

Doktori (PhD) értekezés

*A láthatatlan labirintus*

Gondolatok művészetről, vallásról, tudatról  
a hegeli fenomenológia tükrében

Krivánik Dániel

Debreceni Egyetem

BDT

2021

# *A láthatatlan labirintus*

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében  
a filozófia tudományágban

Írta: Krivánik Dániel okleveles filozófus

Készült a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskolája  
(Modern filozófia doktori program) keretében

Témavezető: Dr. ....  
Dr. habil. Valastyán Tamás

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr. ....  
tagok: Dr. ....  
Dr. ....

A doktori szigorlat időpontja: 200... ..

Az értekezés bírálói:

Dr. ....  
Dr. ....  
Dr. ....

A bírálóbizottság:

elnök: Dr. ....  
tagok: Dr. ....  
Dr. ....  
Dr. ....  
Dr. ....

A nyilvános vita időpontja: 200... ..

Én, Krivánik Dániel teljes felelősségem tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés önálló munka, a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült, a benne található irodalmi hivatkozások egyértelműek és teljeseek. Nem állok doktori fokozat visszavonására irányuló eljárás alatt, illetve 5 éven belül nem vontak vissza tőlem odaítélt doktori fokozatot. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

.....

Krivánik Dániel

## TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ .....	6
I. EGY MŰKÖDÉS MEGÉRTÉSÉRE TETT KÍSÉRLET .....	15
1. Az a bizonyos „módszer” .....	15
2. „Az igaz az egész” – fogalom és kép .....	21
3. Az ön/tudat áttetsző rétegei, avagy neki a befőttek! .....	40
3.1 Bekapcsolódás a <i>tudat</i> létmódjából .....	44
3.2 Bekapcsolódás az <i>öntudat</i> létmódjából .....	52
3.3 Bekapcsolódás az <i>ész</i> létmódjából .....	58
Összegzés-kitekintés .....	64
II. MÍTOSZ, KULTUSZ ÉS MŰVÉSZET KERÜLŐÚTJAIN .....	76
1. Történeti és filozófiai mítoszok .....	76
1.1 Történeti mítoszok .....	79
1.2 Filozófiai mítoszok .....	89
2. A kultusz gyökéretéről .....	96
2.1 Futó tükröződés a kultúra fenomenjében .....	105
3. Mű-alkotás és reflexió .....	108
3.1 Keletkezés és formálás .....	110
3.2 Készítés és alkotás .....	114
3.3 Nyelv, szellem, történelem .....	115
Összegzés-kitekintés .....	120
III. A SZAKRALITÁS MINT ÖN/TUDATFORMA .....	128
1. Vallás és ön/tudat .....	128
2. Természetvallás .....	137
2.1 A fénylény – a természeti élettelen .....	139
2.2 A növény és az állat – a természeti élő .....	146
2.3 A műves – a természeti ember; az egyiptomi misztériumok .....	149
3. Művészetvallás .....	155
3.1 Az elvont műalkotás – a szellemi billenőkép kiegyensúlyozódása .....	157
3.2 Az élő műalkotás – a társadalmi ünnepek mint istentisztelet .....	165
3.3 A szellemi műalkotás – Ember a tükörben ( <i>Odüsszeia</i> ) .....	172
3.3.1 A tükör előtt (Poszeidón/Odüsszeusz) .....	178
3.3.2 Pillantás a tükör mögé (Hádész/Odüsszeusz) .....	184
3.3.3 Tükör által elnyelve (Kalüpszó/Odüsszeusz) .....	192
3.3.4 A szakrális tudatosság néhány eposzi jellemzőjéről .....	199
Összegzés-kitekintés .....	210
UTÓSZÓ .....	214
ÖSSZEFOGLALÁS .....	218
ABSTRACT .....	219
KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS .....	220
IRODALOMJEGYZÉK .....	221
NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ .....	237

*Labirintus*: olyan struktúra, amelynek alaprajza egy ívelt, elágazásmentes (út)vonal, amely szabályos irányváltozások során a középpontba érkezik, így a befelé és a kifelé vezető út egy és ugyanaz. Célja az út végigjárása.

*Útvesztő*: olyan struktúra, amelynek alaprajza szövevényes elágazásokkal, zsákutcákkal, fordulókkal van tele és akár több be- és kijárással rendelkezik, így a befelé és a kifelé vezető út ritkán ugyanaz. Célja az eltévedés, illetve a helyes út megtalálása.

## ELŐSZÓ

„Senki sem kételkedhet a német idealizmus hallatlan jelentőségében, de rendkívül nehéz megmondani, hogy tulajdonképpen »mi is játszódik le benne.«”<sup>1</sup> E szellemi erőtér rétegződéseinek, összefüggéseinek lépésről lépésre történő feltárása társas-kollektív intellektuális erőpróba lehetne a javából, s jóllehet az ezredforduló óta idehaza is egymás után jelentek meg a klasszikus német filozófia alapművei (Hegel vallás- és művészetfilozófiai előadási, Schelling fiatalkori írásai és stuttgarti magánelőadásai), az e művekkel való foglalatosság mégsem vált „divatossá”.<sup>2</sup> Az ódzkodás főképpen e szövegek nehézségének és tömörségének tudható be. Hegel vonatkozásában a hazai helyzetre ráadásul egészen az utóbbi évekig rávetül a marxizmus kísértetárnya is, olyannyira, hogy „eleven magyar nyelvű Hegel-diskurzusról nemigen beszélhetünk”.<sup>3</sup> A már a rendszerváltozás előtt is hozzáférhető magyar nyelvű Hegel-irodalom kézbevételekor továbbá azzal a kihívással is szembesül az olvasó (szakmabeli és laikus egyaránt), hogy a szöveg ugyan az anyanyelvén szól hozzá, ő az egészből mégis csak alig-alig ért valamit<sup>4</sup> – bár a kétezres évek elejéke óta „többen is lényeges erőfeszítéseket tettek arra, hogy a »magyar Hegelt« kiszabadítsák a Szemere Samu által meghatározott fogalmi világból.”<sup>5</sup>

Véleményünk szerint ez már önmagában is elég ok arra, hogy a meglévő szövegeket újra elővegyük, valamint az újonnan megjelenteket tanulmányozzuk. Hogy ki melyik szöveg mellett dönt, az persze személyes választás kérdése, annál is inkább, mert a Hegel-kutatás elitjén belül sincs egyetértés már mindjárt arra vonatkozólag sem, hogy mely szövegeket is tekintsük hát akkor „eredetieknek” (a Hegel által saját kezűleg a nyomdába adottakon kívül persze).<sup>6</sup> Egyik célunk e dolgozat megírásával is ez: tevőlegesen hozzájárulni a kortárs magyar Hegel-diskurzus megelevenítéséhez a hegeli fogalmak játékba-hozásával az alább bemutatásra kerülő tárgy vizsgálatá során.

---

<sup>1</sup> Weiss János: *Kant után*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2011/3, 5-7., 5.

<sup>2</sup> Vö. Rózsa Erzsébet: *A hegeli filozófia jelenkori reneszánsza Németországban*, in: *Kellék* 2014/52, 67-102., 67.

<sup>3</sup> Andrejka Zoltán: *Apollón és Diké nyomában. Hegeliánus-hermeneutikai tragédiaértelmezési kísérlet*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2013, 8.

<sup>4</sup> Vö. Fehér M. István: „Az eszme érzéki ragyogása”: *esztétika, metafizika, hermeneutika*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2003/3, 235-305., 235. De Hegel anyanyelvén sem sokkal jobb a helyzet: *A szellem fenomenológiájához* írt kommentárja végén Negele például egyenesen „olvashatatlan”-nak titulálja a szöveget. Lásd Negele, Manfred: *Grade der Freiheit: Versuch einer Interpretation von G. W. F. Hegels „Phänomenologie des Geistes”*, Koenigshausen & Neumann, Würzburg, 1991, 224.

<sup>5</sup> Weiss János: *Az igazi hegeli esztétika nyomában*, in: *Holmi* 2005/6, 752-760., 753.

<sup>6</sup> Lásd Fehér M. István, i.m. 280-284.

Jelen írás centrális témája tudat és szakralitás egymásra vonatkozása. Az elkövetkezendőkben arra teszünk kísérletet, hogy tekintetbe vegyük e viszonynak a hegeli fenomenológiában<sup>7</sup> reprezentált minőségét és egyes képi-fogalmi vetületeit.<sup>8</sup> Mivel azonban

---

<sup>7</sup> „A fenomenológia fogalmának első felbukkanása tisztázatlan. A *phänomenologisch* melléknevet a sváb teozófus, Friedrich Christoph Oetinger használja gyakran az 1762-ben megjelent *Philosophie der Alten* című munkájában. Fenomenológia alatt azt a módszert érti, amellyel a természet egyes jelenségeit megfigyelve az egészre következtethetünk. A megfigyelő eközben arra szorítkozik, hogy a *megjelenőt* a legközvetlenebb okából értse meg. Ugyanezen évben jelenik meg Johann Heinrich Lambert *Phaenomenologia oder optica transcendentalis* című műve, egy az igazság-tantól elkülönített »látszat-tan«. A magától értetődőség, amellyel Oetinger és Lambert a fogalmat használják, mindenesetre arra enged következtetni, hogy már hosszabb ideje bevett volt. [...] Lambert 1764-es *Neues Organon*-jában mutatja be saját fenomenológia-konceptióját. Nézete szerint az észről szóló eddigi tanításokban nem jelent meg kellő hangsúllyal a fenomenológia, holott ez szükséges volna ahhoz, hogy az igazat megkülönböztethessük a látszattól. Ugyanis hibásan következtettünk, tévedünk, ha a dolgot összekeverjük azzal, aminek lenni látszik, mint ami valójában. Egy hibás következtetésnek, egy tévedésnek pedig azért hihetünk, mert igaznak látszik lenni. Lambert szerint a fenomenológiának a látszat különböző móduszaival van dolga: az érzéki, a pszichológiai és a morális látszattal. Ezen túlmenően különbséget tesz a látszat szubjektív, objektív és relatív forrásai között, valamint az egyáltalában vett látszat és a pusztá látszat között, mely utóbbinak nincs semmiféle valóságos, reális alapja. [...] A fenomenológiát – az optikai látszással analógiába állítva – Lambert egyfajta »transzcendentális optikának« tekintti. [...] A transzcendentális optikaként felfogott fenomenológiának pedig az a feladata, hogy a dolgok valamilyennek lenni látszása és érzékelésünktől függetlenül létező volta közötti viszonyt feldolgozza, illetve a »látszat nyelvét« az »igazi fizikai nyelvre« lefordítsa. [...] Lambertnek e fenomenológiáról vallott koncepciója nem maradt hatás nélkül a korai Kantra sem (ez világosan kiolvasható Kant Lambertnek írt 1770. szeptember 2-án kelt leveléből is). [...] Figyelemreméltó, hogy ezidőtájt Kant – Lamberttel ellentétben – a fenomenológiát helyezi a princípiumtan elé, azaz sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít a fenomenológiának, mint Lambert. Később azonban Kant eltávolodik ezen álláspontjától, illetve a fenomenológia helyét nála *A tiszta ész kritikája* veszi át. [...] 1800 körül a »fenomenológia« már ismert filozófiai terminus. 1802-ben megjelenik Karl Leonhard Reinhold *Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen* [A fenomenológia elemei, avagy a racionális realizmus magyarázata a jelenségekre való alkalmazása által] című tanulmánya.” Reinhold (lamberti ihletésű) fenomenológiájának feladata, hogy a racionális realizmust saját alapelveinek a jelenségekre – melyeket fontos megkülönböztetni a pusztá látszattól – való alkalmazásának segítségével megmagyarázza. A fenomenológia a tapasztalatot saját alapjaira vezeti vissza, ezáltal meghatározza a valódi és a pusztá látszattapasztalat közti különbségtétel kritériumait. Mivel Reinhold számára a tapasztalat lényegét tekintve természettapasztalat, a fenomenológiát tiszta természetfilozófiaként fogja fel. „E koncepció inspirálhatta Fichtét és Hegelt is. Fichte az 1804-es *Tudománytan* második részét fenomenológiának, illetve megjelenés- és látszat-tannak [*Erscheinungs- und Scheinlehre*] nevezi. Nem valószínű azonban, hogy Hegel ismerte e csak szóban előadott *Tudománytant*. Sokkal inkább elképzelhető, hogy közvetlenül Reinhold fenomenológia-konceptiójához tér vissza, amelynek már első önálló, nyomtatásban megjelent filozófiai megnyilatkozásában – az 1801-ben megjelent *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* címet viselő tanulmányban – is kiemelt figyelmet szentelt. Ám Hegel a reinholdi »természet fenomenológiájával« szembe helyezkedve a »szellem fenomenológiáját« írja zászlajára. A korai Kanthoz hasonlóan ő is a fenomenológiát helyezi a princípiumtan, sőt a metafizika elé. *A szellem fenomenológiája* címének megválasztásában Goethe is megihlethette, jénai docentúrája idején Hegel ugyanis többször kapcsolatba került a polihisztorral. Így lehetősége nyílt Goethe *Szintanának* megszületését nyomon követni, s az ő módszertani reflexióit – melyek egybeváltak a sajátjaival – megismerni.”

A fenti „tömörített”, német fenomenológiatörténeti összefoglalás Wolfgang Bonsiepen *A szellem fenomenológiájának* német kiadásához írt bevezetése első részéből származik. Bővebben lásd Bonsiepen: *Einleitung*, in.: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag GmbH, neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg, 1988., IX-LXIII., IX-XVI. (Ha külön nem jelöljük, a szöveget saját fordításban közöljük.)

<sup>8</sup> Arra a felismerésre és következményeire utalunk, miszerint fogalmiság és képiség nemcsak hogy kölcsönösen kiegészítik egymást, de a tudományos és a művészi megismerés folyamatának működése között nincs lényeges különbség. Értekezésünkben igyekszünk következetesen szemügyre venni ezt az egymásba-játszást

Hegelnél mindez egy dinamikus történelemontológiai horizonttal<sup>9</sup> organikus egységben jelenik meg, meg kell jelölnünk azt a konkrét összefüggést, amelyre figyelmünket összpontosítani fogjuk, különben gondolatmenetünk óhatatlanul parttalanná válik és elsüllyed a téma roppant mélységeiben. Az alábbiakban tehát megkíséreljük megvilágítani, hogy milyen összefüggés áll fenn az emberi tudat<sup>10</sup> és a görög kultusz<sup>11</sup> működése között, s eközben megvizsgáljuk a tudat hegeli koncepciójának terhelhetőségét a mítosz, a kultusz, valamint a művészet–műalkotás vonatkozásában.<sup>12</sup>

Vizsgálódásunk központi szövegeiül Hegel első fő műve, *A szellem fenomenológiája*<sup>13</sup> *Tudat, Öntudat, Ész*, illetve *A vallás* című fejezeteinek egyes „szeleteit” választottuk,<sup>14</sup> de az elemzés közben ki-kitekintünk más szövegösszefüggésekre is. Az alább említésre kerülő gondolkodók mellett főbb referenciák lesznek például magának Hegelnek a művészet-, vallás- és történetfilozófiai tárgyú előadásszövegei.<sup>15</sup> Így már például a *Tudat*

---

vizsgálatunk tárgyán. A témához bővebben lásd Arnheim, Rudolf: *Anschauliches Denken*, DuMont Buchverlag, Köln, 1977, 13–60. illetve vesd össze Kelemen János: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990, 218–219.

<sup>9</sup> Vö. Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995, 44–48.

<sup>10</sup> Hegelnél valójában a „tudat”, az „öntudat” és bizonyos mértékig az „ész” megnevezésekkel jelölt szellemi alakzatok együtt-mozgó egysége ez, lásd később, illetve vö. Drimál István: *A tudat struktúrája Hegelnél és Heideggernél*. Doktori értekezés, Debrecen, 2008, 12.

<sup>11</sup> Tágabb értelemben mítosz–kultusz–művészet komplex hármas-jelensége, szűkebb értelemben az istenszobor a maga környezetével, az olümpiai játékok hőse, illetve az ezt megéneklő szóbeliség első megjelenése (dolgozatunkban csak az eposzra térünk ki bővebben, a tragédiát és a komédiát, valamint a himnuszokat és az orákulumokat csak említjük), lásd később.

<sup>12</sup> A *tulajdonképpeni* téma valójában az erő hegeli kategóriája, amely azonban nagyrészt inkább bűvópatak-ként táplálja a dolgozat egészét. E tulajdonképpeni témához közelítünk majd folyamatosan egyik saját – ti. tudat és szakralitás egymásra vonatkozásának – megnyilvánulásán keresztül.

<sup>13</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979. A továbbiakban: *Fenomenológia*.

<sup>14</sup> A magyar kiadás „A” (I., II., III.), „B” (IV.), „C” (V.), „D” (VI.), „E” (VII.) és „F” (VIII.) fejezetekre van osztva. Ezzel szemben az eredeti német kiadás „A”, „B” és „C” fejezetekre, illetve a „C” fejezeten belül „AA”, „BB”, „CC” és „DD” alfejezetekre. Az általunk a továbbiakban idézett Meiner-féle német kiadás a római számozást és a nyomtatott nagybetűs jelölést egyidejűleg használja. E felosztás szerint vizsgálódásunk tárgyát az I–V., valamint a VII./A, illetve B fejezetek és alfejezetek képezik. A német szövegben való könnyebb eligazodást segíti még ezen kívül, hogy a sorok számozottak, így hivatkozásban akár az idézett sor száma is megadható. Dolgozatunkban a magyar kiadásból idézünk, ám egyes helyeken közöljük a német eredetit is. Ennek azért láttuk szükségét, mert ezeken a – jelen vizsgálódás szempontjából sarkalatos – pontokon a magyar fordítás nem egyértelmű, de legalábbis más tónust ad a szövegnek. Ha a lábjegyzetben a magyar és a német szöveg is olvasható, akkor először mindig a magyar szerepel, és csak utána a német. Ugyanez igaz az oldalszámokra: az első szám a magyar, a második a német kiadás megfelelő oldalát jelöli. A német szöveget végig kurzíválva közöljük, s ahol a német kiadásban kurzív szerepelne, ott antikvát használunk.

<sup>15</sup> A *Fenomenológiában* megjelenített és az emberi tapasztalásra vonatkoztatott „folyamatosan kerülő úton lévő” megismerési mód véleményünk szerint magának a műnek a megismerési, értelmezési módjába is szükségképpen belejátszik. Vö. Bacsó Béla: *Hegel és Heidegger a tapasztalatról*, in: *Világosság* 2008/3–4, 75–81. Bacsó megfogalmazása Lukácsra vezethető vissza, aki a kerülőutat a *Fenomenológia* egyik központi jellemzőjeként tartotta számon. Lásd Lukács György: *Hegel-jegyzetek és -kommentárok a heidelbergi jegyzetfüzetekből* (ford. Mesterházi Miklós), in: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1996/11, 288–299., 288.

fejezetben foglaltakat, azaz a közvetlenség világában rejlő *spekulativitást* sem „önmagában”, hanem Hegel művészet-/vallás-fenomenológiai viszonyrendszerének tekintetbevételeivel értelmezzük. (A „spekulatív” szót hangsúlyosan *nem* a hétköznapi – „üres spekuláció” – leértékelő értelmében, hanem az eredeti hegeli intenciónak megfelelően használjuk;<sup>16</sup> azaz a valóság egymásból-egymásba tükröződő – *speculum* – viszonyainak és az

---

<sup>16</sup> „A *spekulatív* vagy *pozitívan-észszerű* felfogja a meghatározások egységét ellentétességükben, az *affirmatív*at, amely feloldódásukban és átmenetelükben bennefoglaltatik. [...] A spekulatívnak jelentésére nézve még meg kell említeni, hogy rajta ugyanazt kell érteni, amit régebben, kiváltképp a vallásos tudatra és tartalmára való vonatkozásban, mint *misztikus* szoktak megjelölni. [...] a misztikus csakugyan titokzatos valami, de csak az értelem számára, mégpedig egyszerűen azért, mert az elvont azonosság az értelem elve, a misztikus azonban (mint egyértelmű a spekulatívval) konkrét egysége azoknak a meghatározásoknak, amelyeket az értelem csak szétválasztottságukban és ellentétességükben tart igazaknak. [...] Ámde [...] az elvont értelmi gondolkodás nem szilárd és végső valami, hanem önmaga állandó megszüntetésének és ellentétébe való átcsapásának bizonyul, az észszerű mint olyan ellenben épp abban van, hogy az ellentéteket mint eszmei mozzanatokat magában foglalja. Minden észszerű így egyúttal misztikusnak mondható, de ez csak azt jelenti, hogy túlmegy az értelemen, és semmiképp sem azt, hogy általában a gondolkodás számára megközelíthetetlenek és fölfoghatatlannak kell tekinteni.” Hegel, G. W. F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. – A logika* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 146-148., 82. §.

Nagyon fontos az utolsó mondat, ugyanis lényeges következtetéseket lehet levonni belőle arra nézvést, hogy Hegel mi mindent tart a gondolkodás számára hozzáférhetőnek. Heidelbergi székfoglalójának végén például a következőkkel zárja: „Az univerzum először rejtett és elzárkózott lényegének nincs olyan ereje, amely ellenállhatna a megismerés bátorságának; meg kell nyílnia előtte, hogy gazdagságát és mélységeit szeme elé tárja és élvezetül adja.” Hegel, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről I.* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1977, 17.

Az e pozícióval szembeni általános kritika (már Hegel halála óta), hogy afféle „kincstári optimizmust” sugároz, és túl könnyen intézi el a megismeréssel járó kihívásokat, vö. Bäumler, Alfred: *Hegel és Kierkegaard* (ford. V. Horváth Károly), in: *Jelenkor* 2010/10, 1124-1133. Ha azonban figyelembe vesszük a fent említett kerülőút sajátosságait, és Hegel önmagával, valamint minden, az ő megfontolásait követni szándékozva szemben támasztott legfontosabb alapkövetelményét (tudniillik a fogalom erőfeszítésének vállalására, lásd *Fenomenológia*, i.m. 38.), beláthatjuk, hogy szó sincs itt diadalmenetről. Hegel több helyen is jelzi ezt a *Fenomenológiában*, egyebek közt – félig-meddig kódoltan – a záró sorokban, amikor az abszolút szellemre vonatkoztatva egy Schiller versrészletet emel játékba: „Kelyhéből a nagy lélekvilágnak / Forr felé a végtelen”. Kardos László e műfordítása valóban a schilleri tartalmat adja vissza („*Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches / Schäumt ihm – die Unendlichkeit*”), de Hegel ezt átkölti, és ezt írja: „*aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit*”. Egyrészt „szellemvilág” (*Geisterreich*) szerepel nála „lélekvilág” helyett, másrészt *seine Unendlichkeit a die Unendlichkeit* helyett, „csak a maga végtelenje forr tehát felé. A szellem fenomenológiájának vége nem ünneplő hangot üt meg, inkább figyelmeztetni akar az omnipotens, hamis, mert meg nem valósult, külsővé nem vált képzelgések veszélyére.” (Köhler Ágnes: *Hegel és a pszichoanalízis*, Doktori értekezés, Budapest, 2008, 147.) És Hegel e sorokban *egyidejűleg* „visszatekint a műben kifejtettek egészére, magának a Szellem gazdag variációinak expozíciójaként (*Geisterreich*) láttatva mindezt. Az így elvégzett munka, az így bejárt út hozza el számunkra az igazi végtelennel való egységünkről szóló felismerést. Még konkrétabban: a *Fenomenológia* végére a szellem meghaladta a mindig valamely egyes objektummal szembenálló véges tudatosságot és felkészítette magát az abszolút tudás elérésére.” Magee, Glenn Alexander: *The Hegel dictionary*, Continuum International Publishing Group, London / New York, 2010, 95.

Az univerzum és benne a magunk és a másik mélységeinek feltárása – ezáltal egyben a mélység megszüntetése – önfeláldozás és „ön-helyreállítás” (mint látni fogjuk, a megosztottság és a helyreállítás fogalmi rendszeresen felbukkannak majd elemzésünk folyamán). Mindez több mint szellemi-lelki erőfeszítés, amihez „puszta” kitartás szükségeltetik. Ez *lassú*, ámde épp ezért valódi *hőstett*, abban az értelemben, ahogyan Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című regényében megjeleníti. Dosztojevszkij a lassú hőstettet a *gyorsan* végrehajtható, mielőbbi – mondhatjuk: romantikus hevülettel végrehajtott, akár a saját élet feláldozását jelentő – hőstettel állítja szembe, és egyértelműen az előbbi *mélysége* mellett teszi le a voksát. A mielőbbi, *látványos* hőstettet véghez vinni igyekvő „ifjak nem értik, hogy az életük feláldozása a legtöbb ilyen esetben talán a legkönnyebb áldozat, és ha például fiatalágtól pezsgő életükből nehéz tanulásra, tudományra kellene feláldozni öt-hat évet – csakis azért, hogy megtízszerezzék erejüket ugyanannak az igazságnak a szolgálatára

erről való gondolkodás – *speculare* – megjelölésére.<sup>17</sup>) A hegeli filozófia, illetve fenomenológia e *soft* interpretációjának egyik lényeges vonatkozása, hogy gondolat-önkifejtő, „generatív” jellegéből adódóan számos olyan – egyébként másodlagos, harmadlagos – probléma kerül tárgyalásra, melyek ebben a sajátos kontextusban egészen más megvilágításba kerülnek, mint amilyenben „önmagukban” egyébként feltűnnének. Másik lényeges vonatkozása, hogy a hegeli művészet- és vallásfilozófiai „korpust többé-kevésbé egységként kezeljük – miközben természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy főként a 20. századi filológiai vizsgálatok változatos tartalmi és stílusbeli eltéréseket mutattak ki Hegel különböző gondolkodói korszakaira vonatkozóan”.<sup>18</sup>

A *Fenomenológia* mint beavatási rítus,<sup>19</sup> Istenhez intézett ima,<sup>20</sup> illetve a tudat Odüsszeiája<sup>21</sup> – hogy csak hármat említsünk a hegeli opus „unortodoxabb” megjelölései közül. Mindenesetre jelen vizsgálódás során a *Fenomenológiát* elsősorban akként fogjuk tekinteni, ami ez a mű *sámunkra* – egy jéghegy csúcsa. A *teljes* jéghegy vizsgálata nem célunk. Érdeklődésünk homlokterében a jéghegy csúcsának egyes részletei állnak. Elemzésükkor maguknak a részleteknek az önvallomásán kívül a jéghegyből a csúcson keresztül vett bizonyos „fúrásminták” lesznek még segítségünkre,<sup>22</sup> míg az iménti három megjelölésen keresztül megszólaló hangoltság szubszidiárius módon mindvégig jelen lesz, mi pedig eközben igyekszünk Hegel felől, Hegel szellemében együtt gondolkodni a szövegekkel.<sup>23</sup>

---

és ugyanannak a hőstettnek a véghezvitelére, amelyet magukban dédelgetnek és meg akarnak valósítani –, ez az áldozat, lépten-nyomon látjuk, igen sokuknak meghaladná az erejét.” Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *A Karamazov testvérek I.* (ford. Makai Imre), Jelenkor Kiadó, Pécs, 2004, 36. A lassú hőstett jelentőségét és magát a dosztojevszkiji példázatot Nyíri Kristóf vizsgálja bővebben a konzervatív időnézet vonatkozásában. Lásd Nyíri Kristóf: *Kép és idő*, Magyar Mercurius Kiadó, Budapest, 2011, 167. skk.

<sup>17</sup> Vö. Heidegger, Martin: *Hegel és a görögök* (ford. Pongrácz Tibor) in: Heidegger, Martin: *Útjelzők* (szerk. Pongrácz Tibor), Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 387-402., 391. A hegeli gondolkodáson belüli különbségteltettség valóság és realitás között e helyütt csak megemlítjük. Nagyon leegyszerűsítve a realitás a jelenségnek egyfajta készen talált, adott és ilyenként inkább statikus, míg a valóság a jelenségnek a lényegét megjeleníteni engedő, szituatív-releváns és ilyenként inkább dinamikus létjellege.

<sup>18</sup> Andrejka, i.m. 29-30.

<sup>19</sup> Lásd Magee, Glenn Alexander: *Hegel and the hermetic tradition*, Cornell University Press, New York, 2001, 127-149. és vö. Drimál: *A tudat struktúrája Hegelnél és Heideggernél.*, i.m. 27., ill. Bowman, Brady: *Die unterste Schule der Weisheit – Hegels Eingang in die Phänomenologie im Fokus eines religionsgeschichtlichen Motivs*, in: Andreas Arndt und Ernst Müller (hrsg.): *Hegels „Phänomenologie des Geistes” heute*, Akademie Verlag, 2004, 11-38., 13-14.

<sup>20</sup> Lásd Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia* (ford. Mártonffy Marcell és Miklós Tamás), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2004, 210.

<sup>21</sup> Lásd Taubes, Jacob: *Psychoanalyse und Philosophie*, in: Taubes, Jacob: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus), Wilhelm Fink Verlag, München, 2. Auflage, 2007, 352-370., 362.

<sup>22</sup> A *Fenomenológia* pusztán önmagából való interpretálhatóságának problematikusságához lásd Simon Ferenc: *A hegeli reálontológia születése*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2003, 17.

<sup>23</sup> Ezen intenció (ti. a Hegel felőli, Hegel szellemében történő együtt gondolkodás) jelentőségéhez lásd Makk Norbert: *A jel rendszere Hegelnél*, Doktori értekezés, Debrecen, 2008, 9.

Hegelről, a *Fenomenológiáról*, illetve az abban megjelenő görögség-értelmezésről írni nem könnyű; egyfelől magát a *Fenomenológia* szövegét is jellemző fent említett nehézség és tömörség miatt, ami részint a benne megfogalmazott gondolatok közmondásosan „zseniális homályosságának,”<sup>24</sup> részint pedig a szöveg keletkezéstörténetéről napjainkig folyó kutatások gyakorta egymással polemizáló eredményeinek köszönhető;<sup>25</sup> másfelől pedig a magáról a hegeli művészet- és valláskonceptióról szóló szekunder irodalom nyomasztó mennyisége miatt. És bár mondhatnánk, hogy „nincs szükség arra, hogy részletes megjegyzéseket fűzzünk Hegel fontosságához az új évezred hajnalán,” hisz’ „két évezredet foglalkoztunk Arisztotelész magyarázatával, s lehetséges, hogy Arisztotelész óta Hegel a legjelentősebb filozófus, és a következő két évezredben Hegel szövegeinek tanulmányozása körül fog folyni a vita”,<sup>26</sup> mégis fontosnak tartjuk itt elmondani, hogy mi szólított meg a hegeli fenomenológia kihívásai közül leginkább.

Egyrészt általában ennek a hegeli műnek a gondolatmenete, fogalmisága. Olyan eszköz és közeg<sup>27</sup> egyszerre, amely az olvasót biztonságos pályára állítja azon fogalmi középpont körül, amelyet vizsgál és felfejt. Mindeközben azonban az olvasó is „vizsgáltatik” és „felfejtetik” a szöveg és önnönmaga által – hegeli nyelven fogalmazva: felemelkedve megszűnik, de mégis megmarad (lásd később bővebben). Ez a fenomenológiai „módszer”, a *dialektika*, az egész művet végigkíséri, megadja az alaphangját (hogy miért tettük itt idézőjelbe a „módszer” szót, kiderül az első fejezetben) és hatástörténetét tekintve a XIX-XX. század olyan meghatározó gondolkodóira mutat, mint például Nietzsche és Heidegger, Taubes és Loszev, vagy akár Kerényi és Jung – akiknek egyes gondolati eredményeire meghatározó módon fogunk támaszkodni a fent megjelölt területek vizsgálata során.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Vö. Almási Miklós: *Kis Hegel-könyv*, Athenaeum Kiadó, Bp., 2005, 50.

<sup>25</sup> Vö. Bonsiepen, i.m. XVII-XXIX. Egy ilyen jellegű polémia nem áll szándékunkban bekapcsolódni.

<sup>26</sup> Rockmore, Tom: *Hegel és az analitikus hegelianizmus korlátai* (ford. Csikós Ella), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2002/1-2, 155-173., 155.

<sup>27</sup> Vö. *Fenomenológia*, i.m. 47.

<sup>28</sup> Nem véletlenül említjük ráadásul éppen Heideggert: a XX. században ő hasonlítható igazán Hegelhez. Egy tradíció folytatójaként van jelen; érezni rajta a szellemi „táptalaj” éltető hatását, mégis senki máshoz nem hasonlíthatóan eredeti – ahogy Hannah Arendt fogalmaz: „...a vihar, amely Heidegger gondolkodása nyomán támad – éppúgy, mint az, amelyik évezredek múltán is felénk süvít Platón művéből –, nem ebből az évszázadból származik. Az ősidőkből jön, és amit hátrahagy, az egy beteljesültség, amely – mint minden beteljesültség – az ősidőkre száll vissza.” Idézi Petzet, Heinrich Wiegand: *Auf einen Stern zugehen – Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*, Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH, 1983, 5.

Gadamer leírása és egy általa idézett levél tanúsága szerint Heideggert folyamatosan foglalkoztatta saját gondolati rendszerének a Hegelével szembeni pozicionálása, illetve e pozíció minősége. Lásd Gadamer, Hans-Georg: *Hegel und Heidegger*, in: Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke, Band 3, Hegel, Husserl, Heidegger*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, 87-101., 100.

Másrészt a fentiekben célba vett topikról való beszéd mód lehetőségei napjainkban. A kortárs magyar Hegel-diskurzus megelevenítéséhez való hozzájárulás melletti fent említett elköteleződésből adódóan fontosnak tartjuk, hogy ne csak a szűkebb értelemben vett filozófusszakma (elsődleges célközönségünk természetesen ők), de a kultúra, a szellemtudományok iránt érdeklődő olvasóközönség számára is befogadható legyen mindaz, amiről később itt szó esik. Természetesen tisztában vagyunk Hegelnek a *Fenomenológia* Előszavában a filozófia tudományos megalapozottságát illetően megfogalmazott követelményével, illetve egyúttal korkritikájával, miszerint bár mindenkinek van lába, mégsem tudhat cipőt készíteni, mindenkinek vannak szellemi képességei, mégsem tudhat filozofálni.<sup>29</sup> Ez a követelmény azonban – csakúgy, mint a korkritika – *alapvetően* nem új: a filozófus, „ez a fölényesen szánakozó mizantróp”,<sup>30</sup> a kezdetektől ezzel lép fel. Napnál is világosabb, hogy egyetlen doktori dolgozat ezen a régóta fennálló feszültségen nem fog változtatni – nem is szándékunk ilyesfajta igénnyel fellépni, s kérdéses is, hogy a téma természetéből adódóan lehetséges-e egyáltalán bármilyen változás ez ügyben –, de a beszéd módok határainak ily korokon átívelő (látszólagos) befagyottsága legalábbis igazolja számunkra, hogy nem illegitim a kérdéskör egy efféle gyakorlati módon történő tematizálása, illetve a képzett nem-filozófus közönség megszólítása.

Egyszersmind rögtön az elején szeretnénk kifejezésre juttatni a marquardi gondolattal való szimpátiánkat, és hogy e gondolat szellemében születtek jelen munka alapjai is: nevezetesen, hogy filozófiát írni a filozófusokhoz olyan képtelenség, mintha a zoknigyártók „csak a zoknigyártók számára gyártanának zoknit”.<sup>31</sup> „A filozófia, a művészettörténet ugyanis emberi ügy, nem a másik expertet kell elképesztetni, hanem a kultúra maradványaiért még sóvárgó közönséggel kell dialogizálni,”<sup>32</sup> fenntartva „az önkény és a tévedés jogát,” hiszen „a »mi«-nél sokkal fontosabb a »hogyan«”.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 43. „Valamennyi tudomány, művészet, ügyesség, kézművesség tekintetében meg vannak győződve az emberek, hogy csak úgy juthatunk azok birtokába, ha vállalják megtanulásuk és gyakorlásuk sokszoros fáradságát. A filozófia tekintetében ellenben, úgy látszik, most az az előítélet uralkodik, hogy bár mindenkinek van szeme és vannak ujjai, azért még nem képes cipőt csinálni, ha kap bőrt és szerszámot, – mégis mindenki közvetlenül ért a filozófiához és a filozófia megítéléséhez, mert megvan hozzá a mértéke saját természetes eszében, – mintha éppígy nem volna meg a cipő mértéke is a maga lábában. – Úgy tűnik fel, mintha a filozófia birtokát egyenesen az ismeretek és a tanulmány hiányába helyeznék, s hogy a filozófia megszűnik ott, ahol azok kezdődnek.”

<sup>30</sup> Steiger Kornél: *Homérosz és a preszókratikus filozófia*, in: *Ókor* 2007/4, Gondolat Kiadó, Budapest, 13-17., 16.

<sup>31</sup> Marquard, Odo: *A szkepszis mint a végesség filozófiája* (ford. Mesterházi Miklós), in: Marquard, Odo: *Az egyetlenes történelem és más mesék* (szerk. Székely Mária és Miklós Tamás), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2001, 7-13., 12.

<sup>32</sup> Almási, i.m. 14.

<sup>33</sup> Gyenge Zoltán: *Kép és mítosz II.*, Typotex Kiadó, Budapest, 2016, 9-10.

Ami azután ebből a hegeli gondolati tartalmaknak-formáknak való nekifeszülésből eredményként adódik, az egy sajátos szöveg-, illetve műmegismerés (és bizonyos fokig önmegismerés is<sup>34</sup>), kvázi-kommentár.<sup>35</sup> A tárgyalt téma lényegének megközelítésekor tudatosan igyekszünk a hegeli felfogástól látszólag távol álló gondolatokat és gondolkodókat játékba vonni. Az értelmezéshez azt tartottuk célravezetőnek, hogy különféle nézőpontokból vetünk (alkalmanként „snittszerű”) pillantásokat a tárgyra, s e pillantások összessége végül – reményeink szerint – egy egyedi képet ad.<sup>36</sup> Ez utóbbi oknál fogva maga a dolgozat is voltaképpen egy szándékosan elvarratlanul, rojtos szélűen hagyott terítők, egy olyan szöveg-szövet, ami azzal az intencióval készült, hogy ingerelje olvasóit arra, hogy egy-egy szál végét elkezdjék birizgálni, pödörgetni, akár ki is húzni, és saját terítőjükbe beleszőni. Az elvarratlan szálakra jellemzően úgy hívjuk fel a figyelmet a szövegben, hogy jelezzük: az adott helyen nem fogunk mélyebb, messzebb menő elemzésbe bocsátkozni a vizsgált pontot illetően.

Az első fejezetet a „dialektika” és az „egység” hegeli fogalmainak reflexív vizsgálatával kezdjük, és egy szemléletességre törekvő olvasat során felmutatjuk e fogalmak lehetséges képi jelentéseit, vetületeit. Innen haladunk tovább Hegel fenomenológiai tudatstruktúrájának komprimált bemutatásához, elsősorban annak onto-logikai mintázatára koncentrálva, mindvégig szövegközelségben maradva. A fejezet összegző kitekintésében az addig tárgyaltak mintegy „házasításaként” felvázoljuk e tudatstruktúra egy alternatív értelmezési módját.

A második fejezetben a mítosz, a kultusz és a művészet jelenségeiről gondolkodunk, különösképpen az ókori görögség vallási öröksége jelentőségének szempontjából – ezúttal a hegeli szövegektől kicsit távolabb lépve. Az első fejezetben vázolt tudatstruktúra értelmezési lehetőségeit felhasználva felmutatjuk e három kulcsjelenség szerves egységét, és e felismerés ellenpontjaként azon következményeket, amelyek abból adódnak, ha e jelenségeket egymástól elválasztva akarjuk elképzelni. A fejezet összegző kitekintésében a művészet fenomenójáról elmélkedünk az addig tárgyaltak tekintetbevételével.

---

<sup>34</sup> Vö. Köhler, i.m. 2-3.

<sup>35</sup> Vö. Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer* (ford. Bonyhai Gábor), Gondolat Kiadó, Budapest, 1984, 272. A továbbiakban: *Igazság és módszer*.

<sup>36</sup> Fejtegetéseink során egyensúlyra törekszünk a szövegközeli, a szöveghez szorosan tapadó, valamint a szöveget távolról pásztázó, távlati összefüggésekre hangsúlyt fektető értelmezési technikák között. Tisztában vagyunk azzal, hogy ezen interpretációs „eljárások” saját iskolákat tudnak maguk mögött, és általában egymást kizáró módon működnek (az első módszer jeles képviselőjeként lehetne például említeni Gadamert, míg a másodikéként mondjuk Poppert). Lehetségesnek tartjuk azonban a kettő kombinációját is; egyfajta bi-/multifokális szemlélet. Vö. Weiss János: *Autoritás és aura nélkül*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 1998/1-3, 171-190., 174.

A harmadik fejezetben visszatérünk a *Fenomenológia* szövegközeli tanulmányozásához, és az első és második fejezetben bemutatott következtetések egyesítésével teszünk kísérletet Hegel művészet-/vallásfenomenológiájának<sup>37</sup> egy lehetséges értelmezésére. Az addig vázolt történeti, fogalmi, valamint képi elemzéseket követően megkíséreljük a következményeket a konkrét hegeli szövegeken bemutatva egy struktúrába foglaltan elmondani, hogy végül kimutathassuk a fogalmiság megszületését a *logosz*<sup>38</sup> teljes szóbelietlenségétől (istenszobor) annak első szóbeli megjelenéséig (eposz). A fejezetet – és a dolgozat tulajdonképpeni tartalmi részét – egy történeti-strukturális összeggel zárjuk.

---

<sup>37</sup> Vö. Andrejka, i.m. 28. „Hegel valóságközpontú fenomenológiai álláspontja, úgy gondolom, nemcsak fiatalkorában, de egész élete során irányadó marad. A művészetet célba vevő filozófiai leírás, lényegéből eredően, egyfelől csak a konkrét fenomének maximális tekintetbevételével történhet meg, ha magát a dolgot akarja megragadni; másfelől a jelenség fogalmi, a spekulatív viszonytal operáló kimerítésére tett kísérlet csak annak egész meneteként, rendszerben lehetséges, miután a szubjektum-objektum vonatkoztatási pontjai flexibilissé váltak.”

<sup>38</sup> Itt hangsúlyosan nem a mítosz–logosz ellentétpár egyik oldalaként, hanem nyelv–gondolkodás–tudat egymásba vetüléseként értve. A *logosz* e két aspektusát vizsgálni fogjuk az első és második fejezetben.

# I. EGY MŰKÖDÉS MEGÉRTÉSÉRE TETT KÍSÉRLET

## 1. Az a bizonyos „módszer”<sup>39</sup>

„A dialektika mint afféle épp kéznél lévő malmocska, amelybe mindenfélét beledobálhatnánk, vagy amelynek működési ritmusát ízlésünk és igényeink szerint állíthatnánk, nem létezik. A dialektika a lényeges dolgon [*die Sache selbst*] áll vagy bukik, amint azt Hegel a filozófia tulajdonképpeni témájaként kitűzte. Közérthetőbben: nem lehet a dialektikáért lobogva a hegeli filozófia megújításáért kampányolni és ugyanazzal a lendülettel kereszténységünket, krisztológiánkat és szentháromságtanunkat egy kacsintás és lesajnáló mosoly kíséretében félretolni.”<sup>40</sup>

Heidegger nagyon világos és markáns álláspontot foglal el e helyütt.<sup>41</sup> A dialektika fogalmának ezen olvasatában egyértelműsíti, hogy annak értelmezésekor az ember mint szellemi lény *szerves egységként tekintett* világba-ágyazottságát (ti. ez a *die Sache selbst* lényege<sup>42</sup>), és ne a dialmat sematikus tézis–antitézis–szintézis háromszögét tartjuk meghatározónak.<sup>43</sup> A „háromszögelés” helyett inkább „az érmének két oldala van” szófordulatban rejtőző szemléletmód jár közelebb a dialektika lényegéhez. A dialektika vonatkozásában meg kell említenünk a négyesség relevanciáját is,<sup>44</sup> de ennek fogalmi vetületeit nem tárgyaljuk mélységeiben értekezésünk során – ezen alfejezet végén reflektálunk rá röviden a

---

<sup>39</sup> A disszertációnak ezen és ezt követő alfejezete, valamint e főfejezet összegző kitekintésének egyes részletei kevés eltéréssel publikálásra kerültek, lásd Krivánik Dániel: *Die Wahrheit als Methode. Anmerkungen zum hegelischen Begriff der Dialektik*, in: *Nagyerdei Almanach*, Debrecen, 2018/1, 97-119.

<sup>40</sup> Heidegger, Martin: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, 162. A „*die Sache selbst*” szó szerint annyit tesz: „a dolog maga” – Almási is ebben a formában használja, lásd Almási, i.m. 32-33.. Fordításakor mi azonban inkább Szemere megoldását követjük, amely érzésünk szerint plasztikusabban jeleníti meg a hegeli intenciót: „*Die Sache selbst* a *Fenomenológiában* egy »szellemi lényegiséget« jelent, olyasmít, ami tulajdonképpen fontos, míg a *Ding* az érzéki bizonyosság és észrehevés tárgya. Helyesnek tartottam, hogy a különbséget egy jelzővel fejezzem ki: *das Ding* egyszerűen a dolog, *die Sache selbst* pedig a lényeges dolog (mint ahogy *das Ich* – az én, *das Selbst* – a személyes én).” *Fenomenológia*, i.m. 417. Továbbá: „A lényeges dologban felszívódik a tárgyiség-forma, s ez a *Fenomenológia* gondolatrendszerében – paradox módon – a »dolog« valóság-jellegének kiteljesedését hozza. A puszta dolog (*Ding*) az érzéki bizonyosság és az észrehevés »tárgyaként« létezik csupán; a puszta dolog fogalmában nincs benne a létező szellemi tartalma, lényegisége: létidealitása. A szabad öntudat, a magán- és magáértvalósága szerint reális egyéniség számára azonban már nem *dolgok* léteznek, hanem a »valóságnak és az egyéniségnek az áthatása«, magának a létezésnek az elve: a *lényeges dolog*.” Simon, i.m. 581-582.

<sup>41</sup> Ezen az állásponton van egyébként Fink is; a Gadamer által tárgyalt „fenomenológiai mozgalom” képviselői pedig szintén a lényeges dologhoz történő kitérés lehetőségeinek feltárását tartották a filozófia meghatározó feladatának. Lásd Fink, Eugen: *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 4. valamint Gadamer, Hans-Georg: *Die phänomenologische Bewegung*, in: Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke, Band 3, Hegel, Husserl, Heidegger*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, 105-146.

<sup>42</sup> Vö. Simon, i.m. 581-589. ill. Andrejka, i.m. 14-15.

<sup>43</sup> Vö. Almási, i.m. 24.

<sup>44</sup> Vö. Hévízi Ottó: *Tíz és fél kvaternitás: Vannak-e valódi filozófiai négyességek?*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2012/2, 127-138., 130-131.

dialektika egy lehetséges immanens rétegződésének számbavételekor, már most előrebo-  
csátva, hogy nem tartjuk lehetségesnek a fogalom definíciószerű rögzítését, vagy teljes  
körű differenciálását.

Weischedel a szeretet példáján igyekszik e dialektikus működést közérthetően be-  
mutatni:

- A. Adott egy ember, az egyes Én, akinek személyisége egészen a szeretet megtapasztalásáig önmagában nyugodott.
- B. E tapasztalás során azonban ez az egyes én a teljes odaadásnak szentelve magát mintegy *kilép önmagából*, feladja önmagát, elvész a szeretett Másikban. Ha mindez ennyiben maradna, az pusztán egy egyoldalú függés zsákutcáját jelentené, de ekkor egy döntő „felismerés” következik:
- C. a szerető Én éppen a szeretett Másik iránti odaadásban, saját személyisége feladásában tapasztalja meg egy merőben új oldalról önmagát, amennyiben is magát a másikban látja viszont, és ezáltal egy szokatlan mélységbe, mintegy egy másik dimenzióba hatol, így találva vissza önmagához.<sup>45</sup>

Ez a C. alpontban megvilágított *mozzanat*<sup>46</sup> – hegeli nyelven – az első negáció negációja: e kettős negációval találja meg a szerető fél az „új” énjét, amely egyébként mintegy kódoltan *mindvégig* megvan benne – ez az ember sajátja.

Ugyanezen mozzanatot maga Hegel – ifjúkorától érett korszakáig rendszeresen visszatérő motívumként – a *gyermek* szimbólumával mint a szeretet kiteljesedő nyilvánulásával szemlélteti,<sup>47</sup> közben hangsúlyozva, hogy e mozzanat egy „új teljesség termőtalaja”.<sup>48</sup> A gyermek szimbólumát egyúttal a *csíra* szimbólumával *tükrözteti* (reflektálja-spekulálja), ezzel a fejlődés fogalmához egy további képi megjelenítést is társítva.<sup>49</sup>

Ekképpen értve a dialektika nem valamilyen kiötlött módszer vagy sablon, amelyet mintegy „ráhúzzhatunk” a valóságra, hanem *magának a valóságnak egy mindent átható*

---

<sup>45</sup> Lásd Weischedel, Wilhelm: *Die philosophische Hintertreppe. Vierunddreißig große Philosophen in Alltag und Denken*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1975, 213-214.

<sup>46</sup> *Der Moment* és *das Moment* episztemológiai vonatkozásában: „Arisztotelész számára a megismerés pillanata (der Moment) fontos, míg Hegel számára a megismerés mozzanata (das Moment), azaz a megismerés folyamat-jellege.” Drimál István: „Az abszolút 'viszony, amely átvonul az egésznek létén'”, in: Rózsa Erzsébet és Michael Quante (szerk.): *Az aktuális Hegel*, Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2003, 126-155., 126.

<sup>47</sup> Vö. Hegel, G. W. F.: *A szeretet* (ford. Révai Gábor), in: Hegel, G. W. F.: *Ifjúkori írások, Válogatás.* (szerk. Márkus György) Gondolat Kiadó, Bp., 1982, 117-123., 118-121.

<sup>48</sup> Taubes: *Nyugati eszkatológia*, i.m. 207.

<sup>49</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről I.*, i.m. 35-37.

áramlása, illetve ezen áramlás megtapasztalása. A valóságnak ezt a folyamatos mozgásban-levését Hegel a *Fenomenológiában* – az igaz-hamis különbségtételre vonatkozó vélekedés illusztrálásakor – a következőképpen parafrázeálja:

„A bimbó [*Knospe*] eltűnik a virág kifakadásakor, s azt lehetne mondani, hogy a bimbót megcáfolja a virág; éppígy a gyümölcs a növény nem igazi létezésének nyilvánítja a virágot, s ennek helyébe lép mint igazsága. Ezek a formák nemcsak különböznek egymástól, hanem ki is szorítják egymást mint egymással összeférhetlenek. Szüntelenül tevékeny természetük azonban egyúttal a szerves egység mozzanataivá [*zu Momenten der organischen Einheit*] teszi őket, amelyben nemcsak nem ellenkeznek egymással, hanem az egyik éppoly szükségszerű, mint a másik; és csak ez az azonos szükségszerűség alkotja az egésznek életét.”<sup>50</sup>

Elmondhatjuk tehát, hogy a dialektika Hegelnél egyfajta episztemo-ontológiai „áramlás-tan”. Ennek megértéséhez vegyük a következő kiindulópontot: minden, ami van, önmagával azonos (pl. „a virág egy virág”). *Ugyanakkor* minden, ami önmagával azonos, különbözik valami mástól (hegeli nyelven: a „másától”).<sup>51</sup> Ha tehát valami többet akarunk a fenti azonosságnál megragadni, az azonos „mását” is játékba kell hozni (pl. „a virág nem gyümölcs”). A gondolkodásban és a nyelvben valójában permanensen ez játszódik le, csak nem reflektálunk rá, hanem mintegy „sodródunk” a valóság dialektikus áram(lás)ával. Hegel a *Fenomenológiában* épp ezt a reflexiót igyekszik tudatosítani: ha úgy tetszik „szembeüszni” az árral, vagy legalábbis tudatosan „úszni” benne; tőle elkülönülve *viszonyban* maradni vele, s e viszony rétegződésrendszerének sajátdinamikájában önmagunkra ismerni – a fogalom erőfeszítését vállalni.

*A logika tudományához* írt fordítói utószóiban Szemere kifejezetten jól használható útmutatást ad az előző bekezdésben leírt működés Hegel által vizsgált mozzanatainak megértéséhez. Tétélezzük fel, hogy van valahol egy *tárgy*, amely tőlünk függetlenül létezik, illetve megismerésünk számára hozzáférhetetlen. Ez egy „magánvaló” tárgy, melynek meghatározó tulajdonsága, hogy *igazsága és lényege* önmagába zárt. Hegel ezt az önmagába zárt igazságot és lényeget *magánvaló-létnek* („*An-sich-sein*”) nevezi. E tárgynak azonban van egy *kivetülése* is: *számomra* jelenik meg, a *tudatomra vonatkozik* (számomra egy virág). Hegel a tárgynak ezt a másik tulajdonságát a *más(ik-tudat)-számára-való-létnek* („*Sein-für-Anderes*”, ill. „*Für-ein-anderes-Sein*”) nevezi. Szemben áll a magánvalóval – annak „mása”, illetve ekképpen negációja –, de oly módon, hogy az ezáltal nem veszíti el

<sup>50</sup> *Fenomenológia*, i.m. 10.

<sup>51</sup> Vö. Almási, i.m. 23-24.

*igazságát*. És mint Weischedel fenti példájában, erre az első negációra végül következik egy második: tárgy és vonatkozása, lényeg és megjelenése a tapasztaló én *tudatában* találkoznak. E találkozás(ban jön létre) voltaképpen az új tárgy: a *fogalom*, például a „virág” fogalma. Az újonnan létrejött tárgy pedig nem más, mint az előző két mozzanat összefoglaltsága, azaz a régi tárgy az új tapasztalattal *együtt*, melyet a tudat élt meg, s amit Hegel *magáért-való-létnek* („*Für-sich-Sein*”) nevez.<sup>52</sup> A tárgy magánvaló-létéből a más-számára-való-lét rétegén átszűrődve (pontosabban *megszűnve-megmaradva és felemelkedve* – lásd alább) a virág magáért-való-léte lesz, egységként transzformálódva a tudatunkba, ezzel gazdagítva azt. Ez az elemi működés azután mintegy kovászként hatva tesz lehetővé mindenfajta kibontakozást (s így átalakulást) az „igazság” irányába a hegeli létstruktúrában.

Hegel terminológiájában a „valaminek az igazsága”, illetve „valaminek a valósága” kifejezések azt jelentik, hogy a szóban forgó dolog a benne rejlő lehetőségeket (potencialitás) egy fejlődési skála végigjárása során, hús-vér valósággá lényegíti (aktualitás): az igazság Hegelnél ontológiai struktúra, a tárgy egyezése tulajdonképpen önmagával, a tárgy saját *fogalmának* megvalósítása.<sup>53</sup>

„Hogy megértsük, mi a fejlődés, úgyszólván kétféle állapotot kell megkülönböztetni. Az egyik az, amely mint csíra, képesség, magánvaló-lét (ahogy én nevezem), *potentia*, *δύναμις* ismeretes. A második meghatározás a magáért-való-lét, a valóság (*actus*, *ἐνέργεια*). Azt mondjuk: az ember eszes, természettől fogva esze van; így csak a képességben, a csírában van esze. Az embernek már születéskor, sőt az anyaméhben van esze, értelme, képzelete, akarata. A gyermek is ember, de benne az ész képessége, reális lehetősége van meg; ez annyi, mintha nem volna esze, ez még nem egzisztál benne: a gyermek még nem képes eszes cselekedetre, nincs eszes tudata. Csak amikor az, ami az ember így magán-valósága szerint, számára valóvá lesz – tehát az ész magáért-valósága szerint: csak akkor van az embernek valósága valamilyen irányban, csak akkor valóságosan eszes, s most az ész számára van.”<sup>54</sup>

Ez a leírás frappáns tömörséggel összegzi a fentiekben bemutatott dialektikus tartalmakat és képeket. A fordítást illetően viszont szeretnénk egy megjegyzést hozzáfűzni – legalábbis

---

<sup>52</sup> Vö. Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya I.* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 355-364. Megjegyezzük: e fogalmak már *önmagukban* dinamikusak, nem lehet őket definíciószerűen „rögzíteni”, nem lehet horderejüket és kiterjedésüket teljesen belátni, nem lehet őket kimeríteni – épp ellenkezőleg: e fogalmak merítenek ki minket, ahogyan Fink találóan megfogalmazza. Lásd Fink, i.m. 12.

