

## A *LEBENSWELT*-FOGALOM EREDETE ÉS JELENTŐSÉGE

MEZEI BALÁZS MIHÁLY

### Husserl életvilága

Edmund Husserl életvilág („Lebenswelt”)-fogalma több okból is felkeltette a kortársak figyelmét: 1. Sokak szerint Husserl ezzel elfordult a transzcendentális idealizmus korábbi formájától, amelyet életműve középső szakaszában dolgozott ki; 2. Úgy tűnhetett, hogy az egyéni és közösségi reális tapasztalat hangsúlya, amelyet az egzisztencializmus hozott felszínre, teret nyerhetett a husserli gondolkodásban; és végül 3. sokan vélték úgy, egy, az életvilág tematikájával feldúsított transzcendentális fenomenológia – amely megőrzi a módszeresség, az analitikusság, a tapasztalatközelség és a szisztematikusság jellemzőit – alkalmas arra, hogy egy új világtörténelmi helyzetben, a marxizmus nagy időszakában kapcsolatot teremtsen ez utóbbi, a francia fenomenológia naturalizmusa és a Husserl által képviselt osztrák-germán tradíciók között. Ezért a jelentős érdeklődés, amely az *Európai tudományok válsága* megjelenését az 1950-es években fogadta, hosszú időn át fennmaradt, és minden más husserli propozíciónál jelentékenyebb hatást váltott ki.<sup>1</sup>

Husserl kifejtései tartalmilag jól alátámasztják a recepció indokoltságát. Mint olvassuk:

„Az előzetesen adott életvilág létének értelme szubjektív képződmény, a tapasztaló, tudomány előtti élet teljesítménye. Ebben az életben épül fel a világ értelme és létének érvényessége, s mindig azé a világé, amely a mindenkori tapasztaló számára valóban érvényes. Az „objektív módon igaz” világ, a tudomány világa pedig magasabb szintű képződmény, amely a tudomány előtti tapasztalás és gondolkodás, illetve ezek érvényességét biztosító teljesítmények alapján áll. Csak a szubjektivitásra, még hozzá a végső soron minden világi érvényességet annak tartalmával és az összes tudomány előtti és tudományos módjában létrehozó szubjektivitásra való radikális visszakérdezés, valamint a rákérdezés az ész teljesítményeinek mibenlétére és mikéntjére teheti érthetővé az objektív igazságot és juthat el a világ létének végső értelméhez.”<sup>2</sup>

Illetve:

„Az életvilág az eredeti evidenciák birodalma. Az evidensen adott <mozzanat> egyrészt vagy az észlelésben mint »ugyanannak« (közvetlen jelenben történő) »tapasztalása«, másrészt vagy az emlékezésben, mint »ugyanannak

<sup>1</sup> HUSSERL 1976/c; HUSSERL 1998.

<sup>2</sup> HUSSERL 1998, I. 80.

felidézése« van jelen; a szemlélet minden egyéb módja egy-egy »ugyanannak megjelenítése«. Minden, e szférába tartozó közvetett ismeret, tágabban: mindenfajta indukciónak jelentése az, hogy valamilyen észlelhető, lehetőleg »ugyanakként észlelhető«, vagy észlelteként felidézhető stb. indukciónak. Az evidenciáknak ezekre a módozataira vezethető vissza minden elgondolható beigazolódás, mert az »ugyanaz« (a mindenkori módozaté) magukban ezekben a szemléletekben rejlik mint interszubjektív módon valóban tapasztalható és igazolható, s nem gondolati levezetés eredménye. Másfelől viszont ez utóbbinak, ha egyáltalán igazságot igényel magának, éppen csak az ilyen evidenciákra visszavonatköztatva lehet valóban igazsága.”<sup>3</sup>

Husserl rekonstrukciójában az életvilág a tudományos absztrakció alapjaként jelenik meg, amelyet a tudományos korszak embere a maga tudományos és az erre épülő köznapi praxisában mintegy elfelejtett. A feladat: A modernkori tudományos absztrakció lebontása történeti elemzésen keresztül, majd az elfelejtett életvilág felszínre hozása. Az ekképpen feltárt életvilágot tudományos elemzés tárgyává kell tennünk; de nem az idealizáló tudomány geometriai-matematikai módján, hanem az evidenciához eredeti összefüggéseit felfedve, amelyben eleve felbukkannak a tipizálás lehetőségei. A típuskutatás eredményeképpen olyan anyagra tehetünk szert, amely a fenomenológiai redukció magasabb fokozatainak tartalmául szolgál és végeredményben a transzcendentális szubjektivitást fejt ki. Husserl tehát a kialakult, matematikai szaktudományok idealizáló eljárásával szemben a fenomenológia valóságából merítő új eljárását veti fel, és ezzel a tudományosság fogalmát is megváltoztatja: olyan tudományt kíván létrehozni, amely az objektívizáló eljárással szemben a szubjektivitás evidenciaközvetlenségéből merít.

Husserl *Válsága* mindazonáltal csak részleges kiigazítást tartalmaz a transzcendentális fenomenológia korábbi nagy kifejtéseihez képest.<sup>4</sup> Ez a kiigazítás a következőkből áll:

- 1) A kortárs európai élet válságának jellemzése;
- 2) A válság forrásának meghatározása: a naturalista-objektivisták gondolkodás szembelyezése a transzcendentálisizmussal;
- 3) A naturalista-objektivisták idealizáció tudománytörténeti eredetének kifejtése;
- 4) Tudománytörténet elhelyezése a filozófiatörténetben: Descartes, Locke, Berkeley, Hume és Kant gondolatainak elemzése;
- 5) A kanti transzcendentálisizmus jellemzése és kritikája;
- 6) Az életvilág problémájának kifejtése módszertani és tartalmi szempontból;
- 7) A pszichológia fenomenológiai problematikája.

A kötethez kapcsolódó kéziratok hatalmas mennyisége nem teszi lehetővé az összefüggések további részletezését; annyi bizonyos, hogy a publikált főszövegben, illetve a később összegyűjtött és közreadott anyagokban az életvilág módszertani, tudomány- és filozófiatörténeti, valamint lélektani szempontból kerül elemzésre.

<sup>3</sup> HUSSERL 1998, I. 146.

<sup>4</sup> HUSSERL 1950; HUSSERL 1958; HUSSERL 1976/a; 1976/b; 1976/c; HUSSERL 2000.

Engem a jelen esetben a tudományos idealizáció eredetének kérdése érdekel: az, hogy Husserl miképpen válaszolja meg a kérdést: Honnan ered a tudományos idealizáció?

