

Hogyan járulhat hozzá a ferences intellektuális hagyomány a „reáliák” és a „humaniórák” összebékeltetéséhez?

Bagyinszki Péter Ágoston OFM

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1.
The Catholic University of America, 620 Michigan Ave., N.E., Washington, DC 20064
bagyinszki.agoston@sapientia.hu

Bagyinszki P. Á. (2015): Hogyan járulhat hozzá a ferences intellektuális hagyomány a „reáliák” és a „humaniórák” összebékeltetéséhez? Acta Pintériana, 1, 5-14.

Arthur Koestler *The Act of Creation* (A teremtés) címet viselő – a maga műfajában immár klasszikussá vált – eszmetörténeti tanulmánya a különböző kulturális szférák és gondolati síkok váratlan, kreatív kapcsolódásainak a „biszociáció” nevet adta.¹ Az ilyen kapcsolódások az ember kognitív világának mélyrétegeiben fogannak meg, és utat törve maguknak, lassan átalakíthatják a valóság egészéről alkotott képünket. A kulturális fejlődést előre lendítő, jelentőségteljes biszociációs szikrákat – Koestler szerint – az különbözteti meg a modern emberre szinte kizárólagosan jellemző diszkurzív gondolkodás hétköznapi, logikai és asszociációs lépéseitől, hogy az ihlet ezen értékes pillanataiban világunk bizonyos markánsan különböző elemeinek jelentőségteljes összefüggéseibe nyerünk bepillantást. Koestler szerint a biszociációs szikrák adják a nagy műalkotások magvát, a jó viccek sziporkázó humorát, és a bölcsék megnyilatkozásainak a konkrét helyzetre és pillanatra hangolt, sajátos „jó ízét” is. A „szekuláris kor”² emberénél Koestler a biszociáció részleges felismeréseket új módon integráló képességének megbecsülését hiányolja. Koestler meglátásához kapcsolódóan azt mondhatjuk, hogy amikor a vallásos ember (*homo religiosus*) a teremtés minden szegmensét, így a mindennapok konkrét élethelyzeteit is átható isteni Logosz megszólítására a saját életének ihletett alakításával válaszol, akkor éppen ennek a biszociációs éberségnek és a hiteles hagyományt tisztelő kreatív hűségnek az útját járja.

Viktor E. Frankl a biszociációs szikrák „működésének” antropológiai szempontú, tudományos igényű tárgyalását nyújtja, az emberi tudatban megjelenő gondolati tartalmak és az élet testi-dologi aspektusa közötti szerves kapcsolatot hangsúlyozva. A *humaniórák* és a *reáliák* vizsgálódási szféráinak karteziánus dualizmusát meghaladva, Frankl filozófiai-pszichiátriai iskolája felhívja a figyelmet az élet határhelyzeteiben is szembeötlően „értelemdarabkákat” (*logoi*) kereső, pszichoszomatikus egységet képező emberi lényre, akinek olykor a pusztá fizikai túléléséhez is hozzájárulhat, ha sikeresnek bizonyul a krízismegoldó értelemkeresésben.³ Pusztán empirikus szinten is vizsgálható, alapvető antropológiai mozzanat, hogy – különösen kritikus helyzetekben – az ember mindig meg akarja ragadni az őt ért – pozitív vagy negatív – hatások és élmények konkrét „értelmét”

¹ Vö. ARTHUR KOESTLER: *A teremtés*, Európa, Budapest, 1998.

² Vö. CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*, Harvard UP, Cambridge (MA), 2007. Magyar összefoglalók Taylor modernitás-elméletéről: MICHAEL PAUL GALLAGHER: Charles M. Taylor: útjelzők a mai világban való keresztény tájékozódáshoz, *Vigilia* 79 (2014/10) 731–738 (ford. B.Á.); BAGYINSZKI PÉTER ÁGOSTON: Charles Taylor az észak-atlanti civilizáció elvilágiasodásáról, *Sapientiana* 3 (2010/2) 45–56.

³ Vö. VIKTOR E. FRANKL: ... mégis mondj Igent az Életre! Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor, Pszichoteam Mentálhigiénés Módszertani Központ, Budapest, 1988.

(logoszt), hogy megfelelően „válaszolhasson” azokra. Frankl „logoterápiájának” már a nevében is megjelenik az a programadó szövevény, amely ráirányítja a figyelmet a nyugati kultúrát megalapozó hagyományok ősi, vallásfilozófiai és vallástörténeti szempontból meghatározó jelentőségű rétegére, az ún. *logosz-tanra*.⁴ Frankl „egzisztencia-analízise” ennek az értelemkereső embernek kíván segítséget nyújtani. Az új antropológiai-pszichiátriai irányzat vezérfonala lett, hogy „az élet értelmére irányuló kérdést” bizonyos nem karteziánus, szintetikus hermeneutika szerint közelítik meg: egyfelől az alany szubjektív igényei, másfelől az egyedi és konkrét élethelyzetek objektív körvonalai felől – e két szempont egymást kiegészítő lényegi egységét feltételezve. Maga Frankl így fogalmaz: „Filozófiai nyelven azt lehetne mondani, hogy [...] ne csak általánosságban kérdezzünk rá az élet értelmére, hanem éljük meg megkérdettként saját magunkat; olyan valakiként, akinek az élet naponta, óránként kérdéseket tesz fel. Kérdéseket kapunk, amelyekre szüntelen válaszolnunk kell, és a helyes választ nem elvont töprengéssel vagy szónoklattal, hanem cselekvéssel és megfelelő magatartást tanúsítva kell megadnunk. Élni – végső soron – nem mást jelent, mint felelősséget hordozni az élet által nekünk szegezett kérdések helyes megválaszolásáért, az élet által elénk állított problémák megoldásáért, az adott pillanat követelményeinek megfelelően.”⁵ Az élethelyzeteivel ily módon folyamatos egzisztenciális dialógusba bocsátkozó személy a konkrét eseményekben beszédes „jeleket” ismer fel, amelyek mélyebb értelmet hordoznak a számára. Az így megvalósuló „jelbeszéd” nem szorítható vissza a szubjektív szférába, de nem tekinthető pusztán „objektív” eseménynek sem, hanem a valóság valamilyen „harmadikutas hermeneutikáját” feltételezi, szoros kapcsolatban az imádság vallási tapasztalatával.