<sup>53</sup> Ettől különbözik a helyesség fogalma, amely nem ontológiai, hanem episztemológiai: a tárgy egyezése a képzetünkkel. Lásd Halbig, Christoph: *Igazság-koncepció és történetfilozófia Hegelnél* (ford. Makk Norbert), in: *Az aktuális Hegel*, i.m. 105-125., 107.

<sup>54</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről I.*, i.m. 35-36.

az idézet első mondatához. Az eredetiben ez így szól: „*Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei – sozusagen – Zustände unterschieden werden.*”<sup>55</sup> Két dolog szökik itt rögtön az olvasó szemébe. Először, hogy a „fejlődés”-ként visszaadott eredeti szó az „*Entwickeln*” főnévi igenév, nem pedig – mint ahogy várnánk – az „*Entwicklung*” főnév, amelyet egyébként Hegel az előző bekezdésben használ, és Szemere ugyanúgy „fejlődés”-nek fordít. Másodszor, hogy az „úgyszólván kétféle állapotot...” szókapcsolat az eredetiben más sorrendben tartalmazza a szavakat, jelesül „*zweierlei – sozusagen – Zustände...*”.

A következőkről van szó. Először is az eredetiben szereplő „*Entwickeln*” („ki/fejlődni”, „ki/fejlesztni”) a mi olvasatunkban több mozgalmasságot, illetve nyitottságot közvetít, mint az „*Entwicklung*” („ki/fejlődés”). (Itt jegyezzük meg, hogy ugyanezt a dinamikát jeleníti meg az „emlékezés” fogalma, amelyről a második és harmadik fejezetben esik majd szó.) Másodszor e kifejezés hangsúlyosan magában hordja a „*wickeln*” („becsomagolni”, „bepólyálni”) ellentétét, az „*ent-wickeln*”-t is. Így „fejlődés” helyett javasoljuk „ki-bontakozásnak” fordítani, ez ugyanis véleményünk szerint plasztikusabban utal arra a folyamatra, amely során megismerő és megismert egymás-száma-va-ló-létükben valóságuk egyre mélyebb és mélyebb rétegeit nyitják meg egymás számára és „sajátítják el” közben egymást.

Itt van még a mondat másik része: „*zweierlei – sozusagen – Zustände...*”. Olvasatunkban e megfogalmazás nem elsősorban az állapotszerűséget, inkább egyfelől ezen állapotszerűség kettősségét, másfelől e kettősség áttetszőségét hivatott megcsillantani – a fordításban viszont ez nem jelenik meg. Maga a „*Zustand*” szó „állapot”-ként történő fordítása sem problémamentes (bár kézenfekvőnek látszik). A „*Zustand*” ugyanis nemcsak az „állapot”, de egyebek közt a „minőség” (*Qualität*), „valaminek a természete” (*Beschaffenheit*, *Natur*), „egyensúly” (*Gleichgewicht*), „hangoltság” (*Gestimmtheit*) és „viszony”, „vonatkozás” (*Verhältnis*) jelentésekkel is bír.<sup>56</sup> A „*Zustand*” ezen kívül kimondatlanul is a ki-bontakozásra vonatkozik.

Ha így olvassuk, lényegesen kitágulnak a szöveg olvasat-lehetőségei, illetve az e lehetőségek által megnyíló értelmezési perspektívák. Ebben az esetben ugyanis valóban megcsillan a mélyben az a *valami* (amit ennél közelebbről nem tudunk megnevezni), aminek az ezek után bemutatásra kerülő állapotai (valójában *létmódjai*: δύναμις és ἐνέργεια,

---

<sup>55</sup> Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (hrsg. Michael Holzinger), Berlin, 2013, 26.

<sup>56</sup> Lásd a Duden „*Zustand*” szócikkét: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Zustand>. Az elérés dátuma: 2020. 04. 22.

potencia és aktualitás) valóságunkat strukturálják. Hegel szellemében az első mondatra tett fordítási javaslatunk ennek fényében a következőképpen szól: „Ahhoz, hogy megértsük, mi is a kibontakozás, kétféle – mondjuk úgy – vonatkozását kell megkülönböztetnünk.” Úgy gondoljuk, Szemere fordításában csaknem elnémul az eredeti szöveg intenciója, amennyiben is a fenti szembeötlő jelzések, amelyek a hegeli dialektika lényegiségére mutatnak, figyelmen kívül maradnak.

Hegel a gyermek, a csíra és a bimbó fentiekben már ismertetett szimbólumain kívül a következő példákat hozza: a ház megvetett alapja nem a kész épület – az alap igazsága a kész ház, annak építési folyamatával; egy szem makk még nem kifejlett tölgy – a makk igazsága a kifejlett tölgy, a maga fejlődési folyamatával.<sup>57</sup>

A tárgy és a róla való tudás közti ellentét mint egység a valóság dialektikus áramlásában egyre újabb minőségekben nyitja meg önnön mélységeit számunkra, miközben a tárgyról való tudás megváltozása, folyamatos „finomhangolása” *magát a tárgyat sem hagyja változatlanul*.<sup>58</sup> Ezt a szerves, organikus tapasztalást így írja le Hegel: „Ez a *dialektikus* mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad* belőle, tulajdonképp az, amit *tapasztalatnak* neveznek.”<sup>59</sup>

A dialektika egy lehetséges immanens rétegződése, dimenzionáltsága tehát a következőképpen festhetne: dialektikus mozgás, dialektikus munka és a dialektika működése. Ha úgy tetszik, a dialektikus *mozgás* a dialektika külső szemlélő által megfigyelt dimenziója („*inside-out*”), egyfajta „passzív” mozzanat. A dialektikus *munka* ezzel szemben a dialektikus mozgás felől a megfigyelő irányába („*outside-in*”) támasztott „(ki)hívásra” történő belső megfelelés, egyfajta „aktív” mozzanat (például az értekezés előszavában leírt lassú hőstett – e „motívum” visszatér még a későbbiek folyamán). E két dimenzió egymásban és egymás által tud csak megvalósulni, s ez adja a dialektika *működését*.

S ez az a pont, ahol legalábbis röviden reflektálnunk szükséges a négyesség relevanciájára a dialektika vonatkozásában: egy negyedik – alapvető – réteg ebben az értelmezésben tudniillik az a *tény(ként elfogadott kimondatlan előfeltevés)*, hogy a dialektikus működés *egyáltalán* létrejöhessen a dialektikus mozgás és dialektikus munka egymás-száma-

---

<sup>57</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 14. A folyamat *fejlődésként* (értsd: kibontakozásként) értett fogalma kulcsfontosságú a hegeli fenomenológia megértéséhez; hozzá szervesen kapcsolódik az *aufheben* fogalma – lásd alább.

<sup>58</sup> E felismerésnek a kortárs természettudományok egyik vonulatában tetten érhető visszaköszönését röviden tárgyaljuk e fejezet összegző kitekintésében.

<sup>59</sup> *Fenomenológia*, i.m. 54.

való létében. Szintén ez az előfeltevés, ez a „proto-tézis” tematizálódik a „tézis–antitézis–szintézis” viszonyában,<sup>60</sup> illetve teszi lehetővé a fentebb leírt kibontakozás folyamatos gazdagodását. És nem mellesleg ez az a „rejtett iránytű”, amely a hegeli gondolkodásnak a világ megértésére, magyarázatára és az igazságra vonatkozó alapvető igénye „mágneses pólusait” mutatja az ő meggondolásai nyomán haladni szándékozóknak.

## 2. „Az igaz az egész”<sup>61</sup> – fogalom és kép

Az „egység” fogalmának lehetséges egyfelől egy *negatív*<sup>62</sup> meghatározása: „egységes” olyan valami szokott lenni, ami *nem megosztott*. Másfelől jelenthet önálló egészet, valaminek az egész mivoltát.<sup>63</sup> Hegel fogalomrealisztikus ontológiája az egységfogalom e kettős játékterének egyidejű kihasználásával vezeti be azt a komplex holisztikus struktúrát,<sup>64</sup> melyet a *Fenomenológia* végén gondolkodás és lét egységeként aposztrofál.<sup>65</sup> Ezen egységet Hegel a következőképpen írja le: „...a dolog nem merül ki *céljában*, hanem *kivitelében*; az *eredmény* sem a *valóságos* egész, hanem az eredmény, elérésének folyamatával együtt; a cél önmagában az élettelen általános, mint ahogy a tendencia a pusztá törekvés, amely még nélküli valóságát; a csupasz eredmény pedig a holttest, amely maga mögött hagyta a tendenciát.”<sup>66</sup> Az „egység” e fogalmának a hegeli gondolkodásban alapvetően benne rejlő jellegzetes kezelése az oka annak, hogy a dolgot *tartalom és forma egységeként* jelöli meg. A kibontakozás mozgása – az egész. Hegelnél mindezt egy *funkcionális-antropológiai* kiindulási helyzet határozza meg, nevezetesen, hogy gondolkodás és tárgy *szerves egység*.<sup>67</sup> Jóllehet a megismerés pillanatfelvételein – látszólag – önállóak, ennek ellenére csak egymáshoz való dinamikus *viszonyukban* léteznek; egymás nélkül nem lehet őket megragadni (ennyiben ugyanazok).

---

<sup>60</sup> Vö. Röd, Wolfgang: *Az újkor dialektikus filozófiája I.* (ford. Nyizsnyánszki Ferenc), Latin Betűk, Debrecen, 1996, 183. és Hévízi, i.m. 130.

<sup>61</sup> „Az egész pedig csak fejlődése által kiteljesülő lényeg.” *Fenomenológia*, i.m. 18.

<sup>62</sup> A *negativitás* itt kulcsfogalom: ez az, ami mozgást, dinamizmust kölcsönöz a gondolkodásnak. Hegelnél a negativitás ennél azonban még bonyolultabb: a „*negatív*” a dolog „*mását*” is jelenti, ami mindazon dolgok körét írja le, ami *nem* a dolog – eközben ráadásul magáról a dologról alkotott fogalmunk is egyre gazdagabb lesz. Vö. Taubes: *Nyugati eszkatológia*, i.m. 211. skk.

<sup>63</sup> Mindez döntő jelentőséggel bír a következő alfejezettől kezdődően tárgyalt szakrális tudat vonatkozásában is.

<sup>64</sup> Lásd Kelly, Sean: *Individuation and the Absolute. Hegel, Jung and the path towards wholeness*, Paulist Press, New York, 1993., 2-3.

<sup>65</sup> Vö. Quante, Michael: „*Az akarat személyisége*” és az „*én mint ez*” (ford. Makk Norbert), in: *Az aktuális Hegel*, i.m. 57-70., 59. illetve Kelemen, i.m. 246.

<sup>66</sup> *Fenomenológia*, i.m. 10.

<sup>67</sup> Fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy a „*funkcionális*” jelző tartalmában benne értjük a „*strukturális*” jelentéstartalmát is, de itt és most kifejezetten a működés-jelleget, az elevenséget szeretnénk hangsúlyozni.

„Antropológiai” ez a kiindulási helyzet azért, mert e filozófia az *emberről*, az *em-beri gondolkodásról* szól, az *emeri szellem*, az *emeri kultúra megjelenésének és fejlődésének* leírása (fenomenológiája), hiszen csak erről tehetünk értelmes kijelentéseket; a fenomenológiai filozófia feladata pedig Hegel szerint nem más, mint „megérteni azt, ami van,”<sup>68</sup> mégpedig, hogy *hogyan és miként* van, és hogy mindez *hogyan közölhető-közvetíthető*.<sup>69</sup>

A „funkcionális” szó értelmezése valamivel problematikusabb, mivel jelentésárnyalatai többtónusúan játszanak egymásba. Tárgyunk vizsgálatának vonatkozásában egyrészt mindenképp szervesen hozzátartozik az „egység” fogalmához, mivel reá vonatkozott; másrészt legalább négyféle jelentésréteget azonosíthatjuk, melyek ugyanakkor éles határok nélkül rakódnak egymásra. Ezek szerint az egység funkcionális vonatkozásában beszélhetünk egyrészt a tárgy saját funkcionális egységéről, másrészt az öntudat (Hegelnél tudat–öntudat–ész együtt mozgó) funkcionális egységéről, harmadrészt az *aufheben* áramlásáról, valamint negyedrészt a holisztikus struktúrában feltűnő jelenségek összességének mint tárgy és tudat kontaktusának *előragyogásáról*,<sup>70</sup> illetve mint egymáshoz való viszonyokban vett egységükről. Vizsgáljuk meg ezeket közelebbről!

- 1) *A tárgy saját funkcionális egysége*: a magánvaló-lét a tárgy (létező) vonatkozásában annyit tesz, hogy az adott tárgy tárgyként önmagában *van*. A más(ik-tudat)-számára-való-lét annyi, mint e létezőnek az emberi gondolkodás számára való nyitottsága, vonatkozása, *észrevehetősége*. E két tulajdonság egymás-számára-való-léte pedig a tárgy teljességét jelenti, amennyiben is az *ént* mint magáért-való-létet folyamatosan gazdagítani tudja.<sup>71</sup>
- 2) *Az öntudat funkcionális egysége*: csak az egyszerűség kedvéért használjuk itt az öntudat kifejezést – Hegelnél ezt előzi meg a tudat, és erre következik az ész lépcsőfoka, azonban (mint azt több helyen hangsúlyozza is) ezeknek sincs valóságuk önmagukban, csakis egymással való viszonyukban képzelhetők el, és így működőképeseek. Magyarul: az emberben e három mozzanat egyidejűleg működik, és csak

---

<sup>68</sup> Vö. Riedel, Manfred: *Megérteni azt, ami van*. (ford. Nyizsnyánszki Ferenc) In: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1996/11, 115-140.

<sup>69</sup> E beállítódás kanti gyökereihez lásd Röd, Wolfgang: *Descartes és a német felvilágosodás filozófiája*. (*Hat előadás*) (ford. Csatár Péter), KLTE Filozófia Tanszék, Debrecen, 1994, 207.

<sup>70</sup> Itt kölcsönvesszük Fehér M. István egyik – véleményünk szerint nagyon találó – kifejezését, az „előragyog” igét, mivel – bár magyarosabb volna – a jelenség vonatkozásában az „előtűnik” szó túl gyors mozgást feltételez. Lásd Fehér M. István: „*Az eszme érzéki ragyogása*”: *esztétika, metafizika, hermeneutika*, i.m. 250.

<sup>71</sup> Vö. Koch, Anton Friedrich: *Die Prüfung des Wissens als Prüfung ihres Maßstabs*, in: Kuneš, Jan – Karásek, Jindřich – Landa, Ivan (hrsg.): *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2006, 21-33.

a gondolati elemzés során tehetjük e megkülönböztetéseket.<sup>72</sup> Nagyon leegyszerűsítve a *tudat* az, amely érzékeli és észreveszi a tárgyat; ő találkozik vele a maga közvet(itet)lenségében. Az *öntudat* meghatározásokkal látja el e tárgyat: megkülönbözteti önmagától és minden más tárgytól is; emlékezzünk arra, amit fentebb a *negativitásról* mondtunk – az öntudat pontosan ezt a mozgást végzi, így töltve fel a tárgyat meghatározottságokkal. Az *ész* pedig az a vonatkozás, amelynek köszönhetően egységben látjuk a tárgyat, és nem hullik szét érzékelésünkben. A továbbiakban, amikor tudat–öntudat–ész együtt-mozgó egységére utalunk, az „ön/tudat” írásmódot fogjuk használni.

- 3) Az *aufheben áramlása*: Fentebb olvasható volt a „megszűnve-megmaradva és felemelkedve” szókapcsolat. Ez németül egyetlen szó, úgy hangzik, „*aufheben*”. Az „*aufheben*” egy különleges német ige, amely három, pontosabban kétszer három jelentéssel bír, ezek: megszüntet, megőriz, felemel, illetve megszűnik, megmarad, felemelkedik.<sup>73</sup> Látható, hogy az első jelentéscsoport cselekvő, míg a második szenvedő árnyalatú. Akármelyiket is használja, Hegelnél a három jelentést – hacsak nincs külön utalás ennek ellenkezőjére – mindig *egyszerre* kell érteni, azaz: megszüntetve-megőriz és felemel, illetve megszűnve-megmarad és felemelkedik. Ez a mozgás az, ami a fejlődési folyamatot jelenti a tárgy és a tudat vonatkozásában. Az *aufheben* áramlása teszi lehetővé, hogy a dolog azzá lehessen, ami „igazsága szerint” (pl. tölgy legyen a makkból, lakóház az alaptól stb.). A tölgy ugyanis, bár megszünteti a makkot, nem semmisíti meg, hisz’ akkor ő maga sem jöhetne létre. Megőrzi, mert őbelőle lesz és reprodukálni is képes; és felemeli, mert kifejlődése során a létezésnek (egész pontosan önnön létezésének) egy magasabb színvonalára<sup>74</sup> emeli. Ugyanez a mozgás van jelen a fentebb magyarázott tudat-struktúrában tudat, öntudat és ész viszonyát tekintve. Megjegyezzük: nehéz nem észrevenni e

---

<sup>72</sup> Michael Quante 2002 tavaszán a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében tartott előadásaiban a *Fenomenológia* e szerkezeti sajátosságát „hálóstruktúraként” (*Netz-Struktur*) aposztrofálta, ugyanakkor ez azt a problémát is megvilágítja, miszerint ahhoz, hogy valamit fogalmilag közölhessünk, előbb fel kell osztani a közlendőt. A tárgy azonban eredendőbb a felosztásnál, tehát nem a felosztásban van a tárgy lényege, hanem fordítva: a tárgyban a felosztásé. Az egység közvetítéséhez meg kell tenni ezt a látszatfelosztást, de közben nem szabad megfélekedni annak eredendőségéről, mely a legmagasabb fogalmi szinteken is megmarad (az *aufheben* a kulcsfogalom – lásd ezt később). A felosztás, a konstrukció mint olyan (akárcsak a dialektika a fent idézett heideggeri pozíció szerint), valójában *nincs*, „csak” a megértéshez, kommunikálhatóságához szükséges.

<sup>73</sup> Vö. *Fenomenológia*, i.m. 65., valamint Hegel: *A logika tudománya I.*, i.m. 82. és Tillich, Paul: *Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32)*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1995, 445.

<sup>74</sup> A „magasabb színvonal” Hegel kifejezése, lásd *Fenomenológia*, i.m. 414-415.

gondolat mélyen a nyugati tradícióba nyúló gyökereit. „Ha a földbe esett gabonamag el nem hal, csak egymaga marad; ha pedig elhal, sok gyümölcsöt terem.” (János 12:24) Még korábban a Démétér tiszteletére rendezett eleusziszi misztériumok centrumából ragyog elő ezen episztemo-ontológiai áramlástan leképeződése<sup>75</sup> (lásd a harmadik fejezetben).

4) *A holisztikus struktúrában feltűnő jelenségek összessége*: holisztikus struktúra alatt (bár többféle – pl. etikai, megalapozási, ontológiai – holizmus létezik,<sup>76</sup> ezeket itt nem tárgyaljuk) egyszerűen szólva azt az összességet érti Hegel, ami számunkra és általunk adva van, amibe beleszületünk. Tehát az emberi kultúrát, ami már egyrészt adott, másrészt akarva-akaratlanul teremtjük is pusztá létezésünkkel.<sup>77</sup> Az e struktúrában feltűnő jelenségekről itt kétféleképp szólunk: a) mint tárgy és tudat kontaktusának *előragyogásáról*, és b) mint egymáshoz való viszonyukban vett egységükről.

a. *Tárgy és tudat kontaktusa*: a jelenség Hegelnél egy dinamikusan kavargó szerves egység, ami a tudat és a tárgy találkozásakor alakul ki – e találkozás eredménye az, amit valóságnak nevezünk. Tudat és tárgy is eredendően csak ebben az egymástól kölcsönösen függő, egymást egymás felől tételező viszonyban létezhetnek, önmagukban nem. *Nincs önmagában vett, objektív külvilág, és nincs külvilág nélküli, gondolkodó tudat sem.*<sup>78</sup> A klasszikus kérdés, miszerint „Van-e egy kidőlő fának hangja, ha senki se hallja?” – e

---

<sup>75</sup> Itt csak megemlítjük, hogy az *Aufheben* áramlása, illetve ennek eredményei a hegeli erőfogalom ultimatív megnyilvánulásaiaként is felfoghatók. A tapasztalat fogalmára vonatkoztatva azt a szükségszerű kerülőutat jeleníti meg, amelyet a tapasztalat szekvenciálisan bejár, és ezáltal fokozatosan gazdagodik. Valaminek az ultimatív mivolta alatt a továbbiakban a jelzett dolognak vagy körülménynek a „jó végtelen” (lásd alább) rétegződés-rendszerére való nyitottságát, illetve az e rétegződés-rendszer ember általi maximálisan lehetséges feldolgozhatóságát értjük. Az egyes emberi egyed – „személyre szabottság” – vonatkozásában az ultimációra a maximálisan beteljesített beteljesíthetőségként tekintünk.

<sup>76</sup> Lásd Quante, i.m. 59.

<sup>77</sup> E hálózatban „a meghatározások tartalmát mindig az össz-szerkezetben elfoglalt helyük határozza meg, valamint e hálózat egy, a maga részéről egyre bonyolultabbá váló, ám azonosnak megmaradó struktúrára alapozott eljárás szerint alapozza meg önmagát”. Ez nem konstruktivista értelmezés, mivel a szellem a maga önkifejtésében nemcsak magát teremti meg, hanem megismeri önmagát, felfogja önmaga igaz természetét, a történeti-időbeli fejlődés is e kategóriába tartozik (ti. az önmegismerésébe). A szellem meghatározásai nem az időben változnak meg – *az időbeli kibontakozás tartozik a meghatározáshoz*. A gondolati meghatározások pedig Hegel számára objektívek, s magukkal a tárggyal járnak, a gondolati meghatározások kifejtését ezért mindig mint maguknak a tárgyaknak a fejlődését kell felfogni (nem úgy, mint a konstruktivizmusban, ami előfeltételezi tartalom és forma dualizmusát, emellett a tárgyi tartományt a forma által létrehozottként fogja fel – így nem egyeztethető össze a hegeli koncepcióval). Itt „feloldódik az analitikus–szintetikus dichotómia, mivel a gondolati meghatározások kifejlődése/kifejtése önmaguk explikációi is, mivel a hegeli fogalomrealisztikus ontológia esszencialista, teleologikus fogantatású.” Quante, i.m. 59.

<sup>78</sup> Vö. Marosán Bence Péter: *Kontextus és fenomén*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2017, 43-44.

speciális fenomenológiai értelemben véve nem is értelmes. A hegeli koncepcióban ezt a kérdést pedig nem csak, illetve nem elsősorban azért nem tehetjük fel, mert itt a tudatban artikulálódó – nem időben kifejlődő; benne potenciálisan, azaz *dinamikusan* (a δύναμις jelentésében) már minden kódolva van – tudásról van szó, és ha nem volna, aki úgymond lássa a fát, se jelenség, se tudat nem lenne. Sokkal inkább e kontaktus, e valóság központi jellemzője, a *nyelviség* emeli ki a kérdést egy magasabb dimenzióba. Mint-hogy a tudat rendelkezik bizonyos tapasztalatokkal a fáról, dőlésről stb., a kidőlő fának azért van hangja, mert a *nyelvben van* neki. A jelenség viselkedése tehát e viszonyban egyidejűleg, és a fentebb elmondottak fényében tekintve, kettős: a tudat alkotómunkája és a tárgy adódása *egyszerre* a nyelv által. E körkörös viszonyban a tudat és a tárgy egymást kontinuos módon konstituálják. Kelemen János megfogalmazásában: „Közvetlen világban-való-létünk nyelvben-létünket is jelenti és viszont. E viszony nélkül nem lehet adva a világ a tudat számára, s így tudat sem lenne. Tudat és nyelv egysége ily módon nem pusztán faktuális-kontingens, hanem szükségszerű egység.”<sup>79</sup> Ily módon a vizsgálódás körén kívülre szorul a kérdés, miszerint a jelenség a tudatunk számára való adódás vagy a tudatunk által létrejövő alkotás, mi több, értelmét is veszti, mivel e mozzanatok nemcsak hogy nem létezhetnek egymás nélkül, de *különbségükben azonosak*, mégpedig számunkra, az emberi tudat számára.

- b. *A jelenségek egymáshoz való viszonyukban vett egysége*: végül a jelenségek egymáshoz való viszonyukban vett egysége nem jelent mást, mint magát azt a komplex holisztikus struktúrát – benne az emberrel –, amelyet az imént tárgyaltunk egy kicsit más összefüggésben. Ezen egység magában foglalja mindazt a fejlődési folyamatot, amit az előbbieken az *aufheben* áramlásával, és ezzel összefüggésben néhány példával igyekeztünk illusztrálni. E jelenségvilág folytonos mozgásban, hegeli terminussal élve: *keletkezésben* van, mindig alakul és alakíttatik.

Az első alfejezetben azt láttuk, hogy a dialektikának mint episztemo-ontológiai áramlás-tanként történő azonosítása után nyílik mód arra a felismerésre, hogy minden létező egy

---

<sup>79</sup> Kelemen, i.m. 226. Ennek jelentőségére még röviden reflektálunk a második fejezetben a mítosz tárgyalásakor.

különbséget hordoz magában. Az egység jelen alfejezet fenti pontjaiban bemutatott, fogalmi módon dimenzionált árnyalatai mellé most felveszünk egy a vizuális kultúrából kölcsönzött elemet is, ami reményeink szerint teljessé teszi azt a képet, ahogyan a dialektika mint univerzális működés számunkra megjelenik<sup>80</sup> – ez az elem a képrejtvény (*Vexierbild*) vagy kettős kép (*Kippbild*).

A képrejtvények, kettős képek olyan többértelmű képek, amelyekben a részben elrejtett információ csak hosszas, intenzív szemlélés során válik felismerhetővé, mivel a körvonalak és a belső vonalak egybeesnek a kép „értelmezési homlokterében” látható ábrázolással. Lényegük épp e vibráló többértelműségben áll. A megfigyelőben csak akkor tudatosul, hogy képben valójában különféle alakok láthatók, amikor az érzékelés az egyik jelentésről mintegy „átkapcsol” a másikra<sup>81</sup> – a szemlélő gyakran érzi úgy, hogy nem is ő az, aki ezt a „kapcsolót” működésbe hozza, hanem a képrejtvény jelentései mintegy „maguktól” billennek át egymásba. A *Kippbild* szó szerinti fordításban „billenőkép” jelentéssel bír, s ez meggyőződésünk szerint találóbban meg is ragadja az érzékelés megváltozásának ezt a kvázi-megfoghatatlanságát, itt ugyanis inkább erről van szó, nem pedig egy fogalmilag/tudatosan beindítható „rejtvényfejtésről”.<sup>82</sup>

A billenőképeket többféle típusba sorolhatjuk, például előtér/háttér kettőssége (1. kép), szemantikai ambivalencia (2. kép) vagy perspektivikus többértelműség (3. és 4. kép) szerint, ezen kívül kombinálódhatnak is (5. kép), vagy optikai csalódásként (6. kép) jelenhetnek meg. Léteznek továbbá olyan billenőképek, melyek jelentésrétegei nem oltják ki egymást, hanem *egyszerre* tudatosulhatnak, így gazdagítva észlelésünket (7. kép). Az egyidejű tudatosulás/tudatosítás feltétele, hogy a kép befogadója (egszersmind újraalkotója) ne akarjon túlzottan összpontosítani valamelyik jelentésre, hanem a kép egészét igyekezzen szem előtt tartani. A jelentésárnyalatok egyidejű tudatosulása részlegesen megfigyelhető az 5. kép, illetve az ahhoz hasonló billenőképek esetében is. Különösen ezek a billenőképek – ahol is a kép jelentésrétegei egyszerre tudatosulhatnak – szolgálnak a dialektikára mint univerzális működésre vonatkozó későbbi vizsgálódásunk számára értékes párhuzamul.

---

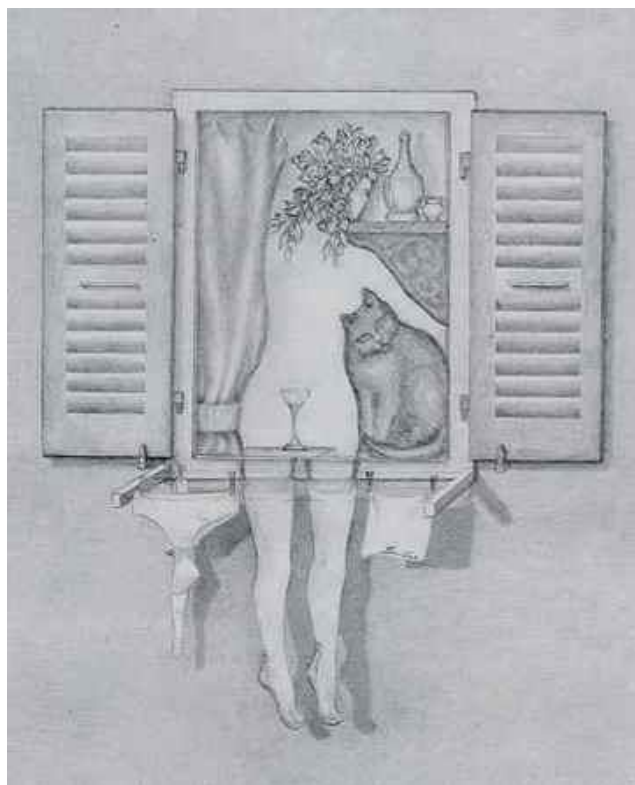
<sup>80</sup> A filozófia, illetve bizonyos konkrét filozófiai tartalmak – mint például az itt tárgyalt dialektika – vizuális reprezentációjának aktualitásához és relevanciájához lásd Ropolyi László: *A filozófia képe és a kép filozófiája, avagy az igaz a rész – az igaz az egész*, in: Egyed Péter – Gál László (szerk.): *Fogalom és kép II.*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2011, 11-40.

<sup>81</sup> Lásd Kékesi Zoltán – Peternák Miklós (szerk.): *Pillanatgépek – Hogyan keletkeznek a képek, vagy egy pillantás a Werner Nekes gyűjteményre a kortárs művészet szemszögéből*, Mester Nyomda / C3 Műcsarnok, Budapest, 2009, 197.

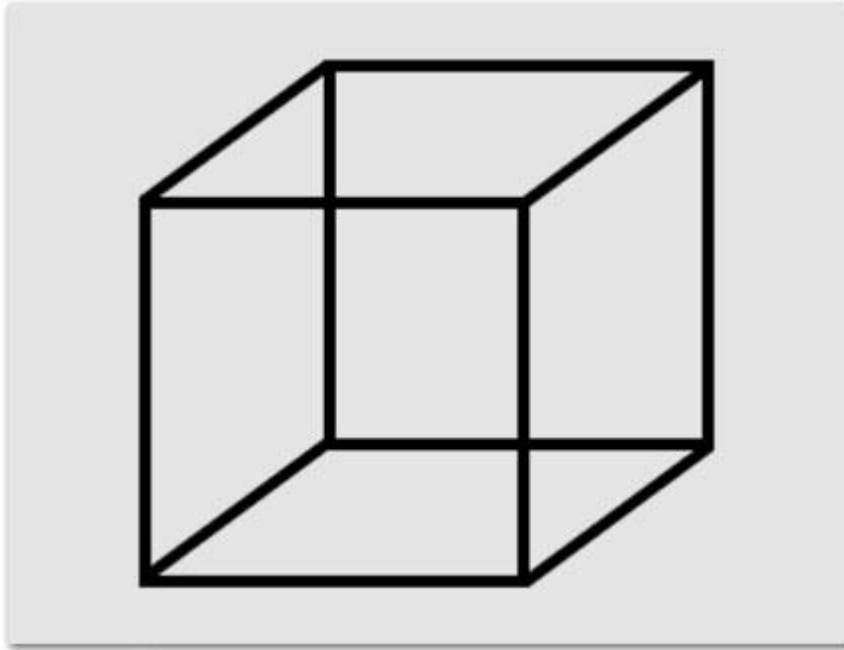
<sup>82</sup> Persze miután már rájöttünk, hogy mi mindent lehet „belelátni” az adott billenőképbe, működik a fogalmi/tudatos „kapcsolgatás” a kép jelentései közt. Az első billenés azonban ilyen módon nem beindítható, hanem „csak” „megtörténik”, mintegy „előragyog” a szemlélő számára eladdig rejtett jelentés.



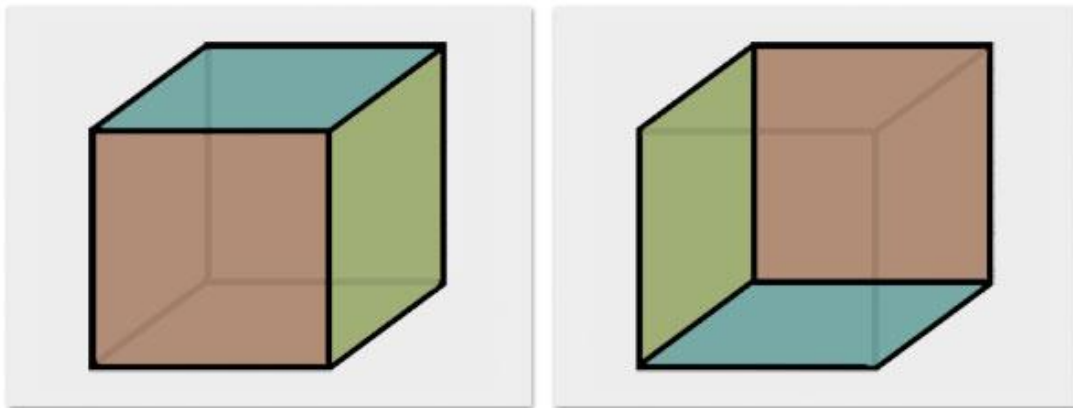
*1. kép - Váza vagy arcok?*



*2. kép - Nő az ablakban (?)*



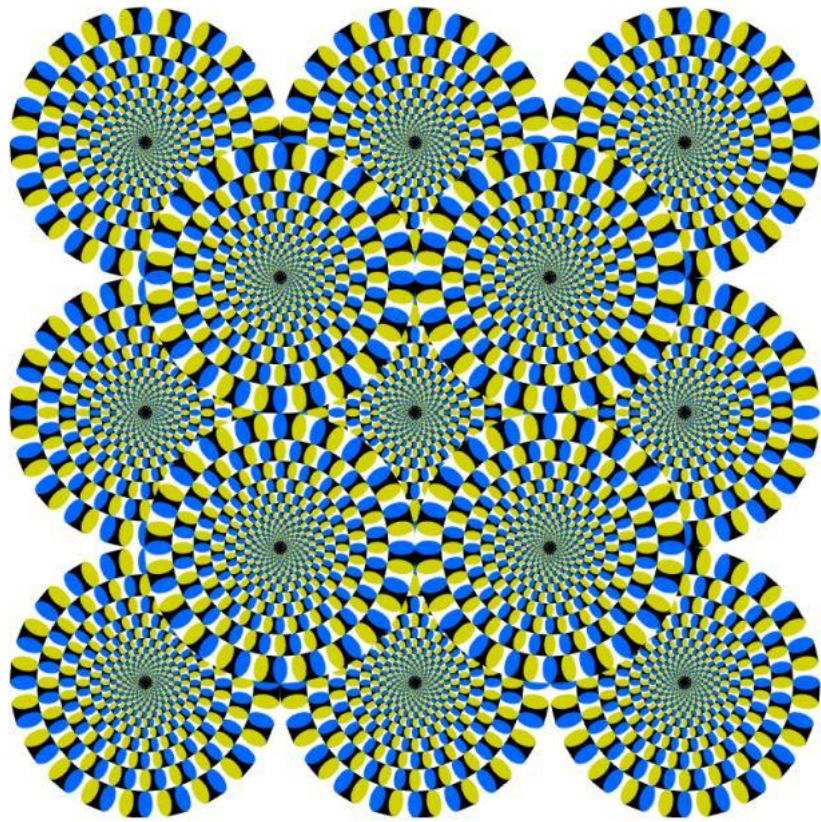
*3. kép - Necker-kocka*



*4. kép- Necker-kocka billenőmozzanatai*



5. kép



6. kép



7. kép - Roger N. Shepard: „Sara Nader”

Az egyes billenőkép-típusokat itt nem tárgyaljuk részletesen, egyrészt formai, másrészt tartalmi okokból: célunk e vizuális elem játékba emelésével arra korlátozódik, hogy a lehető legteljesebb képet adjuk a dialektika működési módjának illusztrálására. Ugyanezen okból nem térünk ki a billenőképek filozófiai és médiaelméleti jelentőségére, mindössze utalunk rá, hogy például Wittgenstein úgy korai,<sup>83</sup> mint kései<sup>84</sup> gondolkodásában, illetve Kaminski regényelméleti vizsgálódásaiban<sup>85</sup> is fontos szerepet játszanak, a kései Husserl pedig a billenőkép belső dinamikájában látta viszont saját fenomenológiai filozófiájának lényegét.<sup>86</sup> Elengedhetetlennek látszik azonban rövidebb magyarázatot fűznünk a billenőképhez mint a dialektika működésének – az egyik szellemi létmódból a másikba váltásnak (e váltásokat a következő fejezetben vesszük közelebbről szemügyre) – egy lehetséges analógiájához; tisztában vagyunk vele ugyanis, hogy ez az analógia (mint egyébként *ab ovo*

---

<sup>83</sup> Lásd Wittgenstein, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés* (ford. Márkus György), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989, 67-68.

<sup>84</sup> Lásd Wittgenstein, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások* (ford. Neumer Katalin), Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992, 281.

<sup>85</sup> Lásd Kaminski, Nicola: *Kreuz-Gänge. Romanexperimente der deutschen Romantik*. Ferdinand Schönigh, Paderborn, 2001, 307-374.

<sup>86</sup> Lásd Varga Péter András: „*Mintha egy találóskép lenne...*” *Edmund Husserl késői filozófiájának módszertani és történeti megközelíthetőségéről*. In: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Kortársunk, Husserl*, Eötvös Kiadó, Budapest, 2013, 89-114. Varga a *Vexierbild* kifejezést fordítja „találóskép”-ként. Mi a fent említett meggyőződés alapján a *Kippbild* „billenőkép” fogalmakat használjuk. A kései Husserl és Hegel gondolkodásának rokon jegyeihez lásd Varga Péter András: *Husserl és a filozófiai megismerés kibontakozásának fenomenológiája. Egy fejezet a Hegel-recepció történetéből*, in: *Világosság*, 2008/3-4, 147-159.

minden analógia) nem problémamentes. Arról van ugyanis szó, hogy a billenőképek jó részének esetében vagy a kép egyik mozzanatát látjuk, vagy a másikat. Az egyiket törli a tudat, amint a másikat észleli. Ezzel szemben Hegel egy olyan folyamat „gazdája”, amely folyamatban a tartalmak gazdagodnak. E látszólagos ellentmondás feloldásának egy lehetséges módjára térünk itt ki röviden, majd visszakanyarodunk a konkrét hegeli tartalom vizsgálatához.

E bizonyos feloldási lehetőség az, ha elfogadjuk, hogy a billenőképek egyrészt folyamatot, másrészt konceptust tartalmaznak. Konceptus és folyamat összetartozásának elképzelése a modern matematikafilozófiából származik, és úgy véljük, nagyon jól használható a billenőképek, illetve egyáltalán az értekezésünkben vizsgált hegeli tartalmak interpretációjához.

Anna Sfard egyik tanulmányában a matematikai gondolkodás sajátosságait vizsgálja a matematikai konstrukciók episztemológiai és ontológiai státuszáról szóló reflexiókon keresztül. Az absztrakt objektumokkal szemben, amelyeket strukturálisnak nevez, egy másik megközelítést is felmutat a matematika tárgyainak megragadására. Egy függvény ezek szerint „nem csak rendezett párok készleteként definiálható, hanem bizonyos számítási folyamatként is, vagy »annak a módnak, ahogyan egyik rendszerből a másikba jutunk« (Skemp, 1971, p. 246). A szimmetria felfogható egy geometriai forma statikus tulajdonságaként, de egyfajta transzformációként is. Utóbbi leírás típusok inkább folyamatokról, algoritmusokról és műveletekről beszélnek, semmint objektumokról. Tehát azt mondhatjuk, hogy a fogalom operacionális koncepcióját tükrözik vissza.”<sup>87</sup> Míg a strukturális gondolkodás „egyfajta fiziognómiával”, tehát elő-állított aktualitással ruházza fel a konceptust, egy fogalom folyamatként történő értelmezéséből az következik, „hogy inkább potenciális, semmint aktuális entitásként tekinthetjük, amely műveletek szekvenciájának során jön létre.”<sup>88</sup> Sfard szerint a strukturális koncepció statikus, pillanatfelvétel-szerű (Hegellel szólva, illetve jelen dialektika-értelmezésünkhöz illeszkedve a *der Moment* episztemológiai dimenziójának megfeleltethető), az operacionális pedig dinamikus és szekvenciális (ez pedig a *das Moment* episztemológiai dimenziójának feleltethető meg). E különbségtétel aspektusainak rétegződését, valamint a strukturális és operacionális gondolkodásmódok egzakt definícióit nem lehet megadni – pontosan úgy, ahogyan Fink a hegeli dialektika alapfogalmairól is megállapítja (lásd az előző alfejezetben) –, sőt az operacionális és strukturális koncepciók

---

<sup>87</sup> Sfard, Anna: *On the Dual Nature of Mathematical Conceptions: Reflections on Processes and Objects as Different Sides of the Same Coin*, in: *Educational Studies in Mathematics*, Vol. 22, No. 1, 1991, 1-36., 4.

<sup>88</sup> Sfard, i.m. 4.

között Sfard szerint mély ontológiai szakadék látszik tátongani. Ám végül mégis arra jut, hogy bár „látszólag inkompatibilisek – hiszen hogyan lehetne valami folyamat és objektum egyszerre –, valójában egymás komplementerei.”<sup>89</sup>

E látszólagos ellentmondás feloldására Eddie Gray és David Tall tanulmánya tesz egy – azóta széles körben elfogadott – ajánlást. A szerzőpáros folyamat és konceptus ket-tösségét vizsgálja a matematikában azon ambivalenciára fókuszálva, amely szerint egyazon notáció (illetve szimbólum) mind a folyamatot (mint két szám összeadása  $3+2$ ), mind a folyamat eredményét ( $3+2$  összege) reprezentálhatja. Hipotézisük szerint a sikeres matematikai gondolkodó folyamat (*process*) és konceptus (*concept*) ötvözetének mentális struktúráját használja, amit ők a *procept* megnevezéssel írnak le.<sup>90</sup> Folyamat és konceptus ket-tösségének problémáját már Piaget (a folyamat mentális objektumként történő beágyazódása), Dienes (ahogyan egy állítmány egy további állítmány alanyává válik, s ahogyan emez egy újabb alanyává és így tovább) és Greeno (egy „konceptuális entitás” mint kognitív objektum definíciója, amely egy gondolati eljárás inputjaként manipulálható) is tematizálták. Egy folyamat objektumként/tárgyként való beágyazódása („enkapszulációja”) bonyolult gondolati aktivitást reprezentál, és felveti a kérdést (Sfard), hogy hogyan lehet valami folyamat és objektum egyszerre.<sup>91</sup>

Grey és Tall megfigyelése szerint ez azon egyszerű eljárás segítségével érhető el, hogy egyazon notációt használjuk a folyamatra és a folyamat eredményére. Az elemi műveletek mindegyikét bemutatják erre példaként,<sup>92</sup> mi itt azonban megelégszünk az osztás megemlékezésével (éppen az osztást hozza példaként Hegel is a jó, illetve rossz végtelen bemutatására *A logika tudományában*, amire az alábbiakban még röviden kitérünk). Ezek szerint tehát az osztás procept, amennyiben is egyfelől megjelenik benne az egész számok osztásának folyamata, másfelől pedig a tört fogalma (pl. a  $\frac{3}{4}$ ). Következtetésük, hogy a notáció használatával folyamatot és eredményt is ábrázolhatunk, attól függően, hogy melyik

---

<sup>89</sup> Sfard, i.m. 4. Sfard szerint a strukturális és az operacionális megközelítés ugyanazon érme két oldala: az egyik a dolog működésére fókuszál, míg a másik a dolgok struktúrájára és a köztük (mi pedig Hegelre való reflexióval azt is mondhatjuk: a bennük) lévő összefüggésre.

<sup>90</sup> Gray, Eddie – Tall, David: *Duality, Ambiguity and Flexibility in Successful Mathematical Thinking*, in: *Proceedings of PME 15*, Vol. 2, Assisi, 1991, 72-79. Grey és Tall széles körű felmérési eredményekkel, illetve empirikus bizonyítékokkal támasztják alá, hogyan vezet mindez egy más minőségű beállítódáshoz „gyengébb képességű” és „jobb képességű” tanulók közt tett különbségről a matematikatanulás és -tanítás vonatkozásában.

<sup>91</sup> Lásd Gray–Tall, i.m. 72-73.

<sup>92</sup> Lásd Gray–Tall, i.m. 73.

alkalmasabb az adott összefüggésben, így a matematikusnak sikerül átfognia mindkettőt, s így kitérhet a választás problémája elől.<sup>93</sup>

Tall egy későbbi – másokkal együtt jegyzett – tanulmányában<sup>94</sup> kísérletet tesz a procept, illetve a folyamat enkapszulációja által keletkező objektum természetének megvilágítására. Újra veszik Piaget, Dienes és Greeno elméleteit, kiegészítve Davis, Sfard, Dubinsky, valamint Gray és Tall téziseivel.<sup>95</sup>

Davis vonatkozásában megemlítik a *vizuálisan moderált szekvencia és integrált szekvencia* különbségét. Előbbiben minden lépés le van írva, és triggereli a következőt, amíg a probléma megoldódik, míg utóbbi maga egy egész, amely különféle alárendelt eljárásokra szervezheti magát. Davis az „eljárás” kifejezést egy olyan specifikus algoritmus megjelölésére használta, amely egy folyamatot implementál egyfajta információfeldolgozó értelemben. Az információfeldolgozás ekkor arra a módra összpontosított, amelyben az eljárást, amely egy másik eljárás inputjaként is szolgálhat, konceptuális entitásként értelmezhetjük.<sup>96</sup> Megjegyezzük, hogy Koch a *Fenomenológiában* megjelenített tudás vizsgálatának mint e vizsgálat zsinórmértékének tesztjéről írt tanulmányában hasonló meglátással fordul ama „vizsgálati eljárás”, illetve „módszertani művelet” felé, amely a tudat szellemmé bontakozását lehetővé teszi. Mint mondja: „a vizsgálati eljárás [...] egy módszer-tani művelet, ami egy adott tudatalakzattal operál és – amennyiben ez elégtelennek, azaz nem-igaznak bizonyul – létrehoz egy új tudati alakzatot, amelyet következőnek táplálhat magába egészen addig, amíg olyan alakot nem talál, amelyet már egyetlen utód-alakzat sem múlhat felül.”<sup>97</sup>

Dubinsky és kutatótársai szerint a folyamat objektummá történő enkapszulációja úgy jön létre, hogy „egy cselekvés ismételhetővé válik, és így folyamatként ismerhető meg, amely mentális objektumként a mentális séma része lesz.”<sup>98</sup> Tall Dubinsky-ék tanulmányát idézve azt mondja (kiemelések Tall-tól), hogy „»a cselekvés lehet egy több lépéses válasz, amelynek *jellemzője, hogy minden lépés következő lépését az azt megelőző triggereli*, nem pedig az egyén tudatos kontrollja érvényesül a transzformációban [...]. Ha az egyén reflektál az akcióra, akkor tudatkontrollt kezdhet alkalmazni rajta. Inkább azt mondanánk, hogy az akció interiorizálódott, és folyamattá vált.«” Továbbá „»az egyén reflektálhat a

---

<sup>93</sup> Lásd Gray–Tall, i.m. 73.

<sup>94</sup> Davis, Gary – Tall, David – Thomas, Michael: *What is the object of the encapsulation of a process?* In: *Proceedings of MERGA*, Vol. 2, Rotarua, 1997, 132-139.

<sup>95</sup> Davis–Tall–Michael, i.m. 132-134.

<sup>96</sup> Davis–Tall–Michael, i.m. 132.

<sup>97</sup> Koch, i.m. 21-22.

<sup>98</sup> Davis–Tall–Michael, i.m. 133.

sémára, és cselekedhet neki megfelelően. Ez azt eredményezi, hogy a séma válik az új objektummá. Így azt látjuk, hogy *legalább két módja van az objektumok konstruálásának – az egyik a folyamatok felől, a másik a sémák felől*»<sup>99</sup> Mindez megint csak Kochnak az imént idézett tanulmányában foglaltakat, illetve a dialektikus működés mint törekvés (dialektikus munka) és készlettség (dialektikus mozgás) együttes viszonyként felfogott egészében jelen lévő dinamikát és energiát szólaltatja meg.

A szerzők végkövetkeztetése szerint „a folyamat enkapszulációjának »objektuma« egy gazdag konceptuális képekkel rendelkező gondolkodásmód (*way of thinking*), amely lehetővé teszi, hogy ezen objektum manipulálható entitás legyen, részben azért, hogy mentális folyamatokat és viszonyokat használ arra, hogy matematikát *csináljon*, részben pedig hogy mentális manipuláció céljából használ egy nevet vagy szimbólumot, hogy *gondolkodjon* a matematikáról.»<sup>100</sup>

Folyamat és konceptus ötvözetének (procept) ezen immanens ambivalenciája, komplementer-jellege, definíciószerűen nem rögzíthető mélysége és gazdagsága – egyáltalán: megközelíthetősége – az, ami véleményünk szerint a billenőképek működésmódjában (s ezen keresztül az általa megvilágítani kívánt dialektikus működésmódban is) benne rejlik. Úgy látjuk továbbá, hogy e működés egzakt módon való definiálhatatlansága maga e működés által a működést megérteni szándékozó irányába támasztott kihívás jellegében áll: az első lépésnek sokkal inkább egy megsejtésnek, „aha”-élménynek (*insight*) kell lennie (lásd még alább, az ész-létmód tárgyalásakor is). E megsejtés „olyan, keletkezése számos részletében még tisztázatlan lélektani strukturáló mozzanat, amely során az addig irrelevantnak tűnő részletekből »összeáll a kép«, értelmezhetővé az addig értelmezhetetlen, »pofonegyszerűvé« az addig átláthatatlanul bonyolult. Az insight olyan tudást eredményez, amely tartós, érvényes, eredményes és produktív.»<sup>101</sup> A következő lépés pedig „a struktúráról készített mentális kép, az első mentális reprezentáció, amely később talán elvethető, de attól kezdve, hogy létrejött, kapaszkodót jelent a további, egyre komplexebb és absztraktabb mentális reprezentációk megalkotásához. Képként kell tehát megfogalmazódnia az

---

<sup>99</sup> Davis–Tall–Michael, i.m. 133.

<sup>100</sup> Davis–Tall–Michael, i.m. 138.

<sup>101</sup> Bálint Ágnes: *A játéktól a struktúrákig – Dienes Zoltán sejtései nyomában*, in: *Autonómia és felelősség* 2015/3, Pécsi Tudományegyetem BTK Neveléstudományi Intézet, Pécs, 7-18., 13. A tanulmány szerzője a „sejtés” szót itt a maga köznapi értelmében használja, nem a matematikusokat foglalkoztató, bizonyításra szoruló állítás értelmében.

eddig megértett összefüggéseknek.”<sup>102</sup> E rövid magyarázó kitérő után kanyarodjunk vissza a konkrét hegeli tartalom vizsgálatához.

Hegel és a billenőképek egy lapon említése nem teljesen új. Daniel Althof például az ész működés módjának szemléltetéséhez hívja őket segítségül,<sup>103</sup> míg Christoph Michel annak bizonyítási kísérlete során vonja játékba őket, miszerint Hoffmann *Az ördög bájitala* című regénye egyfajta immanens romantikakritikát mutatna be.<sup>104</sup>

A Michel által kettős képként leírt festmény az égi és földi szerelem egyesülését, Szent Rozália és Vénusz alakjának összemosisodottságát ábrázolja, amiből azután a regény főhősének generikus szenvedései származnak. A cikk szerzője Kochnak *A logika tudományán* végzett elemzési eredményeire<sup>105</sup> való hivatkozással arra a következtetésre jut, hogy e festmény szerkezete „a pozitív és negatív egymásban megjelenő logikai kettős képéhez hasonlít, amelynek oldalai egymás által kizárólag *negatív*an definiálhatók”.<sup>106</sup> Ha önmagukban próbáljuk elgondolni őket, a struktúra összeomlik, az önmagára vonatkozó megalapozatlan negáció ugyanis *irreverzibilisen* antinomikus, ezért a minden struktúra mindent elnyelő *black hole*-jának nevezhető.<sup>107</sup>

E kemény és rosszindulatú<sup>108</sup> antinómia alapjában véve felfogható a *Fenomenológiában* leírt „rossz végtelen” egy szélsőséges megnyilvánulásának, amelyet Hegel egyebek

---

<sup>102</sup> Bálint, i.m. 14. Majd természetesen nyelvileg is meg kell kísérelnünk artikulálni őket. Mint fentebb mondtuk, tisztában vagyunk vele, hogy mint minden analógia, a billenőkép is, „sántít”, azaz eleve nem lehet pontos és vitathatatlan – egy ilyesfajta vitathatatlanság azonban nem is célunk. A dialektika eleven működésében olyan kibontakozásról van szó, amely egyfelől nem valami *blueprint*-szerű tervet teljesít; mint ahogyan például a DNS molekula sem „a létrehozandó élő szervezet »tervrajza«, hanem egy olyan műveletsorozat kódja, amelynek során [...] lépcsőről lépésre kialakul a magzat szerkezete”. (Héjjas István: *Kauzalitás és teleológia*, in: Héjjas István: *Ezotéria és/vagy tudomány*, Tarandus Kiadó, Győr, 2012, 50-52., 51.) Másfelől mögöttesen megvan egy előzetes beállítódás; de minden egyes mozzanat konkrétabbá és változtathatóvá teszi ezt az alakulási folyamatot, míg a készlettség és törekvés ezernyi árnyalata van jelen. A folyamatot, illetve a kibomlás szakaszait benne-létünkör *is*, és a mindenkori szakaszvégek felől *is* látjuk (utóbbiak lehetnek a billenőkép billenőképként történő felismerései, amire az ész-létmód tárgyalásakor újra utalni fogunk) – s az emberlétre vonatkoztatva e mozzanatoknak nyilvánvaló súlyuk, „létnehézségük” van. Az analógiául használt billenőképre mindez azért nem lehet – leginkább – maradéktalanul igaz, mert e kontextusban a billenőkép egyfajta „készen talált máséletet” (lásd *Fenomenológia*, i.m. 158., ill. Simon, i.m. 441. skk.) jelenít meg, illetve mert egy analógia sem lehet olyan súlyú, mint maga az eleven dialektikus működés.

<sup>103</sup> Althof, Daniel: *Spekulativ-Dialektische Vernunft und Vexierbilder*, in: Arndt, A. – Gerhard, M. – Zovko, J. – Bowman B. (hrsg.): *Hegels Antwort auf Kant I. Hegel-Jahrbuch 2016*, Akademie Verlag, Berlin, 2017, 60-64.

<sup>104</sup> Michel, Christoph: *A romantika visszénye E. T. A. Hoffmann: „Az ördög bájitala” című regényében* (ford. Bartha Judit), in: *Passim*, Pécs, Pannonia Bölcséleti Egyesület, 2005/VII/1., 51-65.

<sup>105</sup> Koch, Anton Friedrich: *Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53. 1999, 1-29.

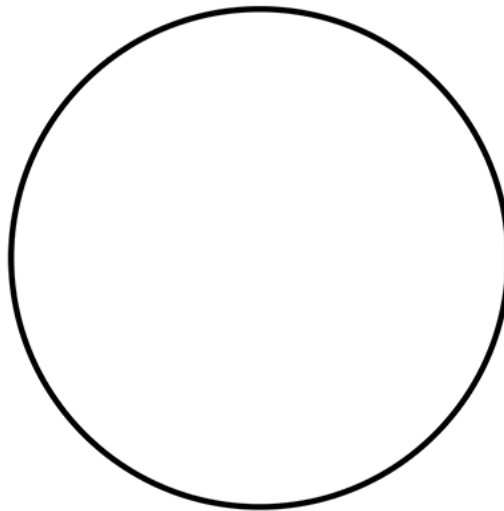
<sup>106</sup> Michel, i.m. 56.

<sup>107</sup> Michel, i.m. 59.