### A tudományos idealizáció forrásai

Husserl a válság eredetét a modern tudománytörténetben lokalizálja, elsősorban a formális matematika kialakulásában. Közismerten Galileinek tulajdonítja a természet matematizáló felfogásának első kidolgozását. Husserl közben maga is tudatában van az antik tudománytörténet jelentőségének, s erre a *Válságban* is kitér:

„[...] a platóni eszmetantól vezérelve, már ez utóbbi tudományok [a matematika és a geometria] is idealizálták az empirikus számokat, mennyiségeket, az empirikus térbeli alakzatokat, pontokat, vonalakat, síkokat, fizikai testeket, s ezzel együtt ideális-geometriai tételekkel alakították át a geometria tételeit és bizonyítékait. Mi több, az euklidészi geometriával olyan rendszeres és egységesen deduktív elmélet rendkívül hatásos eszméje született meg, mely átfogó és magas, eszményi célra irányult, s amely »axiomatikus« alapfogalmakon nyugszik és apodiktikus következtetések segítségével halad előre – mint tisztán racionális egész, amely mint feltétlenül belátható igazság csupa feltétlen, közvetlenül és közvetve belátható igazságból tevődik össze.”<sup>5</sup>

Mindazáltal a jelentős fejlődés a modern tudományban jön létre a természettudományos alaphipotézis, a képlet és a technológiai érdeklődés érvényre jutása nyomán. Ennek eredménye a tudományos absztrakció mindent meghatározó elterjedése, az objektivizmusnak mint az egyetlen megbízható rendszernek a felfogása, és erre épülve az a lét- és ismeretelméleti dualizmus, amely Descartes munkássága nyomán a modern világ kríziséhez vezetett. Értsük jól: Husserl nem a természettudományok és a matematika eredményeit vonja kétségbe, hanem úgy látja, hogy a tudományos szellemiség rossz irányba haladva tette meg a felfedezéseit; mert felfedezést tenni olyképpen is lehetett volna, hogy az nem a naturalizmust, az objektivizmust, az idealizációt segíti, hanem a filozófia egyetemes felfogásának kifejtését. Husserl nem szól arról, hogy például Hegel ebben a történetben milyen szerepet játszik; Kant-elemzéseiben azonban megmutatják, hogy egyfelől jelentős felfedezésnek tekinti a transzcendentális filozófia kialakulását, másrészt mégis csupán félsikernek, mivel nem volt képes a karteziánus dualizmus meghaladására.

Mennyiben tekinthetjük elfogadhatónak Husserl tudomány- és filozófiatörténeti rekonstrukcióját? Ha szoros értelemben vesszük ezt a megközelítést, a modernkori idealizáció csak a 17. századtól kezdve érvényesül és feddi be az életvilág valóságát. Ezt megelőzően az életvilág legalábbis teljesebben hozzáférhető lehetett volna. Husserl más munkáiból is úgy tűnik, hogy a klasszikus, középkori és reneszánsz időszakot nem tekinti az idealizáció áldozatának, noha visszatérően rámutat a naiv objektivizmus és dogmatizmus meglétére a filozófiatörténetben. Platón jelentőségét

<sup>5</sup> HUSSERL 2000, 26–27.

elemezve sem fedi fel az idealizáció lehetséges korai formáit és azok következményeit a későbbi tudománytörténetre nézve. A különböző, életvilággal foglalkozó szövegek<sup>6</sup> inkább a világkonstitúció különböző szintjeit és aspektusait elemzik az érett transzcendentális fenomenológia szemszögéből.

Márpedig a megalapozott eszmetörténeti vizsgálódásnak ennél mélyebbre kell hatolnia. Ha az életvilág a szubjektum, sőt a személy világa („Die Lebenswelt als personale Welt der Praxis”<sup>7</sup>), érdemes annak utánanézni, hogy maga az „én”, a „személy” mily mértékben van jelen a modernitást megelőző időszakokban. Mint másutt megmutattam,<sup>8</sup> a modern személyfogalom csak kínos lassúsággal alakul ki olyan előzményekből, amelyek ugyan tartalmazzák a nyelvtani egyes szám első személyt, de nem vagy csak elnagyoltan, még inkább: csupán csírájában a modern személyfogalmat. Érdemes itt felhívni a figyelmet arra az egyszerű tényre, hogy a „pöné”, „proszopon”, „persona” fogalmak eredetileg és etimológiailag is a külszint, a megjelenést, nem pedig a mai értelemben vett személyt mint önálló, helyettesíthetetlen benső identitástudattal rendelkező monászt jelentik. Az „én” grammatikai megléte a nyelvtörténet korai fázisaiban még messze nem elégséges annak feltételezéséhez, hogy benne a modernitás énfogalmával megegyező, azt lényegében megközelítő tartalomról lehetett volna szó. Az énfogalom paradigmaticus és a nyugati fejlődésben jelentékeny alkalmazásai – így Platón *Állama* vagy a János-evangélium én-mondásai – erőteljes utalások a modern énfogalom irányában, de az alapos vizsgálat feltárja, hogy a modern én-tapasztalat jellemzői, különösen az ének mint abszolút vonatkozási pontnak a jelentése itt még hiányzik.

Ezért is fontos rákérdezni arra a problémára, hogy a tudományos idealizáció ugyancsak korai formái hogyan viszonyulnak az életvilág történelmi rétegeihez. A kérdés tehát abban áll, hogy – amennyiben feltesszük az életvilág történelmi fennállását – pontosan milyen értelemben volt jelen a premodern időszakban. A kérdés jelentősége az, hogy amennyiben az életvilág korábbi formáit eszmetörténeti értelemben sikerül azonosítani, egyben a modern idealizáció forrásait is jobban meg tudjuk határozni, és ekképpen a husserli életvilág olyan aspektusait, avagy ezek hiányát fejthetjük fel, amelyek a történelmi életvilág-fogalomban döntő erővel érvényesültek.

## A modell

Mielőtt a klasszikus felfogásokra térnénk, említsük meg egy, inkább irodalmárként, semmint filozófusként vagy eszmetörténészként ismert kutató, C. S. Lewis csak kevesek által ismert könyvét: *The Discarded Image*.<sup>9</sup> Amit C. S. Lewis ebben a könyvben „modellnek” nevez, az voltaképpen a klasszikus világgép, ahogyan mondani szoktuk; vagyis pontosan az a valóságösszefüggés, amelyet az emberiség a moder-

<sup>6</sup> HUSSERL 2008.

<sup>7</sup> HUSSERL 2008, VI. rész.

<sup>8</sup> MEZEI 2013, 128–132., 223–224.

<sup>9</sup> LEWIS 1967.

nitás kibontakozásáig, és sok tekintetben azt követően is nem egyszerűen magának tudott, hanem amelyben a lehető legtermészetesebb módon benne élt. Ha erre a „modell” kifejezést alkalmazzuk, máris egy tudománytörténeti interpretáció körébe utaljuk azt, ami eredetileg nem egyszerűen köznapi tapasztalat, hanem valóság. A premodern ember, sőt a későbbi ember számára nem egyszerűen természetes volt e modell tartalma, nem csupán naiv módon magától értetődő, hanem minden értelmesség forrása, kifejeződése, beteljesítője.