A ferences intellektuális hagyomány, amikor Szent Bonaventurával (1217/18–1274) a „teremtés könyvének” (*liber creaturae*) keresztül megvalósuló metadialógust vagy Boldog Duns Scotus Jánossal (kb. 1265–1308) a konkrét dolgok Logoszt közvetítő szakramentalitását (*haecceitas*) említi, akkor éppen ennek a „harmadikutas hermeneutikának” az útját járja. Bevallottan e két ferences teológustól ihletve, ennek a „dialogikus-szakramentális” látásmódnak a ma is aktuális, egzisztenciális jelentőségét ismerte fel Thomas Merton (1915–1968), a huszadik század legolvasottabb szerzetesírója, akinek születése századik évfordulóját ünnepeljük az idén.⁶ A trappista szerzetes így vall saját dialógusba szerveződő létélményének középponti tapasztalatáról: „[mi, mindannyian, egzisztenciánk mélyén] válaszolunk egy szólításra, mely szólítás attól érkezik, Akinek nincs hangja, és Aki mégis minden létezőben megszólít minket. Ő mindenekelőtt saját lényünk mélyén szólal meg, hiszen mi magunk is az Ő szavai vagyunk. Olyan szavak vagyunk, amelyek válaszolni hivatottak Neki, amelyek felelnek Neki, mintegy Őt magát visszhangozva. Sőt, bizonyos módon e szavak egyenesen arra hivatottak, hogy *hordozzák és kimondják* Őt. Az imádság: visszhang. E visszhang eredetként mélységes rezonanciát tapasztalunk lényünk legbelsőbb magvában, amely mintegy magába olvasztja saját lényünk egyénieskedő hangját, hogy a hangunk immár a Rejtőző Élet fenségével és irgalmával együtt szólaljon meg újra. Magának felel Ő bennünk, és a kimondott szóban isteni élet van, isteni kreativitás, amely mindent megújít. Mi magunk az Ő visszhangjává és válaszává válhatunk. Olyan ez, mintha a megteremtésünkkel egy kérdést tett volna fel, amit egyúttal Ő maga meg is válaszolt volna, amikor beavatott minket az imába. Az imádkozóban a kérdés és a válasz titokzatos módon találkozik.”⁷ Merton a kérdés és a válasz találkozásának „rezonanciájában” az ember azon transzcendentális „én”-

⁴ A görög *logoi szpermatikoi* és a latin *rationes seminales* kifejezéseket – a szövegösszefüggéstől függően – keresztény szerzők egyaránt használták „alapítóelvek”, „igemagvak”, „gondolatcsírák” és „értelemszikrák” jelentéssel; vö. LARS THUNBERG: *Man and the cosmos. The vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY), 1984, 139.

⁵ VIKTOR E. FRANKL: i. m., 82.

⁶ A jubileumra jelent meg ez a Merton ferences inspirációjának forrásait elemző kötet: DANIEL HORAN OFM: *The Franciscan Heart of Thomas Merton*, Ave Maria Press, Notre Dame (IN), 2014.

⁷ THOMAS MERTON: *New Seeds of Contemplation*, New Directions, New York (NY), 2007, 3.

jére ismer rá, aki szabadon közeledik a rezonancia Forrásához, és belép a „kezdetben volt” *Logosz*-hoz fűződő, élő kapcsolatba.

A Koestler által leírt biszociációs kreativitás, a Frankl által elemzett dialógusba szerveződő létélmény, valamint Merton „imádság *logosz*-tanáról” adott tanúságtétele egy olyan – szekuláris korunkban háttérbe szorult – egzisztenciális létismeret visszhangjai, amelyet posztmodern perspektívából a valóság „dialogikus-szakramentális hermeneutikája” által közelíthetünk meg. Vagy ha „mögé szeretnénk nézni” az ezzel kapcsolatos elvont fejtegetéseknek, akkor egyszerűen Assisi Szent Ferenc *Naphimnusz*-élményére gondolhatunk. Annak az umbriai zarándoknak a misztikus mélységű létismeretére, aki könnyedén olvasta a természet szimbolikájának jelbeszédét, és általa – az egzisztenciális dialógust gyakorolva – az imádság mesterévé érlelődött. A következőkben szeretnénk rámutatni arra, hogy ez a *Naphimnusz*-élmény, és az abban működő „dialogikus-szakramentális hermeneutika” hogyan szenvedte meg a modern gondolkodási stílusokat kialakító alany-tárgy szakadást, illetve ma hogyan szolgálhatja az ősi keresztény hagyományban rejlő mély ihlet és eszkatologikus remény újrafelfedezését. Az első szempont kifejtéséhez Charles Taylor (1931–) kanadai-amerikai filozófus modernitás-elméletét hívjuk segítségül: erre alapozva elemezni fogjuk a „dialogikus-szakramentális hermeneutika” háttérbe szorulásának, kettéhasadásának azt az újkori folyamatát, amely a *humaniórák* és a *reáliák* kulturális dualizmusát eredményezte. A második szempont kifejtése során XVI. Benedek pápa megnyilatkozásain keresztül lesz módunk rámutatni arra, hogy a ferences intellektuális hagyomány késő modern korunk számára is értékes kincseket rejt. Jelen keretek között sajnos nincs mód Szent Bonaventura és Boldog Duns Scotus János – valamint az ő háttérükben Szent Ágoston (354–430) – gazdag örökségének részletesebb teológiatörténeti elemzésére.⁸ Itt csupán a *Naphimnusz*-élményt elméleti szabattossággal kifejtő ferences intellektuális hagyományra szeretnénk ráirányítani a figyelmet. E tanulmány egy ősi meglátást provokatív módon a kortárs akadémiai diskurzusba illesztve, a „dialogikus-szakramentális horizont” bemutatásával, valamint az ehhez kapcsolódó „ferences gondolkodási stílusban” konkretizálja a *Naphimnusz*-élmény kulturális magvát.

