

# JÉZUS, A CINIKUS

## Michel Foucault cinizmus-értelmezésének egy aspektusáról

CSEKE ÁKOS

### 1.

Michel Foucault és a kereszténység viszonyának szentelt tanulmányában Michel Senellart megállapítja, hogy Jézus „meglepő módon” hiányzik a kései Foucault történeti narratívájából, egészen pontosan a *parrésia* fogalmának abból a nagyszabású, az ókorra és a középkorra koncentrált történetéből, amelyet a francia filozófus a nyolcvanas években vázolt fel, és amelyet korai halála miatt sajnálatos módon nem tudott befejezni. Az igazmondásnak vagy az őszinteségnek ez a története (a *parrésia* szó szerint annyit tesz: „mindent kimondani”), legalábbis Foucault szerint, a költői-váteszi igazmondással veszi kezdetét (Homérosz, Hésziodosz), és előbb – mint arról Euripidész drámái tanúskodnak – politikai, majd, Szókratésznél és Platónnál etikai jelentőséget nyer, ami a sztoikus és az epikureus hagyományban, illetve vallási értelemben a kora keresztény szerzetesi tradícióban folytatódik.<sup>1</sup> De hogyan maradhatott ki, kérdezi Senellart, Jézus újszövetségi alakja a *parrésia* történetének felvázolásából?

Hiszen János evangéliumában Jézus *parrésiája*

„a kinyilatkoztatás kettős dialektikájában jelenik meg: egyfelől a publikus és a titkos, másfelől a nyílt és a rejtett dialektikájában. Ami az elsőt illeti, Jézus egyszerre az, aki nyíltan beszél (*parrésia*) a világhoz, amennyiben nem egy titkos (*en krüptó*) tanítást fejt ki, hanem a templomban és a zsinagógában tanít (Jn 18,20, vö. még 7,26), és az, aki elzárkózik a *parrésia* gyakorlásától akkor, amikor követői és a zsidók messiási elhivatottságáról kérdezik (10,14; 7,4); ami pedig a másodikat illeti, Jézus hol nyíltan (*parrésia*), hol enigmatikusan (*en paroimiais*, példabeszédekben) mondja ki tanítását (16,25.29).”

Ez a hiány, mondja Senellart, annál meglepőbb, hogy Foucault Szent Pálra vagy más kora keresztény szerzőkre kitér történeti vizsgálódása során: csak éppen Jézusról

<sup>1</sup> Vö. Michel FOUCAULT: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983-1984*, Párizs, Gallimard/Seuil, 2009. (A továbbiakban: CV)

nem ejt szót.<sup>2</sup> Senellart azzal magyarázza ezt a Jézussal kapcsolatos csöndet, hogy Foucault kezdettől fogva felemelte a szavát „az eredet kérdése” ellen – itt többek között nyilván a *Nietzsche, a genealógia és a történelem* című tanulmány kijelentéseire utal<sup>3</sup> –, illetve azzal, hogy Foucault a kereszténységre elsősorban intézményes értelemben tekint, és a keresztény egyház összességében csak a 3-4. évszázadtól vált meghatározó történelemformáló erővé.<sup>4</sup>

Kérdés azonban, egyfelől, hogy a kései Foucault érvényesnek tartotta-e még egyáltalán, mint Senellart állítja, a történelmi eredet hiányának vagy megkérdőjelezésének saját maga által korábban kifejtett tézisé,<sup>5</sup> másfelől pedig hogy Jézus alakja valóban teljes mértékben hiányzik-e Foucault történeti narratívájából. Kétségtelen, hogy egyetlen olyan szövegről sem tudunk, amelyet Foucault kifejezetten a jézusi *parrésia*nak szentelt volna, ebben az értelemben igazat adhatunk tehát Senellartnak. Azt hiszem azonban, hogy – a Senellart által is említett, intézménytörténeti perspektíván túl – ez először is annak köszönhető, hogy Foucault prófétaként és Istenként tekintett a keresztények Jézusára, nem pedig filozófusként – és Foucault nyilvánvalóan mindig is az emberi, túlságosan is emberi, nem pedig az isteni vagy az istenemeri krónikása volt és akart lenni –, másodsor pedig éppen az az érdekes Foucault megközelítésében, hogy, számomra legalábbis úgy tűnik, nem beszélhetünk teljes hiányról, és nemcsak azért, mert élete utolsó, a Collège de France-ban 1984-ban elhangzott előadássorozata, *Az igazság bátorsága* legutolsó előadásában Foucault kitér a *parrésia* fogalmának újszövetségi fogalmára is, hanem elsősorban azért, mert Jézus, legalábbis implicit módon, világosan jelen van *Az igazság bátorságában*, csak nem feltétlenül ott, ahol várnánk, az újszövetségi iratok elemzésekor, hanem a cinikusok bemutatásakor.

## 2.

Michel Foucault 1983 végén kezdett el foglalkozni a cinikus filozófusokkal, annak a vizsgálódásnak a keretén belül, amellyel végső soron a pszichoanalitikus gyakorlat mint terapeutikus jellegű igazmondás előtörténetének megírására vállalkozott. Ennek során a hetvenes évek második felétől előbb a keresztény, majd az antik, elsősorban szókratikus és sztoikus-epikureus „öngondozásformák” kötötték le a

<sup>2</sup> Michel SENELLART: „Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, hors-série n. 6, 2013, 15 és 21.

<sup>3</sup> Vö. pl. „A genealógusnak azért van szüksége a történelemre, hogy elűzze az eredet rémképét.”, *A fantasztikus könyvtár*, Budapest, Pallas-Attraktor, 1998, 78.

<sup>4</sup> SENELLART: i. m., 16.

<sup>5</sup> Erről részletesebben ld. egy korábbi tanulmányomat: CSEKE, Ákos: „Foucault a-t-il cru à ses doctrines? Foucault contre le foucauldisme”, *Verbum*, XVIII (2017)/1-2, 21–40.

figyelmét.<sup>6</sup> Az 1983 elején a Collège de France-ban tartott előadásorozatban még inkább csak érintette a cinikusokat, elsősorban Epiktétosznak a cinikusokkal kapcsolatos fontos szövege kapcsán,<sup>7</sup> 1983 őszén a Berkeley-n tartott kurzusában azonban már részletesebben beszélt róluk:<sup>8</sup> ezt folytatta a Collège de France-ban elhangzott, 1984-es előadásorozat második felében is, ez utóbbit tekinthetjük a cinikusokkal kapcsolatos vizsgálódások legkiforrottabb formájának és egyben Foucault „filozófiai testamentumának”. Mint *Az igazság bátorsága* szövegéből világosan látszik, Foucault hétről hétre újabb és újabb anyagokkal készült az órájára, vagyis 1984-ben még javában tanulmányozta a cinikusokat; a cinikusokkal kapcsolatos álláspontját nem egy megírt és publikált szövegéből ismerjük tehát, hanem azoknak az inkább előzetes vázlatnak vagy kísérletnek tekinthető előadásoknak az átíratából és szerkesztett változatából, amely franciául is csak huszonöt évvel halála után, 2009-ben jelent meg először.

