árnyalatoktól kimerült koroknak”. Hamvas monizmusa sohasem annyira kizárólagos, hogy a különbségek teljesen szintelenekké váljanak benne.

Van a hamvasi gondolkodásnak egy másik, fogalmisággal színezett alaptézise is. Régi meglátásra épít, miszerint az időiség egyszerre mozdulatlan és dinamikus – ha nem lennének változatlan szerkezeti elemei is, nem lenne, amihez képest az egymásra következő megvalósulhatna. Maga az időiség nem lehet egyszerűen csak mulandó, hiszen akkor nem konstituálhatná a mulandóságot. E felfogás egyik változata szerint, amely Platóntól Kierkegaard-ig nagy megbecsülésben részesült, a pillanat a törekenysége ellenére nemcsak más pillanatokkal, hanem egyszersmind az örökkévalósággal érintkezik. Ennek a gondolatnak a 20. században is voltak lelkes hívei. Megjelenik például Borgesnél, aki szerint minden pillanattal halhatatlanná teszszük magunkat, beíródván a kozmosz történetébe, s akinek *A titkos csoda* című novellájában Jaromir Hladík és műve a kimerevített pillanat révén érik el a megváltást. A kristályidő deleuze-i (bergsonista ihletésű, de az örök visszatérés nietzschei tanával is rokon) fogalmában szintén ez pulzál: a virtuális örökkévalóság és az aktualitás egyazon képben találkozhat. Mint Tarkovszkij *Tükörjének* utolsó kockáiban, amikor a nemzedékek egyazon idősíkból találkoznak, s a lélek madarának eleresztéséhez a keresztire emlékeztető villanypózna képe társul. És talán még a fenomenológiában is kísért ez a gondolat, így amikor a husserli időfenomenológiát értelmező Dan Zahavi az időiség kettősségéről szól, a mozdulatlan struktúrákról és a megállíthatatlan dinamikáról. Az időiség, mondja, olyan, mint a vízésésben látszó szivárvány: a szivárvány mindenkori színei csak a vízfolyamnak köszönhetően látszanak – az örökkévaló csakis a mulandóban nyilatkozhat meg. S ez alighanem az analitikus időfilozófiák eternalista és perdurantista megközelítéseivel sem összeegyeztethetetlen. Nos, Hamvas a magáévá tette ezt a belátást, s ebből fakadnak a *Karnevál* leginkább katartikus részei. Meglepő mértékben rokon nemcsak a fogalmiság, hanem a képesség tekintetében is a mulandóságban való örökkévalóság tanának hagyományával. A *Karnevál* V. részében ezt olvashatjuk a nagy halálfolyóval kapcsolatban: „[a] szivárványon visszatér, minden színt magába vesz, és újra a folyóba lép, visszaszín-telenedik. [...] Ez az örök ismétlés”. Az egyik függönybeszélgetésben pedig ez áll: „[a]z idő az, hogy a következő pillanat az előbbit lenyeli, és az eltűnik, de nem maradéktalanul. Abból, ami megmarad, készül az időfölötti. [...] Az idő időfölöttiből készül és az időfölötti időből, mint az alkímisták aranya földből.” Akár a sokaságra és a „sötét anyagra” szegezett tekintetével, Hamvas az időértelmezésé-

vel is árnyaltabb álláspontot alakít ki, mint az örökkévalóságba a mulandót zárójelezve ugró tradicionalista fősodor. Számára az örökkévaló nem a mulandóság mögött meghúzódó változatlan lényeg, hanem magából a mulandóságból táplálkozik. Talán mondanunk sem kell, ez a belátás is hozzájárul az „én” felfokozásának stratégiáihoz. Hamvas szerint az örökkévalóság nem az időiség ellentéte, hanem az időiség piramisának csúcsa. Nem csupán a porrá őrlődő időt tartja szem előtt – mámorosan a nem-mulandóhoz emelkedne magából a pillanatból kiindulva. Amikor nem a közösségi szintű üdvtörténeti távlatok dominálnak, ez a vertikális, a mulandóságra építő modell tűnik a legmeghatározóbbnak, amelyet Hamvas előbb az ókori görögöktől, majd a kereszténységtől eredeztetett. Annyi bizonyos, hogy ez a legalkalmasabb módszer a történelemből való kilépésre.