Vajon mi lehet az oka annak, hogy a „ferences karizmával” összefüggésben jellemzően csak „lelkiségről” szokás szót ejteni? Benedek pápa éppen a ferences hagyomány bizonyos intellektuális hangsúlyaira irányítja rá a figyelmet! Való igaz, hogy a ferences beállítottságtól – például a tomista intellektuális stílussal markáns kontrasztban – távolabb áll a filozófiai-teológiai rendszerépítő ambíció. Kétségkívül kapcsolódik azonban a ferences identitáshoz egy olyan „dialogikus-szakramentális létélmény”, amely – Szent Ferenc intellektuális munkával foglalkozó testvérekhez címzett figyelmeztetésével összhangban – drága kincsként óvja, és soha nem hagyja kialudni „az imádság szellemét”!⁹ A *reáliák* és a *humaniórák* egységesebb szemléletét keresve, a ferences intellektuális örökség néhány stílusjegye fontos eligazítással szolgál.

A személytelen reálszféra „megalkotása”

Az immár klasszikus szerzőnek számító, kiváló tudománytörténész-fizikus, Pierre Duhem (1861–1916) írja az érett középkor és a modernitás közötti átmenet drámai fejleményeiről: „Az égitestek fizikája és a szublunáris világ dolgait kutató fizika között az ókortól fennálló különbség kezdett fokozatosan elhalványodni. Nicolaus Cusanus és Leonardo da Vinci után Kopernikusz volt az, aki a

⁸ Ld. KENAN B. OSBORNE OFM: *The Franciscan Intellectual Tradition. Tracing Its Origins and Identifying Its Central Components*, Franciscan Institute, Bonaventure (NY), 2003, 63–68 (The Sacred Book of Creation).

⁹ Vö. ASSISI SZENT FERENC: Levél Szent Antalhoz, 2, in Várnai Jakab (szerk.): *Assisi Szent Ferenc művei*, Ferences Források 3., Agapé, Szeged, 1993.

Földet a többi bolygó sorába merte helyezni. Az 1572-ben feltűnt, majd eltűnt nova tanulmányozásának eredményeképpen Tycho Brahe bebizonyította, hogy az égitestek világában is lehetséges a keletkezés és az elmúlás. A két [égi és földi] fizikát végül Galileinek sikerült egy tudománnyá egyesítenie, amikor felfedezte a napfoltokat és a Hold hegyeit.”¹⁰ Galilei felismerése a mozgástörvényeiben autonóm és az ember számára immanens egységként megérthető univerzum vízióját vetítette előre. Az összes égitest és a Föld holdja is Newton egyetemes mozgástörvényeinek engedelmeskedő, egymás felé gravitáló anyaggolyóknak bizonyultak, az égi szférák minden megközelíthetetlenségét és titokzatosságát levetkőzve. A természet egyszerű szabályokba foglalható „nyelvtanának” felfedezése gyengítette a világegyetem poetikus-kommunikatív karaktere, szakramentális valósága iránti érzéket, és erősítette a logikailag megfejthető *metarejtvény* megfejtésére ítélt, boldogulásában a matematikai intelligenciájának kiszolgáltatott ember képzetét.

Felgyorsultak azok a – kultúra mélyrétegeiben végbemenő – változási folyamatok, amelyek az addig „kozmoszként” összetartozó jelenségek nyelvi-dialogikus érzékelését fokozatosan háttérbe szorították, és a személytelen „természet” (*natura*) immanens szabályok szerint megérthető szféráját elkülönítették. A folyamatosan feltáruló univerzum birtokbavételében hatékony „kalkuláló ész” sikerei megkérdőjelezték a meditatívabb ismeretformák értékét, létjogosultságát.¹¹ A „naturalizmus” filozófiai irányzata a világot átható *Logosztól* – mint hipotetikus isteni alapító elvtől – elszigetelt, autonóm szerveződésű, az etikai és metafizikai vonatkozásokat egyre inkább mellőző világgépet hirdetett.¹² Bár a naturalizmus nem tudott választ adni arra a kérdésre, hogy a tárgyi létezőkből szerveződő, objektív „természetnek” hogyan lehet része az intencionalitással, moralitással és az értelem megragadásának igényével fellépő ember és a humán öntudat, ez az új típusú filozófiai monizmus mégis megbúvította a kortársakat. Az átalakult világgépi keretek között a korábbi – Isten és ember metadialógusába illeszkedő, és Isten teremtői céltudatosságát feltételező – *teleologikus* szemlélet megfoghatatlannak tűnt, így világmagyarázati szempontként háttérbe szorult. A modern ember mintha egyik pillanatról a másikra eltávolodott volna Assisi Szent Ferencnek a kozmosz égi és földi elemeit, valamint az ember belső mikrokozmoszát egyaránt a *Logoszban* foglalt isteni alapítóelvhez, a Krisztus-misztériumhoz visszavezető Naphimnusz-élményétől.