A prekopernikuszi világképről van szó annak elemi valóságában. C. S. Lewis az említett munkában elsősorban a reneszánsz és posztreneszánsz időszakban mozog otthonosan, de a bevezető fejezetekben kiválóan vázolja a történelmi életvilág korai formájának néhány ismertebb megnyilvánulását. Cicero *Somnium Scipionis* kiváló összefoglalással szolgál, ebből csak egy rövid részletet vegyünk, amelyben Scipio Africanus álomban szól unokájához, Scipio Aemilianushoz:

„Meddig tapad még gondolatod a földhöz? Nem látod, milyen égi térségbe jutottál? Kilenc kör vagy inkább gömb foglal magába előtted mindent. Közülük az egyik az égi, és a legszélső, amely minden mást magába zár, maga a legfőbb isten, aki a többit elhatárolja és összetartja. Ezen vannak rögzítve a csillagok örökké forgó pályái. Alatta hét gömb van, amely az éghez képest visszafelé, ellentétes irányban mozog. [...] A nyolc csillagkör, amelyek közül kettő sebessége megegyezik, hét különböző fokú hangot csendít föl, s ez a szám valamennyi dolognak szinte a kulcsa.”<sup>10</sup>

C. S. Lewis sorra vesz további összefoglalókat is a késő antikvitásból, majd áttekintést nyújt a modell elemeiről, tartalmairól, összefüggéseiről. Visszatérően rámutat arra, hogy a modell nem más, mint a ptolemaioszinak nevezett világfelfogás, amelynek matematikai summáját az *Almagest* tartalmazza, de köznapi valóságában is mindent áthatóan volt jelen a régi ember életében.<sup>11</sup> Hiszen nemcsak a tudományos méréseket határozta meg a geocentrikus felfogás, hanem az élet egész rendjét, a földművelést, a hajózást, a kultuszt, „az ember helyét a kozmoszban”.<sup>12</sup> A történelmi életvilág azonban messze túlélte a modernitás felemelkedését: nemcsak tudományos művekben találjuk meg az előbbi utóhatásait, hanem a köznapi életben mind a mai napig döntő jelentőséggel vannak jelen egyes mozzanataik – hiszen a Napot ma is felkelni látjuk nap mint nap. A helyzet kissé az Alasdair MacIntyre által vázolt szituációra emlékeztet: egy olyan valóságfelfogás töredékeit találjuk ma is a kultúra legkülönbözőbb pontjain, amelyek összetartozásáról és eredeti, értelmes összefüggéséről már nagyon keveset tudunk. Ha meg akarjuk érteni, miről van szó, történeti rekonstrukcióhoz kell folyamodnunk.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> CICERO 2002, 196–196. Cicero fennmaradt szövegét és Macrobius commentárját lásd STAHL 1990.

<sup>11</sup> PTOLEMY 1998.

<sup>12</sup> Lásd ehhez Scheler könyvének címét: SCHELER 1995.

<sup>13</sup> Vö. MACINTYRE 1984.

### A történelmi életvilág ontológiája és a kozmo-teológiai összefüggés

Ezt az összefüggést történelmi életvilágnak nevezhetjük, bár a „Lebenswelt” kifejezés eredeti alkalmazásait nézve – a 19. századi biológiában – akár *élővilágnak* is mondhatnánk. Egyelőre hagyjuk függőben a kérdést, hogy ez az élővilág mennyiben materiális és mennyiben formális, mennyiben a konkrét tapasztalat anyaga vagy mennyiben a tapasztalat horizontja, illetve hogy a későbbi tudományos absztrakció miképpen épül rá az általunk hozzáférhető korai történelmi időszakokban. Maradjunk annál, hogy a *Somnium Scipionis* világképe<sup>14</sup> olyan ontológiát tartalmaz, amelynek három jellegzetessége azonnal belátható:

- 1) Ez az élővilág részben empirikusan jelenvaló, mivel a természet ösztapasztalatán, elsősorban csillagos égbolt látványán alapul;
- 2) Ugyanakkor mégis „álom” szükséges valós jellegének feltárásához, vagyis egy, a köznapi éber állapotól eltérő szellemi státus.
- 3) Az álomban megnyíló világ a valóság voltaképpeni összefüggését tárja fel, amely nem törli el, csupán meghaladja azt, amit köznapi tapasztalhat az akkori ember.

Ha visszamegyünk Cicero forrásaihoz és elővesszük Platón és Arisztotelész vonatkozó munkáit (elsősorban a *Timaioszt*, a *De caelót*<sup>15</sup>), azt látjuk, hogy a prekopernikuszi élővilág valamennyi jellegzetessége jelen van bennük. A kozmosz élő és értelmes egész, amelynek kiemelkedő mozzanatai – égitestek, emberek – egymással szoros viszonyban állnak, oly mértékben, hogy „annyi lélek van, amennyi csillag”, mint Platón állította.<sup>16</sup> A kozmosz organikus egész, makro-anthroposz, amelynek életében az embernek döntő szerepe van, amennyiben hozzájárul a kozmosz élővilágának fenntartásához. Az ember arra hivatott, hogy „istenné váljon”, mint Platón burkoltan, Arisztotelész majdnem nyíltan kimondja, ám istennek lenni ebben az összefüggésben nem jelent mást, mint egyre magasabb szinten részt venni a kozmosz életében. A kozmosz élőlény („zoon”), de nem állati értelemben, hanem egy átfogó, az élet biológiai formáit meghaladó élet értelmében, amelynek nincs magasabb nemfogalma – az élet vegetatív, animális és racionális formái ennek az *óseletnek* alacsonyabb formái. Az élet értelme maga a világ és benne az ember, míg az ember és a világ értelme az istenség; az istenség pedig önmagáért van.

Ezt a felfogást megtaláljuk a hellenizmus minden pontján, majd a kereszténység felemelkedésekor magában a kereszténységben is. Az Újszövetség szövegei tele vannak olyan utalásokkal, amelyek a történelmi életvilágra utalnak, amelyek tehát ennek feltételezése nélkül egyszerűen érthetetlenek: a betlehemi csillag, a Miatyánk „egei” (többes számban), vagy Pál apostol elragadtatása „a harmadik égig” stb. A korai egyházatyák írásaiban rendre előfordulnak olyan passzusok, amelyek a történelmi életvilág tudását mutatják, egyeseknél, például Alexandriai Kelemen-

<sup>14</sup> STAHL 1990.

<sup>15</sup> Vö. ARISTOTLE 1941; PLATO 1997.

<sup>16</sup> Vö. PLATÓN: *Timaios*, 41b.

nél, a görög misztériumokhoz köthető kriptikus formában, ami azonban mégis elárulja a világgép meghatározó hatását. A nyugati fejlődésben talán Boethius az utolsó szerző, aki ezt a felfogást ismeri és tudatosan alkalmazza; a rákövetkező nemzedékek számára a történelmi életvilág eleven valósága elenyészik, helyét a kreacionista kozmológia veszi át, miközben a világgép átöröklött szerkezete – gondoljunk például Dante *Isteni színjátékának* egész felépítésére – szigorúan megfelel a történelmi életvilág eredeti koncepciójának.