A cinikus filozófia tanulmányozása három fontos újdonságot hozott a kései Foucault gondolkodásában. Egyrészt kérdéssé vált az „öngondozás” és „a létezés esztétikájának” sok tekintetben harmonikus és egyensúlyra épülő és persze meglehetősen sematikus világa: a létezés mint szép műalkotás megalkotásának vágya helyett a cinikus filozófiában a provokáció, a botrány, a diszharmónia kategóriája lett elsődleges; másrészt az igazmondás gyakorlatán belül és bizonyos értelemben az igazság pusztá kimondásával szemben egyértelműen az igazság konkrét, mindennapi és radikális megélése vált meghatározóvá (a „Mondj igazat önmagadról!” parancsát háttérbe szorította, vagy legalábbis kiegészítette az „igaz élet” vágya és parancsa, az igazság kinyilvánítása); harmadrészt pedig felülvizsgálatra szorult az a korábban kidolgozott és folyton-folyvást nyomatékosított, meglehetősen problematikus történeti narratíva is, amely mintegy az ókori görög „aranykorral” állította szembe a kereszténységet mint a spirituális értelemben vett degeneráció korszakát.<sup>10</sup>

Amire a cinikusok vizsgálata rávilágított, az nem volt más, mint hogy az antikvitás és a kereszténység viszonyát nem pusztán törésként lehet bemutatni, hanem a két korszak között folytonosságot is fel lehet fedezni. Foucault innentől fogva azt emelte ki, hogy a cinikus filozófiai hagyomány egyik legfontosabb továbbörökítője, ha nem is maga a kereszténység, de a kereszténységnek legalábbis egy fontos,

<sup>6</sup> Ld. pl. *A szexualitás története* III. kötetének „Önkultúra” című fejezetét. Michel FOUCAULT: *Törődés önmagunkkal*, Budapest, Atlantisz, 2001, 43–78.

<sup>7</sup> Michel FOUCAULT: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982–1983*, Párizs, Gallimard/Seuil, 2008, 318–321.

<sup>8</sup> Michel FOUCAULT: *Fearless Speech*, Los Angeles, Semiotext(e), 2001, 115–33.

<sup>9</sup> Ld. CV, 152–311.

<sup>10</sup> Erről részletesebben ld. CSEKE Ákos: *Igaz szó, igaz élet. A kései Foucault és az igazság története*, Budapest, L'Harmattan, 2016, 168–182.

a későbbiekben, intézményes értelemben inkább háttérbe szorított irányzata volt. Ennek kapcsán és ennek illusztrálására Foucault többek között az Újszövetség *parrésia*-fogalmát, az igazságért akár a halált is vállaló keresztény mártírokat, a ferences szerzetesek szegénység-kultuszát vagy az önmagukat „Isten kutyáinak” (*Domini canes*) nevező domonkosokat említette, de utalt Ágoston és Jeromos egy-egy vonatkozó szövegére, a 11-12. század fordulóján élt Robert d’Arbrisselre, aki „rongyokban járt, mezítláb róttá az utat az egyik mezővárostól a másikig, harcolt a klérus erkölcstelensége ellen és minden keresztényt vezeklésre buzdított”, vagy a valdensekre is, akik „nem telepedtek meg sehol, kettesével jártak mindenfelé, mint az apostolok (*tanquam Apostolicum*), és meztelenül követték a meztelen Krisztust (*nudi nudum Christum sequentes*).” (CV, 166–169)

Foucault hozzáteszi:

„Krisztus meztelenségének, a Kereszt meztelenségének meztelen követése rendkívüli fontossággal bírt ebben az egész keresztény spiritualításban, ami egyébként, ha más nem, implicit módon, szintén a cinikusok ismert meztelenségére emlékeztet, amely egyszerre jelentett egy teljes nélkülözésen alapuló életmódot és a világ, az élet igazságának leplezetlen kinyilvánítását. Úgy tűnik, hogy a döntés az igazság botrányában megélt élet mellett, az élet teljes lecsupaszítása, amely azt jelentette, hogy az emberi test az igazság látható színházaként jelent meg, nem egyszerűen egy téma, hanem egy különösen eleven, intenzív és erős gyakorlat volt a kereszténység egész története során mindazokban a reformmozgalmakban, amelyek szembeszegültek az egyház intézményeivel, gazdagságával és erkölcsi hanyatlásával. Létezett tehát egy keresztény, egy intézményellenes cinizmus, amelyet egyházellenesnek is nevezhetünk, és amelynek a nyomai és formái még nagyon is érzékelhetőek voltak a reformáció előestéjén, a reformáció során és magán a protestáns reformáción vagy akár a katolikus ellenreformáción belül is. Érdemes volna megírni ennek a keresztény cinizmusnak a hosszú történetét.” (CV, 169)

Senellart ezekre a kereszténységet illető megjegyzésekre hivatkozva beszél Jézus hiányáról, „apúziájáról” – szembeállítva Jézus „parúziájával”, megjelenésével – a *parrésia* és azon belül is a kereszténység Foucault által felvázolt története kapcsán, és mintegy utólag felrója Foucault-nak, hogy nem vett érdemben tudomást Jézus alakjáról. Ha Foucault kereszténység-konceptióját kizárólag a kifejezetten a kereszténységnek szentelt szövegrészekben keressük, akkor Senellart-nak igaza van, azt hiszem azonban, hogy – mint már említettem – Senellart rossz helyen keresi Jézust *Az igazság bátorságán* belül. Ez elsősorban annak köszönhető, hogy nem veszi észre vagy nem akarja észrevenni, hogy voltaképpen Foucault egész – sok tekintetben egyébként Nietzsche által inspirált –, a görög-római világra vonatkozó kutakodása nem más, mint egyetlen hatalmas kísérlet arra, hogy egy a kereszt-

ténységgel egyidejű vagy azt megelőző filozófiai hagyomány felmutatása révén a kereszténység reális alternatíváját alkossa meg a spiritualitás, az aszkézis, a lelki-gyakorlat, az öngondozás területén.<sup>11</sup> A keresztény spiritualitás volt az, ami utolsó éveiben állandóan foglalkoztatta, ezt kutatta, ezt vizsgálta, nem túlzás azt állítani, hogy megállás nélkül küzdött vele: előbb legyőzendő ellenséget látott benne, később pedig, mint utolsó előadásorozata mutatja, a számára talán leginkább példaadó ókori filozófiai iskola és magatartás, a cinizmus egyik legfontosabb örököséként és továbbörökítőjeként tekintett rá. Ha azonban utolsó éveiben valahogy mindvégig a kereszténység kérdése és problémája foglalkoztatta, még akkor is, amikor nem keresztény szerzőket tárgyalt, akkor nem csoda, hogy a cinikusokkal kapcsolatos előadásain – amelyek során kitért a cinizmus és a kereszténység hasonlóságára is – mindig újra áttűnik Jézus alakja.