A fizikus-teológus John C. Polkinghorne (1930–) meglátása szerint a hiteles megismerés kizárólagos útjaként ünnepelt természettudományos módszer a létélmény egészét önkényesen szűkítette le a kísérletezés „egzakt és formalizálható” világára. Így a kutató ember csak egy elvont elmélet koncepcióján belül találkozhatott a spekulatív módon „felparcellázott” valósággal. A legitimnek tekintett megismerési folyamat a „természetet” immár csak a kísérletekkel faggatható, „objektív” szférára korlátozta, miközben a tudományos világgépből minden „szubjektív” mozzanatot igyekezett kiküszöbölni. Polkinghorne hangsúlyozza, hogy míg a modern természettudomány elvileg csupán az „egzakt tudásra” kívánt építeni, gyakorlatilag mindmáig minden kutató tágabb, intuitív horizonton mozogva alkotja meg az egzakt eredményeit, titokban a személyes életfilozófiájával is egybeszöve a mindennapi munkáját.¹³ A kutató ember „módszertani ateizmusa” így olyan valóság-konfigurációt alkotott, amelyben a jelentőségteljes együttállásoknak és a jelek egyediségén keresztül kibontakozó metadialógusnak az „objektív” véletlenek és a „szubjektív” képzelgés szférái között már nem jutott „kulturális cella”.

¹⁰ PIERRE DUHEM: *A jelenségek megőrzése*, Kairosz, Budapest, 2005, 266–267.

¹¹ Vö. CHARLES TAYLOR: *A Secular Age*, 566.

¹² Vö. RUTH ABBEY: *Charles Taylor*, Princeton UP, Princeton (NJ), 2000, 153–154; valamint NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG: *Egy egyetemes etika keresése: a természeti törvény új szemlélete*, Szent István Társulat, Budapest, 2013, 69–75. §.

¹³ Vö. JOHN C. POLKINGHORNE: *Faith Science and Understanding*, SPCK, London, 2000, 30–31.

A reáliák és a humaniórák drámai eltávolodása

Charles Taylor a kozmosztól az univerzumig vezető átalakulást a „társadalmi képzetek” (*social imaginaries*) és az ezektől elválaszthatatlan kulturális látásmódok – folytonosság és újdonság kettősében megragadható – újraszerveződése felől közelíti meg.¹⁴ A kanadai-amerikai filozófus társadalmi képzeteknek nevezi az ember tudatosságának – világ-érzékelésének és gondolkodásának – azon alapmintázatait, amelyek egy konkrét történelmi kontextusban, önkéntelenül is átjárják és artikulálják az emberek világhoz fűződő viszonyát.¹⁵ Olyan „jelentésekre” (*meaning*), „képekre” (*image*), „értékekre” (*value*) kell gondolnunk, amelyek az egyes történelmi korszakok sajátos látásmódjának a rejtett formálói. Taylor a modern társadalmi képzetek fő rendezőelvét „immanens keretrendszernek” nevezi. E keretrendszer a világ egyes mozzanatainak és egészének egy olyan értelmezését, hermeneutikáját képviseli, amelyben nagy hangsúlyt kap a jelenségek immanens (transzcendens szempontot mellőző) megérthetőségébe vetett bizalom.¹⁶ Ez a keretrendszer elvileg egyaránt megengedi a transzcendencia szempontjára nyitott, illetve az attól elzárkózó beállítottságot, de a nyugati civilizáció konkrét történetén – Taylor szerint esetleges okokból – mégis eluralkodott egy bizonyos agresszív szekularizmus és „immanencia-kór”.¹⁷ Kultúránk transzcendenciahiánya betöltetlen űrt, látásmódbeli beszűkülést és egyensúlyvesztést eredményezett, ami az ember bizonyos egzisztenciális igényeinek a „hajléktalanságát” hozta magával.

A társadalmi képzetek mélyebb rétegeiben bekövetkezett drámai átalakulás eredményeként, a korábban egységesnek megélt „kozmosz” széthasadt a fizikai valóság „objektívna”, és a humán valóság „szubjektívna” tekintett szféráira. A két szféra közötti táguló törésvonalat már csak a matematika látszott áthidalni, mint ami a „természet nyelveként” vert hidat az emberi gondolkodás legtisztább formái és az empirikus univerzum működése között. A modern tudomány embere – mindmáig érdemi magyarázat híján – elcsodálkozva áll meg a furcsa tény előtt, hogy míg a matematikát – bizonyos történelmi feltételekhez kötött – kulturális konstrukciónak kell tekintenünk, az ember matematikai tevékenysége mégis a legnagyobb és a legkisebb léptékekben is képes elegáns törvényszerűségekre foglalni az univerzum viselkedését. Ha ez csak az ember hétköznapi világának mérettartományában valósulna meg, azt talán be lehetne tudni az evolúciós érdekek érvényesülésének. De vajon milyen ősi evolúciós hatás magyarázhatná azt, hogy a 20. század második felében a sokmilliárd fényéves méretekben érvényes makrofizika, továbbá az elemi részecskék ettől radikálisan különböző mikrofizikája, valamint a *homo sapiens* matematikai intelligenciája és esztétikai érzéke váratlanul egymásra talált?¹⁸ Az egymástól filozófiai értelemben látszólag eltávolodó alany és tárgy e váratlan matematikai-logikai megfelelése megválaszolatlan kihívást jelent a fizikai és a humán szférák, valamint az azokat vizsgáló *reáliák* és *humaniórák* szigorú dualizmusa számára, és ez a kihívás a kulturális alapok újragondolására sarkall.

Az átalakult ontológiai képzetek eredményeként az egyén a létezők összességének szövetéből annyira „kiszakadt”, hogy immár a kozmikus magány monológjának elidegenedett és tragikus hőseként élte meg önmagát. Jacques Monod (1910–1976), az orvosi-életteni Nobel-díj 1965-ös kitüntetettje, érzékletesen fogalmazta meg a naturalista kozmikus magányának ezt a melankóliáját: „Itt az ideje, hogy felébredjünk végre az évezredek álomból, és felismerjük teljes magunkra hagyatottságunkat és feloldhatatlan idegenségünket. [...] Hiszen egy olyan univerzum peremén élünk,

¹⁴ Vö. MICHAEL PAUL GALLAGHER: i. m., 735.

¹⁵ Vö. CHARLES TAYLOR: i. m., 171–176.