Ezt az életvilágot és a hozzá kapcsolódó felfogást visszatérően kozmo-teológiának neveztem. Az elnevezés Jan Assmann szóhasználatát követi.<sup>17</sup> A kozmo-teológia kifejezést három, egymáshoz viszonyítva koncentrikus jelentésben használhatjuk.

a) *Naiv kozmo-teológia.* Eszerint a világ kétszintű, ég és föld alkotja, amelyek egymás pólusai. Az ég magasabb rendű a földnél, uralkodik a föld felett, nagyjából mint férfi a nő felett a patriarchális felfogásban. A fizikai égbolt *en bloc* az uralom helye és kifejezője; a föld *en bloc* az alávetettség helye és kifejezője. Az ég uralkodik, tiszta, gazdag, és fényes; a föld sötét, rothadó, alávetett. Az ég jó, emelkedett; a föld rossz és alantas. Az ég uralkodik, de a föld ellenáll; sőt – hiszen az ég is sötétbe borulhat – a föld hatalma még az égre is kiterjedhet. Látjuk, hogy a csillagok kihunynak, a Nap leáldozik, és minden elsötétül. Ám az ég feltámad, a Nap felkel, a tavasz visszatér, az ég uralma helyreáll. Ez örökös küzdelem fény és sötét, ég és föld, jó és rossz között, amelyben az ember részt vesz és erre vagy arra az oldalra állhat. Az emberben magában is ez a küzdelem folyik jó és rossz, értelem és érzelem, ész és ösztön, férfi és nő között. A küzdelem tehát értelmes, hiszen a győzelem és a vereség valami újat hoz létre, amely a kettő egyesüléséből ered. Az új a világ megújulása a napfelkelésben, a tavaszban, a születésben, az újjászületésben, az újdonságban mint ilyenben.

b) *Specifikus kozmo-teológia.* E felfogás alapja a tágran vett kozmo-teológia. Csakhogy minden eleme az évezredek során összegyűjtött csillagászati tapasztalat és számtan alapján sokkal precízebben jelenik meg. Az égbolt az istenek lakhelye, akik megközelítőlegesen azonosak a legjelentősebb csillagokkal, csillagzatokkal. Az identitással itt óvatosan kell bánni; az nem kétséges, hogy a régi, mitikus felfogás a csillagokat egy az egyben istenségeknek, értelmi lényeknek tekintette (a középkor végéig az európai emberiség tudósai is ezt az utat követik). Ám az a kérdés, hogy e lények miképpen azonosak az istenségekkel, meglehetősen képlékeny: a teljes azonosságtól a megjelenítő azonosságig, az álarcig vagy maszkig terjedhet a vonatkozó elképzelés. A precesszió felfedezése után a helyzet világtörténelmi távlattá szélesült, hiszen a jelenség világossá tett egy korábban ismeretlen nagyciklust, amely kb. 24 000 év. A specifikus kozmo-teológia emberisége – elsősorban a hellenisztikus világban egyesült kultúrák – egy mai ésszel nehezen felfogható, kozmikus történelem tudatában élt, amelynek mozgását, összefüggéseit, eseményeit az é-

<sup>17</sup> ASSMANN 1993.

gen megfigyelt és matematikailag meglehetősen pontossággal leírt mozgásrendszer határozta meg.

c) A *szimbolikus kozmo-teológia* az a felfogás, amelyben a specifikus kozmo-teológia elemei és viszonyai már nem erős realitásban jelennek meg, hanem egy elvont világ indexeként. Ahhoz, hogy az elvont világ, az egeken túli hely (Platónnál „hüperouranosz toposz”) gondolata kialakuljon, bizonyosan hosszú időre volt szükség a kozmo-teológiai tapasztalat története során. Miközben azonban hosszú időről beszélek, nem kívánok abba a hibába esni, hogy a túlnani eszméjét történeti folyamatból vezesse le. Az, hogy a valóság egy megfoghatatlan, teljességgel előzetes és utólagos abszolútumból ered, homályosan vagy általánosan kezdettől fogva az emberi tudat mozzanata; a történeti folyamatban ez a tudat konkrét formák fejlődésében artikulálódik. Ezért úgy vélem, hogy a specifikus kozmo-teológia művelői, pl. Ptolemaiosz és köre matematikai elemzéseik révén is tudatában lehetnek annak a ténynek, hogy a kozmosz mozgásrendszere végeredményben egy metakozmikus erőttől függ. E metakozmikus erő jelenik meg a Sarkcsillagban, a Napban, de specifikus vonatkozás szerint minden bolygóban, csillagzatban – és természetesen az emberben is. Ha azonban a kozmosz metakozmikus eredetű, s ha a kozmikus mozgások matematikája megoldhatatlannak bizonyul, mivel az előrejelzések soha nem érvényesülnek számtani pontossággal – akkor a kozmo-teológiai elemek és összefüggések megközelítőlegesen utalássá válnak egy metakozmikus világra nézve. Vagyis, ha azt mondjuk, hogy a Nap isten, ettől kezdve nem érthetjük ezt egy az egyben, hanem csupán megközelítőlegesen, jelzésszerűen – szimbolikusan. Ha a holdciklus vagy a napciklus, a zodiákus vagy a platóni nagyév számait vesszük, ezek ekképpen szimbolikussá, jelzésszerűvé válnak. Mindazonáltal mégis uralják a valóságra vonatkozó felfogásunkat. Tizenkét tanítványról, hetvenkét további tanítványról, három és fél napos halálról (holdciklushoz tartozó szám) stb. beszélünk, de mindezen a régi kozmo-teológia részletesen megismert elemei és viszonyai már nem realiter, hanem jelzésszerűen értendők. A szimbolikus kozmo-teológia ebben az értelemben mind a mai napig áthatja életünket és gondolkodásunkat, nem utolsósorban a régi kozmo-teológiai rendszerek fennmaradása miatt, mint amilyen a keresztény ünnepkör (a születés a legsötétebb napon, a telehold mint a feltámadás ünnepének jele stb.), illetve a mind a mai napig használatos, az ősidőkbe visszanyúló naptáraink következtében, amelyek teljes reformját évszázadok kísérletezése ellenére sem sikerült végig vinni.

### **A kozmo-teológiai kör és annak idealizációja**

A fentiekből az is kiderült, hogy a kozmo-teológia sajátos idealizációt tartalmaz, amelyre leginkább a *körkörösség* gondolata alkalmazható. Az alap a történelmi életvilág naiv tapasztalati összefüggése, amelyet a specifikus kozmo-teológiában matematikai alapra helyeznek, majd mindezt szimbolikus formába öntik. Az idealizáció három fázisa tehát:

- 1) Naiv kozmo-teológiai össztapasztalat;
- 2) Matematikai-asztronómiai absztrakció;



## 3) Szimbolikusság.

A szimbolika visszaáramlik az ösztapasztalatba, és annak szerkezetét kifejezetten teszi nyelvben, hagyományban, kultuszban művelődésben, szokásokban. Ekképpen jön létre az itt jellemző körkörösség.