### 3.

Elöljáróban hadd jegyezzem meg, hogy *Az igazság bátorságában* explicit módon összesen négyszer hivatkozik – mindig a cinikusoknak szentelt vizsgálódások során – Jézusra: akkor, amikor Peregrinos kapcsán, aki cinikus és keresztény is volt, felidézi Lukianosnak a Jézus keresztre feszítésére tett megjegyzését,<sup>12</sup> amikor a valdensekről szólva, a korábban már idézett szövegrészben, Krisztus és követői meztelenségét a cinikusok meztelenségével állítja párhuzamba, akkor, amikor – mint hamarosan látni fogjuk – Krisztus rejtett királyságáról ejt szót, illetve amikor az újszövetségi szövegek alapján arra emlékeztet, hogy a tanítványok nem hitték el, hogy Pál valóban Krisztus követője lett (CV, 301). Nézzük most mindenekelőtt Foucault cinizmus-értelmezését, azon belül is különösen azokat a szövegrészeket, amelyek implicit módon, azt hiszem, többször is egészen világos utalást tartalmaznak Jézusra! A következőkben öt pontra szeretném felhívni a figyelmet a Foucault által

<sup>11</sup> Foucault és a kereszténység kapcsán ld. Philippe CHEVALLIER alapvető munkáját: *Michel Foucault et le christianisme*, Párizs, ENS, 2011.

<sup>12</sup> „Lukianos egy a cinikusokkal szemben rendkívül kritikus szövegben írja le Peregrinos halálát, amelyben, Peregrinos életének leírása során arra is kitér, hogy élete egy bizonyos szakaszában a filozófus keresztény hitre tért, és ennek során magáévá tette és gyakorolta a keresztény életvitelre jellemző összes lemondást is. Miért? Mert hű és engedelmes akart lenni a Lukianos által szofistának mondott, Palesztinában keresztre feszített emberhez. Peregrinos tehát egy olyan cinikus, aki élete egy korszakában keresztény hitre tért, vagy pedig egy keresztény, akiből cinikus filozófus lett. Az mindenestre jól látszik, hogy a két, egymással rokon életforma, a cinizmus és a kereszténység között olyan áthallások voltak, hogy Lukianos, aki nyilvánvalóan eléggé távol tartotta magát ezektől a problémáktól és aki eléggé ellenségesen viszonyult az ilyen jellegű életgyakorlatokhoz vagy életformákhoz, különösebb nehézség nélkül közös nevezőre hozhatta őket. Ugyanezt látjuk később Julianusnál, aki a cinikusokkal kapcsolatos vitáirátában kifejezetten kiemelte a cinikus és a keresztény élet közötti rokonságot.” (CV, 167)

felhozott, jellegzetesen a cinikus filozófushoz köthető magatartásmódok, gesztusok vagy módszerek közül: az első az igazság tanúsításának szükségképpen és kérlelhetetlenül harcos és radikális jellege, a második az otthontalanság, a szegénység, az aszkézis és a megaláztatás Jézusnál és a cinikusoknál egyaránt meghatározó szerepe, a harmadik a másik élet és világ, a másik királyság prófécijája, a negyedik az isteni küldöttség és elhivatottság problémája, az ötödik pedig magának a tanítás átadásának a módszere mint a radikális, helyenként követhetetlennek és elfogadhatatlannak tűnő igazságokat hirdető, bárkihez és mindenkihez egyszerű nyelven szóló prédikáció-forma.

„Ne gondoljátok, hogy békét hozni jöttem a földre. Nem azért jöttem, hogy békét hozzak, hanem kardot.” (Mt 10,34)<sup>13</sup> – hirdeti meg Jézus Máté evangéliumában a „szembenállás” logikáját, amely egyfelől az embernek a legközelebbi hozzátartozóival, családjával, másfelől pedig (mint többek között a Mt 12,1–8 világossá teszi) a bevett társadalmi szokásokkal és törvényekkel való kérlelhetetlen szembenállásban ölt testet. Jézus agonisztikus magatartása – melyet gyönyörűen egészít ki az evangéliumokból ismert, éppoly megkapó szelídsége – kétségkívül sok tekintetben emlékeztet a cinikus filozófusnak a társadalmi normák és törvények elleni radikális fellépésére, aki Foucault szerint szenvedélyes harcot hirdet, nem melleleg éppen az igazság nevében, a körülötte élők hamis szokásai és életmódja ellen. „A cinikus egy olyan harcos, akinek a többiek érdekében és a többiek ellenében folytatott küzdelme egyfelől a kitartásban, a nélkülözésben, önmaga önmaga általi szüntelen próbatételben, másfelől az emberiségen belül, az emberiség ellen és az egész emberiség érdekében folytatott harcban ölt testet.” (CV, 258) – mondja Foucault, aki ennek kapcsán többek között a cinikusok szemében példaértékű Héraklész alakjára utal:

„Héraklész mindenki a következő két jelzővel írta le: szenvedéssel teli (*ponunta*) és harcos (*agónizomenon*). Olyasvalakiről van tehát szó, akire az ember nem tud szájalom nélkül tekinteni. Ő a legnyomorúságosabb ember (*anthrópon athliotaton*). [...] Héraklész az a nyomorúságos atléta és az a harcos, akin nehéz sorsa miatt megesis a szívünk, és akinek az alakja ennek köszönhetően ellentétes a legendák nagy, valamiképpen pozitív, látható és ragyogó hőseivel. Héraklész csak a halála után jelenik meg a maga igazi valójában, akkor fogják tehát elismerni, és akkor válik nyomorúságos királysága dicsőséges királysággá.” (CV, 259)

Az igazság nevében és az emberiség érdekében az emberiség ellen folyó harc tehát nyomorúságot, szenvedést és fájdalmat hoz a cinikus fejére, akire – csakúgy, mint a fájdalmak férfijára – szájalommal kell tekintenünk, és aki csak halála után mutat-

<sup>13</sup> A Szentírást itt és a következőkben a Szent István Társulat kiadása és fordítása alapján idézem: *Biblia*, Budapest, SZIT, 2011.

kozik meg előttünk igazi valójában és nagyságában; valahogy úgy, ahogyan Izajás hagyományosan Jézus felől értelmezett próféciájában olvassuk (53,2–4):

„Nem volt sem szép, sem ékes [hiszen láttuk], a külsejére nézve nem volt vonzó. Megvetett volt, utolsó az emberek között, a fájdalmak férfia, aki tudta, mi a szenvedés; olyan, aki elől iszonyattal eltakarjuk arcunkat, megvetett, akit bizony nem becsültünk sokra. Bár a mi betegségeinket viselte, és a mi fájdalmaink neheztedtek rá, mégis (Istentől) megvertnek néztük, olyannak, akire lesújtott az Isten, és akit megalázott.”<sup>14</sup>