¹⁶ Vö. CHARLES TAYLOR: i. m., 542–557.

¹⁷ Vö. MICHAEL PAUL GALLAGHER: i. m., 735.

¹⁸ Vö. EUGEN WIGNER: The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences, *Communications in Pure and Applied Mathematics* 13 (1960/2) 1–14.

amelyben vándorcigányként odavetve eszmélünk fel, de amely univerzum süket a muzsikánkra, és közömbös a reményeinkkel, szenvedéseinkkel, de még a bűneinkkel szemben is”.¹⁹ A *natura*-elvre épülő, monologikus hajlamú világgépet nem is lehetne ennél élesebb kontrasztba állítani a létezők összetartozására fogékonyabb dialogikus-szakramentális világgéppel.

A Szent Ferenc számára még eleven „dialogikus-szakramentális hermeneutikának” azonban kitörölhetetlen nyoma maradt a kulturális emlékezetben. Érdekes utóhang Monod szavaihoz, hogy Ilya Prigogine (1917–2003), Nobel-díjas fizikus – *Az új szövetség* című könyvében²⁰ – éppen az ember és a „valóság” között fennálló dialógus átalakulásában, újfajta folytatásában jelöli meg a kapcsolatot a nyugati civilizáció kezdeteinél alapvető szerepet játszó premodern vallásosság és a „felvilágosodott tudományosság” között. Prigogine szerint a modern ember már elvesztette annak lehetőségét, hogy egy személyes kapcsolat intuitívabb keretei között kapcsolódjon a természethez: arra van ítélve, hogy a matematika személytelen nyelvéen, kísérleteken keresztül faggassa a természet logikai rejtvényét, vagy hogy átadja magát a természet iránti szubjektív rajongás érzelmi viharainak. A harmadik út „ontológiáját” és „hermeneutikáját” a modern kultúra mintha nem ismerné, vagy elfelejtette volna. Prigogine így felfogott absztrakt „párbeszéde” valójában csupán monológ, a régi ember által egykor naivan komolyan vett létközösség és transzcendentális kommunikáció utáni nosztalgia, amiből a létének teljes felelősségét magára vállaló modern ember az élet értelmének illúzióját képviselő „metanarratívák” megalkotásával próbál kitörni.

Az önmagába záródó humánszféra egzisztenciális problémává válik

A természettudományok 18–19. századi fejlődése elméleti téren olyan lenyűgöző volt, a gyakorlatban pedig olyan látványos technológiai sikereket hozott, hogy sokan már az egzakt tudományok lényegi tudásanyagának közeli „lezárásáról” álmodoztak. Széles körben elterjedt az a meggyőződés, hogy Newton – új Mózesként – birtokába jutott a Teremtő matematikai gondolatainak, és mindenki számára hozzáférhető módon megfejtette a „természet törvényeit”.²¹ Lélegzetelállítónak tűnt a kortársak számára a Naprendszer működésének vagy a földi óceánokban található vízáramok táncának matematikai szabályokba szervezett leírása, ami a mérnöki hatékonyság – például egy későbbi Hold-expedíció – korábban elképzelhetetlen lehetőségeit teremtette meg. Szent Ferenc „Holdnövére”, a költők által is megénekelt, világító égitest, immár a Nap sugarait visszaverő, Föld körül keringő „kődarabként” deszakralizálódott: látszólag elvesztette az isteni *Logosz* teremtő gondolatához fűződő kapcsolatát.

A tudományos utópiák naiv lendületét azonban két fejlemény jelentősen lefékezte. Az egyik Karl Marx vállalkozásának kudarca volt. Marx a fizikai valóság megértésében elért sikerek nyomán a társadalomtudományok „Newtonjaként” kívánt föllépni, de nem tudott a klasszikus mechanikához hasonló eredményeket felmutatni a valóság humán szférájában. A társadalmi hierarchia deszakralizálása, *Logosztól* való elszigetelése nem támaszkodhatott a természet mérnöki megértéséhez hasonló sikertörténetekre, hanem forradalmak útján, a gyakorlatban valósult meg. A másik fékező tényező a természettudományok belső fejlődésének olyan meglepő fordulataiból fakadt, mint például a relativitáselméletek vagy a kvantummechanika megjelenése. Az új és pontosabb elméletek világossá tették, hogy a „fizikai törvények” megismerésére vonatkozó naiv realizmusnak is megvannak a korlátai, és a tudományfejlődés egzakt világában is számolni kell a „hermeneutikai mozzanattal”

¹⁹ JACQUES MONOD: *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, Paris, 1970, 187–188.

²⁰ Ld. ILYA PRIGOGINE – ISABELLE STENGERS: *Az új szövetség. A tudomány metamorfózisa*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995.

²¹ Ld. JOHN DAVID BARROW: *A fizika világgépe*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994, 91–92.

szerepével. Tisztázni kellett tehát a korábbi „dialogikus-szakramentális hermeneutika” riválisaiként jelentkező, modern valóságértelmező rendszerek sajátosságait.²² Leginkább ezen a ponton, két új típusú, redukcionista hermeneutika megjelenésében érhető tetten a *reáliák* és a *humaniórák* dualizmusát eredményező kulturális átalakulás.