Ami ebben a folyamatban végbemegy, az nyilvánvalóan több, mint merő matematikai idealizáció. Thomas Kuhn paradigma-elméletét sem érdemes idecitolni, mivel az a tudományos világképek szerkezetéről és átalakulásukról szól.<sup>18</sup> A nyelvképződés elméletei számos olyan esetleges körülményhez kötöttek, amely egy-egy pozitív nyelv kialakulását meghatározza, de nem bír a kozmo-teológiaihoz hasonlóan egyetemes keretszerkezettel. A szimbólumalkotás elméletei, mint amilyen például Paul Ricoeuré, csak korlátozottan alkalmazhatók.<sup>19</sup> C. S. Lewis „modell” elnevezése is félrevezető, mivel itt nem egyszerűen egy modellről van szó, hanem nagy tapasztalati szilárdságú és történelmileg sokszorosan szedimentált összefüggésről, amelyet ma sem vagyunk képesek kikerülni, mivel nyelvünkbe, szokásainkba, attitűdjeinkbe mélyen beleivódtak.

Ezért maradok annál a nem nagyigényű elnevezésnél, amely szerint itt *kozmo-teológiai szimbolizáció* megy végbe. Ennek jellemzője a kozmikus adottságok szilárdsága, az ehhez kapcsolódó alaptapasztalat, az erre épülő matematikai idealizáció, illetve az ennek nyomán kialakult szimbolika visszaáramlása a tapasztalatba. Ez lenne a *kozmo-teológiai kör*, amelyet minden más idealizációtól és szimbólumképzéstől megkülönböztet az alaptapasztalat eredetisége, illetve feldúsítása az idealizáció és szimbólumképzés eredményeivel.

A kozmo-teológiai idealizáció egyik korai, a hellenizmus forrásaiból merítő példáját találjuk Pszeudo-Dionüsziosz egyik fejtegetésében, amely a kontempláció, a *theória* mibenlétét írja le. Eszerint a kontempláció három mozgást tartalmaz: körköröst, egyenest és görbét. Mindhárom mozgás egyszerre jellemzi az égiek, az angyalok kontemplációját, Istenre irányuló szemléletüket, másfelől az emberi kontemplációt. Az égiek szemlélete *körkörös*, amennyiben Isten körül forognak tökéletes körben. Szemléletük azonban *egyenes*, ha a hierarchikusan alacsonyabb szintre kell irányulniok. S végül szemléletük görbe, pontosabban spirális,<sup>20</sup> amennyiben az alacsonyabban szem előtt tartva mégis folytatják táncukat Isten körül. Másfelől a földiek szemlélete is lehet körkörös, amennyiben belekapcsolódnak az égiek örök szemléletébe, ami azonban nem valósulhat meg a földön. Szemléletük egyenes, amennyiben megvilágítást nyernek a felsőbb lényektől. S a földiek szemlélete spirális, amennyiben az égiek táncát szem előtt tartva, mintegy erre tendálva emelkedik fel Isten szemléletéhez.

Amit itt Dionüsziosz leír, platonikus eredetű kozmo-teológiai séma, amely szoros kapcsolatot mutat a platóni *Állam* végén leírt látomás (Ér úgynevezett víziója) egyes elemeivel. A három mozgás a klasszikus irodalomban szereplő alapmozgá-

<sup>18</sup> KUHN 1957; KUHN 1962.

<sup>19</sup> MEZEI 2021.

<sup>20</sup> De divinis nominibus, IV. 8; DIONYSIUS 1983.

sokra vonatkozik. Így Arisztotelész<sup>21</sup> megkülönbözteti az önmaga alapján való mozgást és a más alapján való mozgást. Ez a kettő a körmozgásra és annak ellentétére, vagyis az egyenes mozgásra vonatkozik. A képet Arisztotelész a *De caeló*ban pontosabban mutatja be, amikor azt állítja, hogy a tökéletes körmozgás, amely az első égi szféra tulajdonsága, a Földhöz közeledve egyre tökéletlenebb mozgások sokaságát jeleníti meg. Minden mozgás végeredményben a körmozgásra törekszik, de a legmesszebb ettől az egyenes mozgás van. Mindebből következik, hogy a spirálmozgás, amelyről Dionüsziosz beszél, a körmozgás megközelítésének kifejezőképpen értendő.<sup>22</sup>

Ennek alapján megállapítható: a dionüszioszi kontemplációs mozgásformák a kozmosz megfigyelhető mozgásain, ezek sajátosan idealizált továbbgondolásán alapulnak. A tökéletes körmozgás empirikus, látványszerű kifejeződése a circum-polaris csillagok körmozgása a Sarkcsillag körül. Az egyenes mozgás a földi lényeké, elsősorban az emberé, aki a Földön erre egyedül képes. Ha az ember elmélyül a csillagmozgások rendszerében, a feladat nem más, mint a végső körmozgás megközelítése azon mozgásrendszereken keresztül, amelyek oda vezetnek: a Nap, a Hold, a bolygók és a csillagképek mozgásával azonosulva. Platón a *Timaios*szban pontosan megfogalmazza, hogyan történik meg a végső körmozgás megközelítése:

„Az isten is azért találta ki és adományozta nekünk a látást, hogy figyelemmel követve az Észnek az égen feltáruló körforgását, isteni jelként alkalmazzuk a gondolkodás bennünk levő körmozgásai javára, amelyek összezavart mozgásuk ellenére is ama zavartalan mozgásúak fajtájához tartoznak. Ezeket kikutatva és a számolásnak természetes helyességében részesülve, az isten valamennyi bolygás nélküli körforgását utánozva, rendezzük el a bennünk bolygó mozgásokat.”<sup>23</sup>

Jól látható, hogy Dionüsziosznál a specifikus kozmo-teológia él tovább, noha egyre határozottabban a szimbolikusságra mutatva. Dionüsziosz már nem a csillagmozgások kontemplációját javasolja, hanem az annak megfelelő, idealizált tevékenységet, vagyis a körmozgás teljességének elérését a spirális mozgáson keresztül. Maga Dionüsziosz ad számot arról, hogy a *theóriának* tulajdonított mozgások a kozmosz alapmozgásaiból erednek. Mint az *Isteni nevekről* című munkájában fogalmaz:

„Ám szinte elkerülte a figyelmünket, hogy mind kezdetüket, mind végüket tekintve az égi mozgások oka a Jó. A Jó az oka az égitestek nem növekvő és nem is csökkenő, teljességgel változatlan mozgásainak, s azoknak a hangtalan mozgásoknak is, ha szabad így beszélni, amelyek az égboltot betöltik, valamint ugyanígy a csillagzatok, a szépségek és fényforrások, az állócsillagok és egyes csillagok gyors mozgásának. Oka a két fényforrásnak, amelyet az Órákulumok „nagyoknak” neveznek, melyek ugyanonnan ugyanoda térnek, s amelyek szerint napjainkat és éjeinket megjelöljük, hónapjainkat és éveinket mér-

<sup>21</sup> Arisztotelész: *Metafizika*. 1072. Lásd ARISTOTLE 1941.