A cinikust, aki – a korábbi törvényt a szeretet mint legfőbb törvény és igazság nevében megkérdőjelező és bátran felülíró Jézushoz hasonlóan – „azt tűzi ki célul, hogy megváltoztassa az emberiséget a maga valóságos életében: megváltoztassa morális attitűdjét (*éthosát*), és ezzel egy időben vagy ezáltal megváltoztassa a szokásait, a viselkedés- és életmódjait is”, és aki „nemet mond az isteni és az emberi törvényekre és a hagyomány és a társadalmi berendezkedés minden formájára” (CV, 258), Foucault érdekes módon állítja szembe a modern nihilistával. Míg ez utóbbi életmódja és életfilozófiája a francia filozófus szerint abban a kérdésben összegezhető, hogy „hogyan éljek, ha szembesülnöm kell azzal, hogy »semmi sem igaz«?”, addig a cinizmus arra hívja fel a figyelmet, hogy „meglehetősen kevés igazság nélkülözhetetlen annak, aki igazán élni akar, és meglehetősen kevés életre van szüksége annak, aki valóban ragaszkodik az igazsághoz.” (CV, 175) Cinikusnak az nevezhető tehát, aki számára az igazság és az igazság akarásának tapasztalata magasabbrendűbb az élet és a pusztá túlélés akarásánál: az „igazán igaz élet” nagyon jól megvan a különféle „igazságok” hirdetése nélkül is, aki pedig az igazságnak ebben a teljességében

<sup>14</sup> Ennek kapcsán vö. Foucault további megjegyzéseit, amelyek szerint a cinizmusra a rútság és a nyomorúság dicséretként kell tekintenünk: „A tényleges és határtalan szegénységnek ez a dramaturgiája paradox hatásokkal jár. Azáltal ugyanis, hogy hű marad a tevékeny szegénység alapelveihez mint a keveredés nélküli élet, a tiszta és önmaga számára elégséges élet látható formájához, a cinikus filozófus élete végső soron rúttá, alárendeltté és megalázottá válik. Az alapelv radikális alkalmazása ebben az esetben is az alapelv megfordításához vezet, egy olyan cinikus élethez, amely a maga szegénységében botránys, elviselhetetlen, rút, alárendelt és megalázott. Ennek kapcsán is nagyon sok szöveget idézhetnénk fel. Itt most csak röviden utalnék arra, ami pedig fontos, a pizsok, a rútság, a durva és visszatetsző nyomor paradox felértékelésére. A pizsok, a rútság, a minden bájától megfosztott valóság felértékelése, ami elválaszthatatlan részét képezi a cinizmusnak, nyilvánvalóan olyasmi volt, amit nem lehetett könnyű elfogadni azokban a társadalmakban, amelyek olyan nagy jelentőséget tulajdonítottak az emberi testben, az emberi gesztusokban, magatartásokban és testtartásban tetten érhető, a szépséggel és a plasztikával kapcsolatos értékeknek. A testi értékeknek ez a megfordítása biztosan nem tekinthető jelentéktelen mozzanatként: mindenestre érthető, hogy ez a megfordítás botránysnak tűnt.” (CV, 239)



él, annak maga ez az igazság olyan abszolút értéket jelent, amely felülmúlja akár az életben maradás értékét is – pontosan ezért képes adott esetben az életét adni az igazságért, illetve kérlelhetetlenül nemet mondani az emberi szokásokra és törvényekre mint hamisnak bizonyuló „igazságokra”.

A cinikust mint az igazságra feneketlenül igényt tartó és rendíthetetlenül az igazságban élő embert Foucault alapvetően három szóval írja le: először is „angelosként” beszél róla, vagyis küldöttként, az igazság küldöttjeként – „A cinikus bizonyos értelemben az igazság angyala, az az angyal, aki kihirdeti az igazságot (*appangellein talethé*: a cinikus kihirdeti az igaz dolgokat)” (CV, 283) –, másodsor profétának tartja: „a cinikus mint *prophétés parrésias* (a szókimondás profétája) kerül bemutatásra” (CV, 155), harmadszor pedig, Nazianzoszi Gergely nyomán, mártírként értelmezi, az igazság mártírjaként, aki tanúsítja az igazságot és képes az életét adni érte, akiben tehát szó szerint „testet ölt” az igazság (nem pusztán beszél róla):

„*A martyrón tés alétheias* (az igazság tanúja) kifejezés kései, de azt hiszem, érdemes megjegyezni, mert világosan mutatja, mit tekintettek az antikvitásban a cinizmus lényegi alapjának, ahogy persze arra is rámutat, mivé alakul át a cinizmusnak ez a formája, milyen más arcait mutatja majd a Nyugat későbbi története során. Az igazság mártírja mint »az igazság tanúsítója«: olyan tanúságtételről van itt szó, amelyet egy egész élet nyilvánít ki, tesz kézzelfoghatóvá és hitelessé egy egzisztencián és egy életmódon keresztül, a szó legkonkrétabb és legmateriálisabb értelmében – az igazság tanúsításáról van szó, a testben és a test által, az öltözködésben, a magatartásmódban, abban, ahogyan cselekszünk, reagálunk és viselkedünk. Az élet mint az igazság közvetlen, tündöklő és vad jelenléte: ez az, ami testet ölt a cinizmusban.” (CV 160–161)

Nehéz elképzelni, hogy amikor Foucault „az igazság tanúsítójáról” (Foucault francia szövegében: *témoin de la vérité, témoignage*) beszélt, akkor ne akart volna legalább implicit utalást tenni az evangélium szavára (Jn 18,37): „azért jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek az igazságról” (a legelterjedtebb francia fordításban: „*je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité*”). Ennek az igazságban gyökerező, anyagi, tanúsító jellegű és profetikus, jellegzetesen cinikus beállítódásnak nyilvánvalóan maga a cinikus életmód lesz az egyik legfontosabb eszköze a maga szegénységével, nélkülözésével, aszkézisével. Az evangélium azt hangsúlyozza, hogy „a rókáknak van vackuk, az ég madarainak fészük, de az Emberfiának nincs hova fejét lehajtania” (Mt 8,20), az Epiktétosz szövegét („Nézzetek rám, nincs se házam, se hazám, se vagyonom, se szolgám, a pusztta földön hállok, se feleség, se gyermek, se kunyhó, csak a föld, az ég meg a filozófusköpenyem.”) megidéző Foucault pedig többször is világossá teszi, hogy a cinikus „sehol sem lel menedékre, otthonra vagy hazára”, ahogyan családja sincs, éppen azért, mert „az emberi nem az ő igazi



családja”; Foucault itt megint Epiktétoszra hivatkozik<sup>15</sup>: „Ember, a cinikusnak mindenki a gyermeke: a férfiak a fiai, a nők a leányai.” (CV, 158). A társadalom érdekében vállalt társadalmonkívvüliség („A cinizmus egy nagyon sajátos létezés-forma, amely az intézmények, a törvények, a legelismertebb társadalmi csoportok peremén helyezkedik el: a cinikus az, aki valóban a társadalom peremén él és mintegy a társadalmon körül kering, anélkül, hogy a társadalom elfogadhatná, hogy visszafogadja önmagába. A cinikus az elűzött, a száműzött, a bolyongó filozófus.”) nemcsak életmódjában és öltözködésében mutatkozik meg, hanem abban is, amit Foucault az *adoxia* követelményéhez és vállalásához kapcsol, és „a megszegyenülés szisztematikus gyakorlásának” mond.<sup>16</sup>