A naturalista szemlélet nem adott magyarázatot arra a problémára, hogy más dolog például három égitest gravitáció által meghatározott – történetesen igen bonyolult – mozgáspályáit matematikailag levezetni, és megint más dolog három olyan ember viselkedését és nyelvi világát nyomon követni, akik egy mentőcsónakban, egymásra utalva hánykolódnak a tengeren. Az utóbbi esetben az emberek gondolkodására, helyzetértékelésére, pszichés reakcióira, kimondott vagy kimondatlan szándékaira, kommunikációjára is tekintettel kell lennünk, ha meg akarjuk érteni, hogy a csónakban mi és miért történik. Amint arra Taylor nyomatékosan felhívja a figyelmet, az ember – akár egyénileg, akár társadalmiságában tekintjük – olyan sajátos, „önértelmező” lény, aki az intencionalitás (szabad céltudatosság) világában él, valamint a dolgokhoz rendelt jelentések kommunikációs teréhez kapcsolódik.²³ A „humaniórák” jellemző látásmódja szerint, az embert ilyen módon meghatározó értelemkeresés olyan *metanarratívák*on keresztül jelenik meg, amelyekben az egyén vagy a közösség – a konkrét történelmi és kulturális adottságok között – kifejezi, hogy miben látja saját létének értelmét (logoszát). A modern ember sajátos viszonylagosság-tudata e metanarratívák térben és időben szétágazó sokféleségének, pluralitásának a felfedezésében rejlik, mely pluralitás – mint párhuzamos, értelemhordozó monológok sokasága – végső soron éppen az „értelemkeresés értelmét” látszik kétségbe vonni. Ebben a monologikus szemléleti keretben Assisi Szent Ferenc *Naphimnusz*-dialógusa is pusztán csak „autokommunikációként”, egy virtuális partnerrel folytatott, művészi értékű, de fiktív beszélgetésként kategorizálható. A korábban még összetartozó verbális és tárgyi szférák alapító elvét jelentő *Logosz* feledésre ítélésével elhalványul a valóság „dialogikus-szakramentális hermeneutikája” által képviselt egység, és marad a *reáliákra*, illetve a *humaniórákra* jellemző újabb hermeneutikák dualizmusa. E két redukcionista hermeneutika mindegyike igényt tart arra, hogy lényegi valóságértelmező elvnek tekintsék, ugyanakkor önmagában egyik sem képes szintetizálni a modernitás kulturális eredményeit. A „dialogikus-szakramentális hermeneutika” háttérbe szorításával mintha a valóság szintetikus megtapasztalása is elérhetlenné vált volna.

Az elmondottak alapján – Taylort követve – már pontosítható, hogy az immanens keretrendszer két összetevője, a fizikai és a humánszféra, az „egymenetes hermeneutika” és a „kétmenetes hermeneutika” elágazási pontján válik el egymástól.²⁴ Míg az utóbbi a személyek interakcióinak elemzésekor, a valóság tárgyi elemein túl, az értelmes cselekvők érzéseivel és szándékaival, nyelvi megnyilvánulásaival és akarati aktaival is számot kell hogy vessen (ld. a mentőcsónakban ülők saját helyzetértékelésének a példáját), az előbbi „egymenetes hermeneutika” csak a tárgyi világ természettörvények révén megszerveződő, kompakt, objektív tartományában keresi a jelenségeket leíró tényezőket (ld. az égitestek kauzális mozgásainak fenti példáját). Taylor szerint fontos felfigyelni arra, hogy a két „hermeneutikai beállítottság” közül egyértelműen a „kétmenetes hermeneutika” teleologikus szempontot is érvényesítő, integrált gondolkodásmódja áll közelebb az ember hétköznapi tudatosságához.²⁵ Szent Ferenc vallásossága máig megmozgat minket, mert mintha e szétfutó tudatossági formák valamiféle szintézisét ígérné számunkra. Az ő *Naphimnuszban* visszatükröződő

²² Vö. THOMAS KUHN: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1984; valamint PROSPER GRECH: *Hermeneutika és teológia*, in Bagyinszki Ágoston (szerk.): *A hitvallástól a teológiai megalapozásig*, L'Harmattan – Sapientia, Budapest, 2014, 71–95.

²³ Vö. RUTH ABBEY: i. m., 58–62.

²⁴ A „single/double hermeneutic” megkülönböztetés Anthony Giddens nyomán vált ismertté. E megkülönböztetést hasonló értelemben, de kevésbé egységes terminológiával Taylor is alkalmazza.

²⁵ Vö. RUTH ABBEY: i. m., 153.

lételményét azért érezzük mindmáig inspirálónak, mert a külvilág értelmében vett makrokozmosz és az emberi befelé tekintésben feltáruló mikrokozmosz dualizmusát ő mintha a *Logosz*-körüli egységhez tudná elvezetni.

Összebékítheti-e bennünk a *reáliák* és a *humaniórák* széthasadt világát a ferences karizmától kapott inspiráció? Talán nem esünk túlzásokba, ha azt a tanulságot vonjuk le az eddigiekből, hogy a *Naphimnusz* lételménye olyan mélyebb kulturális önismerethez vezet el minket, amely tápláló forrás az imaéletünk és kritikai gondolkodásunk összehangolásának nehéz útján. A premodern világban még magától értetődő, az alanyt a tárggyal összekapcsoló létközösség egykor képes volt egyensúlyban tartani az „objektifikáció” és a „szubjektifikáció” ellentétes tendenciáit. Az alany és a tárgy más-más módon kapcsolódott ugyan a *Logosz*hoz, ám mindkettő szervesen beleilleszkedett a teremtést átjáró és fenntartó, dialógusra hívó és a dolgokat jelentéssel felruházó „Isteni Gondolatba”. Az ember így a metadialógus megszólítottjaként és résztvevőjeként tekinthetett magára. A jelekkel átszőtt kozmosz támpontokat kínált az emberi egzisztenciát mélyen felkavaró kérdések, és az azokra fellelhető válaszok felkutatásához. A „dialogikus-szakramentális hermeneutikát” háttérbe szorító kulturális változások sok tárgyi eredményt hoztak ugyan, és nem kevés filozófiai tanulsággal szolgáltak, de az imádságos önismeret és lételmény vonatkozásában mégis elszegényítették az embert. A humánszféra monologikus „önmagába záródása” az emberi egzisztencia mélyén jelentkező dialogikus értelemkeresést a megbízhatatlan szubjektivitás világába szorította, sőt sokszor a patológikus képzelődés és a „tudományos szempontból vállalhatatlan irracionális” szférájába utalta.