<sup>108</sup> Lásd Koch: *Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik.*, i.m. 4.

közt „érzéki végtelenségként” mutat be.<sup>109</sup> Szerkezetét tekintve ez egy önmagába visszatérő, ismétlődő körmozgás (8. kép), amely ama bizonyos fentebb említett fejlődési skála egy adott alakzatába fagyva már nem képes tovább kibontakozni, illetve kibontakozását magában tovább vinni.<sup>110</sup> E körmozgás ismétlődése nem „feldolgozza”, hanem *feloldja* a valóságot és annak minden támaszát, ezzel egy élhető élet lehetőségétől is megfosztva azt, aki a körön belül reked.<sup>111</sup>

Összevetésképpen: *A logika tudományában* Hegel a rossz végtelent matematikai végtelenként mutatja be; végtelen sorozatként, akár mint egész számok egymás-után-számolt linearitásaként, akár mint a végtelen tizedes törtek tizedesjegyeinek közömbös egymásra következését.<sup>112</sup> Ez az előző tagot egyszerűen *negáló* egymásra következés *nélkülözi* a tagok valódi, többletet kifejező *viszonyát*. E létlogikai közömbösséget egy gondolatkísérelt erejéig „úgy is felfoghatjuk, mint az igazság elkerülésének módját, megismerhetőségének tagadását. Ha az igazságot a végtelenbe helyezzük, tehát tagadjuk elérhetőségét, ugyan mentesülünk attól, hogy szembenézzünk a valóság fájdalmasan paradox természetével, de ezzel a lét elveszíti természetes nehézkedését, és súlytalanná válik. [...]” Ily módon „a rossz végtelen maga törekvés az omnipotencia, azaz a hamisság [...] fenntartására.”<sup>113</sup>



8. kép

<sup>109</sup> Lásd. *Fenomenológia*, i.m. 127.

<sup>110</sup> Vö. Marosán Bence: *A végtelenség vágya*, in: *Különbség XII./1.*, SZTE Filozófia Doktori Iskola, Szeged, 2012, 97-126., 113. „A szellem számára a rossz végtelenség unalomba fullad, legfeljebb ez nem tudatosul annak a számára, aki megrekedt a körön belül.”

<sup>111</sup> Vö. Schulz, Walter: *Az abszolút reflexió problémája* (ford. Herczeg Balázs), in: *Vulgo 2005/1-2*, Vulgo Alapítvány, Debrecen, 2005, 63-80. A reflexió e *negatív* hatalmával Hegel is mindvégig tisztában van, lásd Taubes: *Nyugati eszkatológia*, i.m. 211.

<sup>112</sup> Vö. Hegel: *A logika tudománya I.*, i.m. 223.

<sup>113</sup> Köhler: *Hegel és a pszichoanalízis*, i.m. 107-108.

Véleményünk szerint azonban ha a kochi antinómiának nem ezt a kemény és rosszindulatú változatát vesszük meghatározónak és ezzel egyidejűleg kissé kitágítjuk Michel kifejezetten lét-, illetve lényeglogikai értelmezési horizontját – és ezt érzésünk szerint a procept fent bemutatott jellegzetességeit figyelembe véve mind a billenőképek, mind a dialektika belső sajátdinamikája megengedi –, a kettős kép (különösen az a típus, amelynek jelentésrétegei egyszerre tudatosulhatnak) jól alkalmazható lehet ama episztemo-ontológiai áramlástan illusztrálására, amelyet fogalmilag potencialitásként, illetve aktualitásként, a létező önmagában hordott, majd kibontakozó különbségeiként, szimbolikusan pedig a gyermek, a csíra, a bimbó, az épülő ház és a makkból kifejlődő tölgy képeivel ragadtunk meg.

Maga Hegel is megadja az „igazi”, avagy jó végtelen, a szellem folyamatosan gazdagodó, progresszív mozgásának, magának az *Aufhebung*nak a szerkezeti leírását, amelyben is a körmozgás destruktív ismétlődését úgy *szünteti meg*, hogy *teret* ad neki (9. kép), spirál formájában kiemelve ezzel a harmadik dimenzióba:

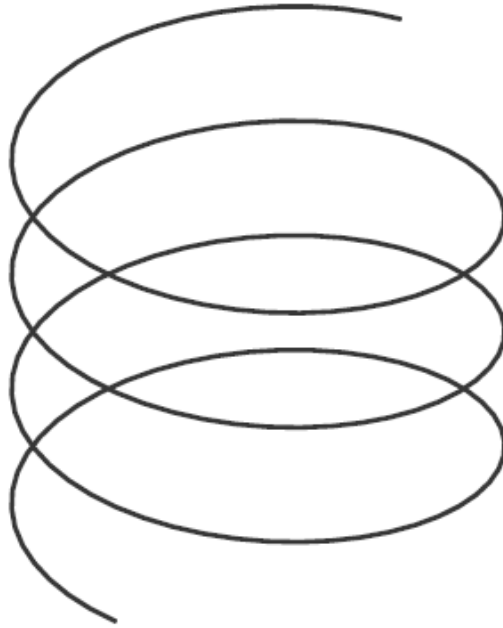
„A módszer felmutatott természeténél fogva a tudomány mint önmagába fonódó *kör* jelenik meg, amelynek kezdetéhez, az egyszerű alaphoz, a közvetítés hozzáfonja a véget; emellett ez a kör: *körökből álló kör*; mert minden egyes tag, áttelekesítve a módszer által, az a magára irányuló reflexió, amely visszatérve a kezdethez, egyúttal egy új tag kezdete. E lánc töredékei az egyes tudományok, amelyek mindegyikének van *előzménye* és *következménye* – vagy pontosabban szólva, csak előzménye *van*, s befejezésében *maga mutatja meg következményét*.”<sup>114</sup>

„Ha tehát ez a szellem ismét előlről kezdi működését olyképpen, hogy látszólag csak magából indul ki, ugyanakkor mégis magasabb színvonalon kezdi.”<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya II.* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 438.

<sup>115</sup> *Fenomenológia*, i.m. 414.



9. kép

Összevetésképpen: Hegel a jó végtelent szintén a törtek (konkrétan a  $\frac{2}{7}$ ) példáján mutatja be *A logika tudományában*, itt azonban – a fentebb tárgyalt procept elemét tovább reflektálva – nem az eredmény tizedestört alakjában történő visszaadását, vagy az eredményhez történő eljutás folyamatát hangsúlyozva, hanem a két számnak az írás- (és ekként gondolati) képben megjelenő *valódi viszonyát* kiemelve. Ily módon a két szám már nem mint egymás számára közömbös 2 és 7 lesznek érvényesek, hanem „csak egymással szemben való meghatározottságuk szerint”.<sup>116</sup> Azaz „ahol kapcsolatot tud kifejezni a végtelen, csak ott beszélhetünk igazi végtelenről, ahol tehát a mennyiség átalakult minőségé.”<sup>117</sup>

Fentebb – az Előszóban, illetve az öntudat funkcionális egységének vizsgálatakor – már utaltunk rá, hogy Hegelnél az *értelem* az analizáló, felosztó megismerés eszköze, az ész pedig az a vonatkozás, amelynek köszönhetően egységben látjuk a tárgyat, és nem hullik szét érzékelésünkben. Bár az értelem a gondolkodás lényeges formája, amely „analitikus” módon dolgozza fel a világot, ám önmagában nem képes a világ fogalmi megragadására (*begreifen*), mivel a „vagy-vagy” dichotómiája (maga is a rossz végtelen egy jellegzetes megnyilvánulása) határozza meg. Az értelemre épülő, ám azt meghaladó gondolkodási forma az ész létmódja, amely oly módon képes a világ fogalmi megragadására, hogy felismeri, mindaz, ami a dinamikus valóságban a „vagy-vagy” megosztottságaként jelenik meg, az voltaképpen magának a dinamikus valóságnak az alaptermészete, tehát valójában „is-

<sup>116</sup> Hegel: *A logika tudománya I.*, i.m. 220.

<sup>117</sup> Köhler: *Hegel és a pszichoanalízis*, i.m. 110.

is” – azaz jó, avagy igazi végtelen. Amint az elkövetkezőkben látni fogjuk, az ész gondolkodásformája a kulcs az ellentmondást önmagában elgondolni tudásához is, ami nélkül Hegel szerint nem lehetséges kibontakozás az Abszolútum felé.

A rossz végtelen az értelem végtelenje, amelyet egyszerű negáció hív életre: a végtelen egész egyszerűen csak nem a véges, hanem a véget nem érő – a végtelenségnek ez a felfogása Hegel szerint alapvetően hibás. „Ha a végtelent egyszerűen csak nem-végesként értelmezzük, azaz olyasmiként, ami a végessel szemben áll, akkor ezt a végtelent valójában *korlátozza* a végessel való szembenállása. Ám ha a végtelen korlátozott, akkor nem lehet igazában végtelen.”<sup>118</sup> Ontológiai szempontból tehát, „ha a végtelen végtelenségét megsemmisíti a végessel való szembenállása, valódi végtelenné válása érdekében a végtelennek meg kell szüntetni végtelen és véges szembenállását (avagy elválasztottságát)”.<sup>119</sup> A kizárólag a „vagy-vagy” beállítódását ismerő értelem számára ez járhatatlan út – de nem az ész számára.<sup>120</sup> E gordiuszi csomó spekulatív megoldása a következő (emlékezzünk, Hegelnél a spekulatív, a misztikus és az észszerű szervesen összetartozó fogalmak): „a végtelen úgy őrizheti meg végtelenségét, ha abszorbeálja a végest mint önmaga belső mozzanatát, avagy belső differenciáját.”<sup>121</sup> Az Abszolútum (avagy Isten, avagy a valóság egésze) hegeli felfogása pontosan egy ilyen, a végest saját belső elkülönböződéseként magában hordozó végtelen. Tehát Isten a világot, és annak keletkezését saját létének egy mozzanataként hordja önmagában.<sup>122</sup>

Ne feledjük azonban, hogy *A logika tudománya* már-már képtelenül erős kihívást intéz az emberi – úgy a köznapi, mint a filozófiai – gondolkodáshoz; a mű absztrakciós színvonala rendkívül nehezen megközelíthető. Gondolatmenete nélkülöz minden empirikus-konkrét egzisztenciális fogódzót. A *Fenomenológiára* ez sokkal kevésbé igaz, hiszen „a *Logika* a gondolkodás kibontakozását kategóriák, illetve kategóriarendszerek kibontakozásaként rekonstruálja, míg ugyanezt a *Fenomenológia* a tudat és világ, illetve tárgy közötti fenomenológiai *különbség* alakzatainak a kibontakozásaként írja le.”<sup>123</sup>

---

<sup>118</sup> Magee: *The Hegel dictionary*, i.m. 119.

<sup>119</sup> Magee: *The Hegel dictionary*, i.m. 119.

<sup>120</sup> Lásd Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. – A logika*, i.m. 179.

<sup>121</sup> Magee: *The Hegel dictionary*, i.m. 119.

<sup>122</sup> E ponton csak megemlíjtük a hegeli gondolat mély relevanciáját a modern fizika, illetve kvantummechanika vonatkozásában. Werner Heisenberg az *Ordnung der Wirklichkeit* című kéziratában explicit módon hivatkozik Hegelre; véleménye szerint ugyanis *A logika tudományában* „a valóság dinamikus leírásának legjelentősebb szisztematikus összegzése” jelenik meg. Lásd [https://www.leipzig-lese.de/index.php?article\\_id=902](https://www.leipzig-lese.de/index.php?article_id=902). Az elérés dátuma: 2021. 02. 28. A billenőképekben a dialektikának egyfajta „kvantumoptikai” reprezentációját láthatjuk.

<sup>123</sup> Kesselring, Thomas: *Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik*. In: Wandschneider, Dieter (hrsg): *Das Problem der Dialektik*, Bouvier Verlag, Bonn, 1997, 90-113., 109.

Visszatérve kiindulási pontunkhoz, a *Fenomenológia* narratívájához: láthatjuk, hogy ez az első pillantásra kétféleképpen feltűnő végtelenségfogalom, és vele a tapasztalás, a megismerés működése maga is felfogható egyazon billenőkép két mozzanataként, illetve szemléletváltásként: a rossz végtelen kemény antinómiájából a vele való *kibékülés* mutatja meg a kiutat.<sup>124</sup>

Az e véleményünket megalapozó közös nevező pedig az a fent bemutatott proceptuális megjelenési és interpretálhatósági mód, ahogyan mind a billenőkép, mind a mindenkori spekulatív kibontakozás interakcióba enged lépni magával. Mindkettő azt a dinamikus-dialektikus *határhelyzetet* reprezentálja, amellyel az mítosz–kultusz–művészet fenoménjének vizsgálata során többször fogunk találkozni és az adott helyen erre felhívni a figyelmet. (A fenti szimbólumok közül egyébként talán a gyermek példáját véve a leginkább „életközeli” ez a megjelenési és interpretálhatósági mód. Elég, ha arra gondolunk, hogyan „fedezik fel” a szülők a gyermekükben egymás vagy saját maguk, esetleg saját szüleik vonásait; ahogyan az egyikük vonása egy bizonyos idő elteltével – de akár másodpercek múltán – áttűnik a másikéba, miközben a gyermek, új teljesség termőtalajaként „változatlan” marad.) E gondolatok „elraktározásával” tekintsük meg most, hogyan írja le Hegel az ön/tudat kibontakozását a *Fenomenológiában*.

### **3. Az ön/tudat áttetsző rétegei, avagy neki a befőttnek!**<sup>125</sup>

Ebben az alfejezetben megkíséreljük a *Fenomenológiában* megjelenített ön/tudat-mintázat bemutatását, s így megvilágítani azt az alap-állást, amelyről, illetve amellyel a dolgozat további fejezeteiben a görög kultuszt mint művészet-vallást értelmezzük, illetve összekapcsoljuk. Ezen ön/tudat-mintázat bemutatása során a mű első három fejezetének egyes kulcsfontosságú fogalmaira koncentrálnunk, és nem bocsátkozunk a fejezetek részletes elemzésébe. Hiszen egy ilyen elemzés nem egy alfejezetet, de egy teljes értekezést kívánna

---

<sup>124</sup> Vagyis az ellentmondás ellentmondásként történő elfogadása. Vö. Schulz, i.m. 65., ill. 80.

<sup>125</sup> Alfejezetünk címválasztása mögött az „*ans Eingemachte gehen*” német szófordulat húzódik meg. Az „*Eingemachte*” befőzéssel vagy sós/ecetes lében tartósított, konzervált élelmiszert jelent. „*Ans Eingemachte gehen*” szó szerint így annyit tesz: „a befőtthöz menni”, esetleg „a befőttre rászabadulni”. Ebben az értelemben természetesen a legkevésbé sem használatos – a szófordulat használója valaminek a lényegéhez való odaférközést, valami lényegének a megragadását akarja kifejezésre juttatni.

Az alfejezetben szereplő, a tudat, öntudat és ész létmódjainak működését szemléltető példákban sokat merítettünk Ralf Ludwig munkájából, közben – ahol ez lehetségesnek látszott – igyekeztünk a példákat a konkrétan vizsgált hegeli szöveghelyek, illetve e dolgozat tartalmához igazítani. Erre az adott helyeken fogunk röviden újra utalni. Lásd Ludwig, Ralf: *Hegel für Anfänger – Phänomenologie des Geistes*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2013.

– nem beszélve a könyvtárnyi irodalom megléte által jelenlévő szövegtörténeti-hermeneutikai nyomásról, amelyet viszont (amennyire ez egyáltalán lehetséges) szeretnénk elkerülni. Ennek megfelelően a Hegel által az első három fejezetben leírt ön/tudat-mintázat azon kulcsfogalmainak ismertetésére helyezzük a hangsúlyt, amelyek véleményünk szerint a leginkább relevánsak a *szakrális tudat* általunk vizsgált vetületeinek szempontjából. Mielőtt tovább haladnánk, e helyütt röviden összefoglaljuk, mit is értünk az eddig elmondottak fényében szakrális tudat(osság)on.

Az előző alfejezetben azt állítottuk, hogy az „egység” egyfelől a nem-megosztottat, másfelől az önálló egészet, valaminek az egész mivoltát jelenti. A nem-megosztott elgondolása/kimondása, viszont már magában foglalja a megosztottat. A megosztottság, a *meghasonlottság*, illetve ezek helyreállításának kérdésköre kitüntetett helyet foglal el a hegeli gondolkodásban:

„Az eleven szubsztancia továbbá az a lét, a mely valójában *szubjektum*, vagy ami ugyanaz, amely valójában csak annyiban valóságos, amennyiben önmaga tételezésének mozgása, vagyis mássálevésének önmagával való közvetítése. Mint szubjektum a tiszta *egyszerű negativitás*, épp ezáltal az egyszerűnek kettéválása; vagyis a szembehelyezés létrehozta megkettőzés, amely ismét ennek a közömbös különbözőségnek és ellentétének negációja: csak ez az újra *helyreáll* [*wiederherstellende*] azonosság, vagyis a másletben önmagára irányuló reflexió – nem *eredeti* egység mint olyan, vagy *közvetlen* mint olyan – az igaz.”<sup>126</sup>

Magának a filozófiának a szükségletét is e meghasonlottságra vezeti vissza: „Ha közelebről szemügyre vesszük valamely filozófia különös formáját, akkor azt látjuk, hogy az egyfelől a szellem eleven originalitásából fakad, amely ebben a formában önmaga révén helyreállította [*hergestellt*] és maga alakította a szétdúlt harmóniát, másfelől a meghasonlottságnak abból a különös formájából, amelyből a rendszer születik. A meghasonlottság a *filozófia iránti szükséglet* forrása, és mint a korszak műveltsége, az alak kötött oldala.”<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> *Fenomenológia*, i.m. 17. illetve *Phänomenologie*, i.m. 14.

<sup>127</sup> Hegel, G. W. F.: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége (Részlet)* (ford. Révai Gábor), in: Hegel, G. W. F.: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége (Részlet)* (ford. Révai Gábor), in: Hegel, G. W. F.: *Jenaer kritische Schriften* (hrsg. Hans Brockard und Hartmut Buchner), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979, 10. Megjegyezzük, a „helyreállította”-ként fordított „*hergestellt*” kifejezés egyúttal a „létrehozta” jelentésárnyalatával is bír. Dolgozatunkban e kérdéskör szubszidiárius módon van jelen – explicit módon a tudat dialektikájának, illetve a mítosz–kultusz–művészet/műalkotás jelenségeinek vizsgálata során tematizáljuk.

Ugyanez áll szakrális vonatkozásban a vallás (és vele a művészet – lásd alább) iránti szükségletre.<sup>128</sup> Jung – nagyon is hegeli szellemben<sup>129</sup> – azt mondja, hogy „az egység vagy egész mivolt annyit tesz, mint igazzá [K. D.: vagyis rendeltetésszerű helyére] tenni, illetve meggyógyítani.”<sup>130</sup> Megjegyezzünk, hogy a magyar szavak is tartalmazzák e jelentésárnyalatokat (már formájukban is): például Isten a hit által „igazítja meg” az embert, aki ezáltal visszanyeri (lelki) „egész-ségét”. A szakrális tudat(osság) nézetünk szerint mind ezen tartalmak hordozója; célja pedig, hogy világfeldolgozása során megismerje azt a (magasabb) „erőt” (s vele, rajta keresztül önmagát), amely őt létrehozta. Hogy – e sorok írójának olvasatában – Hegel szerint hogyan megy végbe e világfeldolgozás, kiderül a következő fejezetekből. Most pedig forduljunk vissza a *Fenomenológia* ön/tudat-mintázatának bemutatásához.

A *tudat* létmódjának vizsgálatára szánjuk a legtöbbet, mivel benne alapozódik meg mindaz, ami a későbbiekben kibontakozik. Az itt vizsgált kulcsfogalmaink: (1) érzéki bizonyosság, (2) észrevevés, (3) erő. Az *öntudat* létmódjában (4) az önmagában megkettőződő tudatot (közismertebb megnevezéssel az úr–szolga viszonyt) és az e megkettőződés következtében (5) boldogtalan tudatot szemrevételezzük. Az *ész* létmódjának áttekintését az interperszonalitás mozzanatát kibontakoztató (6) „ész csele” és (7) a lényeges dolog (*die Sache selbst* – az igazi mű) fogalmainak szenteljük.

A *szellem fenomenológiája* valójában – már az *Előszóval* és a *Bevezetéssel* kezdődően – a tudat története keletkezésének feltételeit adja meg, és ezeket vizsgálja.<sup>131</sup> Ugyanakkor – amint Gadamer is rámutat – a hegeli fenomenológia nem érthető, ha a kanti filozófia egyes aspektusait figyelmen kívül hagyjuk. A tudat fenomenológiájával foglalkozó rész struktúrájára pillantva „világosan látható, hogy Hegel azt tűzte ki feladatul, hogy megmutassa, miként függenek össze azok a különféle megismerési módok, amelyek együtt-működését *A tiszta ész kritikája* vizsgálja, jelesül: szemlélet, értelem és appercepciós egység, avagy öntudat. [...] A tudat fenomenológiájával foglalkozó fejezetet végső soron az a kérdés uralja, hogy miként lesz a tudatból öntudat, illetve hogyan jön tudatába a tudat annak, hogy öntudat”.<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup> Vö. Simon, i.m. 392-394.

<sup>129</sup> Hegel és Jung gondolatrendszerének összefüggéseit és komplementer elemeit Sean Kelly vizsgálja behatóan, lásd Kelly már hivatkozott könyvét az előző alfejezetben.

<sup>130</sup> Jung, C. G.: *The symbolic life – The collected works of C. G. Jung vol, 18.* (ed. Gerhard Adler), Princeton University Press, Princeton, 1976, 270 §. „*The meaning of »whole« or »wholeness« is to make holy or to heal.*”

<sup>131</sup> Lásd Bonsiepen, i.m. XXX.

<sup>132</sup> Gadamer, Hans-Georg: *Die verkehrte Welt*, in: Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke, Band 3, Hegel, Husserl, Heidegger*, i.m. 29-46., 29.

A természetes tudat egy adott szituáció foglya, melynek korlátaitól meg kell szabadulnia, ha saját magáról ismereteket akar szerezni. E szabaddá válás egyik kitüntetett területe lesz Hegelnél a művészet, illetve a vallás. A tudat azáltal jut igaz tudáshoz, hogy a tudásához alapul szolgáló mértéket megvizsgálja és megváltoztatja.

„...Ha a *tudást* a *fogalomnak* nevezzük, a lényegét vagy az *igazat* pedig a léttel bírónak vagy a *tárgynak*, akkor a vizsgálat abban van, hogy azt nézzük, megfelel-e a fogalom a tárgynak. Ha azonban a *tárgy lényegét*, vagyis magánvalóságát a *fogalomnak* nevezzük s a *tárgyon* viszont a fogalmat értjük mint *tárgyat*, nevezetesen ahogyan a fogalom *más számára* van, akkor a vizsgálat abban áll, hogy azt nézzük, megfelel-e a tárgy a fogalmának. Látnivaló, hogy a kettő ugyanaz; [...] ez a két mozzanat, *fogalom és tárgy, más-száma-va-ló-lét* és *magánvaló-lét*, magába abba a tudásba esik, amelyet vizsgálunk, s ezért nincs szükségünk arra, hogy magunkkal hozzunk mértékeket s a *mi* ötleteinket és gondolatainkat alkalmazzuk a vizsgálatban; ezek elhagyásával elérjük azt, hogy úgy tekintjük a dolgot, amint *magán-* és *magáért-*valósága szerint van.”<sup>133</sup>

Nem szabad tehát „kívülről” „behozni” semmiféle mértéket (értsd: előzetes ítéletet, feltételezett viszonyt, vélekedést stb.); számunkra minden tekintetben – azaz vizsgálatunk tárgyának minden vonatkozásában – csak a „puszta nézés marad”.<sup>134</sup> Amint Hegel egy másik helyen fogalmaz: a tudatnak „*csak észre kell vennie a tárgyat*.”<sup>135</sup> Ami ezen észrevevésből adódik a tudat számára, az az *igaz*, illetve a léttel bíró tárgy, ám – amint azt a következőkben is kifejti Hegel – a tudat számára „lesüllyedvén” a tárgyról való *tudás* lesz.<sup>136</sup>

Hegelnél továbbá a tudatnak nem pusztán a tárgyi világ önmagát tudó létesülő *tudatának*, hanem – kifejlődése során – az egyes szubjektum létmódján felülemelkedni tudó *szellemnek* kell lennie.<sup>137</sup> Azonban „a tudat szellemmé válása a szellem tudattá válásával együtt és egyszerre két irányból megy végbe; de nem töretlenül halad előre, hanem útját folyton megszakítva, ide-oda mozogva hol az igazság felé közeledve, hol pedig a kevésbé fájdalmasnak vélt hazugságokhoz menekülve előre”.<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> *Fenomenológia*, i.m. 53.

<sup>134</sup> *Fenomenológia*, i.m. 54.

<sup>135</sup> *Fenomenológia*, i.m. 67. Németül az „érzéklni” (*wahrnehmen*) ige formálisan magában hordja az „igaz” (*wahr*) és a „venni” (*nehmen*) jelentéseit, tehát aki valamit érzékel, az egyúttal „első körben” igaznak-veszi az érzékelteket.

<sup>136</sup> *Fenomenológia*, i.m. 55.

<sup>137</sup> Lásd Gadamer: *Die verkehrte Welt*, i.m. 29-30. Drimál István így foglalja össze tudat és szellem „egybe-tartozó” különbségét: „...az előbbi azt az egyszerre ontológiai (egzisztenciális) és ismeretelméleti kiindulópontot jelöli, melyből létrejön az az emberi világ, melyet Hegel a szellem szóval foglal össze.” Drimál: *A tudat struktúrája Hegelnél és Heideggernél.*, i.m. 4.

<sup>138</sup> Köhler Ágnes: *A tapasztalat fogalmai, avagy: türelem és biztonság*, in: *Világosság* 2008/5, 27-35., 35.

Végül a *Fenomenológia* befejezésében tárgyalt *abszolút tudás* nevű szellemi alakzatban a bizonyosság és az igazság megegyezik. Ennek hegeli bizonyítását e helyütt nem fogjuk részleteiben végigkövetni.<sup>139</sup> Azt a kódot és annak onto-logikai mintázatát – amely egyébként maga is a fent bemutatott „bimbószerűséget” hordozza immanens karakterjegyként – fogjuk szemügyre venni, illetve a fent említett címszavak mentén „tömörítve” elemezni, amely Hegel gondolatvezetésének (és ezzel művészet-/vallásfenomenológiájának is) az alapja.

### 3.1 Bekapcsolódás a *tudat* létmódjából

A *Fenomenológia* központi témája az egyes és az általános, valamint a tudat és tárgy közti ellentmondás (a negáció) rétegződéseinek, illetve az emberi lényt meghatározóan jellemző ellentmondásokban-gondolkodni-tudás képességének bemutatása. A következő három alfejezetben ezen ellentmondás, illetve képesség működésébe kapcsolódunk be három – egymástól látszólag különböző – dialektikus létmódból, elsőként a *tudat* létmódjából.

Ha eltekintünk a heideggeri meghatározástól, és eredeti intencionknak megfelelően a hegeli szövegben közölt tartalmat akarjuk megérteni, akkor is azonnal szemünkbe ötlük, hogy a tapasztalási folyamatnak mindjárt a kezdetén a nyelv határaiba ütközünk. Mint azt elemzésünk előrehaladtával látni fogjuk, ez nem valami rendkívüli esemény, hanem a kibontakozás természetes velejárója, ami az ön/tudat *teljes* tapasztalatszerző kerülőútját áthatja. Ennek az az oka, hogy Hegel a nyelvet, gondolkodást és létezést szervesen, belső természetüknél fogva összetartozókként kezeli, ha úgy tetszik, ugyanannak a világfeldolgozó erőnek a billenőmozzanataiként.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> Az egyik legalaposabb magyar nyelvű elemzés e témában Simon Ferenc korábban már hivatkozott *A hegeli reálonológia születése* című monográfiája, amely a *Fenomenológia* első három fejezetét mutatja be és kommentálja.

<sup>140</sup> Hegel e motívumát Herder, illetve Friedrich Schlegel reflexiói inspirálják. Herder elképzelése szerint a tárgyak léte és jelentése egymástól nem-elválasztható módon, *egyszerre* adott a gondolkodó tudat számára. A nyelv pedig – miként a világ – minden tudati jelenségben már eleve feltételezve van. Schlegel nyelv és gondolkodás összetartozását a „beszéd” fogalmán demonstrálja: a nyelvet „külső”, a gondolkodást „belső” beszédként megjelenítve. Nyelv és gondolkodás viszonyát Hegel is „külső” és „belső” viszonyaként érti, ő azonban a kettő egymásba-vetülésére, illetve gondolkodás és nyelv egységes fejlődésére, kibontakozására helyezi a hangsúlyt. E gondolat történeti beágyazottságához bővebben lásd Kelemen, i.m. 224-239.

A kiindulópont az *érzéki bizonyosság*, ami nem más, mint „a saját lényegéről mint öntudatról egyáltalán nem tudó tudat”.<sup>141</sup> A szemlélő tudatnak (a fenomenológia kiindulópontjaként) fogalmilag kell megragadnia,<sup>142</sup> „hogy a szellem mely alakzatai jelennek meg, és ezek milyen egymásutánban fejlődnek ki egymásból”.<sup>143</sup> Az öntudatot tehát „nem valami előzetesen adottként kell kezelni, hanem olyasmiként, mint ami önmagát igazolja. Ez annyi, mint az öntudatot mint a minden tudatban jelen lévő igazságot megmutatni. Minden tudat öntudat.”<sup>144</sup>

*A logika tudományával* ellentétben, ahol Hegel a tiszta léttel kezdi a gondolatmenetét, a *Fenomenológiában* mindenekelőtt a létet mint olyant akarja felmutatni, a maga empirikus-konkrét egzisztenciájában.<sup>145</sup> A természetes tudat egy konkrét [ez]-t<sup>146</sup> gondol.<sup>147</sup> A tudat közvetlenül akar kimondani egy [ez]-t, egy *itt*-et és *most*-ot, de a kimondáskor az [ez] vonatkozása a *másra* terelődik, miáltal az [ez] csak egyediségében meghatározható. A nyelv így feltárja az egyedi [ez] kimondani akarásának lehetetlenségét: „a természetes tudat éppen abban téved, hogy az »ez« kimondásával »kimondja« az egyedi dolgot, mond róla valamit. Hegel viszont arra mutat rá, hogy ilyenkor nem »kimondjuk« a dolgot, nem mondunk róla valamit, hanem csak *utalunk* (referálunk) rá.”<sup>148</sup> Ennek az utalásrendszernek a kulcsa a *gondolati* folyamat kibontakoztatásában van. A létnek ezen empirikus-

---

<sup>141</sup> Gadamer: *Die verkehrte Welt*, i.m. 30. Anton-Friedrich Koch szerint az érzéki bizonyosság és az abszolút tudás valójában nem is tudatforma: Hegel a tudat két szélső – kezdeti és végső – formáját *érzéki bizonyosságnak* és *abszolút tudásnak* nevezi. Koch azt állítja, hogy a tudat számára meghatározó az úgynevezett tudat-differencia, azaz az *an-sich* és *für-es* különbségének két mozzanata. Az érzéki bizonyosság tehát alulmúlja a tudat definiensét, mivel az *an-sichet* és a *für-est* vonatkozás nélkül engedi széthullani, így pedig egyáltalán nem éri el a tudat-differenciát; az abszolút tudás pedig felülmúlja a definiensét, mivel az *an-sichet* és a *für-est* különbség nélkül engedi egybeesni, következésképp megszünteti a tudat-differenciát. Bővebben lásd Koch, A. F.: *Die Prüfung des Wissens als Prüfung ihres Maßstabs*, i.m. 22.

<sup>142</sup> A „fogalmi megragadás” valójában tautológia, ami a német szavak szóképében még egyértelműbben megmutatkozik: a megragadás (*Begreifen*) csak fogalmi (*begrifflich*) lehet és a fogalmat (*Begriff*) csak megragadhatjuk (*begreifen*) – nem pedig, mondjuk, képzelhetjük.

<sup>143</sup> Gadamer: *Die verkehrte Welt*, i.m. 30.

<sup>144</sup> Gadamer: *Die verkehrte Welt*, i.m. 30. Kiemelés tőlem, K.D.

<sup>145</sup> Lásd Bonsiepen, i.m. XXXI.

<sup>146</sup> *Fenomenológia*, i.m. 57. A rámutatással együtt járó fogalmat, az „ez”-t azért tesszük zárójelbe, hogy kifejezzük: a rámutatás aktusakor a tudat mindössze a tárgy pusztá létét regisztrálja, így ez a fogalom – az [ez] avagy a *van* – mindössze a tudat és tárgy egymást-meghatározó, inverz, azaz *spekulatív* alapviszonyára utal, miközben mint fogalom a lehető legszélsőségesebben általános, vagyis szinte üres. Egyedüli tartalma a rámutatás mozgásában megőrződött kriptó-fogalmi viszony a tudat és a tárgy közt. Lásd még Krivánik Dániel: *Mítosz, kultusz, művészet*, in: Valastyán Tamás (szerk.): *Huszonöt fennsík a művészetektől a tudományokig*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2011, 49-65., 49.

<sup>147</sup> Itt a német *meinen* szó jelentését vegyük alapul, ami annyit tesz: „vél”, „valamiként ért” vagy „gondol”. Tehát a görög *δόξα* szónak felel meg leginkább – nem *biztos* (értsd: nem következetesen *reflektált*) tudást közvetít. Hegel a *Tudat* fejezetben azon újkori filozófiai nézettel polemizál, mely szerint egy abszolút és tiszta létről semmit nem lehet kimondani, hanem kizárólag egy individuális, empirikusan felmutatható létet lehet elemzés tárgyául használni.

<sup>148</sup> Kelemen, i.m. 250. Amikor megkíséreljük „kimondani” az asztalon álló virágot, a nyelv által a megmutatott [ez]-t általánosként kezeljük. A „virág” e fogalma így *dinamikussá* válik: *potenciális* vágott, cserepes,

konkrét egzisztenciájából nő ki ugyanis a fogalom: amint a tudat az [ez]-ekben tér- és időbeli meghatározottságokat, itt-eket és most-okat tapasztal, észreveszi, hogy az [ez] mindig más.

„Arra a kérdésre tehát: *mi a most?* azt feleljük például: *a most az éjszaka*. Hogy megvizsgáljuk ennek az érzéki bizonyosságnak az igazságát, ahhoz elegendő egy egyszerű kísérlet. Leírjuk ezt az igazságot; valamely igazság nem veszíthet azáltal, hogy leírjuk; éppúgy azáltal sem, hogy megőrizzük. Ha *most, ebben a délben*, újra megnézzük ezt az igazságot, azt kell mondanunk, hogy elavult. [...]

Ugyanígy vagyunk az *ez* másik formájával, az *itt*-tel. Az *itt* pl. a *fa*. Megfordulok, s akkor eltűnt ez az igazság és az ellenkezőre változott: *Az itt nem fa*, hanem *ház*. Maga az *itt* nem tűnik el, hanem *megvan* és megmarad a ház, a *fa* stb. eltűnésében, s közömbös aziránt, hogy ház, *fa*. Az *ez* tehát ismét mint *közvetített egyszerűség*, vagyis mint *általánosság* mutatkozik.”<sup>149</sup>

Hegel az észrevevést nevezi a felmutatás mozgásának, a tárgyat pedig az egyszerű mozgásnak. A felmutatás mozgása kibontakozás és megkülönböztetés, az egyszerű mozgás összefoglaltság. Ez a perceptív aktus, a megpillantó tudomásulvétel energiája (ἐνέργεια), maga is mozgás.<sup>150</sup> Az észrevevés és a tárgy kontinuumja jelenik itt meg. „A tárgy ugyanaz lényege szerint, ami a mozgás, emez [ti. a mozgás, K. D.] a mozzanatok kibontakoztatása és megkülönböztetése, a tárgy e mozzanatok összefoglaltsága.”<sup>151</sup>

Az észrevevés különbségeket, sokféleséget érzékel, tehát *negáció*. Mivel a tárgynak (az észrevevés *igazságának*) sok tulajdonsága van, szükségképpen, hogy egyik a másiknak *negatív* tulajdonsága. Az általánosság egyszerűségében kifejezve e meghatározottságok csak *önmagukra* vonatkoznak, *közömbösek* egymás iránt, mindegyik magáért-való (*fürsich*), független a másiktól. A dologiság általában *tiszta lényeg*, itt-ek és most-ok (sok-ak) *egyszerű együttese*, de ezek a maguk *meghatározottságában* egyszerűen általánosak.<sup>152</sup> Ahogyan Hegel a só példáján bemutatja: „...a só egyszerű itt és egyúttal sokszoros; fehér és csípős *is*, kocka alakú *is*, meghatározott súlyú *is* és így tovább. Mindez a sok tulajdonság egyetlen egyszerű *itt*-ben van, amelyben így áthatja egymást; egyiknek sincs más *itt*-je, mint a másiknak, hanem mindegyik mindenütt van, ugyanabban, amiben a másik; s ugyanakkor [...] minthogy mindegyik maga egyszerű *magára-való-vonatkozás*, azért nyugton

---

szárított, vagy kelvirággként ugyanis általánosabb, mintha csak akár nonverbálisan utalnánk rá (például ráböknénk; ez esetben minden jelenlévő „tudná”, hogy mit akarunk „közölni”).

<sup>149</sup> *Fenomenológia*, i.m. 58-59.

<sup>150</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 64.

<sup>151</sup> *Fenomenológia*, i.m. 64.

<sup>152</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 65-66.

hagyja a többieket és csak a közömbös *is* által vonatkozik rájuk. Ez [...] az őket így összefogó *dologiság*.”<sup>153</sup>

Az igazán lényeges azonban az, ami itt még nem jelenik meg közvetlenül (helyesebben *teljesen* közvetlenül jelenik meg, ezért úgymond „nem látjuk a fától az erdőt”), jelesül hogy a nyelvvel való birkózás során egyre gazdagszik az ismeretanyagunk – csak mindez ekkor még nem „tudatosul”. A tudat az érzéki bizonyosság szintjén úgy véli, hogy közvetlenül vonatkozhat egyes tárgyakra. Amint azonban fentebb is láthattuk, a vélelmezett egyedi csak általánosként érhető tetten: az [ez], itt és most, valamint a nyelv leplezi le az egyes általánosságát. Az első és második alfejezetben tárgyaltak fényében tehát a virág funkcionális egysége az érzéki bizonyossághoz egy illatos dologként viszonyul, amely ugyan *magánvaló*, de egyúttal *számunkra* is létezik, mert például csokrot tudunk belőle készíteni.

Míg az érzéki bizonyosság a dolog egyediségét igyekszik annak igazságaként tetten érni, az észrevevés dinamikájában a tudat a dolog általánosságához viszonyul, és most ezt az általánost veszi igazságnak – anélkül, hogy a megelőző tudati mozzanat ezáltal elveszítené igazságát. Ennek belső logikája ugyanaz, mint a magánvaló és a más-számára-való viszonya a dialektika korábban bemutatott elemi szintű működésében. Ha érzékeink örültek, teszem azt, egy szín pompásan illatozó virágcsokornak, az észrevevés mozzanata nem törli ezt az érzékletet, csak *megszüntette-megőrzi-és-felemeli*. Ez annyit tesz, „hogy az érzéki tapasztalatnak megvan a realitása, de ez nem az *egész* realitás. Amikor szavaink elvértik az érzéki egyest, s csak az általánost mondják ki róla, akkor nyelvünk nem mond csődöt, hiszen a realitás felszíni, ezért önmagában elégtelen és illuzórikus megjelenése helyett magát a realitást ragadja meg. A következő dialektikus struktúra rajzolódik így ki.”<sup>154</sup>

Az érzéki bizonyosság igazsága tehát nem a „végső” igazság. Mozzanatok<sup>155</sup> „következnek” „egymás után”, melyek azonban egységet alkotnak. Az idézőjelek a nem-időiséget hivatottak kifejezni; csakúgy, mint ahogyan például majd a vallás vonatkozásában, az addigi mozzanatokhoz – a *Fenomenológia* addigi fejezeteihez –, a történetleírásokhoz viszonyítva mondja Hegel: „Lefolyásukat egyébként a valláshoz viszonyítva nem szabad az időben elképzelni. Csak az egész szellem van az időben, az alakok pedig, amelyek az egész *szellemnek* mint olyannak alakjai, egymásutánba sorakoznak; mert csak az egésznek

---

<sup>153</sup> *Fenomenológia*, i.m. 66.

<sup>154</sup> Kelemen i.m. 251. és vö. *Fenomenológia*, i.m. 65. sk. A kibontakozásnak ezt a mozgását fogjuk megfigyelni a második és a harmadik fejezetben a szakrális tudatosság vizsgálata során.

<sup>155</sup> A „*das Moment*” értelmében, lásd Drimál: „*Az abszolút 'viszony, amely átvonul az egésznek létén'*”, i.m. 126.

van tulajdonképpen valósága s ennél fogva mással szemben tiszta szabadságformája, amely mint idő fejeződik ki.”<sup>156</sup>

És az érzéki bizonyosságból „kinövő” észretevés az, ami alapot szolgáltat bármi-féle tudáshoz.<sup>157</sup> Ahogyan Heidegger is rámutat, az észretevés a negáció, a sokféleség áll szemben a lényeg egyszerű egységével, ami az észretevés *igazsága*. Az észretevésben lépcsőfokok vannak, amelyek a tárgy viselkedésbeli (értsd: *miként* és *minek/kinek a számára* való létezésének) elkülönböződését jelentik. Így van először a tárgy *magánvalóként*, ahogy a tudat számára közvetlenül létezik; másodsor a magánvaló tudat-száma-való-léteként; harmadsor pedig a tudat-száma-való-létezőnek mint olyannak a számunkra-való-léte; a tudat reflektálódása önmagára, ez pedig a *mi* számunkra-valóként jeleníti meg a dolgot.<sup>158</sup>

Az első forma az [ez]. A második formát a következőképpen aposztrofálja Hegel: a tudat „a dolgot az igazi önmagával-azonosnak, magát pedig a nem-azonosnak, az azonosságból magába visszamenőnek veszi, s a tárgy most számára az az egész mozgás, amely azelőtt a tárgy és a tudat között oszlott meg.”<sup>159</sup> S hogy miként is megy át e mozgás a harmadik formába, erről így ír: „Számunkra ez a tárgy a tudat mozgása által olyképpen lett, hogy a tudat beleszövődött a tárgy létrejövésébe, s a reflexió a két oldalon ugyanaz, vagyis csak egy.”<sup>160</sup> Ebben a mozgásban a tudatnak még csak a tárgyi lényeg a tartalma, nem önmaga (a tudat mint *olyan*), tehát „a tudat számára az eredményt tárgyi jelentésben kell tételezni; s a tudat még visszalép attól, ami létrejött, úgyhogy ez mint tárgyi való a tudat lényege”.<sup>161</sup>

Ezt az ellentmondást először a tulajdonságok közti viszonyra vonatkoztatjuk, azután a dolognak a tulajdonságokhoz való viszonyára. A tulajdonságoknak egyidejűleg jelen lévő pozitív (egymást jóváhagyó, pl. a virág lehet egyszerre kék színű és szárított) és negatív (egymást kizáró, pl. a virág nem lehet egyszerre szárított és cserepes) általánossága

---

<sup>156</sup> *Fenomenológia*, i.m. 347. Lásd még a Quante által tematizált hálóstruktúrát.

<sup>157</sup> A tudás itt a fenomenológiai értelemben reprezentált „valamiről való tudás” értelmében szerepel. Vö. Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, i.m., 19-24.; lásd még továbbá Claesges, Ulrich: *Darstellung des erscheinenden Wissens – Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler (hrsg.): *Hegel-Studien Beiheft 21*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1981.

<sup>158</sup> Lásd Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, i.m. 69. Lásd még ehhez Anette Sell kimerítő elemzését a *Heideggers Gang durch Hegels Phänomenologie des Geistes* című munkában, in: Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler (hrsg.): *Hegel-Studien Beiheft 39*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1998.

<sup>159</sup> *Fenomenológia*, i.m. 70. (kiemelés tőlem, K. D.)

<sup>160</sup> *Fenomenológia*, i.m. 75.

<sup>161</sup> *Fenomenológia*, i.m. 75.

adja végső soron az észrevevés összességét, amelyben a tárgy *mindig billenőképként* működik: ha ugyanis a tárgy lényege az egység, akkor csak a tudat számára tűnik fel tulajdonságok sokaságaként, viszont ha a tárgy lényege a tulajdonságok sokasága, akkor csak a tudat foglalja ezeket egységbe.<sup>162</sup>

E dilemma klasszikus filozófiatörténeti toposz, amelyet Hegel azzal állít az addigakhoz képest újszerű megvilágításba, hogy a tárgy tulajdonságainak egymás közti, illetve a tudathoz való *viszonyára* és e viszony dinamikájára/energiájára helyezi a hangsúlyt a tárgy, a tulajdonságok vagy a tudat helyett. E permanens optikai csalódás jelleg, egység és sokaság, egyediség és általánosság szét- és összefeszülő viszonya maga a dolog lényege. Emlékezzünk a jó és rossz végtelen vonatkozásában fentebb tárgyalt vagy-vagy *versus* is-is ontológiai jellegzetességére. Ugyanez jelenik meg itt, csak episztemológiai megvilágításban (ezért is alkalmazzuk következetesen az „episztemo-ontológiai áramlástan” megjelölést a dialektikára): az elválasztottság viszonyként felfogva egyúttal összeköttetés is. Egy egészen hétköznapi példával érzékeltetve: egy út, vagy egy országhatár ugyan elválasztja a két oldalán élőket egymástól, de egyidejűleg össze is köti őket, hiszen rajta átkelve juthatnak el egymáshoz.

Az észrevevés szintjén a tudatnak, hogy ezt az ellentmondást feloldhassa, a *dolog belsejébe*<sup>163</sup> kell pillantania. Itt kerülünk először abba a fentebb, a billenőkép bemutatásakor említett dialektikus *határhelyzetbe*, amellyel más-más megnyilvánulási formákban még rendszeresen találkozni fogunk az elkövetkezendőkben. A határ a magánvaló dolog és a számunkra való megjelenése közötti választóvonal, a határhelyzet pedig (amennyiben átlépjük e határt) a fogalom fogalomként való megragadása.

„A megismerő és a megismert között sokáig azt hittük, hogy létezik egy »függöny« (*Vorhang*), amely a kanti elméleti ész következtetésének megfelelően eltakarja a kettőt egymástól. A megismerés mindig arra irányul, hogy az azonos (*An-sich-Sein*) megközelítse a másikat (*Anderssein*), ami tőle elválik; ez történik akkor, amikor a megismerő tudat a megismerendő tárgy mélyébe kíván hatolni. Hegel ennél is többet mond. Azt állítja, hogy a megismerő (ez a szövegben: *das schauende Innere* – betekintő belső) és a megismert (*das reine Innere* – tiszta belső) egybeesik, mert a »függöny« mögött nincs semmi látnivaló, *ha mi magunk nem megyünk mögéje, éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható.*

<sup>162</sup> Bővebben lásd Röd, Wolfgang: *Descartes és a német felvilágosodás filozófiája. (Hat előadás)*, i.m. 143.

<sup>163</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 76. skk.

Vagyis: a megismerő én és a megismerni vágyott – egy és ugyanaz. Ez az énazonosság kérdésének legnagyobb aporiája.”<sup>164</sup>

Ez a viszony már nem érzékelhető, csak gondolható. E tudati mozzanat az *értelem* szintjén billen működésbe és rákérdez arra, hogy mi az, ami a fenti ellentmondást egyben tartja. E kohézió Hegel számára a kategóriák kategóriája, a lét rendező és formáló elve, amely egyúttal a valóság ontológiai szerkezete és a nyelv/gondolkodás közti organikus kapocs, helyesebben ultimatív tükörviszony – az *erő*.<sup>165</sup> Az erőnek is két oldala van: egy külső, az erő megnyilvánulása, és egy belső, a tulajdonképpeni erő. Az „önmagába visszatért erőn” pedig egy a megnyilvánulása után továbbra is szubszidiárius erőmezőként megmaradó elvet (pl. a gravitáció, mágnesesség<sup>166</sup>) ért Hegel.

Az erő és megnyilvánulása elválaszthatatlanul összetartozik, egyik sincs a másik nélkül (hogy ezt a metaforát hogyan és mennyiben formálták az újkori fizika felfedezései, illetve a mechanikai világgép, itt nem tárgyaljuk). Tekintsük meg Gadamer leírását az erő működéséről:

„Az erőt csak egy másik erő hívhatja életre, ez pedig már: az erők egy folytonos játéka. Előhívni és előhívottnak lenni ebben az értelemben ugyanaz a működés. Éppígy igaz az is – és ez az erő és megnyilvánulásának dialektikája –, hogy az erő nem pusztán felgyülemlett erő, amely magát önmagában tartja meg, hanem mindig csak saját hatásaként van. Az a megértés, amely az önmagával azonosnak maradó dolog és a rajta változó, akcidentiális tulajdonságok viszonyát valósnak tartotta, pusztán külsőleges volt. A dolog belső valósága, amint az tudatosult bennünk – erő. Ám megint csak hibás okoskodás lenne azt vélnünk, hogy »létezhetsz« egy magáértvaló, megnyilvánulásától és minden más erővel való összefüggéseitől különálló erő. Ami létezik: erők és azok játéka”.<sup>167</sup>

---

<sup>164</sup> Gyenge Zoltán: *Kép és mítosz I.*, Typotex Kiadó, Budapest, 2014, 173., illetve *Fenomenológia*, i.m. 94. A reflexiós filozófia és a határ dialektikájának elemzéséhez lásd még *Igazság és módszer*, i.m. 240-241.

<sup>165</sup> Simon Ferenc Eugen Finket idézve mutat rá az erő megértésének kulcsfontosságú jelentőségére a hegeli *Fenomenológia* egésze megértésének szempontjából, s ezzel csak egyetérteni tudunk. Lásd Simon, i.m. 234-240., illetve Fink, i.m., 111-122. Az erő kategóriájának herderi gyökérzetéhez lásd Kelemen, i.m. 222. Megjegyezzük: erő és értelem olyan szervesen függenek össze, és olyan mély kölcsönösséggel határozzák meg egymást, hogy „csereszabatosan” is lehetne használni őket. Az erő működése ugyanis csak valami olyan minőség számára válhat világossá, ami maga is erő. Ez a létjelleg csillan meg például Hélios és Hádész, illetve isteni és emberi viszonyában – lásd a dolgotat második részében a mitikus, valamint a dolgotat harmadik részében az epikus tudat tárgyalásakor.

<sup>166</sup> Vö. Ludwig, i.m. 69.

<sup>167</sup> Gadamer: *Die verkehrte Welt*, i.m. 32.

Az „erők játéka” kifejezés Hegelnél a „*Spiel der Kräfte*” formájában szerepel, amihez társul a „*Wechsel*” kifejezés következetes használata, a szöveg így ebben a kontextusban „*Wechselspiel*”-t szuggerál, ami annyit tesz: „kölcönhatás”, „sokrétűség”, a folytonos változás, cserélődés jelentésárnyalataival együtt. Míg az észrevevés egy külsőleges viszony volt, mert változatlan dolgot és változó tulajdonságokat vélt, a tudat – itt már értelemként – „e külsőlegesség mögé megy, és azon törvényekre kérdez, amelyek az erőket kormányozzák”.<sup>168</sup>

Gadamer az elektromosság példáját hozza az erő magyarázatához: felismerjük, hogy a különböző erőkről szóló beszéd is igaztalan – az elektromosságnak van pozitív és negatív pólusa, és a köztük létesülő feszültség a tulajdonképpeni elektromos energia, nem pedig két különböző erő. Csak e „feszültség” van, ezt pedig a magyarázat dialektikája adja, miszerint a valóság törvénye, ami azt meghatározza, csak az emberi értelemben különbözik. Gadamer szerint a magyarázás tautológiáját jól megfigyelhetjük például a hangeltolódás törvényein, melyek egy nyelv hangtani fejlődési jelenségeit „magyarázzák”. „*Csak-hogy a törvények természetszerűen nem mások, mint amit megmagyaráznak*. Semmiféle más igénnyel nem lépnek fel. Minden nyelvtani szabály ugyanazzal a tautologikus karakterrel bír. Nem magyaráznak meg semmit, mindössze a nyelvet uraló törvényként mondják ki azt, ami valójában a nyelv élete.”<sup>169</sup>

Megnyilvánulásával az erő egyúttal meg is szünteti önmagát, ám „önmagába visszatért erőként” megmarad egy szubszidiárius feszültségben. Az erő az észrevevés számára természetszerűleg rejtve marad, mert nem materiális jellegű. Az értelem tudja felfogni, hogy a jelenségek egy további létmódja épp ezen a rejtett belsőn nyugszik. Ez a belső az érzéki tudat számára üres, hiszen a fogalom az érzékeinkkel nem tapasztalható. Ez az érzéki és érzékfeletti (azaz érzékekkel már nem észlelhető) világok találkozási pontja.<sup>170</sup>

Az erő úgy viselkedik, akár egy előtér/háttér kettősségként elgondolt billenőkép: egyik billenőmozzanata az érzékelhető világban, önmaga megnyilvánulásaként mutatkozik, másik billenőmozzanata az érzékfeletti világban, annak az absztrakciójaként van jelen, ami az első mozzanatában megnyilvánul. Vegyük megint a só példáját: az erő az érzéki

---

<sup>168</sup> Gadamer: *Die verkehrte Welt*, i.m. 32.

<sup>169</sup> Gadamer: *Die verkehrte Welt*, i.m. 36-37. (kiemelés tőlem, K. D.). A tudatnak az erők játékában kell az élet lényegét felismerni, azaz hogy az ellentmondás önmagában is gondolható. Egy efféle megismerés önmegismeréshez, *önytudatra* ébredéshez vezet.

<sup>170</sup> Megjegyezzük, hogy Hegel mindjárt két érzékfeletti világot különböztet meg, s e megkülönböztetésben filozófiatörténeti reflexiókat is kifejezésre juttat. Mivel azonban vizsgálódásunk későbbi szakaszaiban az érzékfeletti világnak ezt a kettősségét – bár izgalmas gondolati kirándulásoknak egyengethetné az útját – nem fogjuk játékba vonni, e helyütt sem tárgyaljuk tovább. A témához bővebben lásd Simon, i.m. 254-289. ill. Gadamer: *Die verkehrte Welt*, i.m. 37-40.

megjelenéskor a meghatározottságok sokaságának egymásra vonatkozása – fehér, csípős, kocka alakú, meghatározott súlyú, stb.. De igazsága az érzékfeletiben magáért-való: az értelemnek az erő kategóriájáról való tudása, az arról való tudás, *ami a sóban van*, teszem azt a só kémiai formulája (NaCl), az „érezkefeletti só” körülírása. Az értelem az erő dialektikus kibontakozni-hagyásakor annak megnyilvánulását más-számára-való-létnek nevezi (pl. egy kiegyensúlyozott ízű húsleves formájában), míg az erőt magáért-való-létnek, ami nátrium-kloridként illetve annak élettani hatásaként szubszidiárius feszültség formájában a sókristály „belsejében” marad. E két aspektus egységeként a nátrium-klorid, minden élettani hatásával együtt, önmagába visszaszorított erőként az értelem terméke.<sup>171</sup>

Ily módon megszűnve-megmarad-és-felemelkedik a „külső” (a kivetülő) és a „belső” (az önmagába záródó) közti különbség. E fogalmi-gondolati térben észrevevő és észrevett teljes egymás-számára-való léte *funkcionális-antropológiai egység*. Ha az értelem számára egyszer megmutatkozott ez a dolgokat rendszerező és formáló erő, egyúttal *saját* tudásáról is „tudni kezd”. A tudat ezen – első pillantásra – tautologikus mozgásokat feldolgozva és magába szöve az önmagáról való tudat bizonyosságát mint igazságot ismeri fel, ezzel az *öntudat* lépcsőfokára lép, melyet Hegel az „igazság otthonos birodalmának”<sup>172</sup> nevez.