Mindez lényegi részét képezi a cinikus filozófiának – az életmód itt a bölcsesség maga –, ugyanakkor csak kiegészítője és eszköze annak a célnak, amely végső soron a világ és az élet teljes megváltoztatására, valamiféle azonnali és radikális „megtérésre” hív az igazság nevében. „Az igazságban megélt életnek nem kell-e szükségképpen egy másfajta életté válnia?” „Nem lehetséges és nem szükséges-e, hogy a filozófiai élet és az igaz élet feltétlenül egy radikálisan másfajta életté váljon?” (CV, 226 és 228) – teszi fel a kérdést Foucault, és minden erejével azon van, hogy a cinikusokat olyan filozófusokként mutassa be, akik egy alternatív világ feltárásán és megalkotásán munkálkodnak, amely nem más, mint az igazság élete, az igazságban megélt élet, az igaz élet. Ahogy *Az igazság bátorsága* végén olvassuk egyfajta konklúzióként és valóságos végrendeletként: „Nem lehetséges az igazság megalapítása

<sup>15</sup> EPIKTÉTOSZ: *Beszélgetések* III, 22, 48 és 81. (Ld. *Összes művei*, Budapest, Gondolat, 2014, 199 és 202.)

<sup>16</sup> „Rádadásul a cinikus szegénység ennél is tovább ment, hiszen bátran felvállalta azt, ami még a rabszolgaságnál és a kéregetésnél mint anyagi függésnél is súlyosabbnak számított: az *adoxia*t. Az *adoxia* a rossz hírnév, az a kép, amely a kigúnyolt, megalázott, lenézett emberről a többiekben marad; csupa olyan dolog, amihez a görögök és a rómaiak természetesen semmilyen pozitív értéket nem társítottak. Már csak azért sem, mert ezekben a társadalmakban nagyon fontosak voltak a megbecsülésen alapuló kapcsolatok: a dicsőség, a jó hírnév és a másokban rólunk élő emlékek az áhított továbbélés egyik formáját jelentették.” Uo. 240. Vö. pl. azt, amit ennek kapcsán Marc Richir mond: „A kereszténység a filozófiai gondolkodást egy egészen új és teljesen váratlan kérdés elé állította. A görögöket szenvedélyesen foglalkoztatta az ember istenülése és halhatatlansága, de soha nem vetették fel az Isten emberré válását... A mitológiában és az eposzokban, a költők, a filozófusok vagy akár a királyok szemében az ember istenülése a dicsőségen keresztül megy végbe, a hírnév által, melyet minden korban ismernek és elismernek.” A görögösgben ez a hírnév lehet pozitív és negatív (*hübrisz*) is, az azonban, folytatja Richir, „ebből a szemzőből nézve nagyon különös”, hogy Jézus élete, épp megfordítva, a keresztben teljeseedik be, mint bármely bűnözőé: „ha Jézus életében végletekre lelünk, az nem az embertelen rettenetes véglete, amelyben valami semmivel össze nem mérhető isteni lép működésbe, hanem, hogy úgy mondjam, az emberség véglete; a kereszténység mindent a feje tetejére állít, amikor az isteni az emberi végletben mutatkozik meg.” Marc RICHIR: *Le corps. Essai sur l'interiorité*, Párizs, Hatier, 1993, 55.

a másság lényegi tételezése nélkül; az igazság soha nem ugyanaz; az igazság csak egy másfajta világ és egy másfajta élet formájában lehetséges.” (CV, 311)<sup>17</sup> A másság és az igazság fogalmának összekapcsolása azt a belátást fejezi ki, hogy a fennálló társadalmi rend hamisságra és hazugságra épül, amelyet az igazság nevében kell megreformálni. Függetlenül attól, hogy a cinizmusban, legalábbis Foucault szerint, a társadalmi rend immanens reformjáról van szó, talán nem túlzás ezt a reményt és tanítást az ismert és az előbbieken részben már felidézett jézusi kijelentéssel párhuzamba állítani: „Az én országom nem ebből a világból való”, amelyet maga Jézus az igazság tanúsításának szükségszerűségével és „királyi voltával” köt össze: „Pilátus közbeszólt: »Tehát király vagy?« »Te mondod, hogy király vagyok – mondta Jézus. – Arra születtem, s azért jöttem a világba, hogy tanúságot tegyek az igazságról. Aki az igazságból való, hallgat szavamra.«” (Jn 18,36–38).<sup>18</sup>

Hiszen Foucault cinizmus-értelmezésének sajátos módon éppen az igazi királyság fogalma és valósága áll a középpontjában: „A cinikus az igazi király, aki uralkodása igazsága révén leleplezi a politikai értelemben vett királyságot és rámutat annak illuzórikus voltára.” A cinikus nem egy emberi dinasztia tagjaként és egy adott uralkodói tudás vagy tudomány és neveltetés elsajátításaként lesz királlyá, hanem természeténél fogva az: „Az igazi király, mint Diogenész is, egyenesen Zeustől származik. Zeusz fia, nem pedig egy uralkodó dinasztia leszármazottja. Annyiban mondhatjuk, hogy Zeusz fia, amennyiben közvetlenül Zeusz mintájára alkották meg a lelkét, a bölcs lelke ugyanis tökéletes és teljes szuverenitásról tanúskodik.” (CV, 254) Ez egyfelől azt jelenti, hogy senki nem válhat saját akaratából Zeusz fiává, vagyis cinikussá: a cinizmus isteni kiválasztottság és elhivatottság,<sup>19</sup> másfelől pedig

<sup>17</sup> Vö. *A szexualitás története* sokat idézett kijelentését: „Mi más a mai filozófia – akarom mondani filozófiai tevékenység –, ha nem magának a gondolkodásnak a kritikai munkája, s ha nem arra tör, hogy – a már ismert törvényesítése helyett – kijelölje, hogyan és honnantól lehetséges másként gondolkodni?” (Michel FOUCAULT: *A gyönyörök gyakorlása*, Budapest, Atlantisz, 1999, 13.)

<sup>18</sup> Foucault természetesen tisztában van azzal, hogy Isten országa a kereszténységben egy nem e világi életet jelképez, ugyanakkor rámutat, hogy Luthernél és a protestantizmusban a konkrét világ megváltoztatásáról is szó van: „Luther a másvilághoz való hozzáférés lehetőségét egy olyan életformához köti, amely teljes mértékben megegyezik az e világi létezőmóddal. Ugyanazt az életet élni ahhoz, hogy eljussunk a másvilágba – ebben áll a protestantizmus formulája.” (CV, 228) Goulet-Cazé szerint egyébként egyes, éppen a cinizmus és a kereszténység hasonlóságát tételező teológiai irányzatok arra hívják fel a figyelmet, hogy az „Isten országa” kifejezés eredetileg nem feltétlenül „a távoli jövő apokaliptikus eseményét, hanem a konkrét és jelenkori létmódot írja le [...] Egy olyan etikai eszkatológiáról van szó, amely a jelenben valósul meg, és amely a hierarchizált társadalmi rendszer végét jelenti.” (Marie-Odile GOULET-CAZÉ: *Cynisme et philosophie dans l'Antiquité*, Párizs, Vrin, 2014, 149.)