*

Nem lehet nem figyelni arra, hogy a Hamvas-recepcióban meghatározó szerepük volt a vajdasági magyar kötődésűeknek. A *Híd* folyóirat 1970-es júniusi számának élén Bori Imre Hamvasról szóló írása állt, s két Hamvas-esszé követte. Bori megemlítette, hogy Hamvasnak „lakatával ajkán” kellett alkotnia, s rögzítette a szellemi köztudatból való kihullásának tényét. Kétség sem férhet hozzá: mindezt ilyen formában, ugyanebben az időszakban Magyarországon nem lehetett volna közölni. Thomka Beáta, aki a *Karnevál* befogadásához járult hozzá 1986-ban, konstatálhatta, hogy „az újvidéki folyóiratok, a *Híd*, az *Új Symposion*, a *Tanulmányok* gyakran publikáltak Hamvas-szövegeket”. A későbbi Hamvas-recepcióban pedig olyan vajdasági magyarok tűntek fel, mint Sáfrány Attila és Orcsik Roland, míg Danyi Zoltán a Medio Kiadó munkatársaként gondozta Hamvas naplóit, leveleit és jegyzeteit, továbbá mértékadó elemzést írt a hamvasi regényekről *Kivezetés a szövegből* címmel. Mindezt kiegészíthetjük azzal, hogy Sava Babić fordítói munkája révén Magyarországon kívül egyetlen nyelvterületen sem olyan kiterjedt Hamvas Béla műveinek befogadása, mint a szerbben. A „nacionalista kenyőccsel” való hamvasi szembeszállás a délszláv háborúk során különösen sokatmondó volt (mellesleg a lausanne-i *L'Âge d'homme* vezetője, Vladimir Dimitrijević kezdeményezte a *Karnevál* francia kiadását, ám ehelyett 1990-ben Dobrica Ćosić és Slobodan Milošević könyveinek kiadásába fogott bele). Érdemes még megemlíteni, hogy a *Karnevált* az Újvidéki Színház vitte színpadra *A pác* címen, Me-

zei Kinga rendezésében. Mindezek fényében egyszer rekonstruálni kellene, hogy a Balkánnal (a „provinciális bizantinizmussal”) és az Alfölddel kapcsolatos hamvasi eszmefuttatásokból milyen sztereotípiák következnének a vajdasági magyarokra nézve. Ám ennél jóval izgalmasabb kérdés: vajon mi lehet a kiterjedt vajdasági magyar Hamvas-recepció oka? Először is nyilvánvaló, hogy hozzájárult a „reálszocialista” Jugoszláviának a magyarországinál szabadságtelibb légköre, az, hogy a többi kelet-európai modellhez képest nagyobb helyet biztosított a rendszer (ön)kritikájának és a pluralizmusnak. Ennek megfelelően virágozhattak a kísérletezést, a távlatok megnyitását, az asszociatív gondolkodást, a köztes regisztereket előtérbe helyező műfajok – mindenekelőtt az esszé. Nem véletlen, hogy az első, 1961. decemberi *Symposion*ban már arról olvashatunk, hogy az esszé „tökéletesen szabad műfaj”. Ezek a műfaji preferenciák jelentős párhuzamot képeznek Hamvassal, aki szerint az „esszé ott virágzik, ahol az iskolák, a skatulyák, a közvélemény, a hiedelem alacsony, közönséges”. Ám nem csupán a forma, hanem a tartalom tekintetében is lényegesek a hasonlóságok. A vajdasági magyarok számára azért is megfelelő lehetett a hamvasi gondolkodás tágassága és nyitottsága, mert magukat gyakran hagyománytalanokként, de legalábbis kevés közvetlen eszmetörténeti hátszéllel rendelkezőkként értelmezve hajlottak arra, hogy az egyetemességbe ugorjanak. Számukra is döntőek voltak a provinciális prekonceptióktól mentesített témák, az ugartól való elrugaszkodás. Látszólag paradox módon így is fogalmazhatunk hát: miközben a hamvasi opus szerkezete szempontjából meghatározó, hogy a lehetőségek és a tiltások magyarországi logikájában bontakozott ki, addig ideális befogadói közegét a jugoszláviai magyarság jelenthette – szabad(abb) recepciót egy szabad szellemű gondolkodó számára. Találó Szántó F. István megjegyzése, miszerint Hamvas bizonyos értelemben *sacer* volt, azaz kiválasztott és kitaszított egy személyben. Azonban Jugoszláviában lepöröghetett a műveiről a kitaszítottság.