### 3.2 Bekapcsolódás az *öntudat* létmódjából

Az öntudat nem más, mint a tudatnak a tudáson keresztül önmagáról szerzett bizonyossága, illetve e bizonyosság igazsága.<sup>173</sup> Ám éppúgy, mint az „A virág egy virág”, az „Én én vagyok” tudásával sem gazdagszunk: a már idézett Quante-cikk címét játékba vonva mondhatjuk, hogy az én itt még csak [ez]. A dolgozat elején bemutatott elemi dialektikus működés itt nem más, mint ahogyan tudásunk a tárgyról való tudáshoz közeledik, illetve ahogyan a tudásban az én a tudottal (a tudott tárggyal) szemben tételezi önmagát.<sup>174</sup> Az „Én én vagyok” éjszakájában („amelyben, mint mondani szokás, minden tehén fekete”<sup>175</sup>) *világosság* gyúl.<sup>176</sup> Lássunk erre egy – önreflexív – példát! Egy filozófus a tudat és szakralitás

---

<sup>171</sup> Vö. Ludwig, i.m. 71-72. Még tovább gondolva – ez azonban már az ész létmódjának körzetébe mutat – a só univerzális, illetve metaforikus konnotációi is megnyílnak, emlékezzünk csak a magyar és más nemzetek népmesekincsében fellelhető történetre a legkisebb királylány „pokoljárásáról” és „üdvözüléséről” a só miatt.

<sup>172</sup> *Fenomenológia*, i.m. 95.

<sup>173</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 95.

<sup>174</sup> Lásd Fink, i.m. 161.

<sup>175</sup> *Fenomenológia*, i.m. 16.

<sup>176</sup> Lásd alább a második fejezetben, a mitikus tudatosság tárgyalásakor.

jelenségeit vizsgálja és vizsgálódásai során bizonyos állításokat dolgoz ki. E vizsgálat során a kutató tudása nem egy közte, valamint a tudat és szakralitás közt fennálló viszony, hanem a közte és a kidolgozott állítások közötti. A filozófus tudása a tudat és szakralitás jelenségeiről való tudásra vonatkozik, azaz tudása önvonatközös. Ezáltal az öntudatnak már nem valami *idegennel* (só, virág, tudat és szakralitás) van dolga, hanem a róluk való tudásában *önmagával*.<sup>177</sup> „Az én önmagát sokáig, mint másletet (mint másban-létet) ismeri meg, és csak egy folyamat végeredményeként juthatunk el a tiszta önmegismeréshez. Vagyis a megismerés során az én leveti a kívülről érkező meghatározottságokat, és a meghatározás egyre inkább önreflexívvé válik.”<sup>178</sup>

Hegel még tovább megy, amikor azt mondja, hogy „*az öntudat csak egy másik öntudatban találja meg kielégülését*”.<sup>179</sup> E dinamikus, *kettős-reflexív*,<sup>180</sup> folyamatosan keletkező-gyarapodó jellegű öntudatfogalommal megelőlegezi a szellem fogalmát<sup>181</sup> és – egy további metafora beemelésével, amelyet az alábbiakban röviden mi is megvizsgálunk – szélesre tárja a kaput e létmód (félre)értelmezési lehetőségeinek arzenálja előtt. Előzetesen megjegyezzük, hogy a *Fenomenológia* szöveg-szövetében még mindig az egyes ember öntudatán belül mozgunk, nem arról van szó, hogy két ember találkozik,<sup>182</sup> hanem ahogyan az öntudat megtapasztalja önmagát. Eközben – mivel az egyes ember egyúttal nemének (*genus, Gattung*) tagja, s ilyenként kölcsönhatásban van az „élet lét-terével”<sup>183</sup> – gyakorlatívá billen és így nemcsak saját magára, de e viszonyrendszerre is vonatkozik, s mindenkori vágyai „aktivizálódásával” felfedezi, hogy ama „másik” öntudat valójában *önmaga egy másik mozzanata*.<sup>184</sup>

---

<sup>177</sup> Vö. Ludwig, i.m. 74-75.

<sup>178</sup> Weiss János: *Az öntudat szabadsága*, in. Laczkó Sándor – Gyenge Zoltán (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 8. A szabadság*, Státus Kiadó, Szeged, 2010, 189-198., 190.

<sup>179</sup> *Fenomenológia*, i.m. 100.

<sup>180</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 100.

<sup>181</sup> Vö. Weischedel, i.m. 217.

<sup>182</sup> Lásd Simon, i.m. 358. Ez az öntudat-fogalom ugyanakkor organikus módon tartalmaz egy társadalomontológiai – közelebbre az individuális öntudat szociálisan konstituált voltára vonatkozó – kódot. Ennek bővebb kifejtéséhez lásd Quante, Michael: *Az elismerés mint A szellem fenomenológiájának ontológiai princípiuma* (ford. Weiss János), in: *Kellék* 2007/33-34, 175-189.

<sup>183</sup> Lásd Simon, i.m. 358.

<sup>184</sup> A vágy hegeli fogalmának a tudat „öntudatra ébredésében” játszott szerepéhez lásd Quante: *Az elismerés mint A szellem fenomenológiájának ontológiai princípiuma*, i.m. 178-179. Maga Hegel így fogalmaz: „Az öntudat fogalma csak ebben a három mozzanatban válik teljessé: a) a tiszta megkülönböztetlen én az öntudat első közvetlen tárgya. b) Ez a közvetlenség azonban maga abszolút közvetítés; csak mint az önálló tárgy megszüntetése van, vagyis vágy. A vágy kielégülése az öntudatnak önmagára irányuló reflexiója ugyan vagyis az igazsággá lett bizonyosság. c) De e bizonyosság igazsága inkább a kettős reflexió, az öntudat megkettőződése. Olyan tárgy a tudat számára, amely önmagában tételezi másletét, vagy a különbséget mint semmit, s ebben önálló.” *Fenomenológia*, i.m. 100.

Azon metaforák, melyek a legnyilvánvalóbb ontológiai karakterrel bírnak, talán éppen azok, amelyekben a fogalom egy személy alakjában specifikálódik.<sup>185</sup> Az *uralom és szolgaság* metaforája az, amelyre az imént utaltunk, és amely a kommentár-irodalomban szinte annyira egyedülálló gazdagságú önálló életre kelt, hogy éppen azt homályosítja el, amit Hegel „első körben” be akar mutatni rajta keresztül – tudniillik az öntudat megkettőződését az egyes emberen belül.<sup>186</sup> Ahogyan Faust kiált Wagnernek:

„Magadba’ te csak egy ösztönt találsz;  
Óh jobb is többre nem találni!  
De ah! én bennem két lélek tanyáz  
S el akar egyik a másiktól válni;  
Az egyik nyers szerelmesül vigyáz,  
Hogy e világhoz kösse minden szerve;  
A másik minden földi port leráz.  
Magasztos őshonába törve.”<sup>187</sup>

Az *úr* az öntudatnak az a mozzanata, amelyik magán kívül semmi másról nem akar tudomást venni. A tudat szintjén fentebb elért funkcionális-antropológiai egység itt egy új spirális útszakasz kezdőpontja, amennyiben ez az öntudat-mozzanat itt tiszta magáért-valóságként tételeződik.<sup>188</sup> Vágya a „hatalom akarása”, s minden erejével arra törekszik, hogy megakadályozza a Másikban való megszűnését (negációját), vagy bármi más által történő meghatározását, így formálva igényt a végtelenségre. Önállósága (helyesebben ennek illúziója) azonban pusztán önvonatkozás és önazonosság. Ezt az öntudat-mozzanatot felfoghatjuk a *rossz* végtelen ismétlődésének egyfajta *dinamikájaként* (δύναμις), amely nem jut el

---

<sup>185</sup> Vö. Lakoff, George – Johnson, Mark: *Leben in Metaphern* (aus dem amerikanischen übersetzt von Astrid Hildebrand), Carl-Auer-Systeme Verlag und Verlagsbuchhandlung GmbH, Heidelberg, zweite, korrigierte Auflage, 2000, 44. Már maguk a rejtett megszemélyesítéseként is értelmezhető „tudat”, „öntudat”, „ész”, „szellem” megnevezések is az ontológiai metaforák irányába mutatnak – az „abszolút tudás”-ról nem is beszélve (a rejtett megszemélyesítést a „világsszellem” – lásd alább – kifejezésben megjelenő „nagymetafora” – a Világsszellem – rétegződéseiként értve). A *Fenomenológia* e nyelvezeti-tropológiai sajátosságait, illetve az e sajátosságokból adódó értelmezési lehetőségeket és ezek következményeit azonban e helyütt csak említés szintjén érintjük.

<sup>186</sup> Az *úr*–szolga viszony monumentális témájának részletekbe menő elemzése nem célunk. A kommentár-irodalom tömör áttekintéséhez lásd Simon, i.m. 356-369. Magának a témának a kimerítő – s egyben talán legközismertebb – kommentárját lásd Kojève, Alexandre: *Introduction to the reading of Hegel* (ed. Allan Bloom), Cornell University Press, Ithaca and London, 1969, 41. skk.

<sup>187</sup> Goethe, Johann Wolfgang: *Faust* (ford. Kozma Andor), Pantheon Kiadó, Bp., 1924. Nagy dilemmát okozott a rendelkezésre álló magyar Faust-fordításokból az öntudat belső kollíziójának szemléltetését szolgáló szöveget kiválasztanunk. Döntésünk azért esett végül mégis Kozma Andor fordítására, mert véleményünk szerint ez illik leginkább a hegeli kép intenciójához, és adja vissza a „legkozmetikázatlanabbul” a két öntudat-mozzanat végtelen egymás-ellen tételezettségét, szét- és egyúttal összefeszülését.

<sup>188</sup> Lásd Simon, i.m. 358.

annak felismeréséig, hogy intenciójának tartalma valójában nem más, mint „mindenhatóságának” hamis, mert meg nem valósult, külsővé nem vált képze.

A *szolga* az öntudatnak az a mozzanata, amelyik igyekszik teljesen „elveszni” a tárgyi világban. Ez az öntudat-mozzanat – szemben az úrral, de anélkül, hogy az elveszítene igazságát – a más-számára-valóságot jeleníti meg. Vágya, hogy a világhoz tartozzon, és ezáltal akadályozza meg a Másik általi megszüntetését. E cselekvő tudatosság-mozzanat legjellegzetesebb művészet-, illetve vallás-fenomenológiai megjelenését Hegelnél az egyiptomi „műves szellem” képe képviseli, lásd később. A végtelenül sokfélenek feltűnő dolgok azonban végesek, ami halálfélelmet<sup>189</sup> ébreszt benne. Ezt az öntudat-mozzanatot felfoghatjuk a rossz végtelen ismétlődésének egyfajta *energiájaként* (ἐνέργεια), amely bár elkezd feldolgozni a világot, e feldolgozásban még nem önmagát valósítja meg, így a véges dologiság dimenziójában reked.<sup>190</sup>

Ahogy azonban Hegel is kiemeli, „mind a két mozzanat lényeges; – mivel először is nem-azonosak és ellentétesek és egységükre irányuló reflexiójuk még nem adódott, azért a tudat két ellentétes alakjaként vannak”.<sup>191</sup> Nem lehet, teszem azt, az egyiket kioperálni az egyén agyából; a „másik” mozzanat kioltására/ignorálására irányuló vágyuk – retrospektíve – eleve beteljesíthetetlen.<sup>192</sup> Egymás kölcsönös elismerése nélkül az „egyszerű ne-

---

<sup>189</sup> A *Fenomenológia* e fejezete „egzisztencialista” beágyazottságának értelmezéséhez Simon Ferenc hivatkozott műve mellé lásd még Gadamer: *Die Dialektik des Selbstbewußtseins*, in: Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke, Band 3, Hegel, Husserl, Heidegger*, i.m. 47-65.

<sup>190</sup> Fontos itt kiemelni, hogy „még nem”, ugyanis mégiscsak a szolga-mozzanat energiája teszi egyáltalán lehetővé az önmaga-megvalósítást (lásd a kettős negáció és a kettős reflexió korábban tárgyalt fogalmait) a világ feldolgozásán keresztül, ezáltal automatikusan átbillenve az úr-mozzanatba; míg az úr-mozzanat (eszköz és közeg híján) ugyanezzel a lendülettel billen szolga-mozzanattá. Lásd Simon, i.m. 359-360.

<sup>191</sup> *Fenomenológia*, i.m. 104.

<sup>192</sup> E ponton csak megemlítjük az úr–szolga viszony Hegel által leírt dinamikájának és energiájának lehetséges interpretációját, „áthallását” egy látszólag teljesen más tudományterület, a neuropszichológia vonatkozásában. Hogy az emberben mennyire konkrétan és valóságosan jelen vannak az itt tárgyalt tartalmak, támassza alá e rövid reflexió. Az epilepsziás rohamok kiterjedésének megakadályozása érdekében alkalmazott beavatkozás – azaz a jobb és bal agyfélteke művi szétválasztása – után elvégzett kísérletek során megfigyelték, hogy az ilyen elválasztott féltekéjű, ún. „split-brain” pácienseknek két, egymástól független önképük jön létre. E betegek némelyikének esetében a mondás, miszerint „nem tudja a jobb kéz, mit csinál a bal” a szó szoros értelmében értendő. Egyikük például egyik kezével megpróbálta felhúzni a nadrágját, míg másik kezével ugyanakkor levenni igyekezett. Egy másik bal kezével megütötte a kutyáját, míg a jobbal simogatta. Hasonló jelenségeket figyeltek meg egészséges embereken elvégzett, a két félteke közötti kommunikáció ideiglenes megbénítását-megszakítását megcélzó tesztek során: amikor csak a jobb agyfélteke működött, a kísérleti személy depressziós tüneteket produkált, amikor csak a bal, akkor eufóriásokat. Időközben az is bizonyítást nyert, hogy ezek a hangoltságbéli különbségek már az újszülötteknél is megfigyelhetők, tehát nem tanultak. Lásd bővebben Hennacy Powell, Diane: *The ESP enigma. The scientific case for psychic phenomena*, Walter & Company, New York, 2009, 253-255. Természetesen nem gondoljuk, hogy az úr és szolga episztemo-ontológiai ön/tudat-mozzanatai, illetve dialektikájuk egy az egyben megfeleltethető volna a jobb és a bal agyfélteke működési módjainak, illetve hangoltságának. E reflexióval mindössze a Hegel által a *Fenomenológiában* tárgyalt, a valóságot – és vele-benne az embert – jellemző (és egyben teremtő) feszültség regisztereinek „rendkívüli” sokrétűségére igyekszünk rámutatni.

gációba”, a rossz végtelenbe, a megsemmisülésbe, a halálba zuhannak. Az elismerés bekövetkezése ezzel szemben a „kettős negáció” megvalósulása, ami a reflexív viszonyulást és a szellemi „harmadik dimenziójába” való kilépés lehetőségének megnyílását jelenti – emlékezünk a dialektika tárgyalásakor említett példákra a gyermek, csíra, bimbó stb., illetve a kör vs. spirál vonatkozásában.

A kölcsönös elismerés (kibékülés/megbékélés) bekövetkezésének feltétele a két öntudat-mozzanat egymás kölcsönös kioltására irányuló elemi erejű vágyának *kimerülése*, lecsillapodása, „takaréklángra” csökkenése, amennyiben is az öntudat maga szab magának gátat azért, hogy egyáltalán tovább létezhesen. Ezt az önszabályozó létfeltételt nevezi aztán Hegel *munkának*. Míg „a vágy magának tartotta fenn a tárgy tiszta negálását s ezzel a zavartalan magaérzést”, ez „a kielégülés [...] maga eltűnés csupán, mert hiányzik neki a *tárgyi* oldal, vagyis a fennállás. A munka ellenben *gátolt* vágy, *feltartóztatott* eltűnés, vagyis *formálja* a dolgot”,<sup>193</sup> s így – önvonatkozásként, mintegy „saját varkocsánál fogva” – magát az öntudatot is. És amint úr és szolga a „való életben” (ahonnan Hegel a metaforát veszi), úgy van az öntudat egysége is implikálva tudatos és tudattalan összefüggésben is.<sup>194</sup>

Az úr és szolga mozzanatainak még egy-egy további vetületét is megkülönbözteti Hegel. Ezek: a sztoicizmus és a szkeptizmus. Előbbi az úr mozzanatából származtatható, amely szabadon gondolkozik, de igazában semmit nem képes megvalósítani. Utóbbi a szolga mozzanatából származtatható, amely, hogy kiszabaduljon az absztrakt szabadságból, cselekedni kezd a *valóság* véges, esetleges, individuális, változtatható megnyilvánulásában, de eközben folyamatosan ellentmondásokba keveredik. Az öntudat ily módon a lehető legteljesebb módon megtapasztalja saját belső szétszakítottságát, és ezt a tapasztalatot nevezi Hegel *boldogtalan tudatnak*. Ez a boldogtalanlás azonban nem az emberélet egy bizonyos pontján, nem „valamikor” következik be. Nem köthető időbeliséghez, történetiséghez, hanem *szervesen hozzátartozik* az emberi nem (*genus, Gattung*), az emberként-való-lét lényegéhez (csakúgy, mint az ellentmondásokban-gondolkodni-tudás) – ontológiai

---

<sup>193</sup> *Fenomenológia*, i.m. 106. E munkafogalomban gyökerezik a dolgozat elején említett lassú hóstett, illetve fogalom erőfeszítése ismétlődő véghezvitelének lehetősége („mássá-levésének önmagával való közvetítése”, lásd Simon, i.m. 557.). De a mitológiai tudatban, illetve a természetvallás egyes kibontakozási módjában is visszhangzik, lásd később.

<sup>194</sup> (1) A valóság dinamikus kavargásának korrelációjában vö. Andrejka, i.m. 16., (2) az egyes egyéneken belül megkettőződött öntudat mozzanatainak egymás „keresztthivatkozásaiként” kivetített árnyékfigurái összefüggésében vö. Kelly, i.m. 84., (3) a szolga végső *felemelkedését* saját árnyékából (illetve végső soron árnyéka *segítségével*) vö. Kojève, i.m. 30. Az „ész csele” (lásd alább) valahol ezen a tájon lép működésbe, miközben kódként permanensen áthatja a tárgyalt létmódokat.

jellegetesség, a létmegértés egy alapvető módját jelöli.<sup>195</sup> Ezt az állapotot Jung – véleményünk szerint rendkívül érzékletesen – a következő leírással szemlélteti: „A szomorú igazság az, hogy az ember élete feloldhatatlan ellentétek szövényéből áll – nappal és éjszaka, születés és halál, boldogság és szenvedés, jó és rossz. Még abban sem vagyunk biztosak, hogy az egyik felülkerekedhet-e a másikon, hogy a jó legyőzheti-e a gonoszt, vagy az öröm a fájdalmat. Az élet csatatér. Mindig is az volt, és az is marad; és ha nem lenne így, az a létezés végét jelentené.”<sup>196</sup>

Azt a gondolkodást, amely e kettészakítottság egységének megragadását még nem érte el, „úgyszólván csak átadja magát a gondolkodásnak,”<sup>197</sup> nevezi Hegel *áhitat*nak. E helyütt ismét rövid megjegyzést fűzünk a fordításhoz. A következőről van szó. Amit Szemere „áhitat”-nak fordít, az eredeti szövegben az „*Andacht*” főnév. Ez valóban jelent áhítatot is, jelen esetben azonban olyan érzésünk támadhat, hogy e kifejezés nem igazán passzol az addig tárgyaltakhoz – még akkor sem, ha a következő mondatban „felzúg” a harangszó. A szöveg kihívása itt abban áll, hogy Hegel az öntudatból az ész létmódjába való átmenet leírásakor kihasználja e kulcsszó magyarul csak nehezen visszaadható többbirtelműségét. Ami az „*Andacht*” szóban az áhítaton kívül jelentéstartalmát illetően még benne van, az egyrészt az „*andenken*” ige (múlt idejű formája: „*andachte*”), másrészt az „*Andenken*” főnév. Igeként azt jelenti: „elkezdeni valamiről gondolkodni.” Főnévként pedig olyan tárgyat jelöl, amihez emlékezet, a valakire vagy valamire való emlékezés (*Erinnerung*) köt, az érzés hangsúlyos jelenlétével.<sup>198</sup>

Az öntudat tehát már *érzi* az egyediség és általánosság közti összefüggést, elkezd gondolkodni rajta, de fogalmilag még nem ragadta meg (*begreifen*). Proceptuális jellegzetesség ez, a megsejtés, az *insight*, az „aha”-élmény fentiekben bemutatott onto-logikai szinten történő beindulása. Az egyediség és általánosság egysége a gondolkodásban van jelen (*da ist*), mégpedig az észben, amely pedig „Hegel számára alapvetően nem más, mint a valóság egészét átható erő (Macht), ahol is csupán eme egész-mivolton belül különíthetőek el az egyes »oldalak«, mint a létező megannyi formájának meghatározott mozzanatai”.<sup>199</sup>

<sup>195</sup> Lásd bővebben Fink, i.m. 190. skk.

<sup>196</sup> Jung, Carl Gustav: *A tudattalan megközelítése* (ford. Dr. Matolcsi Ágnes) in: Jung, C. G.: *Az ember és szimbólumai* (ford. Dr. Matolcsi Ágnes), Göncöl Kiadó, Budapest, 2000, 17-104., 85.

<sup>197</sup> *Fenomenológia*, i.m. 117.

<sup>198</sup> Bár a *Fenomenológia* fordítása során nem teszi, a filozófiatörténeti előadások fordításakor Szemere utal az „*Andacht*” főnév Hegel által kihasznált játéktérére. Lásd Hegel: *Előadások a filozófia történetéről I.*, i.m. 66.. Az *Andacht* és az *Er-Innerung* fogalompárosa két meghatározó pontja annak az „erővonalnak”, amely mentén gondolkodás és lét egysége dialektikus-spekulatív módon kibontakozik, itt azonban nem térünk ki bővebben az elemzésükre. A dialektikus és a spekulatív kezdeti különbségéhez és e különbség feloldódásához lásd bővebben: *Igazság és módszer*, i.m. 323-325.

<sup>199</sup> Simon, i.m. 417. Simon itt Klaus E. Kaehlert és Werner Marxot idézi.

Az ész továbbá nyomatékosan nyelvi-mivolt is;<sup>200</sup> s a nyelvi tapasztalat épp önnön korlátjainak tudatosítását segíti elő, tovább gördítve ezzel az ön/tudat spirális kibontakozását. A valóság mindenkori „következő” szintjének (egyes és általános feszültségének) feldolgozására vonatkoztatva mondhatjuk, „hogya amit *érdemes* vagy lényeges kommunikálnunk, annak kifejezésére az adott szint nyelve minden további nélkül képes, s aminek kifejezésére képes a nyelv, az a lényeges”.<sup>201</sup> A „kimondhatatlanság”, illetve a vele való birkózás így egyfelől a realitás fokmérője, másfelől a fentebb tárgyalt episztemo-ontológiai áramlástan lényegi megnyilvánulása.

Hegel szerint az öntudat úgy haladja meg (*aufheben*) a boldogtalan tudat állapotát, hogy a létmegértés egy magasabb (s egyúttal mélyebb) szintjére jutva belátja (nyugodtan gondolhatunk itt az *insight* fentebb említett értelmére), hogy a megosztottságot a tudat tételezte, s hogy a létmegértésnek ezen a szintjén a megosztottság magánvalósága az egység, és *megbékél* ezzel az állapottal.<sup>202</sup> Ahogyan Heidegger megközelíti a dolgot: „Lényegét tekintve a lét élet, az önmagában nyugvó nyugtalanság, a magáért-való-lét *önállósága*, ami folyékonyságában hordozza az egyes alakzatok felosztását, amennyiben a megosztottságból [*Entzweiung*] minduntalan visszaveszi őket önmagába. E »körforgás« az élet lényege.”<sup>203</sup>

### 3.3 Bekapcsolódás az ész létmódjából

A hegeli okfejtés e ponton átmenethez ér, de az *Ész* fejezetnek a *Fenomenológia* felépítményén belüli szerkezeti-filológiai problematikusságára itt nem térünk ki.<sup>204</sup> Az előző Simon-idézet fonákján azt mondhatjuk, hogy a tudat (öntudat) „eddig” világfeldolgozása

---

<sup>200</sup> Ész és nyelv azonossága, valamint a nyelv *logosz*-szerűsége mind Hegelnek, mind Herdernek központi motívumai, lásd Kelemen, i.m. 233., ill. 265.

<sup>201</sup> Kelemen, i.m. 252.

<sup>202</sup> Lásd bővebben Fink, i.m. 208-209. és emlékezzünk a korábban tárgyaltakra: a rossz végtelen kemény antinómiájából a vele való *kibékülés* mutatja meg a kiutat. Schulz, i.m. 65., ill. 80.

<sup>203</sup> Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, i.m. 212-213. és vedd össze *Fenomenológia*, i.m. 97., valamint lásd a harmadik fejezetben az élő műalkotás tárgyalásakor. Szemere az *Entzweiung* kifejezést a *Fenomenológiában* „kettéválás”-ként fordítja. Mi az emberi vonatkozás talán hangsúlyosabb megszólaltatása érdekében döntöttünk a „megosztottság” mellett.

<sup>204</sup> Hogy Hegel hogyan vesztette el fokozatosan az ellenőrzést keletkező műve fölött a *Fenomenológia* írása során gondolatmenete „túlradása” miatt, számos magyar és idegen nyelven hozzáférhető szakirodalom tárgyalja. Csak hogy egyet-egyet említsünk, itt van egyfelől Almási már hivatkozott könyve, másfelől Otto Pöggeler *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* című munkája. Maga Hegel így szabadkozik Schellingnek 1807. május 1-én kelt levelében: „Írásom végre elkészült; de a barátaimnak küldendő példányoknál is ugyanaz az áldatlan zűrzavar jelentkezik, amely az egész könyvkereskedői és nyomdai folyamatot, sőt részint magát a kompozíciót is jellemezte. [...] Kíváncsi vagyok, mit szólna ennek az első résznek az

során a vele szemben, illetve önmagában talált megosztottságokat azért volt képtelen meghaladni, mert eleinte nem is akként tekintett rájuk. A megosztottságra megosztottságként történő ráeszmélésre az a tapasztalat vezette rá, hogy amint megragadni vélt egy mozzanatot, az azonnal „egy másikként” csusszant ki a kezéből. (Akárha a mitikus, alakváltó „tengeri vén”, a hatalmas Próteusz lényegi tulajdonsága vetülne ki fogalmi módon a valóság feldolgozásának ezen alapvető kihívásában.<sup>205</sup>) Ebből nőhet ki azután az a felismerés, amire Simon is rámutat Kaehler és Marx nyomán. A mi olvasatunkban e felismerés a tudat azon „aha”-élményével analóg, amelynek során egy billenőképet először realizálunk billenőképként annak saját első előragyogása során, s egyúttal visszautalunk a billenőkép proceptuális jellemzőinek tárgyalásakor mondottakra,<sup>206</sup> valamint felhívjuk a figyelmet arra, hogy e helyütt egy pillanatra megcsillan a dialektikus működés vonatkozásában kimondatlan „előfeltevésként”, „proto-tézisként” tárgyalt alapállás, miszerint a dialektikus működés *egyáltalán* létrejöhet a dialektikus mozgás és dialektikus munka egymás-száma-va-ló létében.<sup>207</sup> Az ész-mozzanat ekként egy billenőkép billenőképként történő megragadása; a hegeli gondolatmenetre visszavonakoztatva tehát mindaz, ami a mostanáig vizsgált szellemi alakzatok eddigi dialektikus áramlása során előáll. E reflexióban válik a tudat (öntudat) ésszé, és azzal az igénnyel lép fel, hogy ő „minden realitás”<sup>208</sup> mielőtt graduálisan társadalmi valósággá transzformálódik. (A *Fenomenológia* e graduális transzformációt *A szellem* fejezetben igyekszik megjeleníteni, de oda már nem követjük a gondolatmenetet. *A vallás* fejezet tárgyalásakor vizsgáljuk meg e kibontakozás egyes specifikus körülményeit és következményeit.)

Az ember mint szellem ész-létmód-beli működése során kibontakozó realitás-igényt a természet, illetve önmaga megfigyelésével kezdi, majd önmaga megvalósításán keresztül igyekszik beteljesíteni. Világfeldolgozó működésében-tevékenységében – Hegel

---

eszméjéhez – mely rész tulajdonképpen a bevezetés –, a bevezetésen, in *mediam res*, ugyanis még nem jutottam túl. – A részletekben történő kidolgozás – úgy érzem – ártott az egész áttekinthetőségének; de maga ez az egész is, természetének megfelelően, egy olyan oda-és-vissza-keresztbe-szövődés /Herüber- und Hinübergehen/, hogy még ha jobban ki volna is dolgozva, akkor is sok időmbe kerülne, mire világosabban és befejezettebben előállna. Hogy egyes részek is sokrétű kidolgozásra /Unterarbeitung/ szorulnának, mire végleg le lehetne őket gyűrni, azt aligha kell mondanom – nagyon is fogod látni magad is. – Az utolsó részek nagyobb idomtalanóságát /illetően/ annak is tudd be elnézésedet, hogy a szerkesztést a jénai csata előtti éjjelkor fejeztem be.” Fehér M. István (szerk.): *Levek Hegeltől – Levelek Hegelhez* (ford. Nyizsnyánszki Ferenc), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest, 1988/1-2, 119-185., 163-164.

<sup>205</sup> Próteusz alakjához lásd Kerényi Károly: *Görög mitológia* (ford. Kerényi Grácia), Szukits Könyvkiadó, Szeged, 1997, 32.

<sup>206</sup> Vö. Bálint, i.m. 13.

<sup>207</sup> Lásd Röd, Wolfgang: *Az újkor dialektikus filozófiája I.*, i.m. 183. és Hévizi, i.m. 130.

<sup>208</sup> *Fenomenológia*, i.m. 122. Ez az igény az idealizmus igénye, és egyben a boldogtalan tudat meghaladásának azon előfeltétele, hogy a valóságtól megvonjuk a faktikus egyedi valóságok minden mozzanatát. Vö. Fink, i.m. 198-199.

példáiban – a pszichológia,<sup>209</sup> fiziognómika és koponyatan tudományágai segítik, míg a társadalmiság-erkölcsiség körzetében – amely „a szellemi lét tulajdonképpeni létjellege, melyben létszerű-valóságosan jelenik meg idealitásnak és tárgyi-realitásnak az egysége, mégpedig nembeli értékjellegét hordozó egyének viszonyrendszereként, értéktartalmakat hordozó tárgyiasság-rendszerek összességéeként”<sup>210</sup> – megtapasztalja a világ élvezetét,<sup>211</sup> a világ jobbításának vágyát,<sup>212</sup> valamint a világgal való szembenállást,<sup>213</sup> ám látszólag elakad. Természetes módon jut a gondolatmenet erre az eredményre: az fejeződik ki benne, amit ezen alfejezet elején a tudat szellemmé és a szellem tudattá válásának leírásában látunk, mégpedig, hogy e kölcsönös egymásból-egymásba alakulás nem lineárisan, hanem *látszólag* teljesen esetlegesen történik,<sup>214</sup> „hol az igazság felé közeledve, hol pedig a kevésbé fájdalmasnak vélt hazugságokhoz menekülve előle”.<sup>215</sup>

Hegel itt bár „más hangnemben”, de ugyanúgy az általános–egyes szembenállását szólaltatja meg, mint az előzőekben. A szemben álló – ugyanakkor egymást sosem kioltó – mozzanatok megbékélését az a felismerés készíti elő, hogy az általános jó csak egyéni tevékenység révén valósítható meg, illetve hogy az egyéni tevékenység az általános jóra való törekvés igénye nélkül csak „üres furfang”.<sup>216</sup> Ez „az ész csele”<sup>217</sup> metaforájában jelen lévő onto-logikai kód leírása – a kód lefutása pedig abban áll, hogy

„a Világsszellem ellentétes erőket szabadít egymásra, s a küzdő felektől várja saját céljai megvalósulását. A harcolók persze saját érdekeikért küzdenek, ezeket nagyjából meg is valósítják, de a Nagy Egész szempontjából nem ez a lényeg. A trükk, hogy a Világsszellem maga nem

---

<sup>209</sup> Pszichológia alatt Hegel korában nem a mai értelemben vett tudományt értik, hanem egyebek közt annak – tipikusan kísérleti, illetve racionális – vizsgálatát, illetve vizsgálati módszerét, hogy mi történik, amikor a gondolkodás fizikai-testi meghatározottságok feltételei alatt áll. Lásd bővebben John, Matthias: „*Empirische Psychologie*” im *System der Wissenschaften um 1800*, in: Lück, Helmut E. (hrsg.): *Psychologie und Geschichte, Jahrgang 10 – Heft 3/4*, Verlag für literarische Produkte, Fernwald, 2002, 166-177., valamint Brauns, Horst-Peter: *Zur Methodenfrage der Psychologie im 18. Jahrhundert*, in: *Psychologie und Geschichte*, i.m. 178-199. és vö. Makk, i.m. 15.

<sup>210</sup> Simon, i.m. 488.

<sup>211</sup> Hegel szavaival: „a gyönyör és a szükségszerűség”, lásd *Fenomenológia*, i.m. 187-190.

<sup>212</sup> Hegel szavaival: „a szív törvénye és az önhittség örülete”, lásd *Fenomenológia*, i.m. 190-195.

<sup>213</sup> Hegel szavaival: „az erény és a világ folyása”, lásd *Fenomenológia*, i.m. 196-201.

<sup>214</sup> Pedig nem – lásd alább az „ész csele” működési módját.

<sup>215</sup> Köhler Ágnes: *A tapasztalat fogalmai, avagy: türelem és biztonság*, i.m. 35.

<sup>216</sup> *Fenomenológia*, i.m. 201.; bővebben lásd Fink, i.m. 340. skk.

<sup>217</sup> Hegel, G. W. F.: *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 77. Hegel már a *Fenomenológiában* megelőlegezi e metaforát, ha úgy tetszik mint *csírá*t, s történetfilozófiai előadásáiban – mintegy alkalmazott logikaként – ki is fejti. A *Fenomenológiának* ez a teljes életmű felől látszó és benne kinyíló „bimbó-jellege” szintén fontos és szerteágazó eredményeket létrehozó csomópontja a Hegel-kutatásnak, de mi itt csak említés szintjén érintjük. Az „ész csele” és „a lényeges dolog” összefüggéséhez lásd még Simon, i.m. 587-588.

vesz részt a világi csatározásokban, kvázi bábjátékosként dolgoztatja a különböző érdekű csoportokat, egyéneket, hősöket, akik aztán (saját céljukhoz képest mellékesen) hozzák a világtörténelmi eredményt. [...] A Világszellem egyfelől előre tudja, hová kell eljutni, vagyis, hogy mi a végcél, másfelől ehhez a végponthoz nem mint kész állapothoz »húzza« az emberiséget. Vagyis *mégszem* bábjátékosként mozgatja a szereplőket, azoknak maguknak kell kitalálniuk, mit kell tenniük – saját érdekeiket kell követniük, de úgy, hogy tudtukon kívül valami más, valami több (a Világszellem célja) is megvalósuljon.”<sup>218</sup>

Akár egy nagyvállalat stratégiai víziójának megvalósítására adott menedzsment-ajánlásoként is értelmezhetnénk, de ez itt nem célunk. A Világszellem nagyon erős metafora, amivel Hegel az ész-létmódban – áttételesen, mert e fejezetben kimondva nem jelenik meg, csak egy másik, a „világ folyása”<sup>219</sup> metafora leírása révén érezzük jelenlétét – ugyanúgy perszonalifikálja azt a *dialektikus világ-működést*, ahogyan tette az úr–szolga képpel az öntudat-létmódban.<sup>220</sup> E metafora valójában egy dinamikus „rejtvény”, ami a tett fenomenológiájának<sup>221</sup> működésbe lépése során „oldódik meg” oly módon, hogy a spekulativitás *hajtóereje* a megismerő és megismert „interakciójából”<sup>222</sup> kialakuló játéktérben organikus, *funkcionális-antropológiai egységet*, egy addig nem jelen lévő fenomént, egy folyton gyarapodó léttöbbletet hoz létre, ami a keletkező kultúra alapjait rakja le.<sup>223</sup>

Hegel e fejezetben ér el (helyesebben vissza) – a „szellemi állatvilág”,<sup>224</sup> a törvényhozó<sup>225</sup> és a törvényvizsgáló ész<sup>226</sup> etapjait végigjárva, illetve még a korábbi két létmód, a tudat és öntudat eredményeit is felszippantva, majd kisugározva – a dialektika spekulatív-reflexív fogalmában kódként, csíráként megelőlegezett valóság-strukturáló erő, *a lényeges dolog (die Sache selbst)* kibontakoztatásához, amit a *Fenomenológia* e szakaszában „az

---

<sup>218</sup> Almási, i.m. 146-147., kiemelés tőlem, K. D.

<sup>219</sup> *Fenomenológia*, i.m. 196. Hegelnél „a világ folyása” a társadalmi létezés dinamikus kavargó, önreprodukáló létjellegének metaforája. Vö. Simon, i.m. 543. és Fink, i.m. 334.

<sup>220</sup> A tudat-létmódban e szerepet az erő kategóriája tölti be, de ott még nem perszonalifikáltan, „csak” egy törvényszerűségként működő elevenségként, amely az „érzéki” (azaz testi-fizikai érzékeink számára hozzáférhető) és az „érzékefeletti” (azaz testi-fizikai érzékeink számára *nem* hozzáférhető) világokat kapcsolja össze, megnyitva, lehetővé téve ezzel az átjárhatóságot lét és gondolkodás között, kódoltan megelőlegezve a kettő egységét már ebben a létmódban.

<sup>221</sup> Almási, i.m. 147-148.

<sup>222</sup> A szó azért szerepel idézőjelek közt, mert e kontextusban sem aktív cselekvés, sem passzív befogadás nincs: a *történet*-jelleg van a hangsúly, ez pedig egyfajta mozgalmasságot kölcsönöz a fogalomnak. Ez ugyanaz az energia, mint ami egy billenőkép első „megoldása”/megoldódása során megnyilatkozik.

<sup>223</sup> Vö. a műalkotás vonatkozásában: *Igazság és módszer*, i.m. 111.

<sup>224</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 203-215. Hegelnél „a szellemi állatvilág” egyfelől az emberi létjelleg természeti vonatkozásainak gyűjtőmegfogalmazása, másfelől az egyes individuum társadalmi-viszonyulási módjának leírása. Vö. Simon, i.m. 552-553. és Fink, i.m. 346-347.

<sup>225</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 215-218.

<sup>226</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 219-223.

*igazi mű*<sup>227</sup> megnevezéssel jelöl. E fogalmat Hegel a fenti hármass nézőpontból szemlélve a következőképpen állítja reflektorfénybe (nagyon leegyszerűsítve, és Hegel ide rejtett filozófiatörténeti értékítéleteire szándékosan nem reflektálva).

Az öntudatos egyén ész-létmód-beli primer viszonyulása egy „spontán” létezési mód: elég csak megmutatnunk, (ösztönszerűen) előállni-hagynunk az individualitásunkat a szellem e „készen talált másletében”.<sup>228</sup> Itt újra a nyelviség ragyog elő:<sup>229</sup> „A nyelv minden egyes egyén nézőpontjából »már meg van teremtve«.”<sup>230</sup> A mű létrejövetelének ez döntő előfeltétele és ennek az *egésznek a menetét* nevezi műnek Hegel. „A mű egyrészt objektum, dolog illetve tárgyi létezés, de létjellegzetessége mindig túlmutat objektum-szerűségén, dolog-szerűségén, tárgy-szerűségén. [...] A mű valami általános, lényegi, marandó és teljesség-jellegű. Olyan tárgy, melyben szellemiség munkál, olyan dolog, melyhez az egyén csak emberként, nembeli lényként viszonyulhat. [...] A mű nem más tehát, mint az ember világa, az ember által teremtett világ, – s fordítva: a társadalom mint objektivációs rendszer nem más, mint mű.”<sup>231</sup> „Ez az a fogalom, amelyet a tudat alkot magáról, bizonyos lévén abban, hogy abszolút módon áthatja az egyéniséget és a létet;” a mű pedig „az a realitás, amelyet a tudat ad magának”.<sup>232</sup> Az *igazi mű* létmegértés (*Seinsverständnis*) és tette megértés (*Tatverständnis*) mozzanatainak folyamatos egymásra-vonatkozása,<sup>233</sup> *mindenki*, azaz az emberi nem (*genus, Gattung*) számára való *szellemi lényeg*,<sup>234</sup> amely „magában foglalja valamennyi egyén tevékenységét, tárgyasult szellemiségét”.<sup>235</sup> Ez a funkcionális összefoglalása (összefoglaltsága) a keletkezés minden eddigi tárgyalt aspektusának, illetve aspektusváltásainak.

Ebben a folyton-áramló és permanensen újrendeződő összefüggésrendszerben az eszes öntudat érvényes és működőképes szabályozó elveket, „törvényeket” keres.<sup>236</sup> Az érzéki bizonyosság közvetlenségéhez történő „visszahullást” elkerülendő, Hegel „tesztet” végez el két közismert törvényen: „Mindenkinek az igazságot kell mondania”, illetve „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat.” S mindkettőről megállapítja, hogy „megállnak csak

---

<sup>227</sup> *Fenomenológia*, i.m. 210.

<sup>228</sup> *Fenomenológia*, i.m. 158., ill. Simon, i.m. 441. skk.

<sup>229</sup> De a természetvallás egyik kibontakozási stádiumában is előkerül majd a „készen talált máslet” motívuma, lásd később a harmadik fejezetben.

<sup>230</sup> Kelemen, i.m. 258.

<sup>231</sup> Simon, i.m. 571-572.

<sup>232</sup> *Fenomenológia*, i.m. 207.

<sup>233</sup> Lásd Fink, i.m. 350.

<sup>234</sup> Vö. *Fenomenológia*, i.m. 215.

<sup>235</sup> Simon, i.m. 589.

<sup>236</sup> Lásd Fink, i.m. 350-351.

a *kellésnél* (*Sollen*), de nincs *valóságuk*; nem *törvények*, hanem csak *parancsok*”<sup>237</sup> – mivel túl absztraktak, nem mérlegelik a konkrét helyzetet, ráadásul tautologikusak, gyakorlatilag használhatatlanok a valóság dinamikus *működése* közepette.<sup>238</sup> A valóság billenőkép-szerűen és folyamatosan (ki)alakuló, kaleidoszkópikus áramlataiban maguk a megtalálni vágyott szabályszerűségek is elevenen-mozgóak. E dinamikus egyensúlyt nem lehet fenntartani a fenti parancsok segítségével, s Hegel ezt a tulajdon példáján mutatja be.<sup>239</sup> Általánosság és egyediség oly módon billennek egyé, ahogyan egy billenőkép egyszerre tudatosuló jelentésrétegei. Magyarán: erkölcsi valóság csak konkrét élethelyzetekből, konkrét társadalmi instanciákban meglévő, illetve bennük-belőlük létrejövő tartalmakkal történő együtt-működésből születhet.<sup>240</sup>

Fontosnak tartjuk tisztában lenni azzal, hogy a „mű” kifejezésnek itt még sem történeti, sem pedig művészet-fenomenológiai konnotációja nincsen. A mű – úgymint dolgoiság, azaz „eltűnő mű” és mint az ebben rejlő szellemiség, azaz „igazi mű” összessége és egymásba-tükröződése – a fent megjelölt folyton gyarapodó léttöbblet, „a társadalom, a történelem, a társadalmi ember, az emberek közti viszonyok, a kultúra létjellege; az ember által teremtett világ”.<sup>241</sup> Avagy e másik „végéről” megragadva: „a népszellem »mű« és »tevékenység«: »a tevékeny és tétlen oldal egysége«. Annyiban mű, amennyiben »tevékenység van tételezve benne«. Az egyének műve, »valamennyinek a műve«, amely »csak

---

<sup>237</sup> *Fenomenológia*, i.m. 218.

<sup>238</sup> Jung is nagyon hasonlóan következtet: az általános elméleti feltevések „használati-utasítás-szerű” követésében fenomenológiai-módszertani hibaforrást lát. Szerinte az autentikus megismeréshez az adott kontextushoz való ragaszkodás segít hozzá. Lásd Jung: *A tudattalan megközelítése*, i.m. 60. és vö. *Fenomenológia*, i.m. 67. *Csak észre kell venni a tárgyat*.

<sup>239</sup> *Fenomenológia*, i.m. 223. „Tehát nem azért jogos valami, mert nem találom ellentmondásosnak; hanem azért jogos, mert a jogos. Hogy valami *tényleg* a másiknak a tulajdona, ez szolgál magatartásom *alapjául*; erről nem kell okoskodnom, nem kell, hogy különféle gondolatokat, összefüggéseket, szempontokat keressék...” Lásd még Fink, i.m. 351. és Simon, i.m. 597.

<sup>240</sup> Vö. Heller Agnes – Vajda Mihály: *Vita az etika megalapozásáról*, in: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1993/5-6, 159-170. Nagyon tanulságosnak látjuk itt még idézni Mumford egy gondolatát, amellyel mintha csak Hegel szellemében írná le, hogy hogyan esik áldozatul Platón is az ész cselének: „Platón az eszményi tájolópontokat a tényleges rendeltetési helyekkel tévesztette össze. Az ő szemében a jó meg a rossz örök, változhatatlan és egymástól elkülönült ideálok voltak; ha egyszer megalapozták ezeket, soha többé nem szorultak változtatásra. Azt ajánlotta, hogy bölcs törvényekkel, szigorú cenzúrával, erős fegyelemmel, titkos-sággal, elszigetelt zsarnoki szabályozással számolják föl a rosszat, és tartsák meg a jót. Nemigen ismerte föl, hogy éppen az általa megválasztott eszközök fordítanak visszajára e folyamatot. Azt sem értette meg, hogy noha a jó és a rossz az erkölcsi iránytű fix pontjai, *magának az életnek az áramlatai gyakorta megcserélik polaritásukat*. [...] Egy túlságosan is rendületlenül megvalósítani szándékozott jó gránitkemény rosszá válhat, és útját állhatja minden további haladásnak, ugyanakkor a fölismert tévedés és rossz éppen a visszaható effektus révén szolgáltat energiát az előrevivő mozgás számára.” Mumford, Lewis: *A város a történelemben* (ford. Félix Pál), Gondolat Kiadó, Budapest, 1985, 172., kiemelés tőlem, K. D.

<sup>241</sup> Simon, i.m. 572.

olyan, amilyenné ők tették.«.<sup>242</sup> Ontológiai kategória tehát, amely a valóság folytonos konstituálódását mint *működést* és *hatást* teszi lehetővé.<sup>243</sup>

Ennek az általánosan meghatározó létjellegnek egy specifikus, kitüntetett szerepet játszó megnyilvánulása lesz majd a művészet, illetve a vallás – e helyütt azonban „csak” „bimbószerűen” (*knospenhaft*), mintegy *univerzális* rügyként vagy csíráként kerül bemutatásra, amelyből az egyes művészet-, illetve vallás-fenomenológiai szempontokból vizsgálható valóságok/mikrokozmoszok „később” (azaz az idő, a történetiség megjelenésével együtt – lásd a második fejezetben) elő-állnak. Általánosság és egyediség egy billenőkép mozzanataiként tűnnek át graduálisan egymásba: a *lényeges* dolog „lét és tevékenység egysége”,<sup>244</sup> a szellem fenomenológiája – vagy ahogyan Hegel *A logika tudományában* ezt ontológiai struktúráként kifejezi „*a lényeknek meg kell jelennie.*”<sup>245</sup>

## Összegzés-kitekintés

„(Túlságosan) Idealista vagy!” „(Túlságosan) Realista vagy!” E köznapi megállapítások – kvázi-vádak – a megállapítást tevővel mindenkor szembenálló félre vonatkoznak egyfelől értékítéletet kimondva, másfelől egy nem tudatos csúsztatást tartalmazva, miszerint az idealista egyfajta (túlzott) derűvel, míg a realista egyfajta (túlzott) borúval látná a világot. A beszélő az így „tematizált” viszonyban helyezi el és határozza meg magát a partnerével szemben-tételezettként. E pozíció fő „buktatója” abban áll, hogy nem az a funkcionális-antropológiai alaphelyzet határozza meg, amelyből kiindulva gondolkodás és tárgy szerves egységként tűnik fel (lásd fent).<sup>246</sup>

Az élet episztemo-ontológiai áramlástan felismerésének eredményéből alakulhat ki az a beállítódás, amely révén olyasvalamit láthatunk meg, illetve élhetünk át, ami e beállítódás nélkül rejtve maradna;<sup>247</sup> ez az, ami lehetővé teszi azt a létezési módot, amit a

---

<sup>242</sup> Kelemen, i.m. 256., illetve Hegel, G. W. F.: *Jénai reálfilozófia (Részletek)* (ford. Révai Gábor), in: Hegel: *Ifjúkori írások, Válogatás.*, i.m. 311-445., 329-330.

<sup>243</sup> Vö. Kelemen, i.m. 259. „A nyelv a szellem létezése, egy nép műve, a külsővé tevés révén objektív létező, közegében a tudat más tudattá válik, csak a beszédben lesz szubjektív. [...] a tudat hordozója egy meghatározott közösség sajátos vonásokat mutató nyelve, s az egyéni tudat e nyelv használata révén egyszerre a tudat külsővé válása és a nyelv belsővé válása. A nyelv használatában tesz szert a nyelv a szubjektív, a tudat pedig objektív értelemre.”

<sup>244</sup> Simon, i.m. 589.

<sup>245</sup> Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya II.*, i.m. 89.

<sup>246</sup> Mondhatjuk, hogy e példában az „ész csele” mintegy a nyelvbe kódoltan húzza csöbe az interakció résztvevőit.

<sup>247</sup> Vö. Scheler, Max: *Fenomenológia és ismeretelmélet* (ford. Csátár Péter), in: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1993/5-6, 5-50.

realitás tudat általi tételezéseként ír le Hegel. Az igazán érdekes az, ahogyan eljut ennek az igénynek – ha úgy tetszik, túlélési stratégiának – a kimondásához; egyébként nem egyedülként, hanem a korszak, az 1800 és 1806 közötti, kiemelkedően jelentős filozófiai időszak sodrásában.<sup>248</sup>

Az emberi ön/tudat folyton keletkező-gyarapodó létjellege Hegelnél ugyanis – természetesen – a szellemet is jellemzi. A szellem különböző stációi Világszellemként, abszolút szellemként<sup>249</sup> az isteni – sőt: Isten – öntudatát, öntudatra ébredését mutatják be; azt a működési módot, ahogyan Isten világgá változik. Ha azonban Isten szellem, és a világ az a mód, ahogyan Isten megnyilvánul, akkor a világ maga sem lehet más, mint szellemi lényeg: magyaráz minden, amit magunk körül látunk és tapasztalunk (nemcsak az ember és az emberi szellem alkotásai, hanem a szerves és szervetlen természet teljes egésze) – alapjában véve szellem.<sup>250</sup> A világ igazságát csak akkor pillanthatjuk meg, ha láthatóvá vált szellemként tekintünk rá, hisz’ „csakis a szellemi a valóságos”.<sup>251</sup>

Hogy Hegel e grandiózus próbálkozása – amennyiben is azt a belső szükségszerűséget akarja felmutatni, ahogyan Isten világgá (szerves és szervetlen természetté, valamint emberi szellemmé) válik, és ahogyan e kibontakozása során megismeri önmagát (mintegy a maga által önmagából készített tükörben figyelve saját magát) – hogyan és mennyiben fut zátonyra, itt nem tárgyalhatjuk, mert szétfeszítené jelen vizsgálódás kereteit. Ehelyett inkább röviden fel szeretnénk hívni a figyelmet egy bizonyos következményre, amely e próbálkozás motivációjából – ti. a dialektika felismeréséből származó beállítódás látás- és élménymódjából – fakad, és amelynek tekintetbevételével a továbbiakban a mítosz–kultusz–művészet jelenség-együttesét vizsgálni fogjuk (és a bevezetésben is utaltunk már erre a hegeli művel való foglalatosságunk motivációjának leírásakor). A realitást a tudat által tételezni ugyanis annyit tesz, hogy az ember „egyéniel eljut az igazi léthez mint döntéseinek [valóságteremtő] alapjához.”<sup>252</sup> Ez a tételezés lehetőségfeltételekhez kötött. E lehető-

---

<sup>248</sup> Lásd Szívós Mihály: *Az első és második fenomenológia közötti kapcsolatról és a hegeli logika gyökereiről*, in: *Világosság* 2008/3-4, 83-90., 84.

<sup>249</sup> Vö. *Hegels Selbstanzeige*, in Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.m. 550.

<sup>250</sup> Weischedel, i.m. 216.

<sup>251</sup> *Fenomenológia*, i.m. 20.

<sup>252</sup> Jaspers, Karl: *Bevezetés a filozófiába* (ford. Szathmáry Lajos), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996, 58. (szövegközi betoldás tőlem, K. D.) és vö. Jung: *A tudattalan megközelítése*, i.m. 55.. Véleményünk szerint a realitás tudat általi tételezésének hegeli koncepcióját szemléletesebben lehet megérteni egy „külső” vonatkoztatási pontról, és úgy gondoljuk, hogy mind a jungi, mind a jaspersi pozíció nagyszerűen megfelel ilyen vonatkoztatási pontnak; annál is inkább, mert – mind Jung, mind Jaspers Hegelt inkább opponáló beállítódása ellenére (vagy éppen ennek köszönhetően) – maguk is mutatnak rokon jegyeket Hegel fenomenológiai alapállásával. E viszonyoknak, illetve rokon jegyeknek a bemutatása egy külön vizsgálódás témája lehetne.

ségfeltételek a fentebb tárgyalt határhelyzet fogalmának egy másik vetületén válnak láthatóvá, leginkább talán abban az értelemben, ahogyan Jaspers használja a fogalmat. Számára a határhelyzetek az emberként-való-lét fundamentális meghatározói, olyan szituációk, amelyek „lényegileg megmaradnak, még ha pillanatnyi aspektusuk változik is: meg kell halnom, szenvednem kell, változás tárgya vagyok, menthetetlenül bűnbe keveredem.”<sup>253</sup> E helyzetekben az egyén választásra, döntésre kényszerül, mégpedig úgy, hogy nem támaszkodhat semmiféle objektív-tudományos eredményre, nem talál semmit készen, nincs „*best practice*”, amihez folyamodhatna. S éppen a mód, ahogyan választ, illetve dönt, mutatja meg az egyén valós/igaz mivoltát<sup>254</sup> – és ha *valóban* tudomásul vette a határhelyzetet, akkor személyisége újratemtésével válaszol: a léttudatában történő változás révén önmagává válik.<sup>255</sup> Tehát például valamely magasabb cél eléréséért való küzdelem nehézségeivel szembesülve, gazdasági vagy magánéleti krízis, netán pandémia közepette – egyszerűen olyan esetek bekövetkeztek, amelyek nem egyeztethetők össze addigi „normális” (hétköznapi) létmódunkkal – nem ismerjük el ezek végső „léthatalmát”.<sup>256</sup> Ilyen esetekben a kitartás, bizalom, a sors méltósággal való elviselése nemcsak üres jelszavak, hanem önálló léthatalommal bíró orientálódási pontok, amelyek új valóságot nyitnak meg<sup>257</sup> – amelyet a tudatunkkal tételeztük. Ez egy mélyen hegeli gondolat, amely a fentebb tárgyalt ész-létmód működésében gyökerezik. *Ebben* az ontológiai struktúrában (valóságban) beszélhetünk a tárgy egyezéséről tulajdonképpen önmagával, illetve a tárgy saját *fogalmának* megvalósulásáról (lásd az igazság mint ontológiai struktúra leírását korábban). Hegel pedig – az idealizmus igényével fellépve – abból indul ki, hogy *valóban* tudomásul vesszük a határhelyzetet, helyesebben csak ezt a foratókönyvet „éri meg” fenomenológiai szempontból vizsgálnia, hiszen ettől gazdagszik az emberi tudat, ez terel a jó végtelen irányába. A valóságnak a tudat által ilyen módon történő tételezése szintén az *erő* által hordozott billenődinamikát rejti. Mivel nincs előre megírt „recept” az eredmény eléréséhez, a tudat (az egyén, az én) egy kölcsönhatóan áramló történő-cselekvésben/cselekvő-történésben – „a függöny mögött nincs semmi látnivaló, ha mi magunk nem megyünk mögéje” értelmében, illetve a billenőkép első felismeréséhez hasonlóan – létrehoz/”felfedez” egyet, amire azután új alapként tekinthet. Fontosnak tartjuk itt is hangsúlyozni a tett, a megvalósítás, a

---

<sup>253</sup> Jaspers, i.m. 20.

<sup>254</sup> Lásd Gadamer: *Die phänomenologische Bewegung*, i.m. 111.

<sup>255</sup> Lásd Jaspers, i.m. 21.

<sup>256</sup> Vö. Jaspers, i.m. 57-58.