<sup>19</sup> „Ezzel a filozófiai küldetéssel csak egy isten bízhatja meg az embert: senki nem válhat hivatásos filozófussá, hacsak az isten nem hívta meg erre. Arról, hogy filozófiai életvitelt folytattunk-e vagy sem, szabadon dönthetünk. Cinikussá válni azonban, és magunkra vállalni azt a feladatot,

azt, hogy – a valódinak tartott uralkodókkal szemben – a cinikus egyfajta rejtett, sőt, álruhás és királyságában szükségképpen nyomorúságos és kigúnyolt király:

„A cinikus igazi király ugyan, csak hogy félreismert király, akinek a királyságáról senki nem tud és senki nem vesz tudomást. Azzal, ahogyan él, amilyen módját választja a létezésnek, a nélkülözésen és lemondáson alapuló életvitele által elrejtja a többiek előtt a maga királyi voltát. Ebben az értelemben király ugyan, de kigúnyolt király: nyomorúságos király, aki szuverenitását nélkülözése mögé rejtja, pontosabban nem is csak a nélkülözése mögé, hanem, mint a múlt alkalommal láttuk, önkéntes állhatatossága mögé is, a saját magán végzett szüntelen munkálkodás mögé.” (CV, 255)

A cinikus királyságnak ezt a fogalmát maga Foucault állítja párhuzamba a jézusi evangéliumi királysággal:

„A rejtőzködő, a félreismert király témáját is érdemes volna tanulmányozni, aki anélkül jön-megy az emberek között, hogy bárki is felismerné őt, holott ő a legmagasabbrendű erkölcs és az igazi hatalom letéteményese. Olyan téma az, amely, mint azt önök is tudják, nyilvánvalóan nagyon fontos szerepet játszik a kereszténységben. A rejtőzködő király krisztusi témája – egy adott pontig – bizonyosan magába olvasztotta a cinikus király, a nyomorúságos király témájának néhány elemét.” (CV, 263)

Valóban: melyik olvasó ne idézné fel magában az evangélium sorait a kigúnyolt, a nyomorúságos cinikus király alakja kapcsán? „A katonák bekísérték a palota belsejébe, a pretoriumba, és egybehívták az egész helyőrséget. Bíborba öltöztették, tövisből font koszorút tettek a fejére, és így köszöntötték: »Üdvözlégy, zsidók királya!« A fejét náddal verték, leköpdösték és gúnyból térdet hajtva hódoltak előtte.” (Mk 15,16–19)

Foucault három összetevőjét sorolja fel a cinikus királyságnak (CV, 256–257): az első a másokkal való törődés eszméje és gyakorlata („Nehéz küldetés ez, amelyet talán áldozathozatalnak is nevezhetnénk, ha a cinikusok nem hangsúlyoznák azt is, hogy a filozófus ténylegesen ebben az önfeláldozásban találja meg létezése örömét és teljességét.”), a második az, hogy nem jogalkotói, hanem inkább orvosi működéstről van szó, amelynek célja az egészség mint boldogság („A cinikus az emberek ápolója, aki olyan gyógykezelést ír elő számukra, amely ténylegesen biztosítani

---

amely abban áll, hogy az emberi nemhez fordulva, érte, vele vagy adott esetben ellene harcolva kivívjuk a világ megváltoztatását – ez egy olyan küldetést jelent, amely Istentől és kizárólag Istentől eredhet.” (CV, 270).

tudja számukra, hogy meggyógyuljanak és hogy elérjék a boldogságot. A cinikus a többiek boldogságának eszköze.”), a harmadik pedig

„a küzdelem: a cinikus küldetés polemikus és harcias, ahogyan a cinikusok által javasolt gyógykezelés is kifejezetten nehéz. Mondhatjuk ugyan, hogy a cinikus jótékony hatással van az emberekre, ez a jótékony hatás azonban alapvetően, lényegénél fogva és folyamatosan agresszív, és a legfontosabb eszköze természetesen a jól ismert *diatribé*. Több szöveg és leírás is tanúskodik erről: ott, ahol sokan gyűltek össze, legyen szó színházról, politikai gyűlésről, népünnepélyről, vagy akár egy utcasarokról és egy piacról, a cinikus feláll, magához ragadja a szót és támadásba lendül ellenségei, vagyis az embereket – elsősorban a körülötte álló embereket, de egyben általában az emberi nemet – leigázó bűnök ellen.”

E sok tekintetben megint csak a jézusi királyságra emlékeztető leírás kapcsán tér ki a cinikus tanítás jellegzetes módszerére, a *diatribé*re illetve a *khreirá*: a cinikus filozófusok „nem egy elméleti és dogmatikus tanítással, hanem modellekkel, történetekkel, anekdotákkal, példázatokkal dolgoztak.” (CV, 194)

A cinikus nem bonyolult és körmönfont elméletekkel traktálja tehát hallgatóságát, hogy az ember azokat megértve szép lassan, egy hosszú út során erényes emberré váljon, hanem „a rövid út” tanításának megfelelően azonnali megtérésre szólít fel olyan, helyenként vad, akár arculsapásként is értelmezhető és zavarba ejtő, ugyanakkor nagyon is elgondolkodtató kijelentések formájában, amelyek minden további nélkül felfoghatóak, követhetőek és követendőek is. Összességében tehát nem – mint a többi antik filozófiai iskolában – egy sokszor meglehetősen bonyolult és szerteágazó teoretikus tanítás átadásáról van szó, hanem példabeszédek és rövid tanítások formájában az egzisztencia valamiféle felfegyverzéséről, amely az ige, a *logosz* meghallása után rögvest megélhető és valóra váltható, és amelyet elvileg mindenkinek minden késlekedés nélkül meg is kell élnie és valóra is kell váltania. „Kissé sematikus az azt mondhatjuk, hogy a doktrinálisnak nevezhető áthagyományozási forma lehetővé teszi egy értelemnek a felejtésen túli megőrzését és megtanulását, az az áthagyományozási forma viszont, amely nem doktrinákat, hanem egzisztenciákat hagy az utókorra, azt teszi lehetővé, hogy morális elerőtlenedésünket meghaladva újra visszaadjuk egy adott magatartásforma erejét.” Foucault hozzáteszi:

„Ebből kiindulva felvázolható a filozófia egy olyan történetének az eszméje, amely egy kissé eltér attól, ahogyan manapság hagyományosan tanítják a filozófia történetét: a filozófiatörténet ebben a tekintetben nem a filozófiai doktrinák történetét jelentené, hanem az életformák, életmódok és életstílusok történetét, annak a történetét, hogy különböző korokban hogyan jelentkezett a filozófiai élet filozófiai problémaként, és egyúttal egy egyszerre etikai és heroikus életmódként és formaként.” (CV, 196)