<sup>22</sup> ARISTOTLE 1941.

<sup>23</sup> Kövendi D. fordítása alapján: PLATÓN 1984; *Timaios*sz, 47d-c.

jük, számmal látjuk el és felfogjuk az idő és az időbeli dolgok körmozgását. De mit is mondhatunk a nap sugarairól? Hiszen a fény a Jótól van és a Jóság képe. A Jót ezért ünneplik a fény elnevezéseivel, amiképpen a képmásban is megjelenik az eredeti. Ahogyan a mindenén túli isteni jóság áthatja a legfensőbb és leginkább tisztelt létezőket éppúgy, mint a legalacsonyabbakat is, és mégis minden fölött van, és sem a legfelsőbbek nem érik el fenségét, sem a legalacsonyabbak nem kerülnek ki a hatalma alól, hanem mindkettő (a legmagasabbak és a legalacsonyabbak) megvilágítják azokat, akik ennek befogadására képesek, s ugyanezeket formálják, megelevenítik, átfogják és tökéletessé teszik, mérik a létező dolgokat, a korszakokat, a számokat és a rendeket, és vezetik ezeket, és okozzák létüket és véget vetnek ugyanannak – tehát ennek megfelelően az Isteni Jóság fénylő képmása, a mi hatalmas Napunk, aki teljességgel fényes és mindig világít, a Jó távoli visszfényeként megvilágítja azokat, akik képesek benne részesülni. Fénye a legtisztább, amely kiárad a látható világra, mely a fénysugarai fölött és alatt helyezkedik el. Ha bárki nem képes e fényben részesülni, az nem a fény tehetetlenségének, hibájának vagy eloszlásának tudható be, hanem azok képtelenségének, akik nem tárulnak ki a fény befogadása előtt.”<sup>24</sup>

Hogyan jellemezhető az itt összefoglalt idealizáció? Kozmo-teológiaiának nevezem, de ennek tartalma most élesebben látható. A történelmi életvilág összefüggésében szervesen kapcsolódik a kozmikus tapasztalat, annak geometriai idealizációja és a kozmikus élővilág értelemadó szerkezete, amely egybefog mindent. Azonnal szembeüt, hogy a geometriai idealizáció – a modern tudományos idealizáció forrása – itt csupán egy fázis a teljes összefüggés dinamikájában. Ennek az idealizációnak a lényegét ez utóbbi adja, és hozza létre ekképpen a kozmo-teológiai kört. A kozmo-teológiai kör kifejezett célja az ember bekapcsolása abba a rendszerbe, amelyet a geocentrikus világkép archaikus értelmezése kínált. A kozmo-teológiai kör maga a történelmi életvilág. Élővilág is egyben, hiszen az ember az élő kozmosz középpontjában létezik, és annak fontos, akár a legfontosabb alkotóeleme. Dionüsziosznál és forrásainál azonban mindez nem csupán geometrikus idealizáció és nem merőben vallási szimbolika: sokkal inkább valóság, amelyben a szöveg szerzője, annak befogadói és természetesen a forrásként hordozó régi emberiség benne éltek.

Ám a kozmo-teológiai kör már a modernitás előtt merő szimbolikává változik, amelynek alapjai lassan feledésbe merülnek. Jól látható ez például Aquinói Tamásnál, aki a kontempláció kifejtésekor minden további nélkül átveszi Pszeudo-Dionüsziosz leírását, arra mint *megfellebbezhetetlen autoritásra* hivatkozik.<sup>25</sup> Míg tehát Tamásnál a kozmo-teológia sokkal inkább merőben szimbolikus, forrásainál még valóságos. A hellenisztikus forrásokban az idealizáció része egy dinamikus egésznek; késői recepciójában merő szimbolika. Ez magyarázza azokat a későbbi fejleményeket, amelyek során a geometriai-matematikai idealizáció kiszakad a

<sup>24</sup> Saját ford. *De divinis nominibus*, IV. 4; DIONYSIUS 1983.

<sup>25</sup> THOMAS 1933, II. 176.

kozmo-teológiai kör valóságából és elindul azon az úton, amely a modern tudományossághoz szükséges naturalisztikus-objektíváló idealizációt létrehozza.

Kopernikusz, Galilei és követőik felfedezései megroppantják a történelmi életvilágot és az embert mintegy kivetik értelmes összefüggéséből. A matematikai absztrakció, a tudományos objektíválás, a naturalista projekció nem hoznak létre olyan új valóságösszefüggést, mely akár csak zsánerében összevethető lenne a kozmo-teológiai életvilággal. Husserlnek abban igaza van, hogy a transzcendentalizmus története nem más, mint gigantikus kísérlet egy, a kozmo-teológiai kör helyére állítható összefüggés feltárására, meghatározására és kifejtésére. S ebben a törekvésben az a Hegel éri el a legteljesebb eredményt, akitől a fenomenológia szó széles körben elterjedt használata ered, s akit Husserl csak kevéssé vett számításba a maga fenomenológiájában. De a hegeli abszolút filozófia nélkülözötte azt az evidens tapasztalat-összefüggést, amely a kozmológiai kört jellemezte, nem is szólva a történelmi maradárságról. Hegel gondolkodása ezért jó esetben is csupán egyike azoknak a kísérleteknek, amelyek a kozmo-teológiai kör helyén új univerzális összefüggést kívántak létrehozni, miközben maga az igény, az egyetemes összefüggés megalkotása, valójában a kozmo-teológiai kör utóhatása.

Ekképpen nézve a modernitás Husserl által adott elemzése, vagyis az életvilág elfedése a tudományos idealizáció által, majd a feladat, hogy ezt az életvilágot kiszabadítsuk a transzcendentális fenomenológia eszköztárával, beláthatóan részleges. Részleges, amennyiben nem számol a történelmi életvilág kolosszális jelentőségével a premodern emberiség életében; és részleges, mivel ugyan a történetiséget az életvilág alapjellemzőjeként határozza meg, nem veszi észre az életvilág mozzanatainak – például az énfogalomnak – jelentékeny átalakulását; és részleges, mivel ez az életvilág, amelyet a modern idealizáció „eszmeruhájától” meg akar fosztani, nem számol azokkal a jellemzőkkel, amelyek a kozmo-teológiai kört meghatározták. Legalábbis életében megjelentetett munkáiban nem képes egyértelművé tenni, hogy mi adhatja meg az általa feltárt életvilág valós értelmességét, amely túllép a modernitásból kölcsönzött és meglehetősen szűk jelentésű evidenciafogalmon. Miközben a kozmo-teológiai kör azzal az egyértelmű és világos célkitűzéssel lép fel, hogy az embert az élő kozmosz aktív részévé tegye és ezáltal bekapcsolja annak üdvös vérkeringésébe, a husserli életvilág-program akkor is szűk jelentőségű marad, ha a transzcendentális szubjektivitás végső értelemalkotó tevékenységét a történelmi életvilágban adott minta alapján, annak *reformjaként* interpretáljuk.