<sup>257</sup> Vö. Ludwig, i.m. 121.

fogalom erőfeszítése vállalásának döntő jelentőségét. Új valóságokat megnyitni és fenntartani, illetve bennük aktívan működni Hegel számára nem – és talán kijelenthetjük, hogy egyáltalában véve sem – valamiféle vidám ujjgyakorlat, hanem újra és újra megválaszolható kihívás, erőkifejtés, munka, ami teljes embert igényel.

Tekintsük meg most a teljesség igénye nélkül a fent tárgyaltak néhány immanens és egyben önmagán túlmutató vonatkozását (mivel e vonatkozások önmagukban is nagy kiterjedésű szellem- és természettudományos területeknek számítanak, így semmiképpen sem vállalkozunk vázlatos tekintetbevételüknél többre).

Mindjárt elsőként az analitikus pszichológiához való kapcsolódási pont tűnik fel.<sup>258</sup> Hegel filozófiáját teljesen áthatja a közvetítés kérdésköre. Magának az analitikus pszichológiának is célja a közvetítés, amennyiben az egy „kitüntetett viszonyban valósul meg, és a páciens (valamint a terapeuta) tudatos gondolatai és tudattalanja között mozog”.<sup>259</sup> Épp a korábban bemutatott „billenés” dinamikája és energiája az, ami cselekvési motívumaink megismeréséhez vezet minket (valójában a tudat, öntudat és ész létmódok közti dialektikus átmenetek, *Aufhebung*ok, melyek az ön/tudat fejlődését és kibontakozását egyáltalán lehetővé teszik). És mindezt egy tudattalan erő, az ész csele által, amely a „sors kauzalitásként” nemcsak a társadalmi valóság, de az egyes egyed életét is alakítja.<sup>260</sup> Az *Aufhebung* struktúráján belül az újdonság megjelenésének és elfogadásának nincs abban az értelemben vehető „oka”, ahogyan a természetben általában okról és okozatról szokás beszélni.<sup>261</sup> Ami benne első pillantásra „ok”-ként tűnik fel, az az érzékelő tudat „optikai csalódása”. Valójában nem ok, hanem módusz,<sup>262</sup> amint a billenőkép mozzanatai sem okai egymásnak, hanem az egészként vett „szülő” jelenségük<sup>263</sup> létmódjának megnyilvánulásai.

Egy másik terület, ahol a figyelmes olvasó tetten érheti a „billenőenergiák” permanens feszültségét, maga a hegeli nyelvhasználat. Hegel ugyanis figyelemre méltó „polifóniában” juttatja kifejezésre gondolatait. Az általa alkalmazott nyelv többretegű: egyfelől fogalom és képiség egységéből áll, másfelől fogalmisága is további szintekből áll annak

---

<sup>258</sup> Vö. Reich, Kersten: *Die Ordnung der Blicke. Perspektiven des interaktionistischen Konstruktivismus. Band 1.*, Luchterhand, Neuwied–Kriftel–Berlin, 1998, 399. sk.

<sup>259</sup> Köhler: *Hegel és a pszichoanalízis*, i.m. 178.

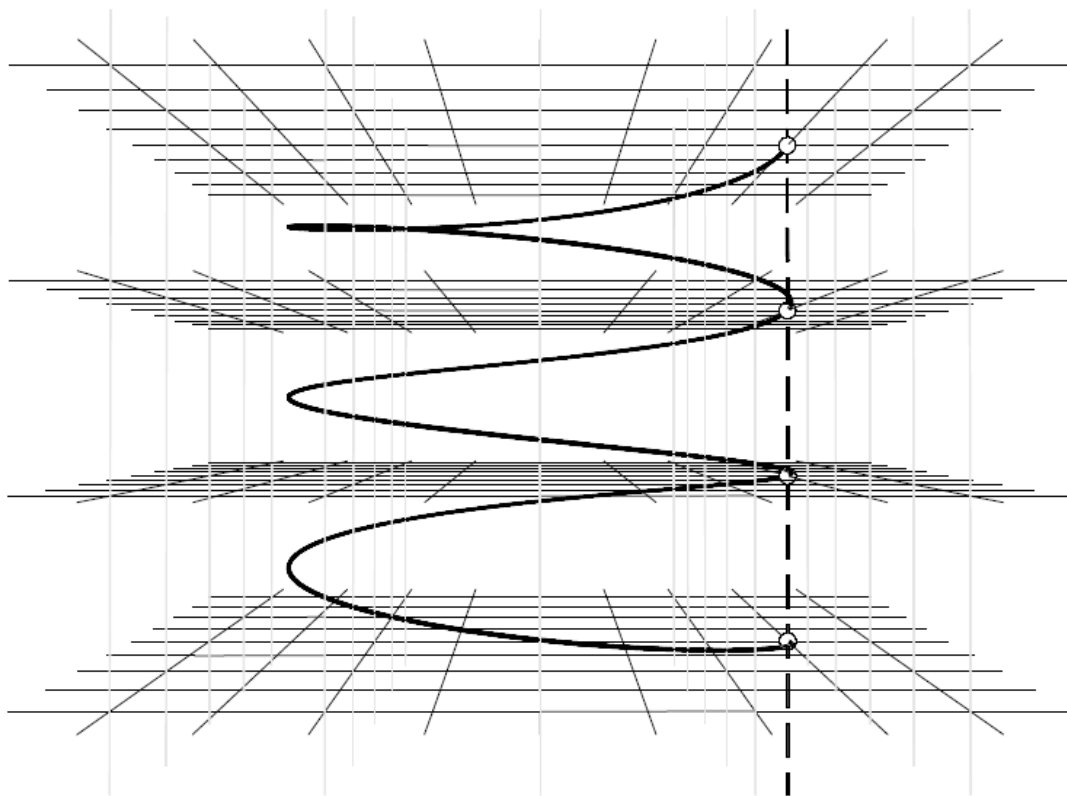
<sup>260</sup> Vö. Köhler: *A tapasztalat fogalmai*, i.m. 35.

<sup>261</sup> Vö. Köhler: *Hegel és a pszichoanalízis*, i.m. 180.

<sup>262</sup> Köhler kifejezetten „nem-»ok«”-nak nevezi, lásd Köhler: *Hegel és a pszichoanalízis*, i.m. 58.

<sup>263</sup> Angolul talán „elegánsabban” hangozhatna: *parent phenomenon*.

megfelelően, ahogyan a gondolatmenet halad előre dialektikus átmenetei során.<sup>264</sup> Gondoljunk egyfelől a maga Hegel által leírt spirális, másfelől a Quante által említett hálószerű szerkezetre. Ha a *Fenomenológia* egyes fejezeteit (gondolati egységeit) egymás „alá/fölé” rakva, de egyidejűleg (mint mondjuk egy polifonikus zeneművet) gondoljuk el, és egy képzeletbeli tűvel átszúrunk a rétegeken, azt tapasztaljuk, hogy a fogalmi csomópontok egybeesnek, miközben megfigyelhető a vizsgált téma önmagán való fokozatos „túlemelkedése”, kibontakozása (10. kép).



10. kép

Ezalatt értjük például a „létezéssé érlelődött szubsztanciát”,<sup>265</sup> a „szubsztancia külsővéválását”,<sup>266</sup> végül pedig azt a processzust, melyet így ír le Hegel: „ama *magánvalónak* átváltozása *magáért-valóvá*, a *szubsztanciáé* a *szubjektummá* [...], vagyis a *fogalommá*.”<sup>267</sup>

<sup>264</sup> Nem csak a *Fenomenológia* szövegéről van szó, bár a hegeli nyelvkezelés e tulajdonsága ott jelenik meg elsőként ilyen következetes formájában. Vö. Rózsa Erzsébet: *Hegel a megbékélésről – repedések a rendszeren...?* in: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1996/11, 256-287., illetve Rózsa Erzsébet: *A modern individuuum „szubjektív vallásossága” és az abszolút szellem relativizálása Hegelnél*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2012/2, 77-99., 78.

<sup>265</sup> *Fenomenológia*, i.m. 182.

<sup>266</sup> *Fenomenológia*, i.m. 275.

<sup>267</sup> *Fenomenológia*, i.m. 410.

Ugyanezt a kiteljesedést figyelhetjük meg a vallásos szellem mozzanatainak bemutatása során (amivel a harmadik fejezetben fogunk behatóan foglalkozni): a tudat-létmód a természeti, az öntudat-létmód a művészeti, az ész-létmód pedig a kinyilatkoztatott vallás stádiumainak feleltethető meg.<sup>268</sup> Bár Hegel *nem* metafora- vagy szimbólumnyelven beszél, de megteremti és használja a metaforákat, szimbólumokat. És jóllehet a nyelv, melyet használ, költői (pl. *Finsternis, Lichtwesen*), mégis a *fogalommal* telített. Alapvető szándéka ugyanis *megérteni azt, ami van* – jóllehet ez a valami a maga teljességében végső soron mindig rejtve marad –, és e megértés szükségképpen a korábban már említett kerülőúton történik. Egyebek közt ez a költés és fogalmiság közt vibráló töltés változtatja a művet igazi unikummá, s e jellemzők tekintetbevételével válik beláthatóvá a fentiekben leírt gondolati ív.

A megismerő *tudatába* – a fogalom magánvalósága szerint – egyszerre sok érzéki adat (sok [ez]) kerül az észrevevéssel való felvétel során. Az érzéki adottságok jelekké fordítódnak le az [ez]-ek különbségei és azonosságai által. Ezt a „fordítási folyamatot” azonban már a tulajdonképpeni *öntudat* végzi, amely nem más, mint a fogalom magáértvalósága szerint. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a jel tulajdonképp nem fordítás, hanem *maga az érzéki adottság*<sup>269</sup> – csak egy szinttel magasabban tételezve (*aufgehoben*). A tételezés (*Setzung*) segítségével az öntudat (az értelem) meghatározottságokat választ szét és rak össze. E „munka” folyamatos és állandósult; egyszerre jelent összegyűjtöttséget és *permanens* gyűjtést. A „munka” szó azért szerepel egy sorral feljebb idézőjelek közt, mert ez sem nem valamiféle „elvon”-fogalmi, sem nem kétkezi-fizikai tevékenység, hanem az emberi nem (*genus, Gattung*) eredendő sajátja (lásd még fent, az úr–szolga viszony tárgyalásánál); a dinamikus kavargó valóság szüntelenül információkkal látja el az ént. E folyamat folytonossága megszüli a transzcendentális ént, az „énséget”,<sup>270</sup> ami már az ész – a fogalom magán- és magáértvalósága szerint.

Egyáltalán nem járnánk távol a valóságtól, ha „én” helyett „elmét” mondanánk. E kifejezés hagyományosan az analitikus filozófia szótárába tartozik és Hegelnél alapvetően

---

<sup>268</sup> Bővebben lásd még Schmidt, Josef: „*Geist*”, „*Religion*” und „*absolutes Wissen*”: ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „*Phänomenologie des Geistes*”, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1997, 323-324. Schmidt monográfiája, amely a *Fenomenológia* utolsó három fejezetét mutatja be és kommentálja, az egyik legalaposabb a témában.

<sup>269</sup> Emlékezzünk csak még egyszer Gadamerre: a törvények természetszerűen nem mások, mint amit magyaráznak. Ugyanez igaz itt is. A *Fenomenológia* alap-motívuma és a már említett ontológiai döntés meghozatala rejlik itt: mivel nincs információk arról, hogy jel és jelölt, észrevett és észrevevő különbözzenek, ezért vehetjük egynek is őket. Vö. és lásd később a természetvallás tárgyalásakor.

<sup>270</sup> Vö. Quante: „*Az akarat személyisége*” és az „*én mint ez*”, i.m. 65-68.

más összefüggésben van jelen.<sup>271</sup> Mindazonáltal a hegeli koncepció aktuális elmefilozófiai kérdéseket vet fel, így nem csoda, hogy a legújabb kori Hegel-kutatás egyik ága az analitikus vonalon is megindult a tudat problémakörének feltárásához.<sup>272</sup> És bár e helyütt nem bocsátkozhatunk elmefilozófiai eszmefuttatásba vagy az analitikus Hegel-recepció akár csak korlátozott számú vonulatainak szisztematikus játékba emelésére, a tudat problémájának – melybe a tudattalan kérdésköre is beletartozik<sup>273</sup> – egyik, a kortárs analitikus áramlatokban nemrégiben feltűnt megközelítési módjára azonban mindenképpen szükségesnek és tanulságosnak látjuk ezen összegző kitekintés keretei közt reflektálni. Úgy látjuk ugyanis, hogy e megközelítési mód lényegében a dialektika Hegel által leírt dinamikáját igyekszik a probléma megértésének szolgálatába állítani (s ha megengedhető itt egy szabad asszociáció: a szerzők teszik ezt adott esetben anélkül, hogy ennek tudatában lennének – mintegy ezzel is validálva és instanciálva Hegelnek az ész cseléről tett kijelentéseit).

Sam Parnia, Diane Hennacy Powell, Robert Lanza – csak hogy néhány nevet említsünk – a tudatnak az analitikus körökben elsőként Chalmers által felvetett „kemény” problémájára<sup>274</sup> a neurobiológia, az idegtudomány és a kísérletes tudatkutatás eszközeivel és eredményeivel igyekeznek lehetséges válaszokat nyújtani. Belépési pontjukat azok a – mondjuk úgy – határhelyzeti jelenségek (elmefilozófiai megfogalmazásban: anomáliák) képezik, amelyek egészen a legutóbbi időkig kívül rekedtek az interdiszciplináris kutatás körzetén.<sup>275</sup> Ezek közé tartoznak egyebek közt a *testenkívüli* élményekkel (*out-of-body experiences*, röviden OBE) és *halálközeli* élményekkel (*near-death experiences*, röviden

---

<sup>271</sup> Vö. Makk, i.m. 16-20.

<sup>272</sup> Vö. Rockmore, i.m. ill. Welsch, Wolfgang: *Hegel és az analitikus filozófia* (ford. Drimál István), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2001/1-2, 177-197.. A tudat rejtélyének elmefilozófiai problémájával való megismerkedéshez jó belépési pont lehet az ún. qualia-vita, amely a „valamilyennek lenni”, a fenomenális tudat és a tapasztalat fogalmai körül bontakozott ki az analitikus filozófia olyan jeles kortárs képviselői között, mint Nagel, Chalmers, Dennett, Churchland és Seager. (A magyarul elérhető cikkválogatást lásd *Vulgo* 2004/2, 3-62., illetve vö. Horváth Lajos: *A tudat metamorfózisa. Az interdiszciplináris tudatkutatás tudatfilozófiai-hermeneutikai elemzése*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2013, 9-16.)

<sup>273</sup> Tudattalan és tudatos egymásra rétegződéseit e helyütt megint csak nem áll módunkban részletesen tárgyalni. Itt csak három aspektusra hívjuk fel a figyelmet. Egyrészt a hegeli gondolkodásban benne rejlő jellegzetességre, miszerint minden, ami nem válik külsővé, (a) tudattalan(ban) marad. Másrészt arra, amit Jung – tudattalanul is (?) hegeli képet használva – úgy fejez ki, hogy „a psziché a tudatosság jelenlegi állapotát tulajdonképpen úgy érte el, ahogyan a makk nő tölgyfává” (Jung: *A tudattalan megközelítése*, i.m. 81.). Harmadrészt pedig a tudattalan rendszerszerű működés módjára, amely a tudatossal mintegy „szemkőzt”, afféle reflektálatlan reflexióban áll (vö. Ullmann Tamás: *A tudattalan modelljei. Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2016/1, 9-30., 11-13.).

<sup>274</sup> Vagyis hogy hogyan produkálhatja az anyagi agy a nem-anyagi tudatot, illetve hogy hogyan következhet neurokémiai reakciók sorozatából egy olyan „valami”, amelyet szubjektív tapasztalatnak hívunk, lásd Chalmers, David J.: *Szemkőzt a tudat problémájával* (ford. Sutyák Tibor), in: *Vulgo* 2004/5, Vulgo Alapítvány, Debrecen, 2004, 14-35.

<sup>275</sup> Lásd bőbben Horváth Lajos, i.m. 130.

NDE) kapcsolatos problémák. Ezen élmények „helyességét” már igazolták,<sup>276</sup> és az említett kutatók „eljátszanak a gondolattal, hogy mi lenne, ha »a mechanikus-materialista tradíció felfüggesztésével« közelednénk ezekhez az élményekhez; tekintsük igaznak, veridikus tapasztalatnak vagy percepciónak az alanyok élményeit”<sup>277</sup> – ezzel egy lényegében már Hegel által is ajánlott fenomenológiai kiindulópontra helyezkedve. Ez azonban csak az első lépés. Ugyanis „az NDE és OBE élményeket csak akkor tekinthetjük anomáliának, ha már előzetesen elfogadtunk egy keretelméletet, egy normarendszert, sőt tovább is léphetünk: *kultúránk és világképünk nagymértékben meghatározza, hogy hogyan viszonyulunk bizonyos jelenségekhez, kiváltképpen azokhoz, amelyekről keveset mondhatunk a természettudományos módszerek bevetésével*”.<sup>278</sup> Ebből az is következik, hogy az anomalisztikus jelenségek „rendellenessége” egy aspektusváltással megszüntethető lehet. Igaz, hogy ez az aspektusváltás egyben paradigmaváltás is volna, amely egész világképünket radikálisan megváltoztatná. Hogy egy efféle változás pusztán lehetőségének „gondolatával való eljárás” is milyen szélsőségesen heves reakciókat (vö. Semmelweis-reflex) válthat ki az establishment normarendszerén belül, láthatjuk például Dennett Chalmersnek adott válaszában.<sup>279</sup> Annyi mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy az elmefilozófia e határhelyzeti jelenségeinek szellemét már nem lehet csak úgy visszagyömöszölni a palackba.

Az e jelenségek komplex fenomenológiai vizsgálata iránti igény jogosultsága nehezen volna megkérdőjelezhető,<sup>280</sup> és épp e jogos igény kielégítésére tesz – véleményünk szerint tudattalanul is hegeli következtetések levonásának jó lehetőségét magában hordozó – kísérletet Diane Hennacy Powell. Eredendően fenomenológiai kiindulópontja mellé Chalmershez és Parniához hasonlatosan felveszi azt a premisszát, miszerint az agy nem előállítja, hanem valamiképpen megszűri a tudat(osság)ot (amiből persze az is következik, hogy az érzékszerveink és gondolkodásunk által felfogott realitás csak egy részlete valami nagyobbak, amit éppen az agy filtermechanizmusa miatt nem tudunk „látóterünkbe” fókuszálni). A pozitronemissziós tomográfia (PET) és a funkcionális mágneses rezonancia-vizsgálat (fMRI) segítségével végzett kutatási eredményekre támaszkodva bemutatja, ahogyan a tudat és az agy egymásra hat.<sup>281</sup> Egyfelől az agy állapotának megváltozásakor (teszem azt egy agyrázkódás elszenvedése után) a gondolkodási képességünk is megváltozik,

---

<sup>276</sup> Vö. Horváth Lajos, i.m. 145.

<sup>277</sup> Horváth Lajos, i.m. 145.

<sup>278</sup> Horváth Lajos, i.m. 151.

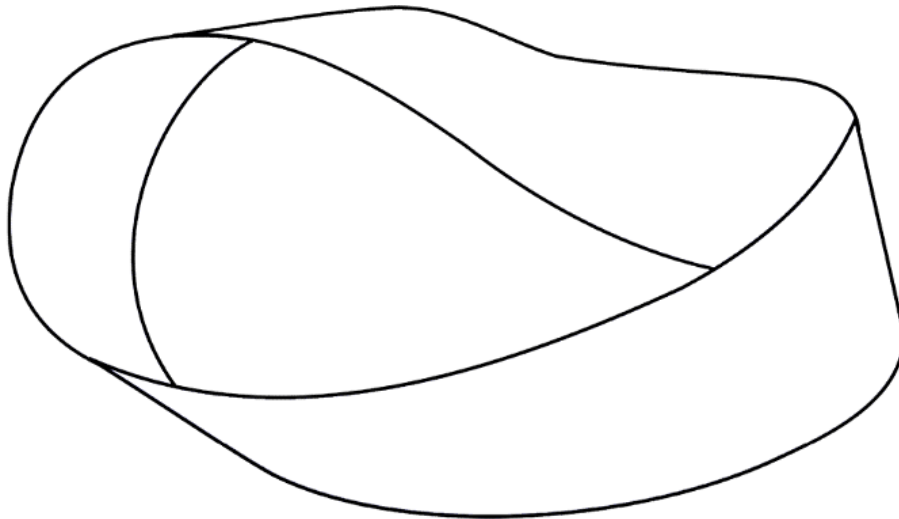
<sup>279</sup> Dennett, Daniel: *Háttal a tudat problémájának* (ford. Sutyák Tibor), in: *Vulgo* 2004/5, i.m. 36-38.

<sup>280</sup> Vö. Horváth Lajos, i.m. 153.

<sup>281</sup> Lásd Hennacy Powell, i.m. 19-24.

másfelől gondolataink is megváltoztathatják az agyunkban lévő neurális kapcsolásokat, azaz az agy struktúrája megváltozik, ha a gondolkodási mintáink megváltoznak. Gondolkodásunk e két összetevője tehát – mondja – a „kölcönös teremtés viszonyában” van: egymást implikálják. A tudatosság ekként szemlélve egyfajta *erő*, illetve *erőmező*.<sup>282</sup>

Hennacy Powell az OBE, NDE és egyéb határhelyzeti jelenségek vizsgálata során olyan témákat elemez, mint például a külvilág és a benső tudatosság kapcsolata, vagy a fizikai itt-és-mostban jelen tudásunk szerint nem hozzáférhető információkhoz való hozzáférés kérdése.<sup>283</sup> E kérdések megválaszolásához a Möbius-szalag (egy oldallal és egy éllel rendelkező kétdimenziós felület, 11. kép) analógiáját használja, amely véleménye szerint nagyszerűen használható, ha a belső és a külvilág közötti kapcsolatot szeretnénk szemléltetni.<sup>284</sup>



11. kép

A „normális”, hétköznapi tudatállapotban a belső és a külvilág látszólag elkülönülnek, de ez valójában csak az emberi tudat optikai csalódása, amely a határhelyzeti jelenségekben *megszűnik*, és e jelenségeken keresztül láthatóvá válik egymásba fonódásuk – realitásunk tulajdonképpeni folytonossága mint valóság.

Hennacy Powell további fejtegetései nem bírnak közvetlen relevanciával a jelen értekezés gondolatmenetének tekintetében, ezért nem is követjük tovább. A Möbius-szalag

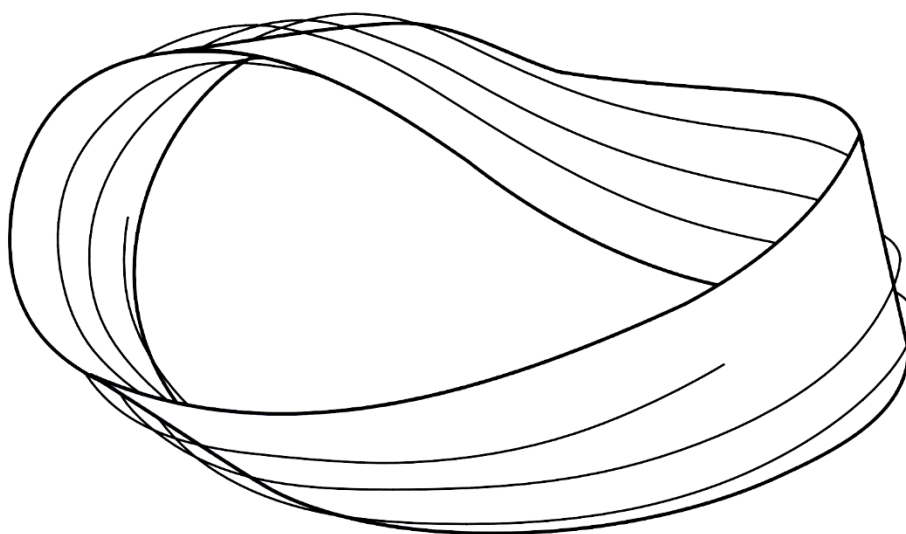
---

<sup>282</sup> A görög kultusz második és harmadik fejezetben részletesen tárgyalt jelenségét is ez az erő/mező formálja. A kultusz vonatkozásában *cselekvésmezőről* beszélhetünk, amelyben az isteni és az emberi szférák megnyílnak egymás számára, illetve kölcsönösen teremtik egymást. Bővebben lásd alább.

<sup>283</sup> Vö. Hennacy Powell, i.m. 118-132., ill. Horváth Lajos, i.m. 141-153.

<sup>284</sup> Hennacy Powell, i.m. 209-211.

viszont véleményünk szerint tökéletesen használható az ön/tudat Hegel által leírt topológiai-ájának szemléltetésére.<sup>285</sup> Mindaz, amit az eddigiekben láttunk: az érzékelő észrevevéstől kiindulva az *erő* dinamikájának segítségével magát megismerő és magából spirálisan kiemelkedő ön/tudat úgy „csapódott” ide-oda egyes és általános, külső és belső stb. ellentétei közt, hogy valójában ugyanazon a „felületen” haladt (12. kép), csak ezt nem, illetve korlátozottan ismerte fel.<sup>286</sup> A mindenkori ellentétpárok azonban interdependensek és sokkal inkább egymás implikációi, mint tagadásai: amint a billenőkép mozzanatai, úgy a Möbius-szalag „oldalai” sem „okai” „egymásnak”, hanem a létmódjukból adódóan önmagukat és egymást folyamatosan (f)elfedő δύναμις és ἐνέργεια megnyilvánulásai.



12. kép

---

<sup>285</sup> E véleményünkkel egyébként nem vagyunk egyedül, vö. Žižek, Slavoj: *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso Books, New York, 2012, 377., 384., 540-541., 958. Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy maga Hegel elutasít mindenféle formalizmust (lásd *Fenomenológia*, i.m. 33.), ahogyan azt például az ész-létmódban is láthattuk a lényeges dolog vonatkozásában. Ugyanakkor úgy gondoljuk, hogy a hegeli gondolat szervesen tartalmazza a képi vonatkozást is: fogalom és kép originálisan fonódnak egybe benne (Hegel intenciói nyomán nyilván a fogalom hangsúlyosságának „javára”). Meggyőződésünk szerint mindennek együttes figyelembe vétele nagyban elősegítheti a tudatosság megértését célzó törekvéseinket.

<sup>286</sup> Az ön/tudat dialektikus-spekulatív jellemzőjének ezen leírása megelőlegezi a jungi feltételezést, amit von Franz még bő százötven évvel a *Fenomenológia* megjelenése után is csak „halkan” mer kimondani: „...lehetőséges, hogy a »psziché« és az »anyag« valójában ugyanaz a jelenség, csak az egyiket »belülről«, a másikat »kívülről« figyeljük meg.” Lásd von Franz, Marie-Louise: *Az individuáció folyamata* (ford. Dr. Matolcsi Ágnes) in: Jung, C. G.: *Az ember és szimbólumai*, i.m. 157-229., 206. E feltételezésnek számos továbbgondolási lehetősége van, mi azonban ezzel az utalással itt rögtön meg is állunk.

Az ön/tudat a valóságban e dinamikának köszönhetően alkothat majd teszem azt társadalmat. Az *Aufheben* nem más, mint a spekulativitás „alaptörvénye”, amely – bár nem vezethető vissza egyetlen alap-műveletre<sup>287</sup> – világunk folytonosságának ultimatív biztosítéka.

Ez annyit tesz, hogy a fenti formula nem matematikai vagy formális logikai „egyenlet”, hanem hogy „a meghatározások tartalmát mindig az össz-szerkezetben elfoglalt helyük határozza meg”.<sup>288</sup> Azaz: az ember a világgal *együtt* adott; csak ahol ember van, ott nyílik *világ*. Ez ontológiai konstans: az emberben eleve kódolva van a társadalmi dimenzió, sőt *kizárólag* ez van benne kódolva, de ez a kizárólagosság a végtelen beteljesíthetőséget és beteljesítendőséget<sup>289</sup> jelenti. Ez potencia és aktualitás együtt-hatása, ahogyan az ember mint létező a történelemben *működik*.<sup>290</sup> Ez a működés az abszolútum tulajdonképpeni lényege, amit Hegel a következőképpen fogalmaz meg:

„Levésének másik oldala azonban, a *történelem*, a *tudó* és magát *közvetítő* levés – az időben külsővé-váló szellem; de ez a külsővé-válás éppígy önmagának külsővé-válása; a negatív önmagának negatívuma. Ez a levés bemutatja szellemek lassú mozgását és egymásutánját, oly képek galériáját, amelyek mindegyike fel van ruházva a szellem teljes gazdagságával s épp azért mozog oly lassan, mert a személyes énnék át kell járnia és meg kell emésztenie szubsztanciájának ezt az egész gazdagságát.”<sup>291</sup>

Ezen abszolútum megragadásához Hegelnél hagyományosan három diszciplína vezet: a művészet, a vallás és a filozófia.<sup>292</sup> A művészetre való ösztönszerű törekvés az első megalapozó a további kettő vonatkozásában, a fenti említett határhelyzetek sokszínű megjelenését pedig véleményünk szerint műalkotások, illetve magának a művészet fenomenének körzetében figyelhetjük meg a legjobban – az ókori görögök művészeti vallásának

<sup>287</sup> Quante: „*Az akarat személyisége*” és az „*én mint ez*”, i.m. 59.

<sup>288</sup> Quante: „*Az akarat személyisége*” és az „*én mint ez*”, i.m. 59.

<sup>289</sup> Hegel szerint az embernek mint szellemnek az a feladata, hogy megvalósítsa magát, és közvetítettségeit (emlékezzünk a tölgyfa-hasonlatra). Ismételten utalunk a tett, a megvalósítás, a fogalom erőfeszítése vállalásának jelentőségére. Lásd Köhler: *Hegel és a pszichoanalízis*, i.m. 150-151.

<sup>290</sup> Vö. Vajda Mihály: *Kommentár Heidegger BEVEZETÉSÉHEZ*, in: Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger *Bevezetés a metafizikába* című művéhez – összeállította Vajda Mihály, 20. „Hogy vagyunk, az nem feltétlenül szükségszerű. Önmagában fennáll a lehetősége annak, hogy ember egyáltalán ne legyen. Hiszen volt is olyan idő, amikor nem volt. Szigorúan véve azonban nem mondhatjuk: volt idő, amikor az ember nem *volt*. Az ember minden *időben* volt és van és lesz, mert az *idő csak akkor idő, ha van ember*. Nincs olyan idő, amelyben az ember nem volt, nem mintha az ember öröktől fogva és örökkévalóan lenne, hanem mert az idő nem örökkévalóság, és az idő bármely időben csak mint emberi-történelmi jelenvaló lét idő.” Jóllehet Heidegger új fogalmakat teremt Hegelhez képest, alapvető fogalomkészletük azonban közös gyökérral bír.

<sup>291</sup> *Fenomenológia*, i.m. 414.

<sup>292</sup> Vö. Löwith, i.m. 49-52.

történeti-genealógiai vonatkozását például a mítosz–kultusz–művészet hármass-jelenségében. Mi több, művészet és vallás történeti megjelenésük és kibontakozásuk-alakulásuk folyamatának kezdetén organikus egységben jelennek meg, ezért a következőkben ezt az egységet vesszük górcső alá.

## II. MÍTOSZ, KULTUSZ ÉS MŰVÉSZET KERÜLŐÚTJAIN

### 1. Történeti és filozófiai mítoszok\*

Ebben a fejezetben a mítosz, a kultusz és a művészet jelenségeiről gondolkodunk, különösképpen az ókori görögység vallási öröksége jelentőségének szempontjából – ezúttal a hegeli szövegektől kicsit távolabb lépve. Célunk az első fejezetben ismertetett tudatstruktúra értelmezési lehetőségeit felhasználva felvázolni e három kulcsjelenség szerves egységét, és e felismerés ellenpontjaként azon következményeket, amelyek abból adódnak, ha e jelenségeket egymástól elválasztva akarjuk elképzelni. Amint értekezésünk előszavában megjegyeztük: a *Fenomenológiában* megjelenített és az emberi tapasztalásra vonatkozott „folyamatosan kerülő úton lévő” megismerési mód szükségképpen belejátszik magának a műnek a megismerési, értelmezési módjába is.

Ennek megfelelően e távolabb-lépés a hegeli szövegektől egyúttal e műmegértési kerülőút „kanyarcúspontjának” megközelítését és elhagyását hivatott megjeleníteni azzal a „gyakorlati” céllal, hogy a hegeli fogalmi világ közvetlen környezetén kívül is bemutassa azon hegeli főmotívum működését, miszerint a valóság egy szervesen áramló, önmagát tükröviszonyok sorozatán keresztül áttetszően közvetítő dinamikus eleveenség. E fejezetnek ezért a dinamikája és módszertana, illetve megközelítés- és beszédmódja is egészen más,

---

\* Ezen alfejezet bevezetése elején engedtessek meg egy részben személyes jellegű megjegyzés. Jelen írás egészének magvát évek óta hordom magamban, egészen pontosan a kétezres évek eleje óta. É mag 2003-ban csírázott ki és vált magonccá egy OTDK-dolgozattá és előadássá (Országos Tudományos Diákköri Konferencia), illetve szakdolgozattá formálódása során. Lassú növekedése – egyben doktori tanulmányaim befejezése – után 2010-re előttem állt egy facsemete, fő elágazásaival; a fejezetek és alfejezetek címeikkel és alapgondolatmeneteikkel. Ezután azonban hosszú szünet következett. A facsemete nem halt el, de konzerválódott, és amikor 2018-ban újra ápolni kezdtem, lelkiismeretes gazdához méltóan nemcsak az addig használt, de az azóta „piacra került” tápoldatokkal, komposzttal és talajjavítókkal is igyekeztem kifejlődését elősegíteni. „Beszerző körútjaim” egyikén bukkantam rá – több másik mellett – egy nagyszerű „termékre”: Gyenge Zoltán *Kép és mítosz* című munkájának 2014-ben, illetve 2016-ban megjelent első, illetve második kötetére; és mindjárt az első kötetben egy megdöbbentő, és számomra elsöre egyben rendkívül nyomasztó hasonlóságra az én facsemetem egyik – konkrétan ezen alfejezetben megjelenő – ágával: a történeti és a filozófiai mítoszok tárgyalására. (Lásd Gyenge Zoltán: *Kép és mítosz I.*, i.m. 45-73. Gyenge e kötetének második fejezete *A mitológia filozófiája* címet viseli, alfejezetének címei: *A történeti mítosz*, *A filozófiai mítosz*, *Filozófia és mitológia*.) Némi hezitálás után, hogy változtassam-e meg alfejezetem címeit, végül úgy döntöttem, nem teszem. Tekintetbe véve, hogy nyilvánvalóan ugyanazon a kutatási-érdeklődési területen tevékenykedünk, ugyanazon a „szellemi talajon” szántunk-vetünk, számomra ugyanúgy nyilvánvaló, hogy kutatási eredményeink, következtetéseink, igen, akár főbb „címkeink” is nagyon hasonlóak lehetnek. Ezen felül láttam abban valami sorsszerűt, hogy épp Gyenge professzor munkájával mutat egyfajta „szinkronicitást” a gondolatmenetem e része: ő volt az, aki – a fent említett konferenciadolgozat egyik bírálójaként – facsemetem kifejlődésének egyik tanúja és elősegítője volt. És bár azóta nem kerültünk kapcsolatba, meggyőződésem, hogy a 2010-es évek elején szimultán módon jutottunk el egyazon gondolati struktúra felismeréséhez, amelyet azonban más nézőpontból, más hangsúlyokkal értelmezünk, így értelemszerűen a bemutatni kívánt tárgy is más fényben tűnik fel, más hangon szólal meg szemlélője, olvasója számára.

mint az ezt megelőző (első), és az ezt követő (harmadik) fejezeté: itt nem a hegeli szövegek mélyelemzésével, hanem inkább vizsgálatunk tárgyára vetett snittszerű pillantásokkal, lazán egymás mellé illesztett gondolatmozaikokkal, szándékosan elvarratlanul hagyott gondolati szálakkal igyekszünk megértés-horizontunkat tovább tágítani.

Tudatában vagyunk annak, hogy – a fent alkalmazott szóképek által közvetített tartalmakhoz igazodva – a snittszerű pillantások egymásutánja adott esetben szédülést okozhat, a mozaikkövek nagyvonalúan kihagyott térközei, valamint a szöveg-szövet elvarratlanul hagyott szálai pedig hiányérzetet kelthetnek. Ez a vállaltan előidézett feszültség végigkíséri dolgozatunk e fejezetét. Egy egységes „film” elkészítése, a térközök résmentes kitöltése, minden szál elvarrása – úgy látjuk – e helyütt nem volna realiztikus céltételezés; maguknak a képkockáknak, mozaikoknak, gondolati szálaknak a kiemelése is a teljesség igénye nélkül való, nemhogy a teljes kibontásuk. Ezt a munkát intenciónk szerint a befogadók tudják a legautentikusabb módon megvalósítani, s mi bátorítjuk is őket saját filmjük, saját mozaikképeik, saját szövegnarrációjuk dialektikus megalkotására az itt felmutatásra kerülő tartalmakból.

Az alábbiakban a mítosz, a kultusz és a művészet összefüggéseiről esik szó. Fő kérdésünk a következő: milyen jellegű kölcsönhatásban áll egymással a mítosz, a kultusz és a művészet? Az első kettőből születő történetiség feszíti ki végül azt a struktúrát, amely a műalkotások bölcsőjévé lesz. A fogalmi megragadhatóság és a nyelvi leírhatóság csak a kultuszban tűnik fel első nyomaiban, a mítosz mindezeket nélkülözi, a művészetben pedig már kifejlett formáival találkozunk. „Egyenes ági”-e ez a genealógia, vagy végképp elvész valami a „transzmutáció” során? Lehet-e a gyökere az állandó mozgásban lévő közvetlenség a szintén állandó mozgásban lévő fogalmiságnak? Hány szféráról van itt szó valójában, és kik lakják e szférát (szférákat)?

A fent megfogalmazott kérdések – tartalmuk és „kérdés-mivoltuk” szerint egyaránt – *közvetlenek*; *közvetlenségükben* pedig [ez]ek. Ezt a *közvetlenséget* tehát mint *közvetlenséget* meg kell szüntetni, hogy más *alapról* szemlélhessük, mint ami ő maga; s e más-alapról-szemlélés lesz a kulcs ahhoz az ajtóhoz, melyet e más-alapra-állással tétéleztünk (már *eleve* zártként), s amelyet kinyitva, majd átlépve rajta ugyanabba, de mégse ugyanabba<sup>293</sup> a *közvetlenségbe* jutunk.

---

<sup>293</sup> Gondoljunk Hérakleitoszra, aki „azt mondja, hogy »minden mozog és semmi sem áll«, meg aztán a folyónak áramlásával hasonlítva össze a létezést, azt mondja, hogy »nem léphetsz kétszer ugyanabba a folyóba.«” Platón: *Kratülosz* 402a (ford. Szabó Árpád), in: *Platón összes művei I.* (a szöveget gondozta Falus

Ebben a képben a lényeg egysége áll szemben és alkot reflexiós viszonyt a kifejlődő teórián belüli sokrétű ellentmondásossággal. Egyszerűbben: a létezés és a teória ellentéte vetül elé. Ezen felül olyan érzésünk támadhat, mintha a művészet fogalmi felfejtésének – sőt már fogalmi megközelítésének is – maga a fogalmiság állná útját.<sup>294</sup> A művészet *élményszerűsége* ledobni látszik magáról a reáfonódó teóriát, mely így elveszítheti önmagát. De vajon mennyire szükséges vagy kívánatos egy efféle „reáfonódás”? Kicsit másképpen: ráhúzható-e bármilyen teória a valóság szövedékére?

Az általánosan elfogadott vélekedés szerint egy teóriának *racionalisnak*, következetesnek kell lennie. A komplex rendszerekben – mint amilyen az időjárás, de ide tartozik a történelem, a művészet, sőt az egész emberlét is – van azonban valamilyen törvényszerűség, valamilyen *erő*, amely nem írható le hagyományos úton.<sup>295</sup> Nem számítható ki előre, hogy pontosan mi fog történni, mert ami elméletben működik, azt a valóság, a praxis „közegellenállása” megváltoztatja (nem muszáj, hogy rögtön a korábbiakban bemutatott „ész csele” vagy a „boldogtalan tudat” jusson az eszünkbe – gondolhatunk akár a meteorológiai előrejelzésekre: három-négy napra előre még viszonylag nagy biztonsággal lehet látni az eseményeket, de aztán egyre kiszámíthatatlanabb a dolog, lásd a közismert pillangóeffektust<sup>296</sup>). Mintha választás elé kényszerülnénk, olyan választás elé, amit egyáltalán nem akartunk, s amelyre itt nem voltunk felkészülve. Mintha csak két véglet, két út létezne. De miért ne oszcillálhatnánk e két véglet között? Miért ne találhatnánk ki újabb *játékszabályokat*?

Ha a művészetre vonatkozó kérdések *közvetlenségéhez* a más-alapra-állásból tisztán teoretikus lendülettel közelítenénk, akkor nem lehetne „élményszerűségről” beszélni;

---

Róbert), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 725-852., valamint Hegel megjegyzésére Hérakleitosz gondolkodására utalva: „Ez a filozófia így nem a múlté, elve lényeges, s megtalálható logikám elején mindjárt a lét és a semmi után.” Hegel: *Előadások a filozófia történetéről I.*, i.m. 243.

<sup>294</sup> Ez nem csak a művészet vonatkozásában mondható el. „Felmenőire” – a kultuszra és a mítoszra – ugyanúgy igaz. Kerényi Károly a mitológia vonatkozásában szembesíti vele olvasóját és ad is mindjárt egy – véleményünk szerint remekül használható – javaslatot a hirtelen előbukkant kihívás kezelésére: a téma vizsgálata során felmerülő kérdéseket és a rájuk adható válaszokat „csak” előszobaként (kiegészítésként) tekintsük ahhoz az ajtóhoz (közvetlen bekapcsolódási ponthoz), amelyen keresztül *saját*, a mitológiához vezető utunkat megtalálhatjuk. Jung, Carl Gustav – Kerényi, Karl: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Walter Verlag, Zürich und Düsseldorf, 1999, 13-14.

<sup>295</sup> „Schelling felfedezi, hogy a világ lényeges területeit, logikailag racionálisan nem lehet megmagyarázni, ezek ésszerűtlenek – itt az »ésszerűtlen« szó jelentése ingadozik a »meg nem magyarázható« és az »értelmét vesztett« között. Mindenekelőtt azonban az ember, akit a hagyomány a teremtés koronájának tart, már nem tekinthető olyan kulcsnak, amellyel a létezők egészének épületét nyitni lehet, mivel maga az ember is [...] megmagyarázhatatlanná vált.” Walter Schulz előszava, in: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Az emberi szabadság lényegéről*, (ford. Jaksza Margit és Zoltai Dénes), T-Twins Kiadó, Bp. 1992, 16-17.

<sup>296</sup> Vö. Barrow, John D.: *Warum die Welt mathematisch ist* (aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Herbert Mehrrens), Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1996, 17-18.

ha viszont életfilozófusként közelítenénk hozzá, akkor egyáltalán nem lehet írni, sőt el sem lehet kezdeni diszkurzívan gondolkodni. Valóban választanunk kell?<sup>297</sup>

### 1.1 Történeti mítoszok<sup>298</sup>

A művészetre vonatkozó kérdések *közvetlenségének* [ez]-sége, valamint a teória és praxis fogalmisága mint más-alapra-állás között egy viszony, egy „erővonal” létesül, az elméleti és gyakorlati viszonyulás reflexióinak eredményeképpen. Innentől kezdve ezen erővonal mentén haladunk tovább, néhány példán keresztül igyekezzünk megvilágítani a mitikus tudatosság mint a tudat alapszintje<sup>299</sup> működésének néhány lényeges jellemzőjét. De mit is értünk most mitikusságon – és még előbb mítoszon?

A „mítosz” kifejezés, illetve a mítosz valóságosságának értelmezése még manapság is képlékeny talajon nyugszik.<sup>300</sup> Bár Loszev e megállapítása az 1930-as években született, tartalma mégis aktuális: elég, ha a témáról folyamatosan futó és nagy szellemi horderejű diskurzusok fő áramlatait tekintjük a teljesség igénye nélkül Nestletől Blumenbergig, Lévi-Strausson és Kerényin át Taubesig, Marquardig. Loszev szavaival élve a mítosz „hús-vér” *valóság*. Hogy ezt mennyire komolyan kell érteni, támassza alá a következő idézet:

„Ahhoz, hogy mítosz jöjjön létre, legkevésbé intellektuális erőfeszítésekre van szükség. És itt megintcsak nem a mítosz teóriájáról beszélünk, hanem magáról a mítoszlól, mint olyanról. A különféle teóriák kapcsán beszélhetünk a mítoszt létrehozó szubjektum gondolati tevékenységéről, e tevékenységnek a világnézet más pszichikai tényezőihez való viszonyáról, sőt a más tényezőkkel szembeni előtérbe kerüléséről is stb. De immanensen szemlélve a mitikus tudat a legcsekélyebb mértékben sem mutatkozik intellektuális és ideális-gondolati tudatnak. Homérosz (Od. XI, 145.) leírja például, hogyan ereszkedik le Odüsszeusz a Hádészba és miként éleszti fel *vérrel* rövid időre az ott lévő lelkeket. Ismeretes a megvágott ujjakból kiserkenő vér összevegyítése révén kötött szerződés szokása, vagy az újszülött vérrel történő meglocsolásának szokása, a megölt vezér véréből való ivás szokása stb. Megkérdezhetjük: vajon a vér fogalmának valamely ideális-gondolati felépítése készíti a mitikus tudat képviselőit arra, hogy a vérhez éppen így viszonyuljanak? És vajon a vér hatásáról szóló mítosz csak valamely *foga-*

---

<sup>297</sup> Az előző bevezető bekezdések a szerző *Mítosz, kultusz, művészet* című tanulmányának kis mértékben átfogalmazott bevezető gondolatai.

<sup>298</sup> A disszertációnak ezen és ezt követő alfejezete kevés eltéréssel publikálásra került, lásd Krivánik Dániel: *Gondolatok a mitikus tudatosságról*, in: *Erdélyi Múzeum*, Kolozsvár, 2020/4, 107-119.

<sup>299</sup> Vö. Jung: *A tudattalan megközelítése*, i.m. 81.

<sup>300</sup> Loszev, Alekszej: *A mítosz dialektikája* (ford. Goretity József), Európa Kiadó, Bp., 2000, 40.

lom absztrakciója? Kénytelenek vagyunk megállapodni abban, hogy mindebben pontosan anynyi gondolat van, amennyi, mondjuk a vörös színhez való viszonyulásban, amely, mint tudjuk, megvadít bizonyos állatokat. Amikor valami vademberek befestik a halottat, vagy a csata előtt vörös festékekkel kenik be az arcukat, akkor világos, hogy itt nem a vörös színről alkotott elvont gondolat működik, hanem valami más, sokkal intenzívebb, szinte affektív tudat, amely a mágiikus jelenségekkel határos.”<sup>301</sup>

Ekképpen „a mitikus tudat szempontjából pedig semmiképpen sem mondhatjuk, hogy a mítosz fikció, vagy a fantázia játéka [...], nem kitaláció, hanem a legfényesebb és a legvalószínűbb valóság.”<sup>302</sup> Loszev következetesen a negatív teológia analóg útját járja a mítosz fogalmának rekonstruálásakor, amennyiben is megmondja, hogy mi *nem* a mítosz.<sup>303</sup> Meghatározó és központi jellemzője egyúttal az elevenség, élményszerűség, gyakorlatiasság és valóságosság; mindezek – s ezt már mi tesszük hozzá – azt a dinamikusan kavargó szerves egységet is értve, amely a tudat és a tárgy találkozásakor alakul ki, s amelyre korábban a tudat és tárgy kontaktusának bemutatásakor utaltunk.

A mítoszban egyfelől az abszolút és relatív szembenállásában<sup>304</sup> immanensen jelenlévő, illetve belőle egy bizonyos *trigger* hatására (ennek tárgyalását lásd később) kipattanó *feszültség* jut szóhoz. Nyelvhasználata természetesen koronként változik: egy az antikvitásban élő görög számára nyilvánvalóan más volt a mítosz, mint mondjuk egy mai ember számára, vagy akár az ókori Kelet dualista vagy monoteista embere számára. Nietzsche így ír:

„Ha egy fa egyszer csak nimfaként szólalhat meg, avagy isten bika képében szüzeket ragadhat el, ha egyszer csak megjelenik maga Athéné istennő, amint egy szép fogaton Peiszisztratosz kíséretében végighajt Athén piacain – s ezt valóban így hitte a derék athéni polgár –, akkor minden pillanatban minden lehetséges, akár az álomban, és az egész természet úgy rajzik az ember körül, mintha az istenek maszkabálja volna, akik kedvüket lelik abban, hogy mindenféle megtévesztő alakot öltve megtréfálják az embereket.”<sup>305</sup>

---

<sup>301</sup> Loszev, i.m. 9-11.

<sup>302</sup> Loszev, i.m. 13.

<sup>303</sup> Bővebben lásd Pávay Tibor: *Mythos contra factum – a posztmodern mítoszszöveg hermeneutikája*, Doktori értekezés, Debrecen, 2012, 99-100.

<sup>304</sup> Vö. Pávay, i.m. 10.

<sup>305</sup> Nietzsche, Friedrich: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. (ford. Tatár Sándor), in: *Athe-naeum*. I./3., Bp., 1992, 13.

Taubes szerint két lehetőség kínálkozik e nyelvhasználat értelmezéséhez: „vagy egy specifikus, szimbolikus formaként magyarázzuk, vagy a mítosz beszámolóját valóságnak vesszük. A mitikus esemény valóságosságának problémája a szellem és anyag közötti feszültég ontológiai premisszáját szólaltatja meg hangsúlyosan. A szellem ugyanis nagyon nehezen vehető rá az anyaggal való egyesülésre, mivel a szellem az anyag birodalmában egyáltalán nem »otthonos«”.<sup>306</sup>

Másfelől – és éppen a fentiekből adódóan – az abszolút és relatív szembenállása egyúttal *egységüket* is jelenti. E két oldalt az élet köti össze. Ezért a természet szövedékében az élet a domináns elem. „Ha az élet a tapasztalat birodalmában manifesztálódik is, a biológia törvényeinek eredete a fizikai tartományokon túlra nyúlik. E kezdetek, melyek az élet »ősforrásait« képezik, nem mások, mint a mitikus korok istenei. Az istenek a különböző emberfajták »biológiai centrumai«”.<sup>307</sup> Taubes szerint Hegel és Schelling után Goldberg az, aki megkísérli a politeizmus történet-filozófiai értelmezését. Számára az istenképzet nem egy elvont emberiségfogalommal függ össze, hanem a lehető legszorosabban a nép fogalmával. Az egyik nép istene különbözik a másik nép istenétől, mert más a biológiai centrumuk: adott törzsközösség adott földrajzi helyen él. „A nép és az isten közötti kapcsolat szövetség is egyben.”<sup>308</sup> A törzs tagjai, a nép jelentik azt az eszközt-közeget, amely révén és amelyben az isteni hatalom kibontakozhat és manifesztálódhat. „E szövetségben formálódik meg az a történeti territórium, melyen isten és nép találkozik. Az adott állam így az adott isteni hatalomhoz van hozzárendelve, s ezért az ország földje sem pusztán természeti tér, hanem egy dinamikus, istenekkel telített valóság.”<sup>309</sup>

A biológiai centrumok, biológiai gyökérzet („Bios”) fogalma e kontextusban nem Goldberg vagy Taubes „találománya”: Hegel már a világtörténet filozófiájáról szóló előadásaiban a zsidó vallásról szóló fejezettől kezdődően kifejezetten bevonja a szellem önmegismerésének vizsgálati körébe.<sup>310</sup> Kerényi pedig a görög világ isteni és emberi lakói közötti viszonyban vizsgálja a „Bios”-t, a hordozó nép létét, amelyben a mitológia él 2-3000 éves kis-ázsiai és sumér gyökerekből kinőve, és amelyben emberek és istenek az *ünnepek*, a szent játékok során találkoznak egymással közvetlenül, mintegy oszcillálva egymás szférái

---

<sup>306</sup> Taubes, Jacob: *Vom Kult zur Kultur*, in: Taubes: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, i.m. 269-283., 274. Taubes itt Oskar Goldberg mítoszértelmezését rekapitulálja. A mítosz nyelvezetének magyarázatához lásd alább Kerényi szempontjait is.

<sup>307</sup> Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, i.m. 275.

<sup>308</sup> Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, i.m. 275.

<sup>309</sup> Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, i.m. 275. Vö. Nietzsche az ember körül „rajzó természetről” szóló fenti leírásával.

<sup>310</sup> Vö. Löwith, i.m. 233. és Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 359. skk.

között.<sup>311</sup> Az antik vallás az ő értelmezésében „nem arra a hitre alapszik, hogy a mitológia történeteinek ellentmondásos variációi *igazak* volnának (az igazságra vonatkozó kérdés ugyanis *fel sem merül*), hanem elsősorban arra a *bizonyosságra*, hogy a kozmosz annak a *valaminek*, ami a mitológiában emberi arcát mutatja, koherens, folytonos és hiánytalan alapjaként, illetve háttereként *van jelen (da ist)*.”<sup>312</sup> A mítosz ekként tekintve a tudat, illetve a tudatosság alapszintjének *létfeltétele*.<sup>313</sup>

Köztes következtetésként tehát elmondhatjuk, hogy a mitikus tudatosság a valóság, dinamikusan kavargó szerves egységének feszültségében benne foglalt létfeltétel *bekövetkezése*. De hogyan ismerhető fel, hogyan válik láthatóvá mindez? Próbáljuk ezt megérteni néhány mito-logikus kép segítségével.

Megértési törekvéseink során nagyban támaszkodunk Kerényi Károly *A Nap leányai* című tanulmányára. Kerényi e munkájában nem az olümposzi világrend központi szerepére támaszkodva interpretálja az ókori görögség világképét, hanem egy istengenerációval korábban szemlélve fejt fel egy lehetséges napkultusz képi-fogalmi összefüggéseit. E világrend uralkodó alakja még nem Zeusz, hanem Héliosz (titán nevén Hyperión), aki mindent lát és mindent hall. Az eskü istene is, és egyben Atya. Abból következően, hogy az eskü istene, a legmegbízhatóbb tanú is egyben; az Atya-ság pedig produktív, nemző jellegré utal.<sup>314</sup> A tanú egyben nemző is (a német *zeugen* ige egyaránt jelent tanúskodást és nemzést). Héliosz a világ nemzője és tanúja: Nap és Ember viszonya ekképpen – a Héliosz által körülhatárolt világ, melynek középpontjában az Ember áll.<sup>315</sup> Az ember Naphoz kötődését a szemünk teszi lehetővé – így *láthatunk* egyáltalán. Ember és Nap léte a látás és a nemzés által eggyé lett. Ebben az egységben a Nap elsődlegesen mitológiai lény.<sup>316</sup> A Nap nagy világító tudata (*great blazing consciousness*) viszonyban áll az „apró, világító tudattal” (*little blazing consciousness*)<sup>317</sup> – tudniillik az ember tudatával.

---

<sup>311</sup> Vö. Kerényi, Karl: *Der mythologische Zug der griechischen Religion*, in: Kerényi, Karl: *Antike Religion*, Langen-Müller Verlags-GmbH, München-Wien, 1971, 35-42., 40.

<sup>312</sup> Kerényi, Karl: *Vom Wesen des Festes*, in: Kerényi: *Antike Religion*, i.m. 43-67., 43. Szövegekzi kiemelések tölem, K. D.

<sup>313</sup> Vö. Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 155.

<sup>314</sup> Kerényi Károly: *A Nap leányai* (ford. Tóth Zoltán), Szukits Könyvkiadó, Kaposvár, 2003, 12.

<sup>315</sup> Kerényi: *A Nap leányai*, i.m. 13. A nagy kezdőbetűvel írt „ember” szót Kerényi használja. Ennek jelentősége, hogy a nem (*genus, Gattung*) fogalmának általánosságával megnyitja azt az ontológiai horizontot, amelyen a további vizsgálódás zajlik.

<sup>316</sup> Ezen egységből kiszakítva már nem Héliosz Napisten, hanem „egy világító gázgolyó, egy tudományos csillag” (D. H. Lawrence – idézi Kerényi: *A Nap leányai*, i.m. 14.). Platónnál még a középpontban áll, a keresztnység azonban kiszakítja a helyéről, az újkor absztrakt-tudományos rendszere pedig teljesen átstrukturálja az addigi világ-nézetet s ezzel az emberi gondolkodást is.