Íranyítsuk most a tekintetünket kifejezetten Magyarország felé. Meglehet, ahhoz, hogy rekonstruálhassunk egy ott mindmáig előforduló előítélet-réteget, az alapvető hamvasi beszédmód nagyban a segítségünkre lehet. Tudjuk jól, hogy az 1985 és 1995 között a csúcán levő Hamvas-recepció művelői hajlamosak voltak átfogó lelki-szellemi rendszerváltást várni mesterük gondolataitól. Sokak számára ő bizonyult az új felállásban útmutatást nyújtani képes Vergilius-

nak és egzisztenciális potencianövelőnek, s eközben tiltott gyümölcsből csaknem *mainstream* lett. Márpedig az 1948 utáni Hamvas nem pusztán a nyilvánosságból – jelentéktelen kivételektől eltekintve – kitaszított gondolkodó volt, hanem olyan is, aki rendszeresen karakterisztikus állításokat fogalmazott meg a nyilvánosság mibenlétéről. Társadalomértelmezésének ezen, a heideggeri gondolkodással hasonló diskurzív mezőt osztó aspektusáról már részben volt szó: eszerint a nyilvánosság diktatúrája a szellemtelen fecsegést (a „zsurnalizmus” a legjelentősebb hamvasi szitokszavak egyike, s Hamvas kitiltotta volna a sajtót a Logoszhoz hű íróasztalról), az egzisztenciátlanlabirintusszerű tengődést, a rögeszmeszerű közös félreértések szintjét jelenti, s nem a kommunikatív ész kitüntetett dimenzióját. A hamvasi világlátás szerint az agón a maszkszerű lények birodalma, azoké, akik „nem írnak, csak aláírnak”. Olyan ateokratikus övezet, amelyben az élősködő „csibészek”, „zsványok”, „szemtelenek”, „huncutok” és „cudarok” érvényesülhetnek, az anonim tömeg. E szemszögből a társadalom tulajdonképpen nem is létezik, inkább csak az egyéni monomániák soha nem találkozó párhuzamosairól beszélhetünk („ha őrületünkben valamilyen napon egyszerre csak kigyógyulnánk, kiderülne, hogy társadalom nincs”) – Hamvas ezzel tisztos közelségbe kerül kortársához, Margaret Thatcherhez. Természetesen a privát mitológiák meghosszabbításaként értelmezett nyilvánosság csakis egy binaritáson belül nyerheti el értelmét. A címzetes senkivel szemben a nevezetes névtelen alakja tűnik föl, aki a szellemi beavatottsága révén messze fölötte áll ellentétének. Ehhez egyfajta topológia is járul, így például a *Babérligetkönyv* szembeállítja egymással az antik görög építőművész tervét, amely kifelé szebb, de belül üres és hideg szobákat tartalmazó épületet eredményezett volna, s a kínai építőművész tervének megfelelőt, amely kevésbé ragyog, de belül meghitt és otthonos. Az alapvető binaritás tehát így fest: felszíni-külsődleges privát/nyilvános *versus* mély-bensőséges szellemi. Olykor úgy tűnhet, hogy Hamvas a privát szférát, a lugast, a szőlőt, a méhest is az autentikus oldalhoz sorolná, ám valójában bármely magánkedvtelést csupán akkor tud igenelni, ha az legalább valamelyest szellemileg közvetített, s a felszabadított imagináció jegyében történik. Nem kevésbé lényeges, hogy mivel a „felfelé-élés”, a „merőlegesség”, a „létra-lét” afféle alternatív, mindössze a közvetlen hatásról lemondó tevékenységként írta le, elutasíthatta a rezignáció és a zugéletben való megrekedés vádját.