### Az életvilág fogalmának kiszélesítése

A magam részéről kísérletet tettem arra, hogy az életvilág husserli fogalmát oly módon szélesítsem ki, hogy abban világosabban helyet kaphasson a történelmi életvilág azon jellemvonása, amelyet mai kifejezéssel vallásinak nevezhetünk. A *prototeológianak* nevezett vállalkozás<sup>26</sup> az életvilág husserli fogalmában kívánta fel-

<sup>26</sup> MEZEI 1997.

fedni a teológiai mozzanatok. A *vallásbölcselet*, amely a magyar nyelv bizonyos lehetőségeit volt hivatva kiaknázni, a korábbinál jelentősen átfogóbb módon kísérte meg kifejezni a mai világtapasztalat azon vonásait, amelyek vallásinak nevezhetők.<sup>27</sup> Az első kísérlet egy kiegészítő interpretáció, a második egy univerzális vallási ontológia címét viselhetné. E kísérletek szorosan illeszkednek azon törekvésekhez, amelyek a husserli életvilág tapasztalati tartalmát azon elemekkel dúsítanák fel, amelyeket Husserl az életében megjelent művekben látványosan elhanyagolt, noha kéziratos hagyatékából világosan látható, hogy ő maga a legmélyebben éppen ezekkel a kérdésekkel, vagyis a vallással rokonítható problémákkal foglalkozott. Noha a fenomenológiai módszert már Husserl korában és azt követően is sikerrel alkalmazták a vallási területén – gondoljunk Otto, van der Leeuw, Eliade vagy Tillich törekvéseire –, a Husserl nyomán kibontakozott fenomenológiai kutatások hosszú időn át elszigetelték magukat ennek a fontos összefüggésnek a tárgyalásától. Ennek oka részben kétségkívül az egzisztencializmus, később a strukturalizmus hatása, részben azonban az az egyszerű tény, hogy számos kutatónak – szemben Scipióval, aki a szférák zenéjét is hallhatta nevezetes álmában – „nem volt füle” efféle zenéhez.<sup>28</sup>

„A francia fenomenológia teológiai fordulata”, amelyet hasonló fordulatok sora követett az elmúlt évtizedben, a vallási, a misztikus, a spirituális tapasztalat tartalmait és egész dimenzióját kívánta szóhoz juttatni a kortárs gondolkodásban. A kérdés, amelyet csak alapos vizsgálat alapján lehet megválaszolni egy másik összefüggésben, így szól: Vajon azon törekvések, amelyek a vallást merőben adottságként, vagyis az életvilág szerkezeti állandójaként határozzák meg, túlléphetnek-e a transzcendentális teológia kanti fogalmán? Másképpen: Vajon az adottság, még ha végső fontosságot tulajdonítunk is neki, lehet-e merőben szerkezeti állandó? Ismét máshonnan közelítve: vajon az életvilág husserli fogalma valóban bővíthető-e a sajátosan vallási dimenziójával?

A válaszhoz az első lépés annak tisztázása kell legyen, hogy a vallási kozmoteológiaiilag ugyancsak meghatározott fogalma megtisztítható-e a történelmi életvilág utóhatásaitól. Véleményem szerint nem annyira megtisztításra van szükség, mint sokkal inkább annak megértésére, hogy a történelmi életvilág, a kozmoteológiai kör bizonyos jellemzői akkor sem lehetnek megkerülhetők, ha annak tartalmait és hagyományos szimbolikáját érvénytelennek tekintjük. Az, hogy a valóság értelmes, hogy ez az értelmesség az egészset meghatározza, hogy ember és ember ebben az értelmes összefüggésben, ennek horizontja alatt foghatja fel értelmesként a maga létét és tevékenységét, aligha szorul bővebb indoklásra. A történelmi életvilág egyszerre összhorizont és tartalmi totalitás, illetve ennek a kettőnek szerkesztés, történelmi és üdvös összekapcsolása egy olyan valóságszerkezetben, amelyre a latinon kívül egyetlen más nyelvnek sem volt eredetileg megfelelő kifejezése, ezért is terjedt el a „religio” megannyi változata a későbbi nyelvekben. A történel-

---

<sup>27</sup> MEZEI 2005.

<sup>28</sup> MEZEI 2021.

mi életvilág szerves része, hogy átfogja a teljes tényvilágot oly módon, amire semmiféle későbbi reflexió, „elmélet” nem volt és nem lehet képes. Ennek a valóságmozzanatnak az öröksége hatja át a *religio* történeti formáit és van jelen abban, amit ma vallásnak nevezünk. A vallási dimenzió mai alakja csak annyiban hordozhatja ezt az örökséget, amennyiben a valóságmozzanat teljességét mutatja fel, mivel: a vallás valóság.<sup>29</sup>

Világosan kell látnunk, hogy a husserli életvilág kibővítése egy ilyen értelemben felfogott vallási valósággal nehézkes. Nemcsak azért, mert az életvilág limitált, részleges; hanem azért is, mert a vallási soha nem lehet szerkezeti adottság, hanem csak olyan meghatározott tény, konkrétum, amelynek forrása, célja és lényege a szabadság. Ezt a szabad forrást a nyugati eszmetörténet az ismert nomenklatúrában *kinyilatkoztatásnak*, *kijelentésnek*, *revelációnak* nevezte. Ahhoz, hogy az életvilág mai kibővítését egyáltalán problémaként vethessük fel, először is a reveláció tényének elgondolására van szükség, egy olyan munkára, amely ezt a végső forrást egyrészt feltételezi, másrészt felmutatja, harmadrészt kifejti.