<sup>317</sup> Ugyancsak Lawrence fogalmai. Lásd még Carl Gustav Jung *Az archaikus ember* című tanulmányát, in: Jung C. G.: *Szellem és élet* (ford. S. Nyíró József), Kossuth Kiadó, Budapest, 1999, 69-104.

A tudat (*consciousness – Bewusstsein*) által nem „kifelé”, hanem „befelé”, önmagunk számára válunk láthatóvá.<sup>318</sup> Ugyanakkor – és egyúttal e felismerést továbbvive – ami egyszer láthatóvá vált, az újra el is tűnhet, szem elől veszhet: a napszimbólumok az értelmezés további mélységeit nyitják meg. Állatalakban megjelenítve az isteni szféra khtonikus – a mélységgel, a nemléttel, a sötétséggel mint a fény teljes *hiányával* való – kapcsolódási pontjaira mutatnak rá. A napszimbólumok közé tartozik a sárkány<sup>319</sup> és annak „mása”, a kígyó<sup>320</sup> (Médeiának és Triptolemosznak is sárkányfogata van), Héliosz (és Hádész) lovasfogatában a ló (a Taigetoszon és Rodoszon lóáldozatot mutattak be az istennek), illetve korábban a krétai kultúrkörben a bika.<sup>321</sup> Napszimbólumként értelmezhető továbbá maga a fogat, amit Héliosz (és Hádész) hajt – gondoljunk a kerékre. Héliosz kocsiját fehér, Hádészét fekete lovak húzzák. Homérosznál Hádész neve az archaikus „*a-idesz*” formában szerepel, ami annyit tesz: láthatatlan és láthatatlanná tevő.<sup>322</sup> Héliosz vele ellentétben a látható és láthatóvá tevő. Strukturálisan vizsgálva azonban látható, hogy csak egy és ugyanazon lény képes adni és elvenni – ez pedig maga Héliosz.<sup>323</sup> Héliosz gulyája, illetve Héliosz marhái, egyben – Nap-állatként – őt magát is jelölik, másrészt azonban időbeli napokat is (ez a szemléletmód van jelen a magyar „nap” szóban is). Az emberek napjainak elvételében (az életidő kiszabásában) Héliosz – Hádész; ám épp ekkor – a megfosztottságban-tartásban – *nem* is ő, mert akkor *nem* Héliosz, hanem éppenséggel Hádész.<sup>324</sup> Miért is félünk a sötétben,<sup>325</sup> miért hat legtöbbször elrettentően a vakság<sup>326</sup> állapotának

<sup>318</sup> Vö. az öntudatról írottakkal az első fejezetben. A Kerényi-szöveg egy másik változatában egyébként a *consciousness* „öntudat”-ként szerepel (emlékezzünk Gadamerre: minden tudat öntudat). Lásd Kerényi Károly: *Napleányok*, in: Kerényi Károly: *Mi a mitológia?*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1988, 183-278., 190.

<sup>319</sup> Hogy mi minden lehet sárkány a mitikus tudatban, lásd Róheim Géza: *Sárkányok és sárkányölő hősök*, in: Verebélyi Kincső (szerk.): *A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból*, Magvető Kiadó, Budapest, 1984, 5-82.

<sup>320</sup> A kígyó egyben az aktivizálódó tudattalan, illetve a vele kapcsolatos fiziológiai bázis megtestesülése, lásd Jung, C. G.: *Mandala. Képek a tudattalamból*. (ford. Tóth Tamás Boldizsár), Édesvíz Kiadó, Budapest, 2019, 130-131.

<sup>321</sup> Kerényi: *A Nap leányai*, i.m. 20.

<sup>322</sup> Vö. Platón: *Kratüosz* 403a, i.m. 774.. Szókratész ugyanezt az etimológiát használja. Taylor szerint azonban e „dialogus igazi célja, már ha egyáltalán beszélhetünk ilyenről, Szókratész legszeszélyesebb hangulatának a megőrzésén kívül nem a nyelv eredetének, hanem használatának és funkciójának a megfontolása.” Lásd Taylor, Alfred Edward: *Platón* (ford. Bárány István, Betegh Gábor), Osiris Kiadó, Budapest, 1997, 116.

<sup>323</sup> Héliosz és Hádész itt megjelenő azonossága és nem-azonossága jelöli ki annak a tengelynek egy-egy pontját, amelyre Kerényi görögség-értelmezése épül.

<sup>324</sup> Kerényi: *A Nap leányai*, i.m. 23. Héliosz és Hádész alakjai e helyütt szintén billenőképként „csúsznak” egybe. Lásd még Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 129.

<sup>325</sup> Vö. Jankovics Marcell: *A Nap könyve*, Csokonai Kiadó, Debrecen, 1996, 12.

<sup>326</sup> Most nem az egyes mitológiai hősök – Órión, Oidipusz, Teiresziász – megvakulásának specifikus körülményeiről és vonatkozásairól beszélünk; azok nem tartoznak szorosan az itt vizsgált tárgyhoz. Bővebben lásd Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 114. ill. 214., valamint Róheim Géza: *Teiresziász és más jószok* (ford. Hegedüs Éva), in: *A bűvös tükör*, i.m. 424-464.

akár csak az elgondolása is? A magyar nyelvnek van egy szinonimája a vakságra: a világtalanság. Nem kell ennél kifejezőbb szó; a sötétben, *fény* híján a világ(osság)unk szűnik meg – ezt a megszűnést pedig csak egy *másik* világ(osság) képes *megszüntetni*. Ez a mozzanat, ez a „világok harca”, a mitikus tudatosságnak azon elemét hordozza (mintegy szellemi burokként), amely a magában-tükröződést, az önreflexiót s ezzel az öntudatra ébredést teszi lehetővé a tudat számára.

E tudatosság két fenti „szélsőértékét”, avagy „pillanatfelvételt” egy látszólag harmadik alkotóelem, mégpedig kettejük dinamikus, valóságképzést lehetővé tevő s ennyiben „önmegalapozó” viszonya – az a valami, melyet a mítosz nyelvezte Ókeánoszként nevez meg – tartja egyben. Hélios mindennapi újjászületése az éjszaka előli, Ókeánoszhoz való menekülése után történik meg. Ókeánosz – a víz, a nedves elem – az istenek és minden létező eredete.<sup>327</sup> Az eredet értelme itt nem az egyszeri, ugrásszerű *pillanatot* (*der Moment*), hanem egy *folyamatosan* ömlő, mozzanat-szerű (*das Moment*<sup>328</sup>) áramlást jelöl, mely egy szakadatlan ősnemzésből ered. A kozmogóniai ősnemzés azonban megszűnt: az olümposzi isteni rend nem esik egybe a titáni erők teremtésével. Ókeánosz a genesis, az abszolút térnélküliségben és időtlenségben. Belőle születik újjá minden nap Hélios.<sup>329</sup>

Hélios és Ókeánosz azonban majd csak az olümpiai rend perifériáján kap helyet, Zeus a titánok közül csak őket adoptálja – szerepüket viszont világosan mutatja, hogy *egyáltalán* adoptálja őket (s gondoljuk csak meg: Hélios és Ókeánosz végső soron nem más, mint Hellász, illetve Görögország két legeredendőbb, meghatározó természeti jellemzője, a Nap és a tenger). Mivel az idősebb istennemzedékhez tartoznak, *féltelen* hatalmuk nem érti az új – emberi világot *támasztó* – világrendet. „Ókeánosz csupán *eredeti erő kifejtése megszűnése után* tudott »e világ egységességének és törvényszerűségének kezésévé

---

<sup>327</sup> Vö. Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok* (ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1998, 41-49.

<sup>328</sup> Vö. Drimál: „Az abszolút 'viszony, amely átvonul az egésznek létén'”, i.m. 126.

<sup>329</sup> Kerényi: *A Nap leányai*, i.m. 35. Az isteni gyermekek (Apollón, az eleusziszi misztikus gyermek) születését szintén a napkelte szimbólumával látják el – Hélios ekkor Atya és Fiú egy személyben. Jel és jelölt belső azonosságáról van itt szó: a gyermek az isten maga. Fontos ugyanakkor tisztában lennünk vele, hogy sem Hélios, sem Ókeánosz, sem a többi ősi istenség – de az új, „ifjú”, olümposzi istenek is bírják e jellemzőt – nem a nap, a tenger vagy bármi más *istenei*. Ők *maguk azok*, ami „isteneinek” a felszínes perszönifikáció nyelvi formája jelöli őket. Tehát nem arról van szó, hogy van egy természeti Nap, s annak egy istene: Hélios (a görögök soha nem fogalmazzák így); hanem arról, hogy a Nap – minden, az adott valóságban szövődő viszonyrendszerével és az emberi életvilágot folyamatosan átítató funkcionális vetületeivel – nem más, mint Hélios *maga*. Lásd Hegel, G. W. F.: *Vallásfilozófiai előadások* (szerk. Zoltai Dénes), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2002, 192., illetve Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 459., valamint Kerényi Károly: *Hegel és Görögország istenei* (ford. Turgonyi Zoltán), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 1990/5-6, 593-606., 599.. Továbbá e viszonyulással, e felfogással mutatnak rokonságot a Jung által leírt archaikus tudat képzetei is, lásd Jung: *Az archaikus ember*, i.m. 99.

válni«.<sup>330</sup> Héliosz esetében ugyanez a helyzet – a titánok ereje a természet ereje; a Zeusz által *kormányzott*<sup>331</sup> világ az ember szellemi erejére épül. A titánok folyamatos határtalan erő kifejtése (ami lényegüket jelenti) atyjuk – Uránosz – folyamatos ősnemzéséből ered. Ezen ősnemzést szakítja meg Kronosz, az ég magasabb régióiba<sup>332</sup> kényszerítve ezzel Uránoszt. A görögök azonban a természet jelenségeiben újra felismerték a folyamatos megtermékenyítést – például az eső hullásában.<sup>333</sup>

Most röviden szemügyre vesszük azokat a kozmogóniákban<sup>334</sup> szereplő általános ellentmondásokat, melyeket Kerényi mutat ki, s melyek további vizsgálódásunknak is segítségére lesznek. Az egyszerűség kedvéért ezekre később Kerényi-paradoxonokként fogunk hivatkozni.

- 1) Bár minden kozmogónia a világ még-nem-létében gyökerezik, épp e még-nem-lét-ről kell szólnia úgy, mintha abból valami már meg lenne. A semmit mutatja be, de ennek következtében valami már rögtön megjelenik, például a víz. A mitológiai elbeszélés e formája hagyományos logikai úton így aligha megközelíthető.
- 2) Minden kozmogóniának szükségképpen előfeltétele a körülvevő világ és az emberi tudat. Bár a világ keletkezése itt az alanyon kívül megy végbe, a folyamat maga mégis a gondolkodó egyén tudatának felemelkedéseként jelenik meg. A fény a sötétséget követő első pillanatban *ott van*; a világ nem más, mint a gondolkodó egyén tudatában keletkező *világosság*.
- 3) Egy „világszerű nyelvi anyagból” táplálkozó kozmogóniának saját teremtő jellege van, mint minden szellemi teremtménynek. E jelleget műként birtokolja, mely a

---

<sup>330</sup> Kerényi: *A Nap leányai*, i.m. 39. Kiemelés tőlem, K. D.

<sup>331</sup> A vezérlés és a kormányzás közti különbségre szeretnénk itt felhívni a figyelmet. A természet ereje *vezérli* a világot és a benne élő lényeket abban az értelemben, hogy nem enged visszajelzést e rendszerbe. Az embernek nincs beleszólása abba, hogy tomboljon-e a vihar, vagy legyen-e aszály – a titáni erők kényük-kedvük szerint játszanak vele. A szellem ereje azonban *kormányoz*, azaz megjelenik a visszajelzés, egyfajta „párbeszéd” alakul ki isten és ember között a kultuszban. (A vihar természetesen ettől még tombol, ha tombolnia kell, és aszály is jöhet; de ez nem cáfolat a Zeusz általi kormányzás visszajelzést engedő jellegére, épp ellenkezőleg: a titáni világ – az idősebb istengeneráció – megszüntetve-megőrzött vonását emeli ki, és utal arra, hogy az olümposzi világrend arra, abból építkezve áll fenn.) Ez a kormányzás-fogalom persze nem ugyanaz, mint a kereszténység Istene által „fenntartott” folyamat, de annak már konkrét tartalmi és formai előképe, hiszen a törvényhozásról, a szellemi hatalom megjelenéséről van szó; a poliszi társadalmi rétegződésének, a politikai kormányzás megszületésének „mitológiájáról” beszélhetünk. Vezérlés és kormányzás különbsége egy másik aspektusa annak, amit az első fejezetben a hegeli „mű” fogalmának vizsgálata során a parancsok és törvények közti különbségként ismerhettünk meg.

<sup>332</sup> Kerényi szerint az ég magasabb régiói, a Boldogok Szigetei és az Aranykor ugyanazt a mitológiai szintet jelölik.

<sup>333</sup> Kerényi: *A Nap leányai*, i.m. 49.

<sup>334</sup> Kerényi definíciója szerint a kozmogónia a világ eredetéről szóló egyetlen mitológéma, lásd Kerényi: *A Nap leányai*, i.m. 40. A kozmogónia ugyanakkor teogónia is, lásd Hegel hivatkozását Hésziodoszra. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 192.

művészethez hasonló módon közelíthető meg. Ebből két további ellentmondás következik: a *megfelelés* ellentmondása és a *szerezőség* ellentmondása.

- a. A megfelelés ellentmondása: teremtésről akkor beszélhetünk, ha a teremtmény megfelel a világ valóságának. Ha ez nem teljesül, akkor nem teremtményről, hanem csinálmányról beszélünk. A kozmogóniában ilyesmiről nem lehet szó. Kerényi a kozmogóniát a zenei alkotással vonja analógiába, miszerint a keletkezés során csak egyetlen folyamattal haladunk együtt, nincs „valódi”, aminek ez meg kellene hogy feleljen. Ezért „a kozmogónikus mitológémát csupán összehasonlítás nélkül lehet elfogadni, különben egy tudományos feltevésről lenne szó, nem mitológémáról”.<sup>335</sup>
- b. A szerzőség ellentmondása: az elbeszélő – a műalkotás szerzője (Kerényi műalkotás alatt itt az eposzt érti) – nem volt ott a világ keletkezésénél, de mivel kinyilatkoztatásként (magasabb hatalmak, például a Múzsák kinyilatkoztatásként) fogadja, képes hihetően, hitelesen tudósítani róla.

És bár a mitikus tudatosság fent bemutatott jellemzői egyfelől nagyon is jól azonosíthatóan kapcsolhatók bizonyos történeti-földrajzi meghatározottságokhoz (lásd a „Bios” fogalmáról írottakat), e helyen kell – legalábbis jelzésszerűen – megjegyezni, hogy másfelől a mítosz tárgyalásakor alapvető időproblémába ütközünk. Csak az ember mint ember megjelenése után *lesz idő*. Hogy ez „mikor” következik be, épp ezen időprobléma lényege miatt nem határozható meg egyértelműen (lásd az első és második Kerényi-paradoxont). Legfeljebb különböző leírások adhatók róla: a titánok – Hegel szófordulatával, a régi istenek<sup>336</sup> – legyőzése után, a trójai háború hőseinek a világból való távozásával,<sup>337</sup> az ötödik emberi nem, illetve a vaskor eljövételével,<sup>338</sup> az istenek hallgatásába burkolt titkok megismerésével<sup>339</sup> – s e leírások mögött nagy valószínűséggel egy létminőségbeli változást sejthetünk.

A görög mítoszok az istenek, illetve az isteni *működését* beszélik el. A kérdésre, hogy kik vagy *mik* az istenek, szintén nincs egyértelmű válasz. Csakúgy, mint az ön/tudat létmegismerésre hangolt elemi működését leíró fogalmak (lásd az első fejezetben a *magánvaló*-, *más-száma-va*-való és *magáért-való-lét* tárgyalását), ugyanúgy az „istenek” fogalma

---

<sup>335</sup> Kerényi: *A Nap leányai*, i.m. 42.

<sup>336</sup> *Fenomenológia*, i.m. 360.

<sup>337</sup> Lásd Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 352-359.

<sup>338</sup> Lásd Hésziodosz: *Munkák és napok*, 174-176. sor, in: Hésziodosz: *Istenek születése / Munkák és napok* (ford. Trencsényi-Waldapfel Imre), Magyar Helikon, Budapest, 1974, 46.

<sup>339</sup> Lásd *Henoch apokalypsise* (ford. Hamvas Béla), Holnap Kiadó, Budapest, 1989, 10.

is már önmagában dinamikus, nem lehet definíciószerűen rögzíteni. Tanácsadóként megint csak Kerényit hívjuk, aki azt a lehetőséget ajánlja, hogy az istenek „*a Lét alakjai*”,<sup>340</sup> illetve „világaspektusok (*Weltaspekte*)”.<sup>341</sup> A problematikusság e működés *kezdetére* irányul, az istenek *születése* ugyanis sehogyan sem látszik összeegyeztethetőnek isteni mivoltukkal, tudniillik halhatatlanságukkal. Az isteni gyermekek születési „helyei” az időn kívül, lét és nemlét különbségén kívül vannak,<sup>342</sup> maga az *isteni gyermek* pedig az a minden hangot magában foglaló, mégis egyhangú *ősmotívum*, amely az összes isteni alakká kibontakozhat.<sup>343</sup> Ezek az istenek mindig is léteztek – nemzés és születés tehát vonatkozásukban nem problémamentes.<sup>344</sup>

Az ókori görögök azonban legalábbis kétféle időt különböztettek meg: az istenek szent idejét, valamint a halandó emberek múltból érkező és jövőbe folyó idejét.<sup>345</sup> Az isteneket illető események leírásakor, feldolgozásakor tehát az istenek idejében – a mitikus időben – vagyunk, ami gyökeresen különbözik a mi történeti időfelfogásunktól. Bár az emberi idő is folyamatos jelen (mindig „most” van), de kétirányú időbeli horizonttal – múlt

---

<sup>340</sup> Kerényi: *Hegel és Görögország istenei*, i.m. 599. Bár itt Walter Otto gondolatait vonja játékba, „alak” alatt Kerényi egész pontosan „ideá”-t ért. „Nem »fogalom«, hanem tudott, a szellem szemével látott »alak« az »idea« helyes fordítása. A görög istenek »alakok«, amint a világ is – Platón szemével nézve –, amennyiben van, annyiban: »alak«.” Kerényi Károly: *Platonizmus*, in: Kerényi Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918-1943.* (szerk. Komoróczy Géza, Szilágyi János György), Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1984, 472-477., 473. Lásd még Somos Róbert: *Kerényi Károly és a platonizmus*, in: *Jelenkor* 1998/10, 1066-1071., 1070.. Innen szemlélve az „istenek” fogalmából azonban egy nagyon is hegeli jellegzetesség, a *létidealitás* vonása ragyog elő, amely a *lényeges dolog* (*die Sache selbst*) vonatkozásában bír meghatározó jelentőséggel. Vö. Simon, i.m. 581., 585. és 589. A mitológiai tudat szintjén mindez a Nietzsche (lásd fent) és Taubes (lásd lent) által is leírt „rajzó” valóságként jelenik meg. E távlati összefüggést itt nem fejtjük ki, de a harmadik fejezetben, a szellemi műalkotás tárgyalásakor még reflektálunk rá.

<sup>341</sup> Jung–Kerényi, i.m. 19.

<sup>342</sup> Jung–Kerényi, i.m. 74.

<sup>343</sup> Jung–Kerényi, i.m. 78. A kibontakozás e lehetőségének ős-„kiindulópontját”, vagy még inkább kódját, egy másik helyen a „bimbó”/”bimbószerű” (*Knospe/knospenhaft*) kifejezésekkel írja le a szerzőpáros, lásd i.m. 116.. Ez jel és jelölt belső azonossága megnyilvánulásának (miszerint a gyermek az isten maga) egy másik, mélyebb szintű leírása. E szimbólum a dialektika azon működés módjának leképeződése a mitológia rétegeiben, amit Hegel szintén a gyermek szimbólumával jelenít meg a létezés kibontakozásának tudatos regisztereiben. Úgy látjuk továbbá, hogy Kerényi és Hegel „bimbó”/”*Knospe* kifejezései a valóság tudatos és tudattalan rétegeinek közös strukturáló mozzanatára mutatnak – e gondolati összefüggés részletes kifejtése egy későbbi vizsgálódás tárgya lehetne.

<sup>344</sup> Erler, Michael: *Praesens Divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*, in: Janka, Markus – Schäfer, Christian (hrsg.): *Platon als Mythologe – Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, 81-98., 85.

<sup>345</sup> A mennyiségi időt (a fizikailag mérhető tartamot, az „óra idejét”) kifejező *khronosz* és a minőségi (valaminek a megfelelő, kiszabott mértéke szerint bekövetkező; kitüntetett; szent) időt kifejező *kairosz* közti különbségtételt itt csak megemlítjük. Hogy hogyan lehetséges átjárás a kettő közt, illetve hogy mennyiben vonható analógia e fogalompár, valamint a rossz, illetve a jó végtelen fogalompárosa közt, nem fejtegetjük tovább. *Khronosz* és *kairosz* fogalompárosához bővebben lásd van der Leeuw, Gerardus: *A vallás fenomenológiája* (ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar, Takács László), Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 334-338.

felől, jövő felé – rendelkezik. Az istenek ideje ezzel szemben *nem* bír ezzel a horizonttal.<sup>346</sup> E jellemzők miatt nagy nehézségekbe ütközik bármit is közölni ezen időről (gyakorlatilag lehetetlen – lásd fentebb, Kerényi paradoxonainál), hisz’ nyelvünk és gondolkodásunk, teljes szellemi-antropológiai beállítottságunk időhöz kötött, csak időben értelmezhető – elég, ha csak a nyelvtani „jelen”-, „jövő” és „múlt idő” kifejezésekre gondolunk.

Idő és időtlenség ezen együttes paradox jelenlétét a mítoszban Assmann az abszolút és viszonylagos múlt,<sup>347</sup> illetve ezek vonatkoztatási pontjaiként a megalapozó (kulturális) és biografikus (kommunikatív) emlékezés<sup>348</sup> fogalompárosain keresztül közelíti meg. Az abszolút múlttól a jelen mindig azonos távolságra marad és így bizonyos értelemben örökkévalóságot jelent. Az ünnep és a szent rítusok során (a kultusz cselekvésközpontjában, a történelem, az Ember „létrejövételének” folyamatában – lásd később) újra jelenvalóvá lesz, és így sohasem távolodik el a jelentől. Amennyiben azonban az ünnep tartalma pusztán múltidézéssé jegecesedik, távolsága egyre inkább nőni fog a jelentől, mígnem történelemmé válik. Abszolút és viszonylagos múlt a mítosz–kultusz–művészet jelenségének vizsgálatában egyfajta „csúszkának” tűnik fel, amelynek „középállása” a kultusz eleven-sége, az e középállástól való eltérés – a kultusz ilyen vagy olyan „irányban” lévő kiterjedtsége – pedig a mítosz, illetve a művészet jelenségeinek meghatározói. De ne szaladjunk most még ennyire előre!

Hogy tehát megérthessük, miről is van szó a görögök mítoszaiban, azt kell látnunk, hogy a bennük elmondott történetek nem az *egyed* relatív, hanem a teljes *nem* (*genus*, *Gattung*) abszolút történetét beszélnek el – tehát az *általánost*. Azaz amit a mítoszok ábrázolnak, „sosem” „történt meg”, hanem – egyfajta szubszidiárius erőmezőként – mindig *van*, illetve permanensen *hat*. A mitológia olyan térkép, amelyen a szelleminek a saját bensőjéből fakadó, mondhatni kényszerítő erejű kibontakozási szükséglete nyilvánul meg.<sup>349</sup> Mindez pedig egy lételmélet alapjaira látszik rámutatni: a mítosz ontológiai szerepe pedig

---

<sup>346</sup> Theo Kobusch idézi Sallustiust *Die Wiederkehr des Mythos. Zur Funktion des Mythos in Platons Denken und in der Philosophie der Gegenwart* című cikkében. In: *Platon als Mythologe*, i.m. 44-57., 44.: „Ez sohasem történik, ez folyton van; a szellem egyszerre lát mindent, a beszéd az egyiket hozza először, a másikat meg azután.” (*De diis et mundo*, IV, 8.) Lásd még Plótinosz: *Enneászok* III. 5. 9.: „A mítoszok – ha egyszer igazán azok – kénytelenek időben felosztani azt, amit el akarnak mondani és kénytelenek szétválasztani egymástól olyan dolgokat, amelyek együtt vannak, s csupán rangban és erőben különböznek; még tudományos értekezések is keletkezésről beszélnek olyan dolgoknál, amelyek soha nem keletkeztek (ti. örökkévalók), és szétválasztanak olyan dolgokat, amelyek csak együttesen léteznek. Erre tanítanak meg – már amennyire lehetséges – a mítoszok, s megengedik annak, aki ésszel föléri, hogy újra összerakja (ami összevaló).” Plótinosz: *A szépről és a jóról / Istenről és a hozzá vezető utakról* (ford. Techert Margit), Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1998, 157-158.

<sup>347</sup> Lásd Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet* (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004, 75-78.

<sup>348</sup> Lásd Assmann, i.m. 49-56.

<sup>349</sup> Vö. Jung–Kerényi, i.m. 31.

épp *ebben* – az általános bemutatásában és az egyessel való kapcsolatba-állításában – nyilvánul meg. Az egyes egyed, az ember mint ember a mitikus tudatosságban önmagát megpillantva, az idővel együtt jelenik meg és hoz magával létminőségbeli változást – az egyes és az általános közti ellentmondás megjelenítését – a világba. Ez az az utlimatív tényállás, illetve történés-összesség mint cselekvés, amelyet (fel)ismervén a mítosz megnyit bennünket önmagunk sokdimenziós mivolta számára.<sup>350</sup>

## 1.2 Filozófiai mítoszok

A fenti megpillantás egyúttal kettérepeszi a mitikus tudatosság „nagy tükrét”.<sup>351</sup> Az eddig adottak – bár egyszersmind törékenynek is – tűnő egység látszólag vonatkozás nélküli kettősségre esik szét. Ezt az állapotot többen többféleképpen igyekeztek és igyekeznek „menedzselni”.

Már Homérosz is félreérthetetlen erőfeszítéseket tesz annak érdekében, hogy a ránk hagyományoz(ód)ott, az emberekről és istenekről szóló *mítoszokat* és elbeszéléseket átítassa a *logosszal*. Igyekszik érthetővé tenni az érthetlent, elnyomni az iszonytatót, emberivé tenni az istenit, idealizálni az emberit. Mégis: Homérosz elbeszéli a mítoszt, kinyilatkoztatásként fogadja – lásd fentebb a szerzőség ellentmondására vonatkozó kitételeket. Platón előtt senki gondolkodásában nem játszott akkora szerepet mítosz és logosz viszonyának problematikussága, mint az övében.<sup>352</sup>

Platón már hevesen támadja a mitológiai hagyományt, ugyanakkor nagyon sok mítoszt használ fel, illetve teremt saját műveiben.<sup>353</sup> Az újplatonikusok közül Proklosz egyenesen e mítoszokban látta a kulcsot filozófiája központi misztériumának megértéséhez.<sup>354</sup> Mindez egy kulturális-történeti kibontakozás-gazdagodás egy-egy fázisát jelenti; az antik és a platóni mítoszok megértésének alapvető problematikussága pedig ennek megfelelően abban rejlik, hogy modern mítoszfogalmunk a szellemtörténeti fejlődés és az újkor kulturális szükségleteinek gyümölcse, és ebből következően legfeljebb részben képes megfelelni a mítosz antik – és platóni – értelmezésének.

---

<sup>350</sup> Vö. Krause, Stephan: *Mitikus nyitottság és mitikus toposz* (ford. Tamás Ábel), in: *Ókor* 2004/4, Gondolat Kiadó, Budapest, 21-23.

<sup>351</sup> Vö. Pávay, i.m. 160.

<sup>352</sup> Lásd Most, Glenn W.: *Platons exoterische Mythen*, in: *Platon als Mythologe*, i.m. 7-19., 7.

<sup>353</sup> Vö. Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története II.* (ford. Saly Noémi), Osiris Kiadó, Budapest, 1995, 158. és Fink, i.m. 15.

<sup>354</sup> Lásd Most, i.m. 8. Hegel pedig Proklosz filozófiájában látta saját spekulatív-ésszerű misztikájának előképét. Vö. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 343.

Glenn W. Most a platóni dialógusokban előforduló mítoszoknak nyolc kritériumát különbözteti meg. Ezekről ő maga mondja, hogy nem szabad mechanikusan alkalmazni őket, hanem inkább megfelelő rugalmassággal, egészséges önszkepszissel, azaz szókratikusán.<sup>355</sup> Ezen ismertetőjegyek túlnyomó része azonban ráillik bármely görög mítosza, ez pedig felveti a platóni filozófiai mítoszok és a tradícióból származó görög mítoszok közötti viszony milyenségének kérdését. E viszony alaposabb vizsgálata nem célunk; úgy gondoljuk, elég, ha annyit mondunk, hogy Platón is – mint minden filozófus – saját korának gyermeke: bár új struktúrákat teremt, mégis benne áll a tradícióban.<sup>356</sup> Mítosz és logosz (az ő szóhasználatával: dialektika) szorosan egymásra vonatkoznak nála: kölcsönösen kiegészítik egymást és egymástól függenek.

Ha ugyanis – így Taubes – „a görög filozófia mítosztalanított tudata ki tudta volna törölni emlékezetéből az istenekről és héroszokról szóló történeteket és mondákat, akkor soha nem jött volna létre az allegorikus mítoszinterpretáció. Minden allegorikus mítoszinterpretáció előfeltétele a mitikus tartalom egy töretlenül maradt darabja. E megmaradt darabot akarja a filozófiai allegória száműzni”<sup>357</sup> (ahogyan a *creatio ex nihilo* száműzi is). „Az allegória bizonyossága kétértelmű: egyfelől a mítosztalanított tudat mitikus tudat felett aratott győzelmének hirdetője, másfelől a mitikus tradíció hatalmának tanúja. Így a mítosz minden őt meghaladó és keresztező allegorikus átváltozás fundamentuma marad. [...] Ám éppen a görög mítoszok filozófiai interpretációja készítette elő az antikvitás talaját a valóság újfajta megértése számára.”<sup>358</sup>

---

<sup>355</sup> E kritériumok a következők: 1. A platóni mítoszok monologikusak. 2. Egy idősebb beszélő adja elő őket fiatalabb hallgatónak. 3. Régebbi szájhagyományra vezethetők vissza. 4. A platóni mítoszok tárgyai nem ellenőrizhetők. 5. A platóni mítosz nem a beszélő saját tapasztalatából nyeri autoritását, hanem a tradícióból. 6. A platóni mítosz „pszichogikus” hatással bír (hallgatása örömet okoz, és még ha például Szókratész nincs is meggyőződve a halál utáni életről szóló mítosz igazságában, akkor is kitart mellette, és „varázsszóként” – *epaidein* – használja, ami bizalmat önt belé). 7. A platóni mítosz leíráshoz vagy elbeszéléshez hasonlatosan strukturált, nem pedig a „dialektika” szerint. 8. Vagy egy dialektikus kifejtés elején áll, vagy annak végén. Lásd Most, i.m. 11-13.

<sup>356</sup> Vö. Hübner, Kurt: *A tudományos ész és a posztmodern kor* (ford. Balogh László), in: Nyizsnyánszki Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1997, 108-127.

<sup>357</sup> Taubes, Jacob: *Der dogmatische Mythos der Gnosis* in: Taubes: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, i.m. 99-114., 100.

<sup>358</sup> Taubes, Jacob: *Der dogmatische Mythos der Gnosis*, i.m. 100. Megjegyezzük: Taubes szerint a „racionálizálás” folyamata – melyet közkeletűen „a mítosztól a logosz felé” szabályban foglalnak össze – nem egyedül és kiváltképpen Görögországban (Hellászban) zajlik le. Szerinte nem csak „a görög filozófia és természettudomány az, ami az antik és keleti mítoszokat megfosztja hatalmuktól. Nemcsak a filozófiai fogalom, hanem még inkább a törvény és a próféták vallásos kinyilatkoztatása rombolja le a mitikus (világ)képet. [...] A mitikus tudat nem ismer határokat isteni, világi és emberi tartományok között. A mitikus elbeszélésben az istenek, a tárgyak és az emberek közötti átmenetek elmosódnak, áramlásban maradnak. Mivel e határok még ki sincsenek jelölve, egy alakzat minden nehézség nélkül átlényegülhet egy másikba. Istenek, tárgyak és emberek e valószerűtlen egysége robban fel a monoteista kinyilatkoztatott vallás transzcendenciájának meg tapasztalásában. A teremtésről szóló tanítás éles határt húz az isteni, illetve a világi és emberi tartományok közé. Amennyiben elismerjük istent mint a világ és az ember »teremtőjét«, korlátot emelünk, melynek egyik

Mégis: a mítosz és a logosz e közismert ellentétpárja az újabb kori kutatásokat is a legmesszebbmenőkig áthatja. Wilhelm Nestle '40-es években született művei – például: *Vom Mythos zum Logos, Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken* – ezen ellentéppárra épülnek, és ezt élezi folyamatosan tovább. Ezek szerint a mitikus szemléletmód lényege szerint képi, a tudattalanból teremt és hisz a kultikus cselekedetek mágikus hatásában, míg a logosz – mely lényegét tekintve fogalmi – tudatosan oszt fel és köt össze. A görögök útja tehát a mítosztól a logoszhoz, azaz a szellem szóbelietlenségétől annak szóbeliségéhez tart.<sup>359</sup>

Épp ezen utóbbi fogalmak mutatnak rá arra, honnan is származik az ellentét: a felvilágosodás szelleméből. Ekkor deklarálták a mítoszokat a tévedések első forrásaként, kiváltva ezzel a romantika tiltakozását, mivel a romantikusok szerint a mítosz ekképpeni felfogása teljesen eltorzítja és félreismeri annak lényegét. Ez az egész vita persze nem a második, modern – francia – felvilágosodásra, hanem az első európai, azaz a görögök felvilágosodására nyúlik vissza.<sup>360</sup> A görögöknél mindazonáltal *nem* szembeállítva, hanem csak *megkülönböztetve* volt e két oldal. Mítosznak számított *mindenfajta*<sup>361</sup> elbeszélés vagy történet; mindegy, hogy a jelentéktelen hétköznapiokról vagy épp az istenekkel való találkozásról szólt és csak később kapott negatív mellézköngét.

Platónnál a mítosz a mese értelmében *teljesen* hamis, még ha tartalmaz is igazat. A filozófiai tudás és megismerés a törvények és alapvetések általi tematizálásban különbözik el a mítosztól, amely az írói fantáziára van utalva. Ám mivel a filozófia nemcsak a legfőbb lényel, hanem minden létezővel foglalkozik (csakúgy, mint a kozmogóniák), az igazat akarja megragadni; az igazat a hamistól így el kell választani. A mítoszt is ezek szerint kell hát tárgyalnia, mivel a mítosz maga ezt nem teheti: tudniillik *nem kérdez rá az igazságra*. (Vajon rá „kell” kérdeznie egyáltalán...?<sup>362</sup>) A mítosz és a logosz itt a „hamis

---

oldalán isten mint teremtő, a másikon pedig a világ és az ember mint teremtmény állnak. A világ istenektől való megfosztása [K. D.: „az Ég elnéptelenedése” – lásd később] tehát nemcsak a görög filozófia műve, hanem elsősorban a monoteista kinyilatkoztatásé.” Taubes a próféták vallásos kinyilatkoztatására és a monoteista vallás szerepére való utalással Hermann Cohen és Gershom Scholem gondolatait is játékba vonja. Taubes, Jacob: *Der dogmatische Mythos der Gnosis*, i.m. 104.

<sup>359</sup> A *Vom Mythos zum Logos* című munka gondolatmenetét Theo Kobusch elemzi és illeti kritikával már idézett cikkében. In: *Platon als Mythologe*, i.m. 44-57., 44. Lásd még ezen kívül Kirk–Raven–Scofield, i.m. 119-122.

<sup>360</sup> Lásd Most, i.m. 11-13.

<sup>361</sup> Lásd Loszev, i.m. 13. és vedd össze Mogyoródi Emese: *Mitikus világlátás és filozófiai spekuláció viszonya a korai görög filozófiában*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 1997/1-2, 383-412.

<sup>362</sup> Lásd fentebb és vö. Kerényi: *Vom Wesen des Festes*, i.m. 43.

képzelet” és az „igazság formája” szembenállásban tételeződnek egymás számára – mindazonáltal a múzsai művészet *egyenrangú részeiként*.<sup>363</sup>

Megjegyezzük: a mítosz logikai úton való megközelítésének – számunkra túlerőltetettnek látszó – igénye már Platónnál is zátonyra futtatja egy flexibilis (témánk vonatkozásában nem volna helyes a „helyes” terminus használata) értelmezés lehetőségét.<sup>364</sup> Ezen „ellentét”, illetve a mítosz ekképpeni „helytelenségének” „diagnosztizálása” csak a racionalitás emancipációjának fegyveréül szolgál, és egy ön-elidegenítési folyamat kezdete. (Az már mintegy csak mellékes, hogy ez a megközelítés nem egyeztethető össze az első és a harmadik Kerényi-paradoxonban foglaltakkal.)

A mítosz funkciója azonban Platónnál és a filozófiai diskurzusban egyaránt az, hogy szemléletessé tegye a dialógusban vizsgált logoszt.<sup>365</sup> A homéroszi típusú mítosz visszatérése Platónnál lehetetlen; csak a logosz által „kinyilatkoztatott” mítosz van. Ez a reflexió működésbe-lépését, és egyáltalán a reflexió *megjelenését* jelenti. Maga a homéroszi mítosz is „logosz”, mégpedig abban az értelemben, hogy értelmes szavakból, mondatokból áll – *megértjük*, hogy mit mond. Tudományként felfogva a logosz azonban itt nem létezik még – a logosz: tudomány mint tudomány elsőként nem is Platónnál, hanem majd csak Arisztotelésznél nyeri el rendszeres formáját.

A nyugati logocentrizmus annyit tesz, hogy a mítosz a logosz szolgálatában áll; a platóni mítoszokon átfénylő igazság egy bizonyos mértékig a logosztól kölcsönzött. E történetek tarka képeit csak a filozófia fényében értjük.<sup>366</sup> A mítosz mint a filozófiai megismerés szemléletessé tétele az újplatonikusoknál is jelen van (a fentebb említett kulturálistörténeti kibontakozás-gazdagodás egy következő lépcsőfoka). Az ő felfogásuk szerint a mítoszból magáért-valóan hiányzik a saját igazság fénye, mivel azonban fényét a logosztól nyeri, az igazság képének vagy hasonmásának lehet nevezni.

Itt ismét egy össze-nem-egyezésre hívjuk fel a figyelmet: a fentiek nem egyeztethetők össze a második és harmadik Kerényi-paradoxonban foglaltakkal. Ezek mellett rá

---

<sup>363</sup> Vö. Kerényi Károly: *Mi a mitológia? Bevezető tanulmány a homéroszi himnuszok magyarázataihoz.*, in: Kerényi Károly: *Mi a mitológia?*, i.m. 5-26., 9. Somos Róbert mítosz és logosz esetén módon történő összekapcsolását Kerényi „egyik legzseniálisabb meglátása”-ként aposztrofálja. Hiszen „a mítoszok élete épp elmondásukban, variációikban gyökerezik. A dinamikus, élő mitológia pedig magának a kommunikációnak is alapja.” Somos, i.m. 1071.

<sup>364</sup> Vesd össze Mumford korábban idézett Platón-kritikájával.

<sup>365</sup> Lásd Kobusch, i.m. 50. Fink – félig kikacsintva, félig komolyan – egy ettől eltérő véleményt fogalmaz meg, amikor azt mondja, hogy Platón nemcsak szemléltető célyattal nyúl a mítoszhoz, hanem *folymatosan* a mítosz (mint a lényeges gondolkodás) elemében mozog. Ahogyan fentebb mi magunk is mondtuk: Platón is saját korának gyermeke. Vö. Fink, i.m. 15.

<sup>366</sup> Lásd Kobusch, i.m. 50.

kell mutatnunk, hogy a mítosznak *saját* fénye van, amit nem a logosztól kölcsönöz – legfeljebb annyiban, hogy értelmes, artikulált szavakból áll. Ez viszont nem „kölcsonzés”, hanem a nyelv sajátága, amellyel általában véve közlünk valamit. Nyelv márpedig Homérosznál is van, sőt: az eposz a kép és nyelv (mítosz és logosz) közös nevezője, amint azt a későbbiekben látni is fogjuk.<sup>367</sup>

E logocentrikus felfogás első jelentős kritikája a romantika korára tehető, amikor is a mítoszt rehabilitálni kívánták.<sup>368</sup> Ez is e fejlődéstörténet része, másfelől egy másik fejlődéstörténet kezdete, hisz’ itt a mítosz pozitív szereplővé válik. A mítosz ebben az értelmezésben az isteni önkinyilatkoztatás, az igaz műalkotás, az eredeti igazság, míg a logosz valami meghaladott vagy meghaladandó.

Hübner például a mítosz és tudomány ellentétét veszi alapul, hogy a kettőt kibékítse, illetve hogy a technikai világ tudományosságát a mítoszra vezesse vissza.<sup>369</sup> Már a görög mítosz is a logosz egy formája, amennyiben a meghatározatlant határozza meg, illetve egy tapasztalatrendszer ábrázol, amelynek a valósághoz fűződő kapcsolatai semmiben sem különböznek a tudományéitól.<sup>370</sup> Blumenberg és Marquard szerint amennyiben a mítosz lemond a dogmatikus igazságfogalomról, a szabadság tulajdonképpeni formájával bír.<sup>371</sup> Ahol ugyanis a logosz története során nem vett fel mítoszokat, ott dogmává, azaz kompromisszummentes igazság hirdetővé merevedett. Ahol azonban a mítosz az igazságmegszállottság helyébe lép, ott garantált a szabadság.

Ezzel a fajta „esztétikai” szabadságfogalommal azonban – Kobusch-sal együtt – nem érthetünk egyet, annál is inkább, mert az említett szerzők ezzel az egyik oldalon igazság és terror, a másikon pedig mítosz és szabadság összekapcsolódását sugallják. Az igazság a maga közvetlenségében az ember számára rettenet, valami kibírhatatlan (Blumenberg). Ezért áll elő a mítosz szükséglete, hogy ettől elválasszuk magunkat. A mítosz nem az igazság előfeltétele tehát, hanem olyasvalami, ami segít elviselni az igazságot

---

<sup>367</sup> Mondhatnánk persze, hogy a mítoszban előforduló neveknek, *jelentéseknek* nincs *jelölete*. Ez a fajta kifogás viszont *elève* elhibázná a mitológia egészéként való felfogásának lehetőségét, magyarán ekkor nem fenomenológiai, hanem valamiféle nyelvfilozófiai nézőpontot képviselnénk, márpedig a mítosz *fenoménjének* megközelítéséhez eredeti intenciónk, azaz a fenomenológiai intenció felel meg. Gondoljunk csak vissza tárgy, tudat és nyelv egymást permanensen formáló kontaktusának az első fejezetben bemutatott működés-módjára.

<sup>368</sup> Vö. Bürger, Peter: *Az ész és ami más, mint az ész* (ford. Valastyán Tamás), in: Nyizsnyánszki, i.m. 248-260.

<sup>369</sup> Lásd Hübner, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos*, C.H. Beck Verlag, München, 1985, 295-320.

<sup>370</sup> Lásd Hübner, Kurt: *A tudományos ész és a posztmodern kor*, i.m. 123.

<sup>371</sup> Kobusch hivatkozásai, lásd Kobusch, i.m. 55.

(Marquard). A logosz azonban az igazság helyszíne, erről pedig nem lehet lemondani – végképpen nem a filozófia nevében.<sup>372</sup>

Kérdés persze, hogy lehetséges-e, illetve akarunk-e ilyen sarkos distinkciót tenni vizsgálatunk tárgyain. „A mítosz ma százféle vita tárgya”,<sup>373</sup> mondja Marquard, és épp Nestle *Vom Mythos zum Logos* című munkája felemlegetésével villantja fel ironikus szkepszisét a mítosztalanítás (vagy ahogyan ő fogalmaz: demitologizálás) ezen erőltetett igényével szemben. És a két nyilvánvalóan meglévő álláspont mellé – melyek szerint a mítosz valami meghaladott, és hogy e meghaladott valamit magunk mögött akarjuk hagyni, az jó (Comte-tól Horkheimerig-Adornóig), illetve rossz (Vico és a heideggeri iskola) – felvesz egy harmadikat, melynek értelmében „a demitologizálás folyamatának ez a története maga is mítosz; és hogy a mítosz halálából magából is mítosz lesz, az némiképp a mítosz viszonylagos halhatatlansága mellett bizonyít. Legalábbis indíciuma annak, hogy nem lehetünk meg mítoszok nélkül”.<sup>374</sup> (Egyébként éppen Heideggert és Adornót nevezi meg Bubner is a *művészetben* igazságot keresők két nagy táborának prominens képviselőiként.<sup>375</sup>)

A mítoszok történetek, melyek elmesélése az emberi történet, az emberi történelem elmesélése, s e történetek az emberért állnak helyt.<sup>376</sup> És hogy a mítosz mennyire az igazság helyszíne, azt éppen a mítoszok működési „mechanizmusa” támasztja alá: a megfoghatatlan igazság történetbe foglalása „annak a művészete, hogy (nem a történetesen hiányzó, hanem) a már föllelt igazságot élet-képességeink hatókörébe vonjuk”.<sup>377</sup> Az igazság elviselésének záloga a történetmesélés belülről jövő kényszere, hiszen életvilágunk-létezésünk maga is történeti, s ennek horizontját, illetve horizontjait a történetek – a mi történeteink, az ember történetei – formálják.<sup>378</sup> A mítosz így csodás módon elbeszél *személyes* történelem volna; az az áramlás, amelyben az egyén ön- és világkonstitúciójának lehetőségfeltétel-rendszere történet-jelleget ölt.<sup>379</sup>

---

<sup>372</sup> Lásd Kobusch, i.m. 57.

<sup>373</sup> Marquard, Odo: *A politeizmus dicsérete* (ford. Mesterházi Miklós), in: Marquard, Odo: *Az egyetemes történelem és más mesék*, i.m. 75-100., 76.

<sup>374</sup> Marquard: *A politeizmus dicsérete*, i.m. 77.

<sup>375</sup> Lásd Bubner, Rüdiger: *Az esztétikum modern pótlék-funkciói* (ford. Szűcs Éva), in: Nyizsnyánszki, i.m. 386-414., 399-400.

<sup>376</sup> Marquard: *A politeizmus dicsérete*, i.m. 78. Marquard itt Walter Schappot idézi.

<sup>377</sup> Marquard: *A politeizmus dicsérete*, i.m. 79.

<sup>378</sup> Marquard: *A politeizmus dicsérete*, i.m. 80.

<sup>379</sup> A mítosz e jellemzőjének husserli hangoltságú megszólaltatásához lásd Pávay, i.m. 20-21., a szóban forgó vonatkoztatási pont pedig Husserl, Edmund: *Karteziánus elmékedések* (ford. Mezei Balázs), Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2000, 90.

Amint talán érezhető, a „statikus” igazságfogalom (logosz a mítosz ellenében) használata „megakasztja” a dialektikus kibontakozás menetét tárgyunk vizsgálata során, s a látzólag vonatkozás nélküli kettősség viszonya a körmozgás ismétlődésébe fagy. Ezzel szemben egy „dinamikus” igazságfogalom, amilyent Hegel is javasol az „igaz az egész” formulájával, új horizontot, a helyreállítás/helyreállítás horizontját nyitja meg. E ponton visszautalunk arra, amit az első fejezetben az egység fogalmával összefüggésben tárgyaltunk. Mind a jungi gondolat – miszerint az egység vagy egész mivolt annyit tesz, mint valamit igazzá (vagyis rendeltetészerű helyére) tenni, illetve meggyógyítani –, mind Mumford Platónra való reflexiója egybevág Hegel dinamikus-dialektikus álláspontjával:

„Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete. Ennyiben ez a szükséglet véletlen, de az adott kettéosztottság mellett szükség-szerű kísérlet a megszilárdult szubjektivitás és objektivitás szembeállítottságának megszüntetésére [*aufzuheben*] és arra, hogy az intellektuális és reális világ létrejött voltát mint létrejövését [*Werden*], termékként való létét mint egyfajta termelést lehessen megérteni [*ihr Sein als Produkte als ein Produzieren zu begreifen*]. A létrejövés és a termelés végtelen tevékenységében az ész egyesíti azt, ami el volt választva, és az abszolút kettéosztottságot valami relatívvá fokozza le, s annak így az eredeti azonosság lesz a feltétele.”<sup>380</sup>

Engedtessek meg itt még egy rövid megjegyzés a fordításhoz: úgy véljük, a „*Produkt*”, illetve „*Produzieren*” szavak „termék”-ként és „termelés”-ként történő fordítása könnyen kötött nyompályára állíthatja a szöveg értelmezési lehetőségeit. Több – és a jelen vizsgálódás szempontjából talán relevánsabb – irányba engedne elmozdulni, ha a fenti két szó fordításaként az „eredmény”, illetve „előállítás/létrehozás” szavakat használnánk. Hegel azt üzeni az idézett szövegrészletben, hogy az, ami már létezik, nem lehet az igaz, mivel az igazat (ami az egész) – vagyis a valódi emberi létezését a maga realitásában – elő, illetve helyre kell állítani, mivel ez nem pusztán csak valami adottként van jelen. Ebben az értelemben határozza meg Hegel a létet egyszerre eredményként [*Produkt*] és előállítás-ként/létrehozásként [*Produzieren*], ami azonban önmagában csak üres általános, egy keret, melyet az ész cselének működése, ama folyamatosan létrejövő-gyarapodó léttöbblet „tölt be” és gazdagít emberi valósággá, a lényeges dologgá (*die Sache selbst*), az igazi művé.

---

<sup>380</sup> Hegel: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége (Részlet)*, i.m. 160-161., illetve Hegel: *Jenaer kritische Schriften*, i.m. 12-13. A szövegrésznek a kanti és fichtei filozófiára való reflexiók vetületét itt nem tárgyaljuk.

Másként: az ön/tudat ész-létmódjának *Aufhebung*jából billenőképként ragyog elő δύναμις és ἐνέργεια, potencia és aktualitás, passzív és aktív, létrejövés és létrehozás, *Werden* és *Sein* kettős aspektusa.

Álláspontunk szerint – és egyúttal köztes konklúziót levonva – mítosz és logosz egyazon világformáló működésnek a billenőmozzanatai,<sup>381</sup> és nem választhatók el egymástól anélkül, hogy ne kellene felkészülnünk bizonyos – esetenként igen komoly – következményekre (ezekre röviden reflektálunk még a kultusz, illetve kultúra fenomenjeinek tárgyalásakor). A mítosz dinamikus anyagával<sup>382</sup> való foglalatosság során, illetve az ezen anyag hozzánk intézett kihívását elfogadva, magunk is bevonódunk a mitikus körzetébe,<sup>383</sup> így a mitológiával való foglalatosság – az öntudat működési létmódjának megfelelő önvonatkozási következményként – voltaképp maga is mítosz (mitikus/mitológiai). Témánk vizsgálati felosztását tekintve, és a fent leírtakat figyelembe véve elmondható, hogy a *kultuszban*, illetve a kultusz révén megjelenő leírhatóság (ha úgy tetszik: logosz) az, ami artikulálhatóvá teszi a mítoszt.<sup>384</sup>

## 2. A kultusz gyökérzetéről

Az ebben és a következő alfejezetben az eddigiekhez képes másmilyen módon szóhoz jutó feszültséget ontológia és történetiség kettőssége okozza. Mint Röd megfogalmazza, „a hegeli dialektika nem egy egydimenziós spekulatív elmélet, hanem egyszerre metafizika és metodológia, mind a gondolkodásnak, mind a gondolt dolognak a dialektikája, logika, természetfilozófia, szellemfilozófia, *időtlen formája a kategóriák összefüggésének, de formája a történelmi fejlődésnek is.*”<sup>385</sup>

Az alábbiakban e történelmi – és geográfiai (tehát tér- és idő-beli) – fejlődés során dialektikusan kibontakozó, alapjában véve szakrális tartalmakra vetünk snittszerű pillantá-

---

<sup>381</sup> Vö. Frank, Manfred: *A költészet mint „új mitológia”* (ford. Gombos Csaba), in: Nyizsnyánszki, i.m. 261-289., 264.

<sup>382</sup> Vö. Kerényi: *Mi a mitológia? Bevezető tanulmány a homérosi himnuszok magyarázataihoz.*, i.m. 11.

<sup>383</sup> Vö. Schreiner Dénes: *Schelling mitológia-felfogásának stádiumai*, in: *Világosság* 2007/5, 65-78., 68.

<sup>384</sup> Lásd ehhez Blumenberg példáját az „alapmítosz” vagy „háttérmítosz” (*Grundmythos*) és „művészi mítosz” (*Kunstmythos*) összefüggésén bemutatva. Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, 192-238. és vesd össze van der Leeuw, i.m. 359. „A mítosz egy olyan kimondott szó, amelynek döntő hatalma van azáltal, hogy megismétlik. Hiszen pontosan úgy, ahogy a szent cselekedet-höz hozzátartozik a megismétlés, a mítosz lényegének is része, hogy elmesélik, újra meg újra elmondják.” Egyebek mellett pontosan ez történik a kultusz cselekvésmezőjében. Lásd még Loboczky János: *Ünnep és idő*, in: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1994/7, 74-95., 91.

<sup>385</sup> Röd, Wolfgang: *Az újkor dialektikus filozófiája I.*, i.m. 165., kiemelés tőlem, K. D.

sokat, hogy lássuk, milyen változásokon mennek át a történeti realitás (mint praxis) „közegellenállásába” ütközve. Szándékosan nem nevezzük *vizsgálatnak*, vagy *elemzésnek* az itt következő reflexiókat, ugyanis – mint e főfejezet elején is jeleztük – más céllal vonjuk most látóköreinkbe őket. Egy vizsgálat vagy elemzés által megkövetelt mélységben meg sem kíséreljük itt e tartalmak felfejtését – deklarált célunk ezzel a tudatosított rátekintéssel nem más, mint hogy a felszínen rámutassunk hatásaik egy lehetséges értelmezésére saját megnyilvánulásukon keresztül.

Tekintsük meg mármost, hogy mit mond a mítoszlól forrásszövegünk, *A szellem fenomenológiája*, és milyen következtetésekre juthatunk az ott olvasottakból. A mítosz fogalmához csak közvetve jutunk el a *Fenomenológiában*. *Expressis verbis* nincs is meg; a *kultusz* fenoménje nyomán találhatunk rá:

„Mind a két oldal mozgását, amelyben az öntudat tiszta, érző elemében *mozgó* és a dologiság elemében *nyugvó* isteni alak kölcsönösen feladja különböző meghatározását, s létrejön az az egység, amely lényegének fogalma: a *kultusz* alkotja. Benne a személyes én megszerzi azt a tudatot, hogy az isteni lény leszáll hozzá másvilágiságából, s ez az isteni lény, amely előbb nem-valóságos és csak tárgyi, ezáltal az öntudat tulajdonképpeni valóságát kapja.”<sup>386</sup>

A *Fenomenológia* fonálán<sup>387</sup> ekkorra már megjelennek a konkrét egyediségek (Hegel az idézetet megelőző bekezdésben már műalkotásról beszél), ám most csak a *közvetlenséghez* való viszony minőségére figyeljünk, így az idézett textusból is „csak” egyelőre az idevágó *általánosságokat* hozzuk e témával összefüggésbe. A kultuszban „egység” (*Einheit*) jön létre, amely „lényegének fogalma”, és a tudat, hogy az isten „leszáll a másvilágiságából” s az „öntudat tulajdonképpeni valóságát kapja”.

Látható, hogy mítosz és kultusz meghatározó „közös nevezője” a *valóság* létkarakterére. Annak ellenére azonban, hogy Loszev Schelling és kisebb mértékben Hegel „nyomdokain járva”<sup>388</sup> „határozza meg” a mítoszt, mégis van egy lényeges különbség az ő és Hegel mítosz-értelmezése között. Loszev a *mítoszlól* beszél, Hegel egyfajta *metamítoszlól*, amely már kultusz; nem olyan közvetlenség, mint mondjuk a Loszev által is idézett Gogol-novellarészlet képi megjelenése.<sup>389</sup>

---

<sup>386</sup> *Fenomenológia*, i.m. 363.