Hamvas ezzel jól illeszkedett a kor egyik meghatározó tendenciájához. A magyarországi „reálszocializmusban” Tamás Gáspár Miklós szerint „megszületett [...] a szabadságot helyettesítő kultúra eszménye, amely máig a magyar értelmiség uralkodó ideológiája”. A belső emigrációba kényszerült Hamvasnál is az ideológiamentességnek az ideológiája működik – a kitzasztottságba kényszerítettségből végül a kitzasztottság igenlése lesz, ünnepi kívülállás. És ezzel együtt antipolitika: a programoknak póre eszmékkal való felváltása („[a politika] a mindenkori emberi létezés legelaljasodottabb helye” – írta kései főművében, a *Patmoszban*). Árnyékgondolkodóként részévé vált a szellemi kontrasztársadalomnak, s eközben a nyilvánosságot nem majdan megteremtendő közjónak vagy netalán szükséges rossznak, hanem szükségtelen rossznak tekintette. Ekképpen a szilenciumot csendes, szakrális hétköznapisággá fenségesítette. Nem egyszerűen a személyes szellemi szabadsággal ellensúlyozta a nyilvánosságbeli szabadság történelmileg esetleges hiányát, hanem a mindenkori hiteleség feltételévé avatta a kívülállást. A tisztán kontrasztszerű szellemi autonómia gondolata mellett így őrlődött fel a politikai vonatkozású autonómia lehetősége. Sipos Balázs írja a bensőséges szabadságréninggel kapcsolatban, hogy eszerint az „írók szükségszerűen kisebbségi létre kárhoztatják magukat, s ellen kell állniuk a politikai integrációnak. [...] Hangsúlyossá válnak ezek a magányok. [...] Ez az introspektív individuum-definíció transzhistorikus. A szenzualitás, az emberi állag történeti-társadalmi változatlanságában, egyfajta humán állandó létezésében hisz. [...] A polgár szkeptikus [...], [d]epolitizálja magát, hogy a személyes metapolitikai szintjén kezdhesse vizsgálni a közösséget. [...] Az ellenkultúrába szorult polgár a rendszerváltás után episztemológiai vákuumba került. Ami nem független a küzdött, létrehozott pozíciójától. *Ez a pozíció vált teherre*” (Sipos Balázs: *A polgárság mint ellenkultúra – a késő Kádár-korszak irodalmáról, vezérszavak*). Hamvasnál talán még tisztábban nyilvánult meg a kívülállás attitűdje, mint az alkotók többségénél, hiszen kitzasztottsága csaknem teljes volt, s nem törekedett a megalkuvásra. Tényleges üzenetét nem a megjelentetett sorok között rejtette el, hanem az ágyában, vagy pedig a rajongók táborára bízta. Ezoterizmusa kétszeres volt: ezoterikus a nyilvánossághoz képest, s ezen túl ezoterikus azokhoz képest is, akik megelégedtek a nyilvánosságon kívüli, de túlon túl könnyen hozzáférhető szellemtelenségekkel. A „polgáriság” szüntelenül megvetésben részesült a műveiben, s eggyel visszalépett a pol-

gárság Kádár-kori ellenkultúrájához képest: „senki a polgári életből a pneumatikus valót a realitásból kiolvasztani nem tudja” (s a marxizmussal is az volt a legfőbb baja, hogy „elpolgárosodott”). Maga is hangoztatta, hogy nem *outsider*, annak eredeti értelmében, tehát a legszélen futó, a versenyben továbbra is részt vevő lóként – egyszerűen hátat fordít a vágtnak. Azaz választani kell a cselekvés és a szemlélődés között. Talán inkább a melville-i *outlandish* felelt volna meg neki, amely új területekre utal. Egy alkalommal egyenesen Birodalomnak nevezte az ellenvilágot, ahol az ember megneemesedése zajlik, s ahol „a világból kivonultak találkoznak”, Lao-ce, Empedoklész, Hérakleitosz és társaik. Hamvas tehát a történelem rémületét látván a transzhistorizáláshoz fordult segítségül („a brahmani egzisztencia azzal kezdi, hogy a történeti szenvedélyeket likvidálja”). Szembezállt a történeti eseményszerűséggel, s így nem az volt a fontos számára, hogy valami megtörtént-e, hanem hogy igaz-e, megvalósítható-e. Ne hagyjuk figyelmen kívül, hogy ez a következtetés nem magától értetődő eleme a hamvasi gondolkodásmódnak. A felfokozott történelmi helyzettudat és az interveniálás igénye nagyon is jelen van még például az 1947-ben, Kemény Katalinnal közösen írt *Forradalom a művészetben* című műben („alig képzelhető el nagyobb katasztrófa, mint ha valaki a reális történeti időn kívül él”). A kivonulás kényszere csak idővel szült szükségletet. Ne feledkezzünk meg arról sem, immár a recepció szakaszait illetően, hogy a bensőséges derű és kedély, a szellemi befelé fordulás és a cselekvésmentesség igénye nem ugyanazzal a státusszal bírt a Kádár-korszakban, mint a rendszerváltozást követően. Az utóbbi időszakban immár nem a pártállami logika gondoskodott róla, hogy a kelet-európai tömegek megmaradjanak a politikátlanság, sőt a politikaellenesség eszménye mellett, hanem a társadalom szálait egyre erőteljesebben szétziláló neoliberalizmus. Mindez más típusú rendszerkonform antikonformizmust feltételezett, a honpolgári szabadságtól mentes belső szabadság más jellegű ideálját.