Mindeközben azonban az önnön monológjába belefeledkezett nyugati ember belső készítésre mégiscsak tud a „metadialógus” lehetőségéről, és e dialógus felszítását szolgáló tágabb horizontok felé – jelképes vagy valóságos – zárandokutakra indul. Korunk zárandokai pedig sok esetben olyan értelmiségiek, akik belső igényességgel törekszenek a „szétágazó hermeneutikák” szimultán összehangolására, még az ezzel járó kulturális feszültségeket is felvállalva. Nagy jelentősége van annak, hogy a Katolikus Egyház ezt az egyszerre intellektuális és lelki természetű erőfeszítést a magáénak érzi.²⁶ Ennek a keresésnek a teológiai felkarolását – jelen keretek között – Joseph Ratzingernek (XVI. Benedeknek) azzal a kevéssé közismert, de egész életútját végigkísérő törekvéssel tudjuk szemléltetni, hogy a ferences intellektuális hagyomány dialogikus-szakramentális hangsúlyaival kívánta újra beoltani a kortárs katolikus hittudatot.²⁷

A Santiago de Compostela-i zárandokút posztmodern reneszánsza

A késő modernitásra jellemző, drámai kulturális átalakulások közepette, a II. Vatikáni Zsinat korunk emberét – a katolikus hagyományban mélyen gyökerező – „dialogikus-szakramentális” látásmódhoz szerette volna közelebb vezetni. Ezzel egy irányba mutat, hogy a zsinati atyák „tudatosan dolgozták ki a personalista látásmóddal ötvözött jel-teológiát”,²⁸ amely nem csupán a kinyilatkoztatást, hanem az időbeliségben létező, végső beteljesülés felé tartó teremtett világot is Isten és ember párbeszédének eseményeként közelítette meg. A zsinat felfogása szerint „a jelek a

²⁶ Vö. BAGYINSZKI ÁGOSTON: Az üdvtörténet a végjáték felől nézve, in Hetesi Zsolt – Teres Ágoston (szerk.): *Vallás és tudomány*, Manréza Szimpózium 2004/Dobogókő, Magyar Jezsuita Rendtartomány – ELTE Csillagászati Tanszék, Budapest, 2005, 1–19.

²⁷ Ld. CHRISTOPHER COLLINS: *The Word Made Love. The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, Collegeville (MN), Liturgical Press, 2013. Már a fiatal Joseph Ratzinger is – aki a doktori dolgozatát Szent Ágoston egyháztanából, majd a habilitációs dolgozatát Szent Bonaventura teológiájából írta – nagy örömmel támogatta és üdvözölte a zsinat „dialogikus” kinyilatkoztatás-teológiáját, amely e könyv fő tézise szerint Ratzinger egész teológiai életművének a vezérfonalát adja.

²⁸ RINO FISICHELLA: Az „idők jelei” mint felhívás az üdvtörténeti éberségre, in Bagyinszki Ágoston (szerk.): *A hitvallástól a teológiai megalapozásig*, 199.

kinyilatkoztatás-teológia kontextusában azokkal az *logosz*-csírákkal – az egyházatyák számára annyira kedves igemagvakkal (*logoi spermaticoi*) – rokoníthatók, amelyek a világban és az emberek szívében vannak jelen, és amelyek Isten teremtő gondolatainak megismerése felé vezetik a szemlélődő embert. Ezek az igemagvak alkalmassá tesznek minket Isten szándékainak felismerésére, és folyamatosan megújuló reményt sugározva mutatnak a teremtés beteljesítése felé.”²⁹ Amikor a zsinat az „idők jeleinek” olvasására bátorít, akkor mintegy az Isten és ember közötti, üdvtörténeti dialógusban való éber részvételre hívja meg az egész egyházat, a keresztényeket és minden jóakarató embert.

A kérdésünkre, hogy összebékítheti-e bennünk a *reáliák* és a *humaniórák* széthasadt világát a ferences karizmától kapott inspiráció, modellértékű választ kapunk XVI. Benedek pápa *Verbum Domini*³⁰ kezdetű apostoli buzdításában (2010). Amire – Charles Taylor nyomán – az „ember nyelvi világaként” utaltunk, azt a dokumentumban a *Logosz*ról emberi nyelven tanúskodó – de azzal nem azonosítható – Szentírás képviseli. Amire pedig – a humánszférával kontrasztban – „fizikai szféraként” utaltunk, arra a pápai dokumentum a „természet könyve” (*liber naturae*) premodern gondolatának felelevenítésével utal. A „két könyv” elkülönül ugyan egymástól, de a *Logosz*hoz fűződő üdvtörténeti és eszkatologikus kapcsolatuk révén mégis annyira összetartoznak, hogy a pápa ezekkel kapcsolatban „az Ige szimfóniájának” különböző, egymásba fonódó szólamairól beszél (VD 7). XVI. Benedek az „egész emberi lét Istennel folytatott dialógusával” (VD 24) összefüggésében szól a Szentírás egyházi életben betöltött szerepéről, amely a *Logosz* mindent átható dialogikus-szakramentális jelenlétében gyökerezik. A Szentírás olvasásának és a lényegileg „dialogikus” kinyilatkoztatás közvetítésének kiváltságos fóruma az egyház, mint az „üdvösség szentsége”.³¹ A *Verbum Domini* szerint a „két könyv” kölcsönös egymásra vonatkozásából kell kiindulnunk az isteni Ige értelmezése során: a Szentírás olvasását az Ige szimfóniájában sokrétűvé váló dialógus jelentésterében kell megközelítenünk (DV 86), miközben a sugalmazott szöveg olvasása „előkészíti, kíséri és elmélyíti” az egyház isteni Logossal folytatott üdvtörténeti dialógusában való részvételünket. Krisztus, a *Logosz* tehát isteni alapítóelvként biztosítja a „két könyv” egységét, mintegy – a korábban Taylor nyomán elemzett – két kulturális szféra egységének modelljét kínálva ezáltal.