<sup>387</sup> Igazából nem a legmegfelelőbb kifejezés a „fonálán”, hisz’ amint korábban is utaltunk rá, a műnek inkább hálószerű a szerkezete.

<sup>388</sup> Loszev, i.m. 306.

<sup>389</sup> Lásd Loszev, i.m. 42-44.

Tehát míg Loszev elsősorban a történeti megfigyeléseket, történelmi beszámolókat, barlangrajzokat etc. kezeli fenoménekként, melyekhez viszonyulni szükséges, addig Hegel magát a (folytonos) kialakulásban lévő, önismeretét magában megtaláló és megragadó ön/tudat történetét mint önmaga megvalósítását, „csinálását” látja fenoménként. A realitás-jelleget a *Fenomenológia* idevágó fejezetétől már csak ezért sem vonja meg semmi, hisz’ a reflexív dialektika belső dinamikájából adódóan magát a dolgot csak [ez]-ként artikulálhatná. Azon a fejezeten pedig ekkorra már túl van a mű gondolatmenete, azonban a *külsővé váló* történeti folyamat leírása egyúttal a „hús-vér” valóságot leíró történeti folyamat leírása is (más kérdés, hogy ez a külsővé-váltság a jelenkori szemlélő számára *emlékező-belsővé-tevés* [*Er-Innerung*],<sup>390</sup> de valóságot ír le). Jelen összehasonlítás szempontjából tehát, véleményünk szerint, csak látszatkülönbség, hogy egy történet „a” valóságot (Loszev), vagy a valóság akként történő „feldolgozását” írja le, hiszen ugyanannak a működésnek két különféle aspektusát tárgyalják – gondoljunk az öntudat fentebbi tárgyalásakor példaként hozott viszonyulás kérdésére egy tetszőleges tárgy (a példában a tudat és szakralitás jelenségei) vonatkozásában. Loszev „kívülről” igyekszik a mitikus valóságot megérteni, míg Hegel – a leírás aktusában „kívülről” ugyan, de amennyiben a kultikus cselekedetet a mitikus tudatosság ön-megvalósításaként, ön-kibontakoztatásaként látta fenomenológiai „optikáján” keresztül – „belülről” teszi ugyanezt.<sup>391</sup>

Egyesek azt állítják,<sup>392</sup> hogy minden népnek saját valósága van, ezért mások a mítoszok népről népre, tájékról tájékra. A mitikus közösségek eszerint nem tudnak önmagukon „túllépni” és általános „ideológiákat” alkotni.<sup>393</sup> Egy földterület, egy territórium „egészen addig semleges, amíg a kultusz be nem rendezi. Csak amint gyakorolni kezdik a kultuszt, akkor elevenedik meg a föld, és terül szét fölötte mennyboltként az ég. [...] A szövetség tökéletesen nem-metaforikus szimbólum. [...] A szimbólum itt a szövetség jele”,<sup>394</sup>

---

<sup>390</sup> *Fenomenológia*, i.m. 382. ill. 414. Szemere a 382. oldalon az *Er-Innerung* fordítására a „belsővé-válás”, a 414. oldalon viszont a „belsővé tevő emlékezel” kifejezéseket használja, ami finoman szólva sem könnyíti meg a szövegértelmező dolgát. Az első fordulat ugyanis inkább passzív, míg a második inkább aktív mozzanatokot sugall. Érzésünk szerint Hegel szándéka a terminus használatával a két jelleg egyidejű érvényre juttatása. E megfontolásból alkalmazzuk az „emlékező-belsővé-tevés” szókapcsolatot az *Er-Innerung* magyarra ültetéséhez, jóllehet tisztában vagyunk vele, hogy ez sem problémamentes. Olvasatunkban az emlékező-belsővé-tevés egy billenőkép, amelyben a passzív (az „emlékező” mint megtörtént működés) és az aktív („belsővé-tevés” mint az e működésben való tudatosuló benne-lét) mozzanatok egybeolvadva vibrálnak. A kifejezés további elemzése itt nem célunk. Alább, a szellemi műalkotás tárgyalásakor azonban még szóba fog kerülni egy – elemzésünk szempontjából – hangsúlyos ponton.

<sup>391</sup> Itt megint csak a korábban már tárgyalt tudat és tárgy kontaktusából előragyogó valóság nyelv (illetve gondolkodás) általi kontinuus konstituálódásáról van szó. Vö. Kelemen, i.m. 246-252.

<sup>392</sup> Lásd Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, i.m. 276.

<sup>393</sup> Lásd Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, i.m. 276. Ennek bizonyos tekintetben ellentmondani látszik a mitikus konvergencia jelensége, lásd Róheim Géza: *Sárkányok és sárkányölő hősök*, i.m. 49-50.

<sup>394</sup> Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, i.m. 276-277.

a két partner – az isteni és az emberi – egyesülése. „A történész feladata ezért, hogy a mítoszok nyelvezetét, mondanivalóját eredeti kontextusaikba fordítsa vissza.”<sup>395</sup>

Mások szerint<sup>396</sup> a történetiség *mint olyan* meglehetősen messze áll annak a valaminek a lényegétől, ami a mítoszokban megnyilatkozik. Így finoman szólva is kérdéses, hogy mit, mire és főleg miféle eredménnyel tudna mondjuk egy irodalom-, vallás- vagy művészettörténész „visszafordítani”. Nem is beszélve az „evolúciós” lépések szembeötlő hiányáról, ami a mítoszok „kész” anyaga és az azt megelőző „ismeretlen homály” közt ásít (lásd Kerényi már fentebb ismertetett nézőpontját is). Nagyon is találóan hangzanak Babits szavai, amikor Homéroszt tárgyalva a világirodalom vonatkozásában azt mondja: „kész fegyverzetben ugrik elő a múlt sötétjéből, mint Athéné a Zeusz homlokából.”<sup>397</sup>

No de mi is voltaképp ez a kultusz, és mely népről, mely territóriumról van szó konkrétan tárgyunk vonatkozásában? A szó eredetéről beszéljen az etimológia:

„Igen népes a *colere*, »lakni«, »művelni«, »tisztelni« igéből származó szócsalád is. A földműves neve *agricola* (ager + colo), mivel a szántóföldet műveli. Ha Itáliában már kevés embernek jutott föld, akkor kolóniákat (*colonia*) létesítettek az »előzőleg legyőzött, meghódított« provinciákban (*pro* + *vincere*). Ilyen kolónia volt annak idején pl. Köln (*Colonia Agrippinensis*), mely mindmáig őrzi eredeti nevét. (A város francia neve, Cologne jobban megőrizte az eredeti hangalakját.) A kolóniában lakókat kolónusoknak (*colonus*) nevezték. A későbbi időkben már a félszabad parasztokat, bérlőket is így hívták. E csetlő-botló, kevés műveltséggel rendelkező, bohókásnak is mondható emberek elnevezéséből ered az angol clown »bohóc« jelentésű szó. A latin igéknek több tövük is van, így a *colere* igének is. A *cult-* tövből származik a *kultúra* (*cultura*), mely eredetileg a föld megművelését jelentette (agrikultúra). De tudjuk, hogy minden nyelvben az eredeti, legtöbbször konkrét jelentés mellett kialakulhat esetleg több elvont jelentés is. Így e szónak az »elme művelése« jelentése is kialakult. Ilyen értelemben beszélünk különböző kultúrákról. Ám az ige harmadik jelentéséből is szó származott: ezért különféle kultuszokról (*cultus*) beszélünk, ha istenek, eszmék tiszteletéről szólnak...”<sup>398</sup>

A „kultúra” mint a szellemi műveltség többletjelentését hordozó szó tehát az „agrikultúra” szóból származik, ami eredendően a *föld* megművelését jelentette. Ezek alapján már megelölegezhetjük, hogy az embernek a földhöz való *viszonya* valami eredendő, valami ősi

<sup>395</sup> Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, i.m. 276.

<sup>396</sup> Lásd Gyenge: *Kép és mítosz I.*, i.m. 73.

<sup>397</sup> Babits Mihály: *Az európai irodalom története*, Európa Könyvkiadó, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1957, 17.

<sup>398</sup> Idézet Feldmayer István *A jelen lévő ókor* című cikkéből. Internetes elérhetőség: <http://www.kfki.hu/~cheminfo/hun/tudakozo/kokel/okor2.html> Az elérés dátuma: 2020. 04. 22. A folyamatos kiemelés tőlem: K. D.

princípium; szellemi létjellege mellett ez a viszony *is* teszi a szó szoros értelmében emberré az embert. Az új földek feltörése, azok művelésbe vétele, az állatok domesztikálása az első és legeredendőbb lépés azon az úton, amely az ember önművelését jelenti.<sup>399</sup> Ebben a viszonyban megszűnik pusztán természeti létező lenni – valami többlet alakul ki benne-belőle. A saját és a növényei, állatai léte iránti felelősség határozza meg ezen túl: az ember gondoskodó lény.<sup>400</sup> Ezt az életmódot már jobbára csak letelepedve lehet folytatni, tehát ökonómiai-szellemi berendezkedés létesül általa. Erre *alapozódik* azután az írásbeliség, ami összegyűjti az adott nép ismereteit a világról, amelyben él és amelyet létrehozott.<sup>401</sup> Elég, ha csak arra a metaforára gondolunk, miszerint „az új szó olyan, mint a friss mag, melyet az eszmecsere talajába hajítunk”,<sup>402</sup> és máris látjuk, hogy az „eszmecsere” szóval jelölt több-résztvevős együtt-gondolkodás itt már a „szellemi talaj” jelentésével bír. A „szó” pedig a gondolat képeként olyan mag, melynek termését gondoskodón betakaríthatjuk – hogy e betakarításból aztán, a ciklust továbbvive, megint új vetés sarjadhasson...<sup>403</sup> Ez tárgy és tudat valóságképző erejének olyan központi mozzanata, amely a nyelv, illetve gondolkodás természetéből adódó leírhatóságnak és megragadhatóságnak köszönhetően különböző megjelenési formákat hoz létre a (világ)történelemben<sup>404</sup> (részletes vizsgálódásunk terepére a harmadik fejezetben érünk el).

---

<sup>399</sup> Az ember önművelésének, önképzésének kérdéséhez jelen vizsgálódással összefüggésben vö. *Fenomenológia*, i.m. 106. sk. és *Igazság és módszer*, i.m. 31-33. A szélesebb, általánosabb, a *Bildungsbürgertum* összefüggéseire való reflexió itt nem szándékunk.

<sup>400</sup> Perspektivikus kitekintéssel ebben az értelemben is mondhatjuk, hogy az ember nem a létezők ura, hanem a lét pásztora. Lásd Heidegger, Martin: *Levél a „humanizmusról”* (ford. Bacsó Béla), in: Heidegger, Martin: „...költőien lakozik az ember” (szerk. Pongrácz Tibor), T-Twins Kiadó, Budapest-Szeged, 1994, 117-170.

<sup>401</sup> Vö. *Igazság és módszer*, i.m. 273-277. Heidegger pedig így ír: „Mi indít olvasásra? Ami olvasáskor ösztönöz és irányít, az a gyűjtés. Mit szed össze ez a gyűjtés? Az írottat, az írásban kimondottat. A tulajdonképeni olvasás annak begyűjtése, ami tudunkon kívül egykor már igénybe vette lényünket – akár megfelelünk e tudásnak, akár nem. A tulajdonképeni olvasás nélkül nem vagyunk képesek meglátni a reánk-tekintőt, sem pedig rátekinteni a ragyogón megjelenőre.” (Ezúton mondunk köszönetet Vajda Mihály professzor úrnak a fordításhoz nyújtott segítségéért és értékes javaslataiért.) Heidegger, M.: *Was heißt Lesen?*, in: Heidegger, M.: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA Band 13, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1983, 111. A cím szó szerint annyit tesz: „Mit jelent olvasni?” Ám az „olvasni”, illetve az „olvasás” (*Lesen*) szavak jelentése, ami a szónak ebben az alakjában kifejezésre jut, az „összegyűjtés” jelentésárnyalatával is bír, lásd még ehhez Heidegger: *A művészet és a tér* (ford. Bacsó Béla), in: Heidegger: „...költőien lakozik az ember”, i.m. 211-217. „A »leeren« igében a »Lesen« jut szóhoz az összegyűjtés eredendő értelmében, amely a hely körül működik. A pohár kiürítése azt jelenti: azt mint magába fogadót szabaddá-váltjába gyűjteni. A begyűjtött gyümölcsök („die aufgelesenen Früchte” – Heidegger: *Die Kunst und der Raum*, in: *Aus der Erfahrung des Denkens*, i.m., 209.) kosárba ürítése pedig azt jelenti: elkészíteni ezt a helyet a számukra.” (Heidegger: *A művészet és a tér*, i.m. 217.) Ne feledjük, a magyar nyelvnek is megvan az „olvasni”, illetve az „olvasás” szóra a hasonló jelentésárnyalata. A régi magyar ember „megolvasta” a pénzt, a birkát stb., egyszóval azokat a dolgokat, melyeket e módon *összegyűjthetett*, hogy azután *gondoskodó számbavevéssel, gondoskodó tekintetbe-vevéssel* viseltethessen irántuk.

<sup>402</sup> Wittgenstein, L.: *Észrevételek* (ford. Kertész Imre), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1995, 9.

<sup>403</sup> Itt visszautalunk az *aufheben* első fejezetben említett újszövetségi és eleusiszi karakterjegyeire, melyek itt elevenen hatnak.

<sup>404</sup> Lásd bővebben Kelemen, i.m. 224-231. Az első fejezetben már említett herderi gondolat hegeli továbbfejlesztése jut szóhoz itt is. Hegel munkásságában „a nyelv-probléma kétféle megközelítésben jelenik meg:

A kultúra vonatkozásában is elmondhatjuk azt, amit Annemarie-Gethmann Siefert a hegeli művészetfilozófiáról mond: „Hegel szerint esztétikája a »művészeti széppel«, az ember által az ember számára létrehozott széppel foglalkozik.”<sup>405</sup> A fő hangsúly az *emberen*<sup>406</sup> van, az emberen, aki társas lény és társadalomban él, kultúra, civilizáció létrehozására képes, illetve ezek médiuma. Ekképpen tehát különféle kultúrákról beszélhetünk.<sup>407</sup> Lássuk mármost, hogy tradicionálisan hol is helyezkedik el e kultúra, e civilizáció a történetiség spektrumán!

Kiindulópontként vegyük mindjárt Hegel fejtegetéseit, aki számára az Óvilág a világtörténet színhelye. Az Európát, Ázsiát és Afrikát összekötő Mediterráneum a gyűjtőpontja mindannak, amit történelemnek nevezünk; itt indul be az a társadalmi, kereskedelmi, szellemi mozgás, amely indítómotorjává válik az európai kultúrának – ezzel a világgkultúrának. Európa, Ázsia és Afrika azon részei, amelyek távol esnek a Földközi-tenger térségétől, „kimaradnak” a világtörténelem folyásából, statikusan konzerválódnak:

„A három világrésznek a *Földközi-tenger* az összekötő eleme, s ez a világtörténet középpontja általában. Sok öblével nem a határozatlanba vivő óceán, amelyhez az embernek pusztán negatív viszonya van, hanem éppenséggel felhívja az embert, hogy szóba ereszkedjék vele. A Földközi-tenger a világtörténet tengelye. Az ókori történet minden nagy állama a föld e köldöke körül fekszik. Itt fekszik Görögország, a történelem kitűnő fénypontja. Azután Szíriában Jeru-

---

részint úgy, mint eszköz a tudat, illetve a szellem kifejlődésének és egész fejlődési menetének értelmezéséhez, részint pedig úgy, mint a tudat kifejlődésének egyik önálló, explicite elkülöníthető szintje. Ez utóbbi megközelítés csak a fiatalkori írásokra jellemző.” Kelemen, i.m. 242.

<sup>405</sup> Gethmann-Siefert, A.: „*Esztétika avagy a művészet filozófiája*” Hegel az 1823-as berlini előadásai Hotho-féle lejegyzésének kiadásához (ford. Zoltai Dénes), in: Hegel, G. W. F.: *Előadások a művészet filozófiájáról* (ford. Zoltai Dénes), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2004, 29. Illetve maga Hegel: „Az emberhez hozzátartozik, hogy abban, amit alkotott, emberek számára létezzék.” *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 265.

<sup>406</sup> A hegeli gondolkodás részben hermetikus ihletését már említettük az előszóban, de e dolgozatban nincs alkalmunk rá, hogy e jelleg megjelenési formáit részleteiben felmutassuk, illetve elemezzük. E helyütt azonban meg kell említenünk, mert e mozzanatban (az ember következetesen hangsúlyos vonatkoztatási pontként való használatában) épp e jelleg csillan meg határozottan. A hermetikus alapállás szerint ugyanis „az egész mindenségben nincs semmi más, csupán az Ember”. Lásd *Hermész Triszmegisztosz összegyűjtött tanításai* (ford. Dr. Hornok Sándor), Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997, 226. (A hermetizmus egyik fontos jellemzője az emberközpontúság, de másik lényeges vonása a zártság, a zárt, beavatott közösségekben való gondolkodás, ami szintén érdekes szempont lehet a Hegellel való összevetés vonatkozásában. Köszönet Valastyán Tamásnak, amiért felhívta rá a figyelmemet.)

<sup>407</sup> A kultúrát mint kultúrát (ha úgy tetszik: egy magánvaló kultúrát) elképzelni azonban nem lehetséges; erre mondja Huntington, hogy az egyetemes – mintegy általában vett – kultúra *mint olyan* koncepciója tarthatatlan. E tarthatatlanság oka pedig a nyelv, illetve a gondolkodás azon központi jellemzője, hogy csak konkrét népek nyelveként és gondolkodásaként van realitása. „Az általában vett nyelv nem létezik, az abszolút szellem nem beszél.” Vö. Huntington, S. P.: *A civilizációk összecsapása és a világtrend átalakulása* (ford. Pusztai Dóra, Gázsity Mila, Gecsényi Györgyi), (szerk. Ara-Kovács Attila), Európa Könyvkiadó, Bp., 2006, 50. és Kelemen, i.m. 256.

zsálem, a zsidóság és kereszténység középpontja, délkeletre tőle van Mekka és Medina, a muzulmán vallás őshazája, nyugat felé Delphoi, Athén, s még nyugatabbra Róma és Karthágó, éppígy délre Alexandria, amely még inkább központ Konstantinápolynál, ahol Kelet és Nyugat kölcsönös szellemi áthatása ment végbe. A Földközi-tenger így az Óvilág szíve mert meghatározója és éltetője. [...] A keleti ország megmarad szilárd egységében, nem lép be a világtörténet mozgalmába; ez inkább a másik végetlen, a nyugati végen megy végbe. Ami Szírián túl van, az a világtörténelem kezdete, amely maga mintegy mozdulatlanul kívül marad menetén; a nyugatra fekvő ország megmutatja hanyatlását s a mozgalmas közép a Földközi-tenger körül fekszik.”<sup>408</sup>

A fentiekből is kitűnik, hogy a kultusz gyökerzetének mibenlétére irányuló kérdés szellemi, vallási, továbbá – a föld megművelésén keresztül egy adott földrajzi helyhez való nyilvánvaló emberi-társadalmi kötődése révén – geográfiai vonatkozásokkal bír, melyek mind a (világ)történelem, a (világ)történetiség fogalmi íve alá rendelhetők, s mely történetiség egy kis-ázsiai és sumér gyökerekből kinövő,<sup>409</sup> de mindenekelőtt *európai* történetiséget, történetet jelöl. Tekintsük meg most néhány különféle – nem egyenesen hegeli – nézőpontból a Hegel által „az igazi mű”-ként leírt, a természetiből társadalmivá-váló létjelleg megnyilvánulásainak lényegesebb vonásait.

Szellemi vonatkozásban:

„Európát természetesen nem földrajzi értelemben, térképszerűen értve, nem csupán a területén élő embereket tekintve európai emberiségnek. Szellemi értelemben nyilvánvalóan Európához tartoznak az angol domíniumok, az Egyesült Államok stb. is; nem tartoznak viszont oda a vásári menaszériák eszkimói, indiánjai vagy a cigányok, akik állandóan keresztül-kasul csavarognak Európán. Európa nyilvánvalóan egy bizonyos szellemi élet, tevékenység, alkotás egységét jelenti az összes hozzátartozó célokkal, érdeklődéssel, gonddal és fáradozással, meghatározott céloknak megfelelően létrehozott képződményekkel, intézményekkel, organizációkkal.”<sup>410</sup>

Meglehetősen furcsának tetszhetnek e szavak a ráadásul zsidó származású Husserl tollából. Vajda Mihály azonban – egyben Derrida ellentétes véleményére való ríposztként – megjegyzi: „Husserl nem vérségi, hanem életforma alapon »zárja ki« Európából az említett

---

<sup>408</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 167-168. E beállítódás világosan jelzi a szellemtudományos viszonyt az európaisághoz már a XIX. század első harmadában.

<sup>409</sup> Vö. Komoróczy Géza (szerk.): *A sumer irodalom kistükre*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983, 7. „Kengir, »nemes föld«, »művelt (megművelt) föld« – így nevezték országukat a Tigris és Euphratés alsó szakaszának áradmányos alföldjét a sumerek, e területnek ha nem is legelső, de mindenesetre első név szerint ismert lakói.”

<sup>410</sup> Husserl, Edmund: *Az európai emberiség válsága és a filozófia* (ford. Baránszky Jób László), in: Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*, Gondolat Kiadó, Bp., 1972, 323-367., 329.

csoportokat. Ha ezt sem tesszük, akkor nagyon nehéz lesz bármit is kezdeni a »nyugati kultúra«, az »európai kultúra« fogalmával. Mondjuk ki: ez a kultúra eredetében igenis a fehér ember kultúrája, amelybe – s ezzel az állítással elhatárolódhatunk a rasszizmustól – természetesen faji hovatartozásától függetlenül bárki integrálódhat.”<sup>411</sup>

Irodalmi vonatkozásban:

„Ez nem pontosan és terület szerint Európa irodalma. Nem is Európában született. Ki is árad, idegen világrészekbe, s ott tovább sarjadzik. A homéroszi költészet ázsiai eredetű. Viszont az amerikai irodalom teljességgel az európainak sarja és folytatója. Vagy például Ausztrália költője, Gordon, nem képzelhető az angol Swinburne és Browning nélkül. Az az irodalmi áram, mely a »világirodalom« fogalmának megfelel, nem is lehet kötve egyetlen világrészhez. És mégis joggal nevezhetem »európai« irodalomnak. Amit európai szellemként ismerek, az ennek az irodalomnak szelleme. Az európai irodalom nem Európában született; de az európai kultúra ebből az irodalomból született.”<sup>412</sup>

Talán érzékelhető: már magának az „európai” szónak a használatával is ingoványos talajra tévedünk. A kulturális, tudományos, politikai (de akár csak a hétköznapi) kommunikációban oly divatossá vált frázis tartalma felmutatásának kísérletével ugyanis abban a pillanatban bajok támadnak, amint meg szeretnénk magyarázni mibenlétét. „A történettudomány máig nem válaszolta meg azt a kérdést, [...] mitől európai az európai fejlődés? Más szavakkal, mit jelent az európaiság, mint történeti fogalom...”<sup>413</sup> S bár a földrajzi fogalomból nem lett filozófiai fogalom,<sup>414</sup> mégis van valami, ami többletjelentés-árnyalatokkal gazdagította és gazdagítja folyamatosan Európa fogalmát.

„Az európai ember kultúráját – műveltekét és műveletlenekét, gazdagokét és szegényekét, sőt vallásosokét, vallástalanokét és kételkedőket – egyként befolyásolja a zsidó-keresztény hitbeli örökség, a görög mítoszok és művészetek szépségeszménye, a római jog szabályrendszere, a lovagi eszmény becsületfogalma. Akik ezekről alig tudnak, vagy egyáltalán nem hallottak, azok számára is mérték a jelenségek és magatartások megítélésekor. Akik számára a kulturális örökség valamelyest közös, együttesen egyazon kultúrkört alkotnak. Így Európára jellemző az

---

<sup>411</sup> Vajda Mihály: *Retteg, s ezért a természet urává és birtokosává akar válni*, in: *Magyar Tudomány*, 2004/5, Akadémiai Kiadó, Bp., 555-559., 556-557.

<sup>412</sup> Babits, i.m. 9-10.

<sup>413</sup> Gunst Péter (szerk.): *Európa története*, Csokonai Kiadó Kft., Debrecen, 1996, 10.

<sup>414</sup> Vö. Ludassy Mária: *Európa fogalma a filozófia történetében – Bevezető*, in: *Magyar Tudomány*, 2004/5, Akadémiai Kiadó, Bp., 548.

európai kultúra, amely meghatározza az európai ember gondolkodásának szabályai (akár tudatosan, akár ösztönökbe rejtve). A hegy- és vízrajzi Európát is, a politikai Európát is az teszi Európává, hogy kultúrája európai.”<sup>415</sup>

A problémakör további elemzése e helyütt nem célunk. Témánk vonatkozásában egyrészt a fenti adalékok is elegendőek, másrészt nem akarjuk, hogy a dolgozat belezuhanjon az itt csak felvillantott eszmetörténeti mélységekbe. A fenti gondolatmenet egyfajta összegzésként talán kimondhatjuk: Európának *nincs* egységes kultúrája – egymással permanensen kölcsönható mikrokultúrák sokasága alkotja. A legfőbb és univerzálisan meghatározó jellegzetessége a különféle gondolatok, gondolatáramlatok tradicionális meglétében gyökeresnek. Ezek a „mesterelbeszélések” pedig a görög-római kultúra és a zsidó-keresztény hagyomány.<sup>416</sup>

A fent megszólaltatott szerzők segítségével a Hegel által „az igazi mű”-ként leírt, a természetiből társadalmivá-váló létjelleg megnyilvánulásainak lényegesebb vonásait igyekeztünk illusztrálni. Figyelembe kell vennünk, hogy a természeti emberhez bizonyos valóságos-misztikus<sup>417</sup> praxis tartozott hozzá, a görögök történelmi környezetének vonatkozásában pedig az a mértékadó, ami *számukra* környezetként a szemük elé tárult.<sup>418</sup> A környezet fogalmát a szellemi szférában alkalmazva, a görögök valósága isteneikkel, démonaikkal teljes.<sup>419</sup> A világ mozgatóját mitikus erőkben látták; a szemlélődés alanya és tárgya ennek megfelelően az e mitikus erők által uralt világ. Ennek gyakorlati értelme egy olyan tudásrendszer, amelynek birtokában az ember evilági létét boldoggá teheti, a csapásoktól megóvhatja.<sup>420</sup>

„Az istenek és népek közötti szövetség a természet erői fölötti hatalom megszerzését célozza meg. A nép ki akar szabadulni a természeti törvények szükségszerűségéből, és az isteneknek is szükségük van egy eszközre-közegre, hogy áthághassák a természet törvényeit. Az istenek és a népek tehát egy közös ellenség ellen szövetkeztek: az univerzum

---

<sup>415</sup> Hegedűs Géza: *Az európai gondolkodás évezredei*, Trezor Kiadó, Bp., 1992, 5.

<sup>416</sup> Lásd Heller Ágnes: *Európa mesterelbeszélései a szabadságról*, in: *Magyar Tudomány*, 2004/5, Akadémiai Kiadó, Bp., 549-554.

<sup>417</sup> Emlékezzünk a misztikusságnak a spekulatív ésszerűséggel való dialektikus egyezésére. Lásd még Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 255.

<sup>418</sup> Vö. „...az embernek nem környezete, hanem »világa« van. Tevékenysége révén visszazorítja ösztöneit, átalakítja szükségleteit; az ember a pusztá biológiai túlnyúló, humanizált szükségletrendszert »dolgoz ki« maga számára. Saját tevékenysége révén, egyfajta »második természetet« hoz létre, amelyhez mint legsajátosabb világához viszonyul.” Simon, i.m. 557.

<sup>419</sup> Itt ismét az ember körül „rajzó természet” képe jelenik meg.

<sup>420</sup> Vö. Losonczy Péter: *Európa – eszme és éthosz: Husserl „Válság” előadásának aktualitásáról*. In: Csejtei Dezső – Laczkó Sándor (szerk.): *Ész, élet, egzisztencia VI.*, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Szeged, 1999, 174-178.

természeti törvényei ellen.”<sup>421</sup> Ez a politikai cselekvésben összpontosuló hatalom, mely magában az emberi közösségben manifesztálódik. E „csoda” az, ami a természet törvényeinek ellentmond. A polisz, a városállam törvénykezése a titánok (természeti erők) fölötti győzelem írásba foglalása: „tény az, hogy a 6. századra új isten hódította meg az Akropoliszt, mely észrevehetetlen átmenettel olvadt egybe az eredeti istenségekkel. Ez az új isten pedig maga a polisz volt.”<sup>422</sup>

E kultikus egyesülésben az istenek panteonjának egysége és az emberek közössége termékeny eleveenség. Ahogyan Taubes mondja: „amíg »a felfelé és a lefelé vezető út egy és ugyanaz«, a mitikus korszak valóságos.”<sup>423</sup> Istenek és emberek viszonya személyes: az istenek a földre szállnak, az emberek az égbe emelkednek (lásd fent az ünnep kapcsán). A sors képzele nem jelenik meg, csak akkor, amikor az isten és nép közti kölcsönös szövetség a végéhez közelít, szakadozni kezd.<sup>424</sup> „A kultuszközösség áthelyeződése az állam társadalmába a konkrét nemzeti vallások absztrakt világvallásokba való átmenetében is visszatükröződik. A nép istene, aki áttörte a természeti törvény korlátait, a természet rendjének teremtőjévé lesz.”<sup>425</sup>

## 2.1 Futó tükröződés a kultúra fenoménjében

A történeti és filozófiai mítoszokat tárgyaló alfejezet végén azt a köztes következtetést vontuk le, hogy mítosz és logosz egyazon világformáló működésnek a billenőmozzanatai, és nem választhatók el egymástól anélkül, hogy ne kellene felkészülnünk bizonyos – esetenként igen komoly – következményekre. Tekintsük meg most egy – a kultúra fogalmán keresztül a fentiekben bemutatottakból előtűnő tartalomra történő – futó reflexió erejéig, hogy mire is gondoltunk ezzel. Több, mélyebb reflexiót itt nem szeretnénk megtenni. Az

---

<sup>421</sup> Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, i.m. 277.

<sup>422</sup> Mumford, i.m. 143. és vö. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 457. és 469.: „...ez a politikai lény önmagában, πόλις isten, a vendégbarátság védője.” Ill.: „A polis, Athéné ez a népszellem; valóságos, mint ez az Athén, az öntudatos, mint egyes külsőleg létező egyének szelleme. Az államban a szellem nemcsak tárgy mint isteni szellem, nemcsak szép testiség szubjektíve kiképzett szellem, hanem élő általános szellem, amely egyúttal az egyes egyének öntudatos szelleme.”

<sup>423</sup> Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, i.m. 277.

<sup>424</sup> Taubes a görög tragédiában az istenek e lassú és észrevétlen eltűnésének drámáját látja kifejezésre jutni.

<sup>425</sup> Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, i.m. 277-278. A konkrét „nemzeti” vallások és az „absztrakt” világvallások szembeállítása a kultúra és nyelv fent bemutatott tulajdonságát szólaltatja meg – ti. hogy csak egyedi konkrétumokban azok, amik; „általában” véve nem létezhetnek –, és hívja elő a kérdést, miszerint beszélhetünk-e egyáltalán „absztrakt” értelemben vett (világ)vallásról. E kérdést nem fogjuk megválaszolni – alább, a *Fenoménológia* vallással/művészettel foglalkozó fejezeteinek elemzése során teszünk majd kirándulást a kérdés közvetett környezetébe.

itt tükröződő téma filozófiai-társadalomtudományi hordereje messze túlmutat dolgozatunkon.

A kultúra fogalmának használata jellemzően párosul egy másik fogaloméval, jelesül a civilizáció fogalmáéval. A kultúra–civilizáció fogalompárosa az, amely leírhatóvá teszi egy társadalom értékeinek összességét. Mindazonáltal – már-már közhelyszámba menő módon – nincs konszenzus arra nézvést, hogy mi is a kultúra definíciója. Annyi bizonyos, hogy mind a kultúra, mind a civilizáció fogalmai az újkortól használatos keretfogalmak, melyek nélkül nem volnánk képesek leírni a társadalmat, ám melyeket mindenki különbözőképpen használ.

Hegel szerint „a kultúra az embernek az a képessége, amellyel az egyest alá tudja rendelni az általánosnak.”<sup>426</sup> Épp ez a képesség – ti. hogy az ember az egyest alá tudja rendelni az általánosnak, illetve hogy ezen ellentmondásban gondolkodni tud – teremti meg ama szellemi talaj létrejöttének feltételét, amelybe bármiféle – tudományos, művészei, vallási, politikai stb. – párbeszéd fogalmi magvait vethetjük, hisz’ köznapibb szavakkal leírva az egyes általánosnak való alárendelési képessége nem más, mint a *fogalomalkotás* képessége, amely emberré teszi az embert.

A kultúra és a civilizáció közötti különbségtétel a német felfogásból eredeztethető, ami a német gondolkodásban máig is hat. A kultúra ezek szerint „benső” – morális, művészi, vallási – értékek-eszmények összességét, a civilizáció pedig „külső” – technikai, anyagi, műszaki – tényezőket jelöl.<sup>427</sup> Ennek megfelelően „a civilizáció nem feltétlenül jár együtt a kultúrával, a kultúra pedig a civilizációval.”<sup>428</sup> Oswald Spengler a német értelmezés szélsőséges képviselője: szerinte a kultúrák előregedő szakasza a civilizáció.<sup>429</sup> A hagyományos német értelmezés a német felvilágosodástól a XX. századig tartó szellemtörténeti ív alá sorolható be; Kant, Hegel, Nietzsche, Simmel, Husserl nevei fémjelzik e korszakot.

Ezzel szemben „klasszikus” angol-francia fogalma szerint a civilizáció a Nyugat öntudatát testesíti meg a nem-nyugati (azaz nem-európai) társadalmakkal szemben. Benne foglaltatik össze a nyugati ember haladás felett érzett büszkesége. A civilizáció ellenpólusa

---

<sup>426</sup> Vitányi Iván: *A civilizáció és a kultúra paradigmái*, in: *Magyar Tudomány*, 2002/6, Akadémiai Kiadó, Bp., 720-729., 721. Megjegyezzük: a Vitányi által megjelenített másik három „kultúra-definíció” (az „orientálódási pont” kifejezés talán helyesebb volna), illetve a József Attila-i „emberi mű” is elképzelhető a hegeli *lényeges dolog/igazi mű* rétegződésszisztemének különböző mozzanataiként, de ennek elemzésére jelen vizsgálódás keretei közt nem térünk ki.

<sup>427</sup> Vö. Huntington, i.m. 50.

<sup>428</sup> Vitányi, i.m. 722.

<sup>429</sup> Lásd Vitányi, i.m. 722.

ezen értelmezésben a vadság, a barbárság. Ezen értelmezés mellett voksolt a klasszikus marxizmus, valamint a XIX-XX. századi angolszász etnológia szinte minden jeles képviselője (több-kevesebb árnyalatbeli eltéréssel persze, de kutatásaik önértelmezésében alapvetően ugyanazt a szellemi vonalat magukénak vallva); például Nagy-Britanniában James George Frazer, Ausztráliában Lorimer Fison és Alfred William Howitt, Afrikában Robert Sutherland Rattray és a magyar Torday Emil. A pszichológia és pszichoanalitika terén e felfogás hatása érhető tetten Wilhelm Wundtnál, Sigmund Freudnál vagy Charles Gabriel Seligmannál.<sup>430</sup> Ez a felfogás azonban legalábbis aggályos az általános emberi jogokat, valamint kulturális értékek védelmét tekintve. Ez az értelmezés ugyanis elvitatja az értéket a bennszülöttek kultúrájától, sőt a lelket sem feltételezi a különféle bennszülött törzsek tagjainál.<sup>431</sup>

Láthatjuk: a mítosz–logosz, általános–egyes, reflektálatlan–reflektált, civilizált–civilizálatlan stb. fogalompárosainak az adott páros tagjait egymást kizárókként történő felfogása nemcsak hogy nem tesz lehetővé alternatív problémamegközelítési módokat – és ezen keresztül flexibilis, szituatív értelmezési javaslatokat –, hanem egyenesen lövészarokhadviselésbe kényszerítik az ez irányba gondolkodni igyekvőt („a fogalom erőfeszítését” végezni kívánót, hogy Hegellel szóljunk). Ez történik, ha a *hard* reflexiót követjük, ha a billenőkép értelmezési lehetőségeit, a Möbius-szalag „oldalait” egymást kizárókként, önmagukban akarjuk elképzelni („kemény antinómia”).

Egy lehetséges megoldást maga Hegel javasol az öntudat létmódból az ész létmódba történő átbillenés során, amikor is az ön/tudat a valóság alapjaitól kezdve viszi magával – megszüntetve megőrzi és felemeli – a kettészakítottságot az egységbe; azon a szinten pedig e kettészakítottság maga az egység (amint arra korábban rámutattunk). A továbbiakban ennek megfelelően igyekszünk továbbra is a vizsgálatunk tárgyaiban munkáló dialektikus spekulativitást megmutatni.

---

<sup>430</sup> Lásd Bodrogi Tibor *Utószavát*, in: James G. Frazer: *Az aranyág* (ford. Bodrogi Tibor és Bónis György), Osiris Kiadó, Bp., 1998., 465.

<sup>431</sup> Vö. Frank, i.m. 263. Ez a beállítódás gyilkolta le és zárta rezervátumokba a dél- és észak-amerikai indiánokat, ez tette lehetővé az afrikai feketék tömeges elhurcolását és rabszolgasorba-kényszerítését, ez biztosított nyílt terepet az ausztrál őslakosság ellen elkövetett genocídiumnak, illetve e bennszülöttek kormányprogramba foglalt erőszakos áttelepítésének egészen a XX. század '60-as éveigiig, és ez hozta létre – szintén Ausztráliában – az ún. ellopott generációt (a vegyes házasságban születetteket már csecsemőkorukban elvették szüleiktől, és árvaházakban felnevelve, erőszakosan akarták őket asszimilálni a fehér kultúrához). Ugyanakkor látnunk kell, hogy az ilyen különbségtételkor megfélekedünk arról, hogy „a kultúra, a társadalom és a civilizáció fogalmának tartalma és terjedelme voltaképpen azonos, csak más-más oldalról nézve. A valóságban az emberi élet különböző szférái oszthatatlanul együtt jelennek meg, csak az emberi absztrakció bontja szét őket. A gondolkodás számára a szétválasztás szükséges, de össze is kell tudnunk őket rakni.” Vitányi, i.m. 721.

### 3. Mű-alkotás és reflexió<sup>432</sup>

Mielőtt hozzáfognánk a konkrét hegeli textusok elemzéséhez, illetve a fentebb elmondottak fényében történő vizsgálatához, tekintsük meg előbb a művészeti alkotás történeti megjelenésének nyomait. Érintőlegesen már ezen alfejezetben is megjelennek a hegeli gondolatok, ám itt egyelőre a strukturális felépítmény és annak filozófiai értelmezései jutnak szóhoz. Spirális hálóstruktúránkban főként a kultusz körzetében és az i. e. VII. századtól az i. e. III. századig tartó időszakban járunk majd, de „előre” és „hátra”, „felfelé” és „lefelé” is tekintünk gondolatmenetünk építkezésekor.

Kiindulási – és egyben érkezési – területünk „partvonalát”<sup>433</sup> az a kérdés jelöli ki, hogy lehetséges-e teremteni, megformálni egy művészeti alkotást, vagy teremtődik, megformálódik magától is. Ahhoz, hogy erre a kérdésre megpróbáljunk némi fényt deríteni, szükségesnek látszana előbb azt megtudni, hogy tulajdonképp mi is a művészeti alkotás. Ugyanakkor nem látjuk elengedhetetlennek, hogy mindenáron alapvető vitakérdésekben foglaljunk állást, ily módon gondolván eljutni valamiféle „konszenzushoz” a tárgyat illetően. Inkább Hegel intencióját – miszerint a műalkotás „az általános szellem egyénítve és elképzelve”<sup>434</sup> – követjük és ezen intenció vetületeit tekintjük meg néhány különféle snittben.

Mielőtt azonban belekezdenénk, szükségesnek látunk egy előzetes megjegyzést fűzni a kultusz gyökérzetét tárgyaló alfejezet elején jelzett ontológia és történetiség kettősségéből adódó feszültség egy alább játékba vont lényegi összetevőjére, a reflexióra vonatkozóan. A reflexió fogalmát itt egy szubszidiáriusan hegeli értelemben használjuk, amennyiben is a fogalom rugalmasságát tartjuk meghatározónak, és nem fogunk arra törekedni, hogy pontos definíciót adjunk róla. Szintúgy nem törekszünk e helyütt a művészeti reflexió lehetséges fokozatainak mélymegértésére – mindössze két szélsőértékre, illetve az ezek

---

<sup>432</sup> A disszertáció alábbi alfejezetei a szerző *Mítosz, kultusz, művészet* című tanulmányának átdolgozott és bővített változata.

<sup>433</sup> A „partvonal” kifejezés véleményünk szerint érzékletesen leképezi mindazt, amit a határhelyzetről eddig mondtunk. Térképészeti fogalomként elvont, a szárazföld és a (folyó- vagy álló-) víz érintkezési vonalát jelöli. Ahogyan azonban az a fogalmakkal lenni szokott, a realitás „közegellenállásába” ütközve legalábbis megváltozik a jelentésük. Amikor például megállunk a tengerparton és látjuk, érezzük, *tapasztaljuk*, ahogyan a hullámverés előbb betakarja lábfejünket homokkal, kagyló- és koralltörmelékkel, azután szinte „kiszírpantja” mindezt – tulajdonképpen a talajt – a talpunk alól, akkor *megértjük*, hogy a partvonal „nincs” (magyartalanul: *nem van*), hanem természetéből adódóan folytonosan *keletkezik*; egy különböző szélsőértékekkel rendelkező, eleven, lüktető, dinamikus határmezsgye.

<sup>434</sup> *Fenomenológia*, i.m. 359.

által képzett egybefüggő átmenet *egy lehetséges* elgondolására mutatunk rá. A reflexió ötmozzanatú folyamata így az öntudat fenomenológiai létmódja felől szemlélve a következőképpen néz ki (Tillich Hegel-előadásaira támaszkodva):

- 1) A reflexió először egységesség és elválasztottság önmagában kifejtetlen-kifejtetlen és kibontatlan<sup>435</sup> viszonya.
- 2) „A kibontakozásban, amely egyúttal önművelés is, a reflexió létrehozza a szemben-tételezettet, egy egyre gazdagodó külvilágot, ami egyúttal a közvetlenség megszakadása.”
- 3) „Az öntudatban munkáló vágy elsajátítja a szemben-tételezett külvilágot, s kielégítésével bekövetkezik egy előzetes kibékülés.”
- 4) „A reflexió saját léte egészével helyezi szembe az embert. Míg addig csak egyes tárgyakra vonatkozott, most maga az ember válik önmaga tárgyává – eléri a reflexióra való reflexió pontját.”
- 5) „A szeretet megszüntetve-megőrzi és felemeli (*aufheben*) a reflexiót. Az élet önmagát találja a szemben-tételezettben és sajátjaként veszi fel, így már nem idegen többé. [...] Ezzel eléri az egységet, amely már nem kifejtetlen/kifejtetlen (*unentwickelt*), hanem a szétválasztottat egyesítettként hordja magában. [...] A szeretet mind az öntudatlan, kifejtetlen egységnek, mind a romboló erejű, de szükséges reflexiónak a meghaladása.”<sup>436</sup>

A reflexió ontológiai vonatkozásban a létet részekre osztó kezdet, illetve a léthez mint eredeti egységhez viszonyuló dinamikus arány;<sup>437</sup> történeti vonatkozásban pedig egy nép politikai-társadalmi, illetve történeti-geográfiai eredőivel és Biosával szoros összefüggésben álló emberi képesség, valamint szellemi és antropológiai jelenség.<sup>438</sup> A fenti mozzanatok által elképzelhető horizont vizsgálatába e helyütt nem fogunk bele, „általános” szakaszában nem gombolyítjuk tovább – ezen összefüggésrendszert dolgozatunk utolsó fejezetében vesszük indirekt módon szemügyre a konkrét hegeli szövegek menetének elemzésekor.

---

<sup>435</sup> Tillich e leíráshoz a hegeli „*unentwickelt*” kifejezést veszi kölcsön. Szemere ezt hol a „fejletlen” (Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya II.*, i.m. 372.), hol a „ne fejtegensük” (Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. – A logika*, i.m. 128., 65. §.) fordulatokkal adja vissza, de véleményünk szerint itt a hangsúly az első fejezetben tárgyalt „*Entwickeln*” („ki/fejlődni”, „ki/fejleszteni”) szó etimológiájával analóg – csak itt az „*Entwickeln*” ellentettjéről (tipikusan embrionális, csíra-szerű létjellegzetességről) van szó: valamiről, ami e kifejlődést, kibontakozást még nem indította meg magában. E megindulás a következő mozzanatban az „*unentwickelt*” első tagadásával létesül – amennyiben is a szót megfosztjuk az „*un-*” fosztóképzőtől.

<sup>436</sup> Tillich, i.m. 198.

<sup>437</sup> Vö. Tillich, i.m. 250.

<sup>438</sup> Lásd Tillich, i.m. 172.

### 3.1 Keletkezés és formálás



13. kép

„A műalkotások nem kedvtelésből születnek, hanem egy jól meghatározott ontológiai-antropológiai szükségletből és célból.”<sup>439</sup> Az őskori, illetve ókori ember – továbbá a napjainkban élő azon népcsoportok, melyeket még nem ért el a civilizáció – nemcsak benne élt a természetben, hanem szerves egészet alkotott vele, *közvetlenségben* élő ember volt.<sup>440</sup> Az eszközök, melyeket az ember használt, szinte kivétel nélkül bizonyos munka elvégzésére voltak alkalmasak, fizikai funkcióval bírtak; mégis volt néhány olyan tárgy, amely a szó szoros értelmében nem használati tárgy volt, mégis betöltött valamilyen funkciót. Ilyen tárgyak például a termékenységszobrok, a barlangrajzok vagy a totemoszlopok.<sup>441</sup>

A willendorfi Vénusz (13. kép) „formálója” nyilván nem gondolt a nőalak megmintázása közben olyasmire, hogy azért csináljon széles csípőt és dús kebleket, mert ilyen és ilyen okokból az az alkat a legmegfelelőbb a jó termékenységhez, hanem hogy keze munkája (azaz a szobor) nyomán *magát* a termékenységet engedje megjelenni.<sup>442</sup> Ugyanígy a lascaux-i freskók (14. kép) sem valamilyen esztétikai élményt voltak hivatottak kiváltani, és a totemoszlopokat sem azzal a tudattal táncolták (táncolják) körbe,

<sup>439</sup> Andrejka, i.m. 64. „Mivel az ember tudat, ezért szembesülnie kell önmagával, a gondolkodás tárgyává kell tennie azt, ami ő maga és ami egyáltalán létezik. A természeti dolgok egyszerűen és egyszerűen *léteznek*. Az ember viszont mint tudat megkettőzi magát; *létezik*, továbbá *önmagáért* létezik: kibontakoztatja, szemléli, elképzelem önmagát, tudatosítja önnön lényét; önmagával szembesül. A műalkotás általános szükséglete tehát az emberi gondolkodásban gyökerezik, mivel a műalkotás egyik módja annak, ahogyan az embernek megmutatható, hogy mi ő maga. [...] A művészet általános szükséglete tehát az az ésszerű szükséglet, hogy az ember mint tudat nyilvánuljon meg, hogy megkettőzze, maga és mások számára szemléletessé tegye magát. Ezek szerint az ember azért hoz létre műalkotásokat, hogy ezzel a tudat önmagának tárgya legyen.” Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 64-65.

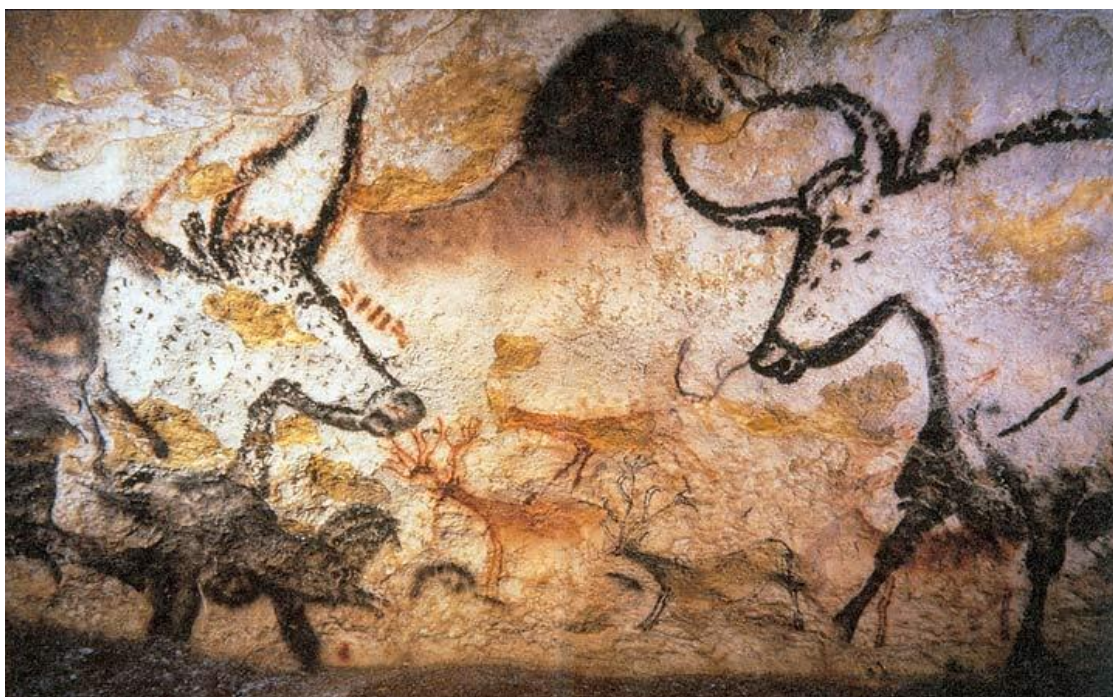
<sup>440</sup> A közvetlenség, az [ez] világában a *realitással mint olyannal* van dolgunk. Az evidenciák világa ez, az átlagember hétköznapijaié. S a hegeli értelemben vett közvetlen világ fogalmának tárgyalásakor nem hagyhatjuk figyelmen kívül a *mitosz*, illetve a *mitikusság* kérdését. Arra az eredendő *valamire* gondolunk, amellyel az e főfejezet előző részében tárgyalt gondolkodók vélik megalapozni a társadalom létrejöttét. A hétköznapiok reflektálatlan közvetlensége ugyanis a mitikus tudat hangoltságával rokon, s amennyiben a racionális világ határait kijelöli, biztonságot ad. Lásd Loszev és Jung már idézett gondolatait is a mitikus tudatosságról.

<sup>441</sup> Ehhez lásd egyfelől Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985, *Theorien über den Ursprung der Kunst* c. fejezetét, 480-490. Másfelől Aniela Jaffé: *A vizuális művészetek szimbolizmusa* című írását in: Jung, C. G.: *Az ember és szimbólumai*, i.m. 231-278.

<sup>442</sup> Egy „Nagy Istennő”, „Nagy Istenanya” alakja látszik kirajzolódni e történelmi idők hajnalán oszladozó ködből, amelynek/akinek azonban csak *egy* aspektusa a termékenység. Annyi bizonyosnak látszik, hogy a görög mitológiában már világosan látható ez az alak (Rhea/Kybelé), amely/aki maga szül/nemz gyermekeket, akik közül férjet választ, hogy majd újraszülje, ezáltal a népek keletkezésmitológiáinak archetipikus mintáját adva. Vö. Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 51., 100. és 119.

hogy „erre a faragott, festett oszlopra most *axis mundiként* tekintünk”, hanem akkor valóban a világ tengelye körül táncoltak.<sup>443</sup> Használati tárgyak voltak, és mégsem voltak azok.

A reflexió hiánya tette őket valami egészen különleges létezővé, és ezért tettük néhány sorral feljebb idézőjelek közé a „formálója” szót; merthogy reflektálás nélkül nem lehet formálni, generálni, teremteni valamit, reflektálás nélkül *formálódnak, generálódnak, teremődnek, keletkeznek* a dolgok.<sup>444</sup> A reflexió hiányából adódóan [ez]-ként a valóság státusára „tartottak igényt” – s csak a mitikus térből és idő(tlenség)ből a kultusz cselekvésmezőjén át kiemelkedve kristályosodtak műalkotássá.



14. kép

A reflexívvé történő graduális átlényegülés, az anyagba „csapódás” az első konkrétá válása a mű-alkotó szellemnek, s ez a mozzanat egy fontos átmeneti állapotot vezet be, amit Hegel majd történeti kontextusba helyezve a következőképp ír le: „A szellem tehát mint *műves [Werkmeister]* jelenik meg itt, s tevékenysége, amellyel mint tárgyat hozza létre önmagát, de még nem ragadta meg önmagának gondolatát, ösztönszerű munkálás, ahogyan

---

<sup>443</sup> Egyfelől a mítosz hús-vér valóságáról van szó, vö. Fischer, Ernst: *A nélkülözhetetlen művészet* (ford. Nyilas Vera), Gondolat Kiadó, Budapest, 1962, 151-160. Másfelől a „kőkorszaki vallásosság” jelenségéről, amelyet a tárgyi és legfőképpen az írásos emlékek szűkösségéből kifolyólag a legutóbbi évekig alig kutattak. Egyelőre nehéz, ha nem egyenesen lehetetlen megalapozott állításokat tenni e jelenségről, lenyomatait és hatásait azonban nem lehet figyelmen kívül hagyni. Bővebben lásd Harari, Yuval Noah: *Sapiens. Az emberiség rövid története* (ford. Torma Péter), Animus Kiadó, Budapest, 2015, 48-67. A *műves szellem* (az egyiptomi vallás) tárgyalásakor ezt egy vizuális példán is megmutatjuk.

<sup>444</sup> Vö. Adorno, i.m. *Kunstschöne und Naturschöne* c. fejezetével, 97-134.

a méhek építik [*bauen*] sejtjeiket.”<sup>445</sup> Ezen ösztönszerű létrehozásban a tudat még éppen nem ébred öntudatára, de már egyfajta *áhitattal elkezdi gondolkodni* róla – gondoljunk az első fejezetben elemzett *Andacht* fogalmára. Ebbe a dinamikus határhelyzetbe pedig a reflektálatlan közvetlenség állapotából jutunk el.

Azt látjuk, hogy az egyre újabb eszközök elidegenítik az embert a természettől, majd önmagától, „kezdétét veszi” a reflexió, az ember eszmélni kezd önnön – hegeli értelemben vett – különösségére. Az átmenet előragyogásának és elhalványulásának példája az ókori görög történelem fent említett szelete. Az i. e. VII. századtól az i. e. III. századig játszódik le szinte a szemünk előtt az a folyamat, mely az archaikus görögségtől a klasszikus görögségen átívelve a hellenisztikus korig tart.<sup>446</sup> E néhány évszázad alatt – melyeknek történetét a fennmaradt tárgyi és írásos emlékekből tudjuk rekonstruálni – „tanult meg” reflektálni a görög nép.