Bár az 1984-es előadásorozatban ez így szó szerint nem hangzik el, az 1983 őszén tartott előadásában Foucault egyértelműen a cinizmusból vezeti le a – többek között nyilvánvalóan a jézusi modellre épülő – keresztény prédikáció világát, formáját és módszerét (miközben természetesen a kettő különbségére is rámutat).<sup>20</sup>

## 4.

Foucault cinizmus-értelmezése, amelyet történeti értelemben maga Foucault explicit módon elsősorban nem Jézussal, hanem a keresztény aszkétákkal, mártírokkal, szerzetesekkel és vándorprédikátorokkal hoz összefüggésbe, azért figyelemreméltó, mert a cinikus filozófusról beszélve – tudatosan vagy öntudatlanul – helyenként jól láthatóan valamiféle inverz Jézus-arcképet vázol fel előttünk, az antik cinikus filozófiai iskola felől tekint rá Jézusra, és kimondva-kimondatlanul magát Jézust is egyfajta cinikus filozófusként tárja elénk. Felvetése kapcsán mindenekelőtt arra fontos felhívni a figyelmet, hogy az antik cinizmusnak nyilvánvalóan számtalan olyan lényegi összetevője és gesztusa volt, amelyet egyáltalán nem tekinthetünk sem jézusinak, sem kereszténynek: gondoljunk például Diogenésznek a szexualitással vagy akár a kannibalizmussal kapcsolatos megjegyzéseire és gesztusaira.<sup>21</sup> Azt is érdemes számításba venni, hogy – mint Hans Dieter Betz rámutatott – történeti értelemben nehéz meghatározni és egyértelműen leírni „a” cinikus filozófus alakját, hiszen többféle, egymástól eltérő cinikus iskola létezett egymással párhuzamosan, ráadásul a cinikus filozófiai iskola nem vegytisztán jelentkezett, hanem más, adott esetben – gondoljunk Epiktétoszra – sztoikus elemekkel keveredett.<sup>22</sup> Betz azt is joggal jegyzi meg, hogy antik értelemben „cinikusnak” nem az volt nevezhető, akinek a tanítása vagy a magatartása hasonlóságot mutatott a cinikusokkal, hanem az, aki explicit módon elfogadta a cinikus életformát, öltözködési és viselkedési módot, ami Jézusról nyilvánvalóan nem mondható el;<sup>23</sup> arról nem is beszélve, hogy ha Jézus magatartásában vagy tanításában fel is fedezhetünk „cinikus” vonásokat, Jézus, legalábbis az evangéliumokban és általában az újszövetségi irodalomban, vitathatatlanul messze több, mint egy antik (cinikus) filozófus.

<sup>20</sup> FOUCAULT: *Fearless Speech*, i. m., 119–120.

<sup>21</sup> További példákhoz ld. pl. GOULET-CAZÉ: i. m., 220.

<sup>22</sup> Ld. Hans Dieter BETZ: „Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis”, *The Journal of Religion*, 74, no. 4 (1994 október), 453–475, különösen 471–475 (aki ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy Jézus legkorábbi képi ábrázolásai cinikus filozófusként mutatják be őt: 461; Betz egyébként Friedrich Schlegelhez köti a cinizmus és kereszténység összevetését, aki szerint „a kereszténységet egyébként se nevezhetjük, mint egyetemes cinizmusnak”, ld. August Wilhelm SCHLEGEL – Friedrich SCHLEGEL: *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gondolat, 1980, 263.)

<sup>23</sup> BETZ: i. m., 474.

Ugyanakkor nem véletlen, hogy a cinizmus és a kereszténység, azon belül is Jézus és a cinizmus kérdésének szentelt – többek között Foucault könyvére is hivatkozó – történeti vizsgálódása konklúziójában Marie-Odile Goulet-Cazé kifejezetten „vonzónak” és „termékenynek” nevezi azt a feltételezést, hogy Jézus tanítását párhuzamba lehet állítani a cinikus iskolával, és további ilyen jellegű kutatásokra ösztönöz: „A cinizmus és a kereszténység közötti kapcsolat vizsgálatát még távolról sem zárhatjuk le. Azt remélem, hogy könyvem hozzájárult ehhez a vizsgálódáshoz, ha másképp nem, módszertani értelemben, amennyiben óva int attól, hogy túlzott jelentőséget tulajdonítsunk a felszínes hasonlóságoknak és hogy – pro vagy kontra – ideológiai állásfoglalásként tekintsünk erre a problémára.” A neves cinizmus-kutató egyfelől kijelenti: mivel az antik judaizmus kimutathatóan ismerte és elismerte a cinikusokat, ezért elképzelhetetlen, hogy Jézus maga ne tudott volna a cinikus vándortanítók módszeréről és attitűdjéről, így tehát nem lehetetlen, hogy hatással lehettek rá; másfelől viszont arra is felhívja a figyelmet, hogy az antik cinizmus Jézus tanítására vagy személyiségére tett konkrét hatása történeti (irodalmi-régészeti) értelemben jelen állás szerint nem bizonyítható.<sup>24</sup> „Jézus és a cinikusok: egy hipotézis vizsgálata és elemzése” című tanulmánya végén Betz szintén arra jut, hogy bár a kapcsolat szigorú értelemben nem igazolható, mindenképpen érdemes a bizonyíthatóság *versus* bizonyíthatatlanság dilemmán túllépni, a cinizmus és a kereszténység összevetése és rokonságuk hipotézise ugyanis rendkívül gyümölcsözőnek mutatkozik:

„Összefoglalásként feltehetjük a kérdést: érdemes-e tovább vizsgálódnunk e kérdés kapcsán? A fenti kritikai megjegyzések fényében a válasz nem lehet más, mint hogy bizonyos feltételek esetén feltétlenül érdemes. Lehetséges, hogy a »cinikus Jézust« illető hangzatos szlogen végső soron önellentmondásnak bizonyul; tagadhatatlan azonban, hogy új fényt vet nemcsak Jézus, hanem a cinikusok számos mondására is, és nagyon sok tanulságot tartogat a történészek és az egzegéták számára.”<sup>25</sup>

Foucault, mint ismeretes, meglehetősen sajátos módon viszonyult a történettudomány és egyáltalán a történeti értelemben vett „bizonyítás” és „bizonyíthatóság” eszméjéhez. Saját történeti kutatásait nem egyszer nevezte (némi provokatív éllel, de összességében tudatosan és önkritikusan) „fiktívnek”: „Nem vagyok igazi történész, ahogy nem vagyok regényíró sem. Történeti fikciókat írok. Bizonyos értelemben nagyon is tisztában vagyok azzal, hogy amit mondok, az nem igaz.”<sup>26</sup> Máshol úgy fogalmazott:

<sup>24</sup> GOULET-CAZÉ: i. m., 219.

<sup>25</sup> BETZ: i. m., 475.

<sup>26</sup> „Foucault étudie la raison d’État”, Michel FOUCAULT: *Dits et écrits II. 1976–1988*, Gallimard, Párizs, 2001, 859.