A *Verbum Domini* hangsúlyosan felhívja a figyelmet az egész Teremtés – a ferences intellektuális hagyományban nagyon hangsúlyos – dialogikus jellegére, például amikor a dokumentum Szent Bonaventurát idézve így szól: „minden teremtmény Isten szava, hiszen Istent hirdeti” (*Itinerarium mentis in Deum*, II,12; idézi VD 8). A „természet könyvének” szakramentális karaktere pedig – ahogy ezt Boldog Duns Scotus János rendkívüli eleganciával, Isten teremtői szabadságát hangsúlyozva mutatta be³² – azt jelenti, hogy minden egyes teremtmény léte és konkrét megjelenése „a Logoszból fakad, és kitörölhetetlenül magán viseli az elrendező és vezérlő teremtő Értelem keze nyomát” (VD 8). A pápai dokumentum így lenyűgöző határozottsággal eleveníti fel azt a – ferences hagyományban mindig is ébren tartott – patrisztikus tanítást, hogy az ember verbális szférája, kognitív-nyelvi világa, társadalmisága, valamint ugyanezen ember objektív viselkedése, testi mivolta, univerzumba illeszkedő fizikai valósága – a teremtés rendjében – összetartoznak, és „tükör által, homályosan” a mindent beteljesüléshez vezető *Logosz* gazdagságát tükrözik. Vagyis hiányos az antropológiája annak a kultúrának, amelyik erről a kapcsolatról nem tud, vagy nem akar szólni.

²⁹ Uo. 198.

³⁰ XVI. BENEDEK PÁPA: *Verbum Domini*, Szent István Társulat, Budapest, 2011.

³¹ Vö. PAUL MCPARTLAN: *Az üdvösség szentsége. Bevezetés az eucharisztikus egyháztanba*, L'Harmattan – Sapientia, Budapest, 2015. (szerk. B.Á)

³² Ld. ILIA DELIO OSF: John Duns Scotus's Theology of Creation, in *A Franciscan View of Creation. Learning to Live in a Sacramental World*, Franciscan Institute, St. Bonaventure University (NY), 2003, 33–40.

A két széthasadt szféra ezen eszmetörténeti-teológiai egységmodellje azonban csak kiélezi bennünk a gyakorlati kérdést, hogy számot tarthat-e egy ilyen elvont, dialogikus-szakramentális létélményről és hermeneutikáról szóló fejtegetés a mindennapok zarándokútjait taposó felebarátaink érdeklődésére? Találhatunk-e élményszerű kapcsolódási pontot e meditatív gondolatok és a mindenki számára hozzáférhető tapasztalatok között? Érdemes itt egy pillanatra megállnunk, hogy felmérjük a gondolatmenetünkben boncolgatott kultúrtörténeti-önismereti kérdések horderejét. A szekuláris gondolkodásmódok fősodrától hátrébb lépve, idézzük fel egy reneszánszát élő – és ma történetesen egy híres ferences kegyhelyhez vezető – ősi zarándokút képét: vessünk egy pillantást a Santiago de Compostela-i zarándokok végeláthatatlanul hosszú sorára. E zarándokút bejárása sok hívő (és nem hívő!) kortársunkhoz hozta közelebb az egzisztenciális dialógus nagyszerűségének és a természet szakramentális megtapasztalásának a rejtett kincseit.³³

Minden zarándok számára ismerős élmény, hogy a nyitott lélekkel útnak induló vándor – az út folyamán elé kerülő élethelyzeteken keresztül – sokszor egy egzisztenciáját kockáztató, és többféle eshetőséget magában foglaló „beszélgetésbe” bocsátkozik az Ismeretlennel. A véletlen egybeeséseket és az elé kerülő beszédes „jeleket” betűzgetve, a zarándok spontán átélheti, hogy végső soron „nem a kozmosz elemei, vagy az anyag törvényei uralkodnak a világ és az emberek felett, hanem egy személyes Isten uralma áll a csillagok és mindenség fölött; így a végső valóságot sem az anyag és a fejlődés törvényei jelentik, hanem az értelem, az akarat, a szeretet – egy Személy”.³⁴ A zarándoknak lehetősége van arra, hogy az így kibontakozó, cél felé vezető sajátos dialógusba hittel belépve élje át és értelmezze élete adott szakaszának eseményeit. A voltaképpeni zarándokélmény pedig éppen ennek a titokzatos, mindent átszövő „beszélgetésnek” és a felbukkanó „jeleknek” az intenzív megtapasztalása.

Ha ma kulturális előítéletekből fakadó nehézségeink támadnak az itt főszerepet játszó tapasztalatok értelmezésénél, az – Taylor szerint – elsősorban a modern ember szerencsétlen „monologikus elfogultságának” és „zárt értelmezési rendszerének” tudható be. Erre a tompultságra utalva fogalmaz úgy a kanadai-amerikai szerző, hogy katolikusként a modernitást egyszerre tarthatjuk „nagyszerűnek”, egyúttal – az ember mélyebb, egzisztenciális és lelki igényei szempontjából – „veszélyesnek” is.³⁵ Modern nyugati kultúránk fősodra olyan értelemben bizony „veszélyes”, hogy könnyen cserben hagy minket az alapvető egzisztenciális igényeink terén: monologizáló létmódok felé irányít, eltávolítva a dialogikus-szakramentális létélmény reményét keltő, hitelesebben emberi horizontjától.

³³ E tanulmány írójának volt alkalma három részletes, egymástól független élménybeszámolót meghallgatni Santiago de Compostelát megjárt zarándoktól, továbbá nagy hatással volt rá a 2010-es „The Way” című filmdráma, amely egy nem hívő zarándok élményeinek útinaplójából készült.

³⁴ XVI. BENEDEK PÁPA: *A keresztény reményről*, 5. §.

³⁵ Vö. RUTH ABBEY: i. m., 79.