E ponton visszalapozunk a hamvasi életműben, s a *Scientia Sacrából* idézünk. „A beavatás értelme: nemhogy szabad a harc – harcolni és ölni kell. [...] Az ember nem válogathat. Ezt megteszem, ezt nem. [...] Ez a misztérium, amibe Krisna a harcos Ardzsunát beavatja. Vért kell ontanod? Vért fogsz ontani. [...] Feladatodat és sorsodat nem te választottad meg. A te feladatod: add magad oda, a többivel ne törődj. [...] [N]eked jutott a művelések közül a legnagyobb misztérium: a háború. [...] Szemlélő akarsz lenni? Nem lehetsz. Ha a kar-

dot leteszed, akkor is cselekszel. [...] Légy hős. – Ez a kultusz misztériuma.” Hamvas ezeket 1943-ban vagy 1944-ben írhatta. Nem az érdekel bennünket, hogy miként viszonyult az akkor még tartó második világháborúhoz (az *Álarc és koszorú* Hamvasa még, úgy tűnik, nietzscheánus szellemben, illetve az általános megtisztulásban reménykedve igenelte volna, magáról a világháborúról azonban, annak bekövetkezésekor és később is, lesújtó véleménnyel volt), hiszen itt egy ahistorizált, mindenkor zajló, az alantas érdekektől mentes háborúról van szó – Hamvas a háborút a ksátriják által végzett, spiritualizált-kultikus tevékenységként, a hősi tettek csúcsaként értelmezte. Érdemes mindezt összevetni *A háborúban álló zen* (*Zen at War*) című művel, amelyben Brian Daizen A. Victoria azt elemzi, hogy a második világháború során a zen buddhisták miként működtek együtt a fasiszta japán állammal. Kimutatja, hogy számos zen vezető nem csupán lelkesen asszisztált a japán imperializmushoz és militarizmushoz, hanem magukat a buddhista tanokat használták fel a háborús erőszak, a félelem- és reflektálságmentes önfeláldozás igazolására. Harada Daiun Szogaku zen mester retorikája például így festett: „[ha] menetelned kell, menetelj és menetelj, és ha lőnöd kell: lőjj és lőjj. Ez a legmagasabb Bölcsesség megnyilvánulása.” A később Nyugaton ünnevelt Daisetz T. Suzuki, aki még 1945-ben is a japán kultúra felsőbbrendűségét hangoztatta, így írt a háborús gyilkolásról: „nem ő [a kardot viselő], hanem maga a kard öl. Ezzel [...] a kardot viselő elsőrangú művésszé válik, s egy csakugyan eredeti mű teremtése mellett kötelezi el magát.” Vitathatatlan, hogy ezek a sorok kísértetiesen hasonlítanak a hamvasi eszmefuttatásra. Csak találgathatunk, hogy mi történt volna, ha a spiritualizált-kultikus háborús gyilkosságot és az átszellemített királyságot igenlő (s emellett a „polgár” erőmentes, alattomos hatalmát és a pacifizmust, a háborútól való rettegést lenéző) Hamvas olyan körülmények közé keveredett volna, amelyben legalább részben az árral együtt haladhat. A tradicionalizmust soha nem támogatták széles tömegek, ám olykor összhangba tudott kerülni az uralkodó politikai áramlatokkal, előbb Olaszországban és Romániában, később Iránban és Oroszországban. Kétségtelen ugyan, hogy Hamvas Guénonnak és Evolának a brahman vagy a ksátrija elsőbbségére vonatkozó vitájában egyértelműen a guénoni, azaz a szellem prioritását kiemelő álláspont mellett tette le a garast, ám mindez – mint láttuk – egyáltalán nem zárta ki a vérontás szublimált igazolását. „A hatalmat az uralom igazolja” – sugall-

ta, s úgy vélte, a ksátrijának a brahman szellemi felügyelete alatt kell állnia. Nem „humanizálta”, hanem átszellemítette volna a hatalmat. Emellett a hamvasi gondolkodás mélypontjait alighanem azok a szöveg-helyek képezik, ahol az alá-fölrendeltség, a szerves állam meg-bomlásától és az autonóm tevékenység feltűnésétől eredeztetni minden baj kezdetét, s közben a legnagyobb megvetéssel tekint a kutyákként kezelt kaszton kívüliekre. Ezzel szemben a hozzánk legközelebb álló Hamvas az lehet, aki anarchisztikus eszméket dédelgetett, és egyfajta destitutív-inoperatív hatalmat követelt (közel kerülve az anarchis-ta taoistáknak a hömpölygő, beavatkozásra nem szoruló víz mozgá-sához igazodó világlátásához). S az a Hamvas, aki – meglepően sokat merítve Georges Bataille elméletéből – a munkátlanítást, a tékozlást, az ünnepet, a játékot, a lödörgést magasztalta.