„Ami a fikcionalitást illeti, ez számomra egy nagyon fontos probléma; tudatában vagyok annak, hogy semmi mást nem írtam, mint fikciót. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy eddigi írásaim az igazságon kívül helyezkednek el. Azt hiszem, van lehetőség arra, hogy a fikciót magán az igazságon belül fogjuk munkára, hogy fiktív diskurzussal segítsük az igazság hatásait, és hogy elérjük, hogy az igazság diskurzusa valami olyasmit hívjon életre vagy hozzon létre, tehát »fikcionáljon«, ami még nem létezik. Egy politikai realitásból kiindulva »fikcionálhatunk« egy olyan történelmet, amely e realitás által igazgá válik, egy történeti igazságból kiindulva pedig képesek lehetünk egy olyan politikát »fikcionálni«, amely még nem létezik.”<sup>27</sup>

A kereszténység és Jézus „cinizmusára” vonatkozó tézisére ebben az értelemben bizvást tekinthetnénk egyfajta, Foucault szemében a tudományos kutatás által „bizonyíthatónak” vagy „bizonyítotttnak” tartott történeti összefüggéseknél messze „valóságosabb” és „igazabb” „fikciónak” is, amely a francia filozófus szerint elsősorban nem a múltra mint eleve és lényegénél fogva megközelíthetetlen és kifürkészhetetlen történésre, hanem a jelenre és a jövőre vonatkozik, nem annyira a múltat próbálja szóra bírni és a lehető legegzeztábban leírni, hanem felmutat egy „igaz” lehetőséget a jelen és a jövő számára. Ahogy maga Foucault – megint csak provokatív módon – megfogalmazta: „Azt remélem, hogy a könyveim igazsága a jövőben van.”<sup>28</sup>

Ettől függetlenül azt gondolom, és ezt támasztják alá a kereszténység és a cinizmus történeti kapcsolatára, helyenként folytonosságára utaló, Foucault által *Az igazság bátorságában* Ágostontól, Jeromostól, Nüsszai Gergelytől vagy Nazianzosi Gergelytől idézett szövegek is, hogy felvetése több pusztán fikciónál, netán elmejátéknál. Az igazságért folytatott harc, a meztelenség, az otthontalanság, az isteni elhivatottság vagy a kifordított királyság egytől egyig olyan cinikus kérdések, problémák és témák, amelyek tagadhatatlanul kapcsolódnak Jézus életéhez és tanításához, és fontos szerepet játszanak a kereszténység történetében és spiritualitásában. Ha Foucault történeti értelemben rokonságot fedez fel és folytonosságot feltételez a cinikus filozófus és Jézus alakja között, az voltaképpen azt jelenti, hogy Jézust az antik *parrésia*nak ahhoz a radikális újragondolásához köti, amely a cinikus mozgalomban ment végbe, amelynek képviselői az igazmondás követelményét az igaz élet radikális belső parancsával helyettesítették vagy egészítették ki. Innen nézve Jézus elsősorban nem annyiban a *parrésia* embere, amennyiben nyíltan kimondja az igazságot, hanem amennyiben életében és halálában szüntelenül és kérlelhetetlenül az igazságot tanúsítja. A görög filozófiai és spirituális hagyományból Jézushoz nem

<sup>27</sup> „Les rapport du pouvoir passent à l’intérieur des corps”, Uo. 256. Erről részletesebben lásd CSEKE: *Igaz szó, igaz élet*, 70–85.

<sup>28</sup> „Foucault étudie la raison d’État”, FOUCAULT: *Dits et écrits II*, 1976–1988, i. m., 859.



a platonizmus vagy a sztoicizmus, hanem a cinizmus tanítása áll tehát a legközelebb. Senellart-nak igaza van abban, hogy az igazmondás foucault-i történetéből feltűnően hiányzik annak a Jézusnak az alakja, aki egyébként hol „nyíltan beszél a világhoz”, hol „elzárkózik a *parrésia* gyakorlásától”, ugyanakkor az is igaz, hogy *Az igazság bátorságában* Foucault az igazság bátor kimondása helyett az igazság megélésére és tanúsítására helyezte a hangsúlyt, azokra a filozófusokra, akik egész életüket feltették arra, hogy „az igazság mártírjává” váljanak. Nem meglepő, hogy e történet felvázolása során akarva-akaratlanul is újra és újra „belebotlott” Jézus alakjába.

Foucault vizsgálódásai végezetül, de nem utolsó sorban azért is érdekesek, mert több tekintetben is meglepő hasonlóságot mutatnak a múlt század nyolcvanas éveiben, vagyis éppen Foucault cinizmus-előadásával szinte egy időben kialakuló – Foucault számára nyilvánvalóan ismeretlen és Foucault-tól egyébként teljesen független –, az úgynevezett „Jesus Seminar”-hoz köthető modern teológiai kutatásokkal.<sup>29</sup> Elsőként Gerald Downing és John Dominic Crossan beszélt „a cinikus hipotézisről”, illetve Jézusról cinikusként (antik értelemben),<sup>30</sup> később többek között Burton L. Mack és Bernard Lang szentelt külön könyvet a kérdésnek,<sup>31</sup> legutóbb pedig Marie-Odile Goulet-Cazé tanulmányozta a kereszténység, azon belül Jézus (és követői) és a cinizmus viszonyát<sup>32</sup>. Ezeknek a könyveknek a bemutatása külön tanulmányt igényelne, amire itt most nincs lehetőség. Mindenesetre azt gondolom, hogy Foucault 1984-es, nem vallás- vagy teológia-, hanem elsősorban eszme- és filozófiatörténeti elgondolása – a cinizmus és a kereszténység összevetése és Jézus cinikusként való értelmezése egyébként futólag már Peter Sloterdijk 1983-as, az antik és a modern cinizmus fogalmának szentelt könyvében is megjelent, ám azt Foucault nem olvasta és nem ismerte<sup>33</sup> – nemcsak Foucault életművén belül, hanem egyáltalán a kereszténység történetének értelmezése és megértése kapcsán is egy – minden problematikus volta ellenére – kifejezetten eredeti, izgalmas és figyelemreméltó felvetés.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Az 1985-ben alapított, mintegy százötven tudósból álló, többek között a cinikus hipotézist kidolgozó iskola, a „Jesus Seminar” kapcsán ld. pl. GOULET-CAZÉ: i. m., 146–168.

<sup>30</sup> F. Gerald DOWNING: *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-century Tradition*, Sheffield, JSOT, 1988, ill. John Dominic CROSSAN: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, Harper, 1991.

<sup>31</sup> Burton L. MACK: *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, San Francisco, Harper, 1993; Bernhard LANG: *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, München, Beck, 2010. (Ld. a *Mérlegnek* a szerzővel készített interjúját és a könyv német kritikai fogadtatását szemlélő cikkét: <http://www.merleg-digest.eu/jezus-a-kunikosz/> [Letöltés: 2018. október 10.] )

<sup>32</sup> Ld. GOULET-CAZÉ i. m., különösen a III/2-es, „Jésus et ses compagnons peuvent-ils avoir été cyniques?” című fejezetet.

<sup>33</sup> Peter SLOTERDIJK: *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, I, 366. Vö. CV, 165.

<sup>34</sup> A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.