## Befejezés

A fentiekben annak az időszaknak a kutatási ívét foglaltam össze, amelyet mások mellett Fehér M. István, neves filozófiatörténész egyetemi kollegájaként tölthettem el. E kollegiális kör ezerféleképpen hatott kutatásainkra, így saját vizsgálódásaim irányára és tartalmára is. E hatás lényeges mozzanat volt, hogy egyfajta külsődleges vallásellenesség, amely a jelzett közeget eredetileg jellemezte, mások mellett Fehér M. István vizsgálódásai nyomán is fellazult, s ekképpen helyet biztosított a szabad továbbgondolás kibontakozásának. Noha a továbbgondolást sok külső és belső tényező nehezítette, munkáimban<sup>30</sup> mégis e kibontakozás monumentumait láthatjuk. Összefüggésükben világosan kirajzolódik először is az életvilág-problematika történeti elmélyítése, amely a kozmo-teológiai felfogás megértéséhez vezetett. Mivel ez a felfogás elválaszthatatlan az antik és későbbi metafizika alapszerkezetétől, előtérbe került a kérdés: ha a kozmo-teológiai felfogás a modernitás tudományos felfedezései során összeomlani látszik, mit kezdjünk ezzel mai helyzetünkben? Ha Platón planetáriuma, ahogyan visszatérően neveztem, ma már csak romjaiban vesz bennünket körül – de ekképpen azokat is meghatározza, akik már nem ismerik fel e romok eredeti összefüggését –, mit kezdhetünk ezzel a felismeréssel? Válaszom az említett vonalon bontakozott ki, ti. a vallás valóságának fokozatos felfedezésében, átértelmezésében, végül a revelációfilozófia kialakításában.<sup>31</sup> Ez utóbbi azonban nem azonos a hagyományos revelációfogalom merő filozófiai befogadásával, hanem továbbvezet annak az egésznek a megértéséhez, amely mind hagyományos elgondolásaiban, mind mai állapotában az újdonság redukálhatatlan vonását jeleníti meg. Ahogyan ez életvilágproblematika elvezetett a vallási életvi-

<sup>29</sup> MEZEI 2005, I. Előszó.

<sup>30</sup> MEZEI 1997; MEZEI 2005; MEZEI 2013; MEZEI 2017; MEZEI 2021; MEZEI 2022.

<sup>31</sup> MEZEI 2017.

lág felfedezéséhez, majd ez feltárta a kinyilatkoztatás filozófiai fogalmának önállóságát, úgy a revelációsfilozófia továbbtal az újdonságfilozófia körébe, amelyben régít és újat, történetit és jelenvalót, múlt- jelen- és jövőbelit egyszerre foghatunk fel a maga őseredeti létrejöttében és beteljesülésében. Ezen az úton a filozófia nem hullik bele a technika pragmatizmusába vagy a pragmatizmus szétszórtságába, hanem megnyitja annak lehetőségét, hogy valóságunkat annak valóságában mint valódi *Selbsdenker*<sup>32</sup> gondoljuk el és formáljuk újjá.

### Bibliográfia

ARISTOTLE 1941

ARISTOTLE: *Basic Works*. Edited by Richard McKEON. New York, Random House, 1941.

ASSMANN 1993

Jan ASSMANN: *Monotheismus und Kosmotheismus: Ägyptische Formen eines "Denkens des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*. Heidelberg, Winter, 1993.

DIONYSIUS THE AREOPAGITE 1983

DIONYSIUS THE AREOPAGITE: *The Divine Names and Mystical Theology*. Translated by C. E. ROLT. London, SPCK, 1983.

HUSSERL 1950

Edmund HUSSERL: *Cartesianische Meditationen*. Herausgegeben von Kluwer S. STRASSER. Dordrecht–Boston–London, 1950. (HUA, I.)

HUSSERL 1956–1959

Edmund HUSSERL: *Erste Philosophie*. I–II. (1923/24.) Herausgegeben von R. BOEHM. Den Haag, M. Nijhoff, 1956–1959. (HUA, VII–VIII.)

HUSSERL 1958

Edmund HUSSERL: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Herausgegeben von W. BIEMEL. Den Haag, M. Nijhoff, 1958. (HUA, II.)

HUSSERL 1976/a

Edmund HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Herausgegeben von K. SCHUHMAN. Den Haag, M. Nijhoff, 1976. (HUA, III/1.)

<sup>32</sup> HUSSERL 1976/c, 73, 77, 511–512.

## HUSSERL 1976/b

Edmund HUSSERL: Nachwort zu den Ideen. In: Edmund HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Herausgegeben von K. SCHUHMANN. Den Haag, M. Nijhoff, 1976. (HUA, III/1.)

## HUSSERL 1976/c

Edmund HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter BIEMEL. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976. (HUA, VI.)

## HUSSERL 1998

Edmund HUSSERL: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. I–II. Ford. MEZEI Balázs et al. Szerkesztette, utószóval és jegyzetekkel ellátta MEZEI Balázs. Budapest, Atlantisz, 1998.

## HUSSERL 2000

Edmund HUSSERL: *Kartéziánus elmélkedések*. Ford., az utószót és a jegyzeteket írta MEZEI Balázs. Budapest, Atlantisz, 2000.

## HUSSERL 2008

Edmund HUSSERL: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Herausgegeben von Rochus SOWA. Den Haag, Martinus Nijhoff, 2008. (HUA, XXXIX.)

## KUHN 1957

Thomas S. KUHN: *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1957.

## KUHN 1962

Thomas S. KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1962.

## LEWIS 1967

C. S. LEWIS: *The Discarded Image*. Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

## MACINTYRE 1984

Alasdair MACINTYRE: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.

## MEZEI 1997

MEZEI Balázs: *Zárójelbe tett Isten: Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlatja*. Budapest, Osiris, 1997.



## MEZEI 2005

MEZEI Balázs: *Vallásbölcselet. A vallás valósága*. Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor, 2005.

## MEZEI 2013

MEZEI Balázs M.: *Religion and Revelation after Auschwitz*. New York–London, Bloomsbury Publishing, 2013.

## MEZEI 2017

MEZEI Balázs M.: *Radical Revelation: A Philosophical Approach*. London, T&T, 2017.

## MEZEI 2021

MEZEI Balázs M.: The Sovereignty of Revelation: On Paul Ricœur's hermeneutics of revelation. *Studies in Religion – Sciences Religieuses* 51/3. 2021, 314–333, <https://doi.org/10.1177/00084298211044814>.

## MEZEI 2022

Balázs M. MEZEI: Phenomenology as Philosophy of Revelation. Forthcoming in the *European Journal for Philosophy of Religion*, 2022.

## PLATO 1997

PLATO: *The Complete Works*. Edited and translated by John M. COOPER. Indianapolis and Cambridge, Hackett, 1997.

## PLATÓN 1984

PLATÓN: *Összes művei*. Ford. SZABÓ M. et al. Budapest, Európa, 1984.

## PTOLEMY 1998

PTOLEMY: *Almagest*. Translated and annotated by G.J. TOOMER. With a foreword by Owen GINGERICH. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1998.

## SCHELER 1995

Max SCHELER: *Az ember helye a kozmoszban*. Ford. CSATÁR P. Budapest, Osiris, 1995.

## STAHL 1990

*Macrobius Commentary on the Dream of Scipio*. Ed. William Harris STAHL. Translated with an Introduction and Notes by William Harris STAHL. New York, Columbia University Press, 1990.

## THOMAS 1933

Aquinas THOMAS: *Summa theologica: Die deutsche Thomas-ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische ausgabe der Summa theologica*. Übersetzt von dominikanern und benediktinern Deutschlands und Österreichs; herausgegeben von dem Katholischen Akademikerverband. Salzburg, A. Pustet, 1933.