*

Az a gondolkodásmód, amely évezredekre tekint vissza vagy a bel-ső szellemi szférákat célozza meg, szükségszerűen a korszerűtlenséget kockáztatja – vagy éppen ez a merészség adja az erejét. Ám amennyi-ben nem csupán a történelemből való kivonulás igénye tűnik fel, ha-nem az üdvtörténeti távlatok is, megeshet, hogy a jövőben a korsze-rűtlensége kámforrá válik, s a „kontemporaneitása”, a korral való egy-beesése teljessé lehet. Hamvas hajlott arra, hogy ekképpen tekintsen a műveire: „koromat megelőztem, eszméim újak voltak”. Ha csak-ugyan így volt, akkor talán az írásai nyomán desifrizírozhatók a jövő-nek a múltban elhintett magjai. Összevethetnénk persze előbb a sa-ját korával is: a *Patmosz* megírása idején, az 1960-as évek elején kez-dett el népszerűségének csúcsához közeledni a tradicionalizmus, s a Hamvas halálának évével, 1968-cal fémjelzett korszakban tetőzött be a spiritualitás keresése, Lao-ce olvasásától a Beatles indiai kalandjától a zen gyakorlatokig... Mégis, izgalmasabb lehet számunkra, ha elő-rébb lapozunk. Az 1980-as évek Hamvas-recepciójában kulcsfontos-ságú szerepet betöltött Balassa Péter úgy vélekedett, hogy az életmű a zöld mozgalmakban nyerheti el igazolását, pedig maga Hamvas sok-szor degradálón beszélt a természetrajongásról mint menekülésről (sőt, kikelt a szellemtelen zöld szín ellen). Már sugalltuk, hogy Ham-vas optimális hivatkozási pontja lehetett annak a kornak, amelyben a – gazdasági, politikai (de nem feltétlenül a katonai) – nem-beavat-kozás meghatározó előítéletté vált, s amelyben az ideológiamentes-ség, a posztideológiai állapot ideológiája, a nagy elbeszélések végének

nagy elbeszélése dívott. Az „összes kenyőcsők” és „üdvreceptek” likvidálását és a megmaradó apparátusi cinizmust előrevetítő Hamvas egyszerre lehetett e kor kritikai diagnosztája és világnézetének zászlóvivője. Akkor is megsejtette az alapvető tendenciákat, amikor az információs túltelítettség veszélyére figyelmeztet, a „hypertrophiára az élet minden területén”, az „inflációra” és „látszatbőségre”, az „izgatott szétszórtságra”, a „hömpölygő életözönre”. S az erre adott válaszai is kísértetiesen metszik korunk reakcióit. Kotányi Attila talán elvetette a sulykot, amikor arról beszélt, hogy egy világnyelven alkotó Hamvas a *New Age* prófétája lehetett volna. Ugyanakkor tény, hogy a *slow movement*, a kontemplatív tanulmányok, a figyelem gazdaságtana, a *The Power of Now* és a *Plato, not Prozac!* korában újfent ezrek számára válhat irányadóvá az életvilág esztétizálásának és átszellemítésének hamvasi kísérlete. Ismeretes a mai buddhizmus szociológiájából, hogy a nyugati szanghák hajlamosak a kor igényeihez igazodva kiiktatni a szerzetesi státuszt – a mosolygó Buddhára tekintve bármely laikus a megvilágosodás ösvényére léphet. Hamvas is igyekezett kizárni a lemondást, az aszkézist, a komorságot a hiteles spiritualitásból („az öröm a spiritualitás legmagasabb foka”, „amit szellemnek nevezünk, az életnek nem ellensége”, „világos pozitívumok”), sőt, olykor azt is hangsúlyozta, hogy éppen a derűs mindennapiságból kiszakadt bölcsek számára a legnehezebb a felébredés. Az eszményi attitűd tehát az igenlés, a szintiszta tagadásmentesség. Hát nem ez felel meg mindannyiunknak, a rendszert is beleértve?