Következetesnek látszik Schelling fejtegetése, amikor szembeállítja Aiszkhüloszt, illetve Szophoklész Euripidésszel.<sup>447</sup> Szemmel láthatóan történt valami, ami a görög szelében változást hozott. Előtte Aiszkhülosz fenségessége állott, utána Euripidész hétköznapisága következett. Nem biztos azonban, hogy Schelling teljesen jogosan feddi meg Euripidészt „sekélyessége” miatt. Megvizsgálva például az Elektra-tragédiákat, nyilvánvaló ugyan a „hétköznapiasodás”, ahogy Aiszkhülosztól Euripidész felé haladunk, mégsem tartható kizártnak, hogy Euripidész zseniális módon szándékosan írta meg olyannak művét,

---

<sup>445</sup> *Fenomenológia*, i.m. 354., illetve Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.m. 455. Itt a „*Werkmeister*” még „csak” az ösztönszerűség tökéletességével „művel” (mint a műves szellem). A *Werkmeister* egyébként a *démiurgosz* német fordítása. Hegel e kifejezéssel azt a Platón *Timaios*zából ismerős világ-alkotó istenséget idézi meg, aki egy univerzális „alapanyagából” (*χώρα*) létrehozza, megformálja a ma ismert kozmoszt. Lásd Platón: *Timaios*z 52d-53c (ford. Kövendi Dénes), in: *Platón összes művei III.* (a szöveget gondozta Falus Róbert), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 307-410. és vedd össze Schmidt, i.m. 333. Lásd még Biella, Burkhard: *Eine Spur ins Wohnen legen*, Parerga Verlag GmbH, Düsseldorf und Bonn, 1998, 84. Az „építés” fogalma kulcsfontosságú a létrejövő világ leírásának szempontjából. A német „építeni” (*bauen*) szó az ófel-német *buon*ból származik, ami annyit tesz: „ott-maradni”, „tartózkodni”, „lakozni”. Az etimológia ezenfelül utal még az indogermán *bheu* szógyökre, ami a „teremni”, „növekedni”, „keletkezni”, „létrejönni”, „létezni”, „lakozni” jelentésekkel bír.

<sup>446</sup> Lásd Nietzsche, Friedrich: *A tragédia születése* (ford. Kertész Imre) Európa Könyvkiadó, Bp. 1986.

<sup>447</sup> „Ha összehasonlítjuk egymással a görög tragédia három alakját, akkor mégis azt látjuk, hogy Euripidész tragédia lényege teljességgel azon a magasrendű erkölcsiségen alapszik, amely korokban és városokban a szellem és az élet volt. [...] Egészen más a helyzet Euripidész tragédiáiban. A fennkölt erkölcsi tónusnak itt már nyoma sincs; más motívumok lépnek a helyére. [...] Céljai számára, amelyek igen gyakran vagy csaknem mindig kívül estek a fennkölt és valódi művészet határain, immár nem bizonyultak elégnek a régi anyagok; tehát a mítoszokat gyakran bűnös módon meg kellett változtatnia, és ezért kellett beiktatnia a színjátékokba a prologusokat is, amelyek szintén a tragikus művészet lesüllyedésének bizonyítékai, bármit is mond Lessing, amikor ajánlja a prologust. [...] Miközben arra törekszik, hogy a nyers érzékek kedvében járjon, és mintegy megnyugtassa ezeket, olykor a legközönségesebb motívumok használatáig süllyed, amelyeket akár egy modern költő – ráadásul a legsilányabbak közül való – is alkalmazhatna, amikor például Elektrát befejezésül összeházasítja Püladésszel.” Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A művészet filozófiája* (ford. Révai Gábor), Akadémiai Kiadó, Bp., 1991, 397-399.

amilyenek ismerjük; az akkori görög kor szelleme *azt* kívánta meg, s ő hűen ábrázolta drámájában azt a társadalmat, amiben élt. Észrevehető az az egész művön végigfutó keserű humorú, kissé cinikus hangnem, melynek hallatán az ember hajlamos azt hinni, hogy ez a mű nem is tragédia, hanem – és különösen a Schelling által „megkritizált” befejezésnél támadhat ilyen érzésünk – egy igazi, modern értelemben vett szatíra.<sup>448</sup> (A tragikus triász tagjainak egymáshoz való viszonyát később egyébként Nietzsche is értékeli. Számára Szophoklész egy Aiszkhülosz és Euripidész közt oszcilláló pont, és így ír: „Szophoklész azt mondja Aiszkhüloszról, hogy »öntudatlanul [*unbewußt*] is helyesen [*das Richtige*] cselekszik«, míg ő maga tudatosan [*bewußt*] akart így tenni; Euripidész ezzel szemben úgy vélekedett, hogy Aiszkhülosz hibásan [*das Falsche*] cselekszik, mivel amit tesz, öntudatlanul teszi.”<sup>449</sup>)

Mindez nemcsak a költészetben, de a szobrászatban, vázafestészetben és a filozófiában is jelentkezett: gondoljunk csak a statikus és egyen-arc kifejezéssel ellátott archaikus szobrokat – *kurosz, koré* – felváltó dinamikus és realiztikus szobrokra; a geometrikus-ornamentikus díszítést felváltó figurális díszítésre;<sup>450</sup> avagy a filozófiában Szókratészre, akivel „hagyományosan” kezdetét veszi a modern gondolkodás. Nietzsche ekkorra teszi a hérakleitoszi *logosz* hangjának teljes elhalását, helyette Szókratész *daimónja* szól már.<sup>451</sup> Ekkortól kezdetünk talán alkotóerőről, kreativitásról, mű-alkotásról beszélni. Esetleg mondhatjuk azt, hogy a görögök ismerték fel tényként az alkotás aktusát, illetve az alkotás és a készítés közötti különbséget.<sup>452</sup>

Ez a másik út, hogy valamiből műalkotás legyen; a reflexió útja. A reflektálatlanságból műalkotás *keletkezik*; a görögök azonban a reflexióra eszméltek rá fokozatosan,<sup>453</sup>

---

<sup>448</sup> Kardos András esztétika kurzusain elhangzottak felhasználásával.

<sup>449</sup> Nietzsche, Friedrich: *Notizen zu Demokrit und gemischte Notizen*, in: Johann Figl (hrsg.): *Nietzsche Werke – Kritische Gesamtausgabe I/4, Nachgelassene Aufzeichnungen*. Walter de Gruyter GmbH und Co. KG, Berlin, 1999, 441-503., 491., illetve vedd össze Nietzsche: *A tragédia születése*, i.m. 78-90.

<sup>450</sup> Lásd bővebben Sarti, Susanna: *Görög művészet* (ford. Todero Anna), Corvina Kiadó, Budapest, 2007, 166. skk.

<sup>451</sup> Itt megint csak *A tragédia születésére* kívánunk utalni.

<sup>452</sup> Akár így, akár úgy, de kellett a reflexió mint más-alapra-állás, különben az [ez]-ségbe, a lét ürességébe hullott volna az éppen megformálódott szubjektum. Heidegger ezzel kapcsolatban mondja, hogy a *létfeledés* nem más, mint életöszton: menekülés a „leghátborzongatóbb otthontalanság” érzése elől. Lásd Heidegger: *Bevezetés a metafizikába* (ford. Vajda Mihály), Ikon Kiadó, Bp., 1995, 25. és 78.

<sup>453</sup> Afféle „második konkrétá válásról” is beszélhetnénk a reflektálatlan anyagba-csapódás mint első konkrétá válás után. A reflexió során pedig a fogalomalkotás birodalmában a konkrét általánosságból konkrét egyediség lesz a már tárgyalt Möbius-spirál mentén.

így a görög műalkotások már tudatosan, magára a leendő műre reflektált, *formált, teremtet, generált* alkotások, úgyszólván fizikai realitással bíró lenyomatai egy „eszméletére terő” szellemnek: így válik külsővé a reflexió, mely már *dologi*<sup>454</sup> „státussal” bír.

### 3.2 Készítés és alkotás

Annak következtében, hogy az ember egyre inkább „elidegenedik” önmagától és a természettől és egyre otthonosabban él a technikai eszközök világában a folyamatos reflexiónak köszönhetően, végérvényesen eltűnik az a lehetőség, hogy műalkotás *keletkezzen* a reflektálatlanságból (ilyesmi már csak egy-két „primitív” bennszülött törzsnél lehetséges). Csak a formálás, generálás útja járható.

A magyar „mű” szónak nem csak a „műalkotás” jelentését ismerjük. Jelent még olyasvalamit is, ami nem természetes, hanem mesterséges. Abból, hogy mesterséges, az következik, hogy valaki *alkotta*, tehát reflexió útján teremtett. Ebből pedig az következik, hogy a reflektálatlanságból keletkező műalkotás *nem abban* az értelemben vett műalkotás, például a willendorfi Vénusz sem az. Alkotója ugyanis nem műként tekintett rá, hanem „mindössze” észrevette a tárgyat,<sup>455</sup> illetve a benne munkáló létműködést.<sup>456</sup> Ezeket a tárgyakat tehát a későbbi korok szelleme „nevezi ki” műalkotássá, azáltal, hogy saját időbeli helyéről reflektál arra a korra, melyben a „műalkotás” keletkezett, egybegyűjtve, *onnan* reflektálva arra, ami *akkor* még nem *olyan*, hanem „csak” [ez] volt.<sup>457</sup> A mű mint mesterséges valami csak valaki által nyerheti el a formáját.<sup>458</sup>

A „mesterséges” szó szintén olyan, amit görcső alá kell venni. Ha „szó szerint” vesszük, a „mesterséges” azt jelenti, hogy csak olyasvalaki képes létrehozni, aki mestere annak, amivel létre lehet hozni a művet. Mester-sége abban áll, hogy mesterségét oly szinten űzi, ahogy senki más. A mester – a hegeli terminológiában: műves (*Werkmeister*) – az

---

<sup>454</sup> Lásd alább, az elvont műalkotás tárgyalásánál.

<sup>455</sup> Vö. *Fenomenológia*, i.m. 67. és Jung: *A tudattalan megközelítése*, i.m. 60.

<sup>456</sup> Ha úgy tetszik, hagyta előállni a létezőt. Vö. Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*, i.m. 53.

<sup>457</sup> Az emlékező-belsővé-tevés, az *Er-Innerung* az, ami ekkor működésbe lép. Lásd fent, illetve *Fenomenológia*, i.m. 382., ill. 414.

<sup>458</sup> A művész személyének, egyedi meghatározottságának kvázi-lényegtelenységéhez lásd Andrejka, i.m. 62-63. „A művész nem filozófus, vagyis csak az alkotásban az, ami. A művész nem előbb látja át a világot, hogy aztán a megszerzett esszenciát egyfajta tanmeseként, okulásképpen közzétegye. [...] A művész nem megvilágosodott tanítómester, alkotásaiban ő maga is saját emberi lényege elsajátításának kerülőútját járja. Mindez persze nem jelenti azt, hogy bárki képes volna műalkotásokat alkotni. A tehetség, a technikai ismeretek bizonyosfajta szükségességét Hegel is elismeri, továbbá az alkotónak kellőképpen éleslátásának és műveltnek kell lennie. Mivel a művész is a műben teljesedik ki, ami a fejében marad, az a nem-igaz stádiumában ragad.” Ezen utolsó mondat tartalmát vedd össze Köhler: *Hegel és a pszichoanalízis*, i.m. 147-149.

*anyaggal* bánik úgy, ahogy *senki más*: a műves *szellemmel* reflektál az anyagra mint megkövült szellemre („...a fekete, formátlan kö”<sup>459</sup>); „a körülvevő hajlékot tehát, a külső valóságot, amely még csak az értelem elvont formájába emelkedett, a műves lelkesebb formává dolgozza ki”.<sup>460</sup>

Tehát a készítés és az alkotás két aspektusa – melyek csak annyiban ellentétesek, hogy egy és ugyanazon spirál két végén, illetve a Möbius-szalag két „oldalán” helyezkednek el – a „mesterség” és a „mesterségesség” szó értelmében találkozik egymással, hiszen készítés és alkotás a reflexió két megnyilvánulási formájaként értelmezhető. Egy tárgy *elkészítésében* (mondjuk egy beépített szekrény, vagy akár egy reggeli elkészítésében) és *megalkotásában* (ez úgymond a műalkotás) jelen lévő közös vonatkozás tehát a tárgyra reflektáló individuum jelenléte. Készítés és alkotás aspektusai a reflexió vonatkozásában értelmezésünkben hasonlóképpen csúszka-jellegűnek látszik, mint a mitikus tudat vonatkozásában tárgyalt abszolút és viszonylagos múlt. Készítés, alkotás és reflexió valójában egyfelől lényegükben összefüggő, egymással kölcsönható, másfelől e kölcsönhatás pontos minőségét illetően – számunkra – e helyütt tovább nem differenciálhatónak látszó fogalmak. Tudván, hogy több problémát vet fel, mint amennyit megválaszol: egy differenciálási kritérium lehetne a reflektáló individuum és a reflektált tárgy kölcsönhatása, de ezt a szálát dolgozatunk ezen „általános” szakaszában nem gombolyítjuk tovább – nem-explicit módon a harmadik fejezetben vizsgáljuk meg konkrét megjelenéseiket a Hegel által elemzett szakrális tudatosság megnyilvánulásaiban.

### 3.3 Nyelv, szellem, történelem

Kérdés persze, hogy a reflektáló individuumhoz mi és hogyan tér vissza a művéből, a műalkotás pusztá tárgyi létezése ugyanis nem az a magasabb rendű forma, mely Hegel – történelmi kontextusba helyezett – értelmezése szerint a legmeghatározóbb attribútuma kellene hogy legyen:

„A dolgozó először a *magáért-való-lét* formájához általában, az *állatalakhoz* nyúl. Hogy már nincs közvetlenül az állatéletben magának tudatában, azt bizonyítja azzal, hogy vele szemben mint a létrehozó erő alakul s benne mint a *maga* művében tudja magát; ezáltal az állatalak

---

<sup>459</sup> *Fenomenológia*, i.m. 356. A szöveghely bővebb elemzésére a következő fejezetben kerül sor.

<sup>460</sup> *Fenomenológia*, i.m. 355.

egyúttal megszűnik s egy másik jelentésnek, egy gondolatnak hieroglifája lesz. [...] A mű tehát, ha egészen megtisztult is az állati elemtől s egyedül az öntudat alakját viseli magán, a még hangtalan alak, amelynek a felkelő nap sugarára van szüksége, hogy hangot adjon; e hang, ha létrehozza a fény, szintén csak hangzás és nem nyelv, csak külső személyes ént mutat, nem a belsőt mutatja. [...] A műalkotás ezért más elemet követel létezése számára [...]. Ez a magasabb elem a *nyelv*.<sup>461</sup>

Ez – ti. a nyelv mint második, visszatükrözött igaz szellem – reprezentálja a műalkotás valódi belsejét, mondja Hegel: az alkotó, önmagára, illetve addig bejárt kerülőújtára reflektálva, kijelenti művét látván, hogy: „Ez én vagyok.” A fentebb a műves szellemmel kapcsolatban már megemlített átmeneti állapot dinamikájának bemutatása történik itt is. És ezzel az affirmatív mozzanattal be is zárul a reflexió köre, és meg is szűnik; ugyanis a mű ekkor már nem valami „más”, hanem maga az alkotó, s ezáltal a kettős-reflexív alkotási folyamat végső soron „reflektálatlan” keletkezetséggé lépteti elő a művet.<sup>462</sup>

Természetesen ez nem ugyanaz a keletkezetség, mint amit a barlangrajzok vagy totemoszlopok jelentenek, de a végeredményt tekintve van valami „kísérteties” hasonlóság. Ha valami – teszem azt egy hely vagy egy dolog – kísérteties, akkor joggal gyanakodhatunk arra, hogy ama helynek vagy dolognak a környékén valami (vagy valaki) kísért. Ki vagy mi szokott kísértetni? Nyilvánvaló, hogy egy kísértet, vagy más szóval: szellem. Esetleg eszünkbe juthat Marx („Kísértet járja be Európát...”), de jobban tesszük, ha ezúttal rögtön Hegelre gondolunk, s máris szemtől szemben állunk a szellemmel, az európai szellemmel, amely a maga kétezer-öttszáz éves totalitásával tárul a szemünk elé. A már első pillantásra sem kimondottan ártalmatlannak látszó reflexió<sup>463</sup> ebben a mozzanatban engedí totalitásként „megragadni” magát: egy isten, helyesebben maga az isten, *a* szellem, az abszolútum az, ami kísért.

Az őskorban, a preszókratikus korban, illetve akkor, amikor még nem volt reflexió („kísértés”) – nevezzük ezt egyszerűen a prereflexív létezés korának<sup>464</sup> vagy szakaszának

---

<sup>461</sup> *Fenomenológia*, i.m. 356. és 361.

<sup>462</sup> Vö. *Igazság és módszer*, i.m. 126-129. és *Fenomenológia*, i.m. 100. a tudat öntudatra ébredésének ontológiai jelentőségéhez.

<sup>463</sup> Gondoljunk a dolgozat elején bemutatott destruktív és progresszív aspektusaira: egyrészt a rossz végtelen körmozgásának destruktív ismétlődéseként, másrészt ennek az *Aufhebung* által a szellem harmadik dimenziójába emelkedő spirális architektúráként.

<sup>464</sup> Világos persze, hogy prereflexív „korról” sem beszélhetünk igazán, mert a kor fogalma a történelem fogalmával kapcsolódik össze, az pedig a reflexiónak köszönheti létét, a prereflexív korban pedig, mint neve is mutatja, még nem volt reflexió. Lásd a korábban említett időproblémát a mítoszok kapcsán, illetve Kerényi fejtegetéseit a Boldogok Szigeteiről, valamint Kalüpszó szigetéről – utóbbit röviden elemezni is fogjuk a harmadik fejezetben az eposzi tudatosság tárgyalásakor.

–, a szellem teljesen egységes volt; az [ez], a közvetlenség minden hangot magában foglaló, mégis egy-hangú ősmotívumának önharmóniáját<sup>465</sup> nem bontotta még meg semmi. A kérdést, hogy *pontosan* mi dinamizálta ezt a – mondjuk úgy – létmezőt, nem fogjuk tudni megválaszolni, annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy valamiféle mozgásnak, dinamizmusnak lennie kellett, különben nem léteznének a keletkezett műalkotások (pl. a willendorfi Vénusz vagy a lascaux-i freskók stb.). A szellem akkoriban teljesen homogén volt, s egy teljesen homogén valamiben még az egyébként oly nyilvánvaló mozgás, illetve dinamizmus sem érzékelhető, csak ha *benne* vagyunk. Gondoljunk a folyadékok diffúziójára: a teába csöppentett citromlé „magától” (értsd: kevergetés nélkül is) elkeveredik; világosabb színével láthatóvá téve a folyadékban addig láthatatlan mozgást.<sup>466</sup>

De hogyan kerülünk bele? Illetve ha már belekerültünk (tehát tudatosan elkülönülve, azaz reflektálva a környezetünkre), akkor rögtön inhomogénné válik az addig homogén mező – akárcsak a kagylóba kerülő homokszem esetében (amelyből bizonyos feltételek teljesülése esetén igazgyöngy keletkezhet). A prereflexív korban a szellem mint teljes, abszolút egység létezett, nem kísértett még, mert „akkor” és „ott”<sup>467</sup> még *szerves* elevenségként jelen volt. Amikor a reflexió megjelent, akkor valaminek meg kellett halnia, hiszen eleven lények nem szoktak kísérteni. Mi volt az a valami? Nyilván nem a szellem, hisz’ akkor nem lenne világunk, melyben élhetnénk, illetve mi sem léteznénk.

A „belekerülés” itt egyidejűleg egy másik körzetről való „kikerülést” jelent: az ember addigi létmódja, a közvetlenség szűnt (halt) meg. Ha úgy tetszik, ez a művészet, vallás és filozófia eredete, illetve egyben „eredendő bűne, bűnbeesése” is. Ennek a „bűnbeesésnek” a gyümölcse az az igazgyöngy,<sup>468</sup> amely a homogén szellem<sup>469</sup> kagylójában kifejlődött, s melyet ki közelebről, ki távolabbról méreget, s melyet a korábban említett,

---

<sup>465</sup> Vagy – ha már Kerényi szellemében a zenei asszociációknál időzünk – szabad nyelvjátékkal élve: enharmóniáját.

<sup>466</sup> Ez a dinamika egyébiránt minden helyzetre jellemző, amelybe a megismerő, tapasztaló én „belecsöppen”. Az első fejezetben az erő – tulajdonképpen a tudatból az öntudat létmódjába való átmenet – tárgyalásakor érintettük az énazonosság kérdésének aporiáját, miszerint a megismerő én és a megismerni vágyott valójában egy és ugyanaz. E helyütt is ez az erő hat: maga a „belecsöppenés” dinamikája jeleníti meg és olvasztja egyé a megismerő (fenti képünkben a citromlé) és a megismerni vágyott (fenti képünkben a tea) „sajátdinamikáit”.

<sup>467</sup> Gondoljunk megint csak a mitológiai tudatosság vizsgálata során tárgyalt időproblémára.

<sup>468</sup> Vö. Balázs Katalin: *A bűn jelentése A szorongás fogalmában és A halálos betegségben*, in: *Nagyerdei Almanach*, Debrecen, 2017/1, 41-58., 56.: „a bűn gyümölcse a Szellem volt. A Szellem felébresztette az álmodót, akinek végtelenség és végesség, örök és mulandó, lehetőség és szükségszerűség jutott osztályrészül, hogy önmagában »okosan« egyesítse azokat.” Balázs a bűn kierkegaard-i fogalmának elemzése során jut e következtetésre, az „áthallás” az itt tárgyalt témához azonban – mindkettőnek a hegeli gondolati térhez lévén köze – nem véletlen.

<sup>469</sup> A „homogén szellem” fogalmával kapcsolatban felmerülhet a kérdés, hogy „tényleg” volt-e ilyen, vagy inkább ez is egy mítosz... Ez a dilemma is illeszkedik azon kérdések sorába, amelyeket itt nem tudunk, sőt meg sem kísérlünk megválaszolni, mégis: a problémakör teljesebb, árnyaltabb ábrázolásához, úgy véljük, már a kérdés pusztá artikulálása is hozzájárul. Köszönet Köhler Ágnesnek, amiért felhívta rá a figyelmemet.

Marquard és Bubner által is leírt két tábor képviselői úgy emlegetnek, mint a különféle művészeti ágak szétválását-kiválását az organikus-mágikus egészből. Maga Hegel egy helyütt ezt úgy fogalmazza meg, hogy az ártatlanság eredeti állapotában „a szellem azonos a természettel s a szellemi szem *közvetlenül* a természet középpontjában állt, míg a tudat szétválasztásának álláspontja a bűnbeesés az örök isteni egységből”.<sup>470</sup>

Fel lehet-e „támasztani” a halott közvetlenséget, el lehet-e törölni ezt az „eredendő bűnt”, meg lehet-e szabadulni tőle?<sup>471</sup> Ha egy szóval kellene megfelelnünk e kérdésre, a válasz úgy hangozhatna: *jein*.<sup>472</sup> Az eredmény természetesen nem lesz – nem lehet – ugyanaz, mint a prereflexív korban, mégpedig a történelem–ontológia, ontológia–történelem körének állandó és egymásba-ható forgása miatt, de a végeredmény kísértetiesen hasonló lesz, illetve lehet.<sup>473</sup> A belekerülés, illetve belesöpöngés mozzanatára ugyanis (mégint csak bizonyos, itt nem tárgyalt feltételek teljesülése esetén) a *belekeveredés* mozzanata következik, „új homogenitást” létrehozva.

Így ezt a kísérteties hasonlóságot meg lehet teremteni a műalkotások – a keletkezett, prereflexív kori, és az azutáni kettős-reflexív alkotási folyamat eredményeképpen létrejötték – között. Ez mindjárt a görögöknek sikerült is: „...megfigyelhető az a tendencia a hegeli gondolkodásban, amely az egyes strukturális elemek számára bizonyos történeti előnyt biztosít: ebben az értelemben a művészet »csúcspontja« a görög korra tehető. Ez azonban semmiképpen nem jelenti azt, hogy a görögség időszaka után nem lehetséges a művészet, avagy egyenesen megszűnne.”<sup>474</sup>

---

<sup>470</sup> Hegel, G. W. F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai II. – A természetfilozófia* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 20., 246. §. Kiemelés tőlem, K. D. Weiss János pedig így ír: „A művészet [...] a szellem világ-vesztésének állapotában lép fel.” Weiss János: *A bizalom fogalma* A szellem fenomenológiájában, in: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 13. A bizalom*, Státus Kiadó, Szeged, 2015, 181-190., 189. Visszautalunk továbbá a „Történeti mítosz” alfejezetben tárgyaltakra. A gondolat előkerül a természetvallás kapcsán is, lásd a harmadik fejezetben.

<sup>471</sup> Bár már Hegel és kortársai is jelentős erőfeszítéseket tettek az e kérdés által kijelölt problématerület felderítésére, illetve az e kérdésre adható és adandó válaszlehetőségek felvázolására, valamint kidolgozására, sem egyértelmű, sem tartós választ nem sikerült találniuk – mindjárt hozzá is tesszük azonban, hogy ez nem az erőfeszítések „elégtelenségére”, hanem a problématerület egyáltalában vett természetére vezethető vissza. Lásd Hegel, G. W. F.: *A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja* (fordította és bevezetővel ellátta Zoltai Dénes), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest, 1985/5-6, 805-812. és vesd össze Andrejka, i.m. 31-34.

<sup>472</sup> A „*jein*” egy a német nyelvterületen bevett, a „*ja*” (igen) és a „*nein*” (nem) szavakból képzett szóösszerántás, amely a két előbbi szó együttes jelentésével bír. Leginkább akkor használatos, ha egy kérdést vagy nem lehet egyértelműen megválaszolni, vagy éppenséggel *egyszerre* igennel és nemmel is adekvátan meg lehet válaszolni. Úgy gondoljuk, hogy a vizsgálatunk tárgyát jellemző dialektikus spekulativitáshoz jól illik, és a hegeli eszmeiségtől sem esik távol ez a szintén ezt a jellegzetességet hordozó válaszlehetőség.

<sup>473</sup> Vö. *Igazság és módszer*, i.m. 126-129.

<sup>474</sup> Makk, i.m. 107. A művészet végéről szóló, rendkívüli horderejű hegeli gondolat körüli diszkusszióba e helyütt nem áll szándékunkban belefolyani.

A görögök műalkotásai – csakúgy, mint egész fizikai-társadalmi<sup>475</sup> és szellemi<sup>476</sup> kozmoszuk – jelenség és lényeg, tartalom és forma tökéletes közvetítésében, azaz közvetlen jelenlétben tárul fel.<sup>477</sup> Ahogy Hegel az epikus tudat vonatkozásában megfogalmazza: „Egy és ugyanazt tették tehát mind az istenek, mind az emberek.”<sup>478</sup>

A feltámadt közvetlenség tehát mindig annak a kornak az alakját ölti fel, melyben éppen manifesztálódni tud. Az ily módon – azaz a kettős-reflexió útján – megalkotott műalkotások mindig megszüntetik a művészet „eredendő bűnét, bűnbeesését,” mert az olyan, mint a hegeli *Werden*, azaz folytonos, ebből következik, hogy *megszüntetésének* (*Aufhebung*) is folytonosnak, folytonosan keletkezőnek, de legalábbis a folytonosan keletkezőhöz kísértetiesen hasonlónak kell lennie. Nemcsak a műalkotás „szólal meg”, illetve válik nyelvviséggé, de a nyelv fogalmi eszközeit kell használnunk akkor, amikor megpróbálunk leírást adni bármiféle műalkotásról.<sup>479</sup> E fogalmi eszköz nélkülözhetetlen, tudniillik fogalmakkal kell operálni, *nyelvet* kell használni ahhoz, hogy egyáltalán bármit is közvetíteni tudjunk.

---

<sup>475</sup> „A görög poliszt kibontakozásának során az jellemezte, hogy életének egyetlen része sem esett a látóhatáron vagy a tudaton kívül. Nemcsak hogy a létnek minden aspektusa látómezejébe került, de a városi polgár számára a legalantasabb gépies tevékenységek sem számítottak tiltott területnek; a legtöbb foglalkozási ágban a szabad ember vállvetve dolgozott a rabszolgával, s az orvost ugyanolyan arányban részesítették fizetésben, mint a kézművest. Bármit tett is az ember, azt bárkinek módjában állt ellenőrizni: a piacon, a műhelyben, a tanácsban, a gümnaszionban. S ami természetes volt, az egyben elfogadhatónak is számított; így aztán a mezítlén testet büszkén mutogatták az atlétikai versenyeken, a testnek még a legvisszataszítóbb fiziológiai folyamatait sem rekesztették ki a tudatból. [...] már-már közös nevezőre jutottak az istenek szokásai, a természet szokásai és az emberek szokásai.” Mumford, i.m. 162. Ez utóbbi gondolat értelmében is mondhatjuk (a fentebb már jelzett hermetikus jellegzetességek mellett), hogy az „isteni” és „emberi” kifejezések „egymást meghatározó és olyannyira összetartozó fogalmak, hogy Hegelnél gyakorlatilag egymás szinonimájaként szerepeltethetők”. Andrejka, i.m. 66. Isteni és emberi szinonimitásának pszicho-fenomenális jelentőségét Jung is tárgyalja egyebek közt – az egyébként Hegel által is jól ismert – Jakob Böhme misztikáját játékba vonva. Lásd Jung, C. G.: *Mandala. Képek a tudattalanból.*, i.m. 19. skk. ill. 158-159. A harmadik fejezetben a szellem műalkotás tárgyalásakor ezt példákon keresztül is látni fogjuk.

<sup>476</sup> Vö. Kerényi, Karl: *Ist die griechische Religion Erlösungsreligion?*, in: Kerényi: *Antike Religion*, i.m. 250-259., 258. A görögökből – szemben a zsidókkal és a keresztényekkel – hiányzott a „megváltáskomplexus”. E komplexus egyfajta fogva-tartottság-tudat eredménye, a görögök viszont eredendően nyílt és szabad szellemű nép voltak, s ilyenként mentesek egy efféle „megosztó” tudattól. Figyeljük meg, mennyire egybevág ez Hegelnek a kereszténység pozitív vallásával szemben álló görög „fantázia-vallásról” írott szavaival: „Isteneik a természet birodalmában uralkodtak, mindama dolgok fölött, amelyek az embernek szenvedést vagy boldogságot jelenthetnek. Nagy szenvedélyek: ez volt a művük, miként a bölcsesség, a beszéd és a tanács nagy adományai: az ajándékuk. Tanácsot kértek tőlük valamely vállalkozás sikeres vagy sikertelen kimeneletét illetően, és áldásukért esedeztek, mindenféle adományokért nekik mondtak köszönetet. A természetnek ezekkel az uraival, magával ezzel a hatalommal állíthatta szembe önmagát, szabadságát az ember, ha összeütközésbe került velük. Nekik, az embereknek, szabad volt az akaratuk, saját törvényeiknek engedelmességek, nem ismertek semmiféle isteni parancsot, ha pedig a morál törvényét isteni parancsnak nevezték, akkor ezt sehol, semmilyen betű nem írta elő nekik, ez láthatatlanul *kormányzott*...” Hegel, G. W. F.: *A görög fantázia-vallás és a keresztény pozitív vallás különbsége* (ford. Révai Gábor), in: Hegel: *Ifjúkori írások, Válogatás.*, i.m. 74-90., 77-78. Kiemelés tőlem, K. D.

<sup>477</sup> Vö. Makk, i.m. 115. ill. 130.

<sup>478</sup> *Fenomenológia*, i.m. 371. Bővebb tárgyalását lásd a szellemi műalkotás elemzésekor.

<sup>479</sup> Távlati összefüggésbe helyezve: a műalkotás/tárgy-nyelv/gondolkodás/tudat valósága egy konkrét népben, népszellemben áll, a népszelleme pedig történelmi létezők. Ez emeli vizsgálatunk tárgyát történelemontológiai horizontra. Vö. Kelemen, i.m. 266-270. illetve Löwith, i.m. 44-48.

A mítosz „hús-vér” valósága köddé foszlana az ismétlő kimondás<sup>480</sup> lehetősége – a fogalmi-tudatos használat – nélkül. A fogalom nyelve egyfajta „erőteret” rendez ama bizonyos fent említett erővonal köré, és az ebből az erőtérből kiinduló nyelvi formák valamire rámutatnak, valamit – fénysugarakhoz hasonlatosan<sup>481</sup> – megvilágítanak.<sup>482</sup>

## Összegzés-kitekintés

A statikus, megkettőzött Univerzumot összefogja a fogalom, a fogalmiság egysége, amely azonban újólag széthullik tartalom és forma dualitására, Zeuszra és az ördögre, illetve Apollónra és az Erinnyisre – így befejeződik az „ég elnéptelenedése”,<sup>483</sup> s az istenek „földre szállása” idézi elő az ön/tudatnak azt az elő-lépését, ami a legmagasabb rendű egységet kovácsolja beszélő és hallgató, előadó és néző, egyén és közösség közt. Ez már nem a „dionysosi rajongás tartalom nélküli dadogása” és nem is „az orákulum nyelve, amely tartalmában egészen esetleges és egyéni”,<sup>484</sup> hanem a szubjektum megszületése és apoteózisa. Magában a darabban, illetve a darab és írója között is kifeszül ez a kettős-reflexív történet – a többszólamú, jól *hangolt* kommunikálás öntudat és szellem (közösségi önismeret), illetve öntudat és tükörképe közt megtámasztja azt az *alapot*, amely tükre annak a fogalmi gömbnek, melyből *annak jelei* kisugároznak és visszacsapódnak önmagára.

A művészet – ebben az értelmezésben – olyan „alakulat” tehát, amely előbb a kultusz elevenségéből támadt „fogalmi tetszhalott”, majd igaz fogalmi elevenség; amely így magán és magában hordozza a kultuszt, de már „csak” mint zárványt,<sup>485</sup> s mely így: *meta*-kultusz, azaz – egy lépcsőnyit visszapillantva – *metametamítosz*. A mítoszt hordja tehát magában a művészet; egyszerre sugároz közvetlenséget és közvetítettséget (ebben áll megragadásának – *be-greifen* – nehézsége), s nyelve, amelyen kommunikál (a műalkotás), szintén nehéz, hisz’ istenek lényege, istenek lakhelye.

Amennyiben a művészetről elmondható, hogy *metametamítosz*, akkor a műalkotásról az állítható, hogy *metajel*;<sup>486</sup> ennek műalkotásban való megjelenése pedig nem más,

---

<sup>480</sup> Vö. van der Leeuw, i.m. 359.

<sup>481</sup> Vö. *Igazság és módszer*, i.m. 334.

<sup>482</sup> Vö. *Fenomenológia*, i.m. 362. Az istenről, illetve az isten nyelvéről mint hajlékról van már itt is szó, lásd alább, az eposz tárgyalásakor.

<sup>483</sup> *Fenomenológia*, i.m. 377.

<sup>484</sup> *Fenomenológia*, i.m. 369.

<sup>485</sup> Az „*aufheben*” aspektusából szemlélve.

<sup>486</sup> „Az állat, amelyet feláldoznak, egy isten *jele*.” *Fenomenológia*, i.m. 365.

mint egy felsőbb lépcsőfok, mely a *jelet* a *metajel* szintjére emeli, ám úgy, hogy – a művészet fogalmához hasonlóan – *lény(eg)*ében *megtartja* a *jelet* és az [ez]-t is. *Ebben* az értelemben hordozza hát az abszolút igazságot a művészet.

De két, választ sürgető kérdés így is felmerül. Először: mennyire jogosult egy ilyen – műalkotások közti – hierarchia, mely a (szó szerint) beszélő műalkotást helyezi legfelülre? Másodszor: lehetséges-e, hogy a művészet nemcsak hordozza, hanem elő is állítja (ki is nyilatkoztatja) az abszolút igazságot?

A műalkotások felosztása a *Fenomenológiában* érthető; a mű gondolatmenetéből kiviláglik, hogy Hegel miért dönt egy olyan értelmezés mellett, ami végül is ott olvasható. Hegelnek az emberi kultúrához, az ember ön-konstituálásához és ehhez kapcsolódóan a nyelvhez való *viszonya* tükröződik ebben a koncepcióban, ám az már korántsem biztos, hogy az a koncepció általános érvényű kellene hogy legyen. Elég, ha a két tübingeni szobatársra – Schellingre és Hölderlinre – gondolunk, és máris három különböző hangsúlyozású koncepció ölt testet a szemünk előtt, melyek világosan megjelenítik e három gondolkodó nyelvről alkotott eltérő véleményét.<sup>487</sup> A fogalmiság igaz-sága nem olyan kérdés, amit egyik vagy másik irányba el kell dönteni – eldől az magától. Mindenesetre a nézőpontoknak ez a különbsége (pedig mindannyian „ugyanazt” a nyelvet használták) mutatja, hogy korántsem volt meg az egyetértés a (filozófiai) nyelv igazsághordozó értékét illetően.

Egyfelől tehát ezért nem oly evidens a szellemi műalkotás nyelviként értett kizárólagossága – másfelől pedig a többi műalkotástól veszi el ezáltal az egyenrangúság lehetőségét; hisz’ mégiscsak egy tükörképről (jóllehet gondolkodó és önmagát már felismerő tükörképről) van szó. A filozófia úgyszólván mindig későn „ér oda” a művészethez, üres csigaházat talál,<sup>488</sup> a filozófia pusztá közeledése újólag az elrejtettségbe „kergeti” a művészet lényegét. A lényegre tapint Hauser, amikor azt mondja: „Minden műalkotás – kihívás. Nem magyarázatot kíván, hanem szembesítést.”<sup>489</sup> Ezzel pedig már el is érkeztünk a második kérdéshez.

Maga a *tett* – egy tudományos filozófiai elméletet *ilyen* formában kifejtteni – következetes, ám mindezek mellett ott a kétség: helytálló-e egyben?<sup>490</sup> Hegel azt mondja, hogy

---

<sup>487</sup> Ezt a vonatkozást itt még csak felszínesen sem áll módunkban tárgyalni, hiszen maga a téma túl nagy, továbbá olyan különálló egységet alkot, melynek kifejtése egy másik dolgozatot igényelne. Érzésünk szerint egyébként itt sem valamiféle „helyes–helytelen” kettősségről van szó, hanem egy, a „tübingeni hármak” közös gondolkodási terében (*Denkraum*) lejátszódó aspektusváltások kölcsönható sorozatáról.

<sup>488</sup> Vö. Frank, i.m. 262.

<sup>489</sup> Hauser, Arnold: *A művészettörténet filozófiája* (ford. Tandori Dezső), Gondolat Kiadó, Bp., 1978, 5.

<sup>490</sup> A *Művészeti vallás* című fejezet után következik még *A kinyilatkoztatott vallás* és – külön fejezetként – *Az abszolút tudás*. Ebben a fogalmi hálóban természetesen a „helyén” van a művészet (lásd bővebben a kö-

a művészetben az igazság kibontakozásával van dolgunk – de vajon e kibontakozás nem teljes elő-állás-e? A műalkotás és a művész egymásra utaltsága<sup>491</sup> mint viszony, bizonyos értelemben megformálódása a művészetnek, amely a rajtuk kívül levő harmadik. A művészet nemcsak a gondolkodásra, de az érzelmekre is hat, érzéseket gerjeszt, melyek bizony „tartalmukban esetlegesek” és „egyéniek”, akár az orákulum nyelve.

Amikor Hauser hegycsúcsához hasonlítja a műalkotást, melyet – mint mondja – „körbejárunk”, szemléletesen beszél, de egy dolgot – úgy látszik – figyelmen kívül hagy. Természetesen nem teremhetünk „csak úgy” odafönn, és nem is vághatunk neki toronyiránt e csúcsnak (ki tudja hová zuhannánk akkor...), de egy *szerpentin*<sup>492</sup> segítségével megmászhatjuk. A szerpentin felfelé pedig megismerjük magát a hegyet is, mely *számunkra-valóként* „személyre szabott” akadályokat vagy szépségeket (esetleg mindkettőt) gördít majd elénk, melyek érzéseket indítanak el bennünk.

Az érzés ekképpen megjelenése pedig visszamutat a mítoszra, nézzük akár a művészetben mint *metametamítoszon*, akár a műalkotáson mint *metajelen* keresztül. A mítosz ugyanis – csakúgy, mint a *jel* – eredendően *nem* nyelviség, hanem [ez]. És ebből következően, hogy mindkét ágon az [ez]-t hordozza magában – bár transzformációi során olyan állapotba került, hogy a nyelv alakját is magára öltötte, és vele leírhatóvá vált –, a műalkotás képes arra, hogy szemlélőjével (aki e pusztán szemlélés által is részese lesz a műnek) valami *lény(eg)*e szerint *másban* láttassa meg önmagát, mint önmagát maga, illetve a bennünk (a szemlélőben és a műben) lévő közös gyökerű [ez] számára.<sup>493</sup> Ez az [ez] persze már

---

vetkező fejezetben). De játszunk el pillanatig e jelenséggel a jelen szemszögéből. A tudomány mint tudomány *alapjáról* nem lehet megmagyarázni a művészetet. A folyamatos progresszióba vetett hit megszűnt, de legalábbis más *alapról* szemlélik már, mint annak előtte; nem az egyetlen *cél*, hanem lehetséges *út*. A „ki nyilatkoztatott” vallás sem az üdvösséghez vezető út, hanem „nihilizmus” (Nietzsche), illetve „üres kivétel” és „ópium” (Feuerbach, Marx). Ily módon – egy regresszió útján – ismét a művészeti vallás fejezetéhez jutottunk, amely – a művészet-fenomenon leírásaként értelmezve – szintén csorbult ugyan, de korántsem annyit, mint a tudomány vagy a vallás. Természetesen mindenki előtt világos, hogy *A szellem fenomenológiája* egy történeti folyamat gondolati megjelenítése. Nem áll szándékunkban a hegeli véleménnyel itt polemizálni, illetve a művet kényünk-kedvünk szerint úgy feldarabolni, mint egy rúd szalámit – az egyedüli cél itt: a gondolat *másképpen megragadása*.

<sup>491</sup> Heidegger, Martin: *A műalkotás eredete* (ford. Bacsó Béla) in: Heidegger: *Rejtektutak* (szerk. Pongrácz Tibor), Osiris Kiadó, Budapest, 2006, 9-69., 9.

<sup>492</sup> Vö. Zolnay Vilmos: *A művészetek eredete*, Magvető Kiadó, Bp., 1983, 178. Zolnay a lélek (*spiritus*) és a csigavonal (*spirális*) szavak etimológiáját összehasonlítva jut arra a következtetésre, hogy utóbbiban az előbbi jut kifejezésre a különféle díszítőmintázatokban. A szerpentin egyértelműen spirális struktúra, és véleményünk szerint a fenti képen jól kifejezésre jut annak a(z élet-)megértési szituációnak a kihívása, amelyet a hegeli gondolkodásban a kerülőút hasonlatával ismertünk meg.

<sup>493</sup> Ebben az értelemben alkalmaztuk fentebb Hauser „szembesítésről” szóló szavait.

nem ugyanaz, mint *akkor* volt, de *kísértetiesen* hasonlít arra, s ez a *kísérteties* hasonlóság az, ami feloldja az ellentétet a két különbözőként feltűnő szubjektum között.<sup>494</sup>

A reflexió mint *kísértés* – melyet az isten *lény(eg)*e hív elő a mítosz [ez]-ségéből a műalkotáson mint „tárgyon” (mint *metajelen*) és a művészetben mint közegen (mint *meta-metamítoszon*) keresztül – láttatja meg a szemlélőjével önmagát; de nem mint önmaga *más*ában, hanem mint valami *más*nak a *más*ában (ami persze önmagának *is mása*, de eredendően valami „tisztá” *más*) – s ez a fogalmi csúcspont mint *meta*-[ez] forrasztja össze a villámtól<sup>495</sup> szaggatott mennyboltot magával a villám *más*ával. Ez a fogalmi csúcspont tehát – isten. Így áll bele a műalkotás az isten által támasztott világ(osság)ba. S e kitekintés lezárásához közeledve szóljunk néhány szót erről az istenről, aki – villámokról, teremtésről, görög eposzról, tragédiáról és komédiáról lévén szó – nem más, mint Zeusz.<sup>496</sup> Hogyan és miért is lehetett Zeusz az istenek (és az összes létező) királya?

A mítosz legfelsőbb ontológiai és kozmológiai princípiumainak allegorikus értelmezése szerint:<sup>497</sup> Uránosz a Tér, az új formák megteremtője, aki Gaiával létrehozza a legősibb istennemzedéket, az Ég és a Föld első gyermekeit – a százkezüeket (előbb még a titánokat és a küklopszokat, ám a százkezüek játsszák majd a kulcsszerepet a titanomakhiában) –, akiket azonban nem enged a világ(osság)ba: a Tartaroszba taszítja őket. Kronosz az Idő,<sup>498</sup> aki atyja, Uránosz kasztrálásával *megszünteti* az új alakok létrehozásának lehetőségét; ő maga pedig nem tud már új nemeket (*genera, Gattungen*) létrehozni, csak individuumokat, melyek a maguk valóságában halandóak. Zeusz az Anyag, aki ellenáll az idő megsemmisítő erejének.<sup>499</sup> Ahhoz azonban, hogy ez az ellenállás ne passzív, hanem aktív,

---

<sup>494</sup> Értsd: a szemlélés szempontjából egyre megy (nem szükséges „választani”), hogy elméleti vagy gyakorlati „hangolású” a szubjektum. Lásd a teoretikus és praktikus beállítódás összehasonlítását a történeti és filozófiai mítoszok tárgyalásánál.

<sup>495</sup> Lásd Kirk–Raven–Scotfield, i.m. 295-296. Hérakleitosz azt mondja: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός – „a villám kormányoz minden dolgot”, illetve vesd össze *Fenomenológia*, i.m. 14. és Frank, i.m. 264.

<sup>496</sup> Vö. *Fenomenológia*, i.m. 376-377., ill. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 457., valamint Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 69.

<sup>497</sup> Lásd Schopenhauer: *Einige mythologische Betrachtungen in: Parerga und Paralipomena 2*, Haffmans Verlag AG, Zürich, 1988, nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus, Band V, 355-361., 356-358. §. 197.

<sup>498</sup> Khronosz és Kronosz különbségére szeretnénk itt felhívni a figyelmet. A fenti schopenhaueri értelmezés minden bizonnyal Kronosz titán (kinek neve egyébként nem vezethető le az ógörög nyelvből) és Khronosz, ezen orphikus, időn-túli őslény már a kései görögség által „egybeinterpretált” alakjára referál (*khronosz* egyébként ógörögül a mennyiségi, fizikai időt jelenti – lásd fentebb, a történeti mítoszok tárgyalásakor). Korábban azonban egyértelműen megkülönböztették őket. Ehhez lásd Graves, Robert: *A görög mítoszok* (ford. Sziójyártó László), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981, 47., illetve Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 68.

<sup>499</sup> Lásd Heideggernél mint történés-aspektust: „A semmi *semmiz*.” („*Das Nichts* nichtet.”) Ám ugyanúgy mondható, hogy „A lényeg *lényez*.” („*Das Wesen* west.”) Ha azonban azt mondjuk is, hogy e mondatok tautologikusak, akkor a „tautologikus” kifejezés szigorúan a τὸ αὐτὸ (*das-selbe*) értelmében veendő. (Dietmar Koch Heidegger-kurzusain elhangzottak felhasználásával.)

ellentétébe csapó „lényező felemelkedés” (mondjuk úgy: „wesende Aufhebung”) legyen, magáévá kell tennie Uránosz létrehozó-erejét, hogy megdönthesse Kronosz uralmát. Zeusz magáévá teszi e princípiumot,<sup>500</sup> ezzel *mindent* magába zárva, s azután ez a *minden* – egy új formában feltűnve – kicsapódik, emanálódik belőle, így Zeusz lesz az Első Létező, az istenek és minden létezők atyja és királya.

A jóslat azonban úgy szólt, hogy csak az lehet az uralkodó, aki a Tartarosz foglyait hívja segítségül a titánok elleni harcban. Zeusz kiszabadította a százkezűeket, akik közuhataggal küldték a titánokat a Tartarosz mélyére (15. kép), így segítségükkel elnyerte az istenek trónját;<sup>501</sup> *ebben* a mozzanatban van a kulcs nemcsak e konkrét mítoszleírás, hanem a művészetfenomén, illetve a műalkotás lényegének megértéséhez is.



15. kép - Rubens: Titánok bukása

Zeusz a Tartarosz foglyait „hívja segítségül”. Ő, aki *minden* (anyag, de villámként, αιθήρ-béli tűzként szellem – fogalom – is<sup>502</sup>); a *semmi* „határához”, az ős-alap-talanság „peremé-

<sup>500</sup> A mítosz hettita gyökereihez lásd Burkert, Walter: *A homérosi eposzok és az ókori Kelet* (ford. Böröczki Tamás), in: *Ókor* 2011/3, Gondolat Kiadó, Budapest, 3-12., 7.

<sup>501</sup> Hésziodosz: *Istenek születése*, 644-720. sor, in: Hésziodosz, i.m. 26-27., és Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 22.

<sup>502</sup> Vö. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 461.

hez” száll le, hogy belemerítkezve *közvetlen* kapcsolatot *létesítsen a lény(eg)ükben megnevezhetetlen*,<sup>503</sup> ám Zeusszal szemben [ez]-ekként megjelenő százkezüekkel, akiknek ő támaszt világ(osság)ot azáltal, hogy az addigit elveszi tőlük.<sup>504</sup> Eme isteni egység hasonmása az, amely a műalkotásból sugárzik a szemlélő felé. Az alkotó maga is „pokoljárás” tesz a mű létrehozásakor,<sup>505</sup> s ez *kísértetiesen* hasonlít a mítosz Zeuszának mint teremtőnek az „emanációjához”.

Ez a szubjektum megformálódásának egy lehetséges útja; a szubjektum pedig így módon a műalkotások segítségével képes kommunikálni. A mítosz–kultusz–művészet hármassága az, ami áthatja az ókori görögöset, s e kifejlődés miatt oly érdekes ez a kor. Olyan folyamat ez, amely hihetetlenül termékeny volt (hatásának „széllökései” – hogy a dolgozat elején említett arendt-i hasonlatra visszautaljunk – a poszt/modernitás levegőjét is újra meg újra felkavarják), ám azóta sem volt hozzá „méltó” folytatása. Gondoljunk például Whitehead és Kant mára már szinte eszmetörténeti közhellyé vált megjegyzéseire, melyek szerint a nyugati filozófia nem más, mint Platónhoz fűzött lábjegyzet, illetve hogy a logika Arisztotelész óta egy lépést sem tett előre.

A mítosz *élő, közvetlen és egységes* világa a generatív termékenység (Uránosz) világa egyben. Reflektálatlan ragyogás uralja ezt a kort. Nincs benne kettősség, nincs *jel* és nincs *jelölt*; csak [ez] van.

A kultuszban megjelenik a reflexió, a kettősség. Bár a közvetlenség *felemelkedik* (ezért nevezhető a kultusz végső soron *metamítosznak*), a megjelenő isten (jóllehet ekkor még csak az istenképben, de ez már előrevetíti a szervezett kultuszt) egy *jelben* „ölt testet”,

---

<sup>503</sup> Egymással szemben még az [ez] sem állítható róluk.

<sup>504</sup> Vesd össze a világosság–világtalanság kettősségével a mitikus tudatosság fenti tárgyalásakor. A százkezüek őrzik a Tartaroszba letaszított titánokat, ezzel is Zeusz szövetségeseivé válva. Ők szimbolizálják továbbá a khtonikus erők és az értelemre épülő olümposzi világrend őseredeti egységét, illetve egymásból egymásba származását. Loszev Athéné-cikkére hivatkozva jegyezzük meg továbbá, hogy „Athéné mintegy Zeusz *közvetlen* folytatása, elgondolásainak és akaratának végrehajtója. Athéné Zeusz tettekben megvalósult gondolata.” In: *Mitológiai enciklopédia I.*, i.m., 652. Kiemelés tőlem, K. D. Ez annyit tesz, hogy elméleti és gyakorlati viszonyulás – azaz *hirtelen ott-levés* és megragadás – közt is csak *látszatkülönbség* van: *lény(eg)ükben* megegyeznek. Első szembenállásukból fejlődik ki az ellentétük ellentéte, ez pedig ellentétük egységévé olvad. Az erők játékának működését láthatjuk itt a mitológiai anyagban.

<sup>505</sup> Ehhez lásd Zolnay, i.m. 7-11. és vö. Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások III.* (ford. Zoltai Dénes), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 285. Ahogyan Hegel Odüsszeusz Hádészhoz, illetve a Hádészba történő alászállását bemutatja (erre a harmadik fejezetben, a szellemi műalkotás tárgyalásakor még részletesebben is kitérünk), nagyon is jól illik tárgyalt témánkhoz. Odüsszeusz *nem* „előre elkészített”, „készen talált” alvilágba száll le, hanem *maga „ás le” oda*, s az áldozati kos és bárány vére és saját verítéke „eleveníti meg” ezt a „személyre szabott” infernót. Egy ezzel ellentétes mozgás eredményeként ugyanúgy elképzelhetőnek tartjuk a „személyre szabott” üdvözülés felé vezető viselkedés-sort: a fentebb már többször említett kerülőút megtételének vállalására gondolunk.

„puszta jellé süllyedt le”.<sup>506</sup> A két (egy „emberi” és egy „nem-emberi”) részre hullott mítosz darabjai így oszcillálnak, s ez a mozgás hozza létre a tulajdonképpeni kultuszt, amely a közvetítés láncában új egységet teremt.<sup>507</sup>

A művészetben egy további felemelkedés, további közvetítési szekvencia történik meg. A kultusz mint *metamítosz* önmagát a *metakultusz* (*metametamítosz*), a *jelet* pedig a *metajel* szintjére *emeli fel*. Hajtóereje a mindenkori művész, akit az [ez] *művel ki* azzá, aki. S az [ez] szellemmé való transzformálódása teremti meg a szubjektumot, aki (puszta létmódjából adódóan) – hérosz.<sup>508</sup> Természetesen a görög héroszfogalom nem *reprodukálható*, de más korok megtermékenyíthetők vele. A művészet önmagán mint *felemelkedett* mítoszon keresztül, mindenkor megadja a hérosszá válás lehetőségét a szellemnek.

Az [ez]-érzés átmenete az intellektuális szakralitásba a nyelv/gondolkodás erejének hatására indul be és történik meg. A „dionysosi rajongás tartalom nélküli dadogása” és „az orákulum nyelve, amely tartalmában egészen esetleges és egyéni” egy adott történeti stádiumban lévő, konkrét nép nyelvének metaforikus jellemzése, ami kibontakozása folyamán folyamatosan gazdagodó ön/tudatos gondolkodássá válik – s az általunk vizsgált és egyúttal alkalmazott „módszer” folyómedrében épp a gondolkodás jelenti a nyelv ultimatív formáját az ön/tudat, illetve szellem egyetemességeként.<sup>509</sup> „Gondolkodás és nyelv nem két önálló entitásként feltételezi egymást, hanem úgy, hogy a logikai magának a nyelvnek a lényegét alkotja. [...] Ami természeti az emberben, az a nyelv által, a nyelv dominanciája

---

<sup>506</sup> *Fenomenológia*, i.m. 360.

<sup>507</sup> Vö. van der Leeuw, i.m. 390.

<sup>508</sup> „A hérosz, ahogy »történeteiben« élénk lép, még sokkal inkább egy filozófiai embertanba tartozik, mint a görög istenek. Teljességgel emberi módon is jellemezhető. Emellett olyan fény esik rá, amit a vallástörténet szemszögéből nézve, mely számára az »istenik« az adott kiindulópont, az isteniség fényének nevezhetünk: a »fény« szót itt metaforikusan használjuk, de éppoly jogosan, mint amikor egy műalkotás fényéről beszélünk, s megérti, aki fogékony rá (mert ez a fogékonyság is nem egyenlő mértékben kiosztott általános emberi tulajdonság). Az isteninek a hérosz alakjára eső fénye sajátosan keveredik a halandóság árnyékával. Így alakul ki mitológiai jellege, egy olyan különös lény jellege, akihez legalább egy történet szorosan hozzátartozik: ami éppen róla, és nem valamelyik más hérosról szól. Ahol ezt a mitológiai jelleget teljesen emberi jellemzés helyettesíti, ahol a hérostörténetek harcias férfiakra szóló elbeszélésekké változnak, akiket csak ebben a nem-kultikus értelemben illet meg a »hérosz« megszólítás, ahogyan Homéros alkalmazza – olyanformán, mint: »Nemes urak« –, ott véget ér a mitológia; a héroszmitológia is.” Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 160.

A hérosz a mitikus és a történeti idők, az isteni és emberi szféra partvonalán helyet foglaló köztes lény. Kerényi a héroszköltészet anyagának *atmoszférájában* érzékelhető hangsúlyeltolódások szerint legalább háromféle hérosztípust különböztet meg: a kultusszal övezett hérost, a tragédia héroszát, és az eposz héroszát – ezek mindegyike különböző mértékben „részesül” az isteniből. Igazán éles különbségtétel – hogy *pontosan* hol ér véget az egyik és hol kezdődik a másik típus – véleményünk szerint nem tehető: itt is ajánljuk az abszolút és viszonylagos múlt vonatkozásában a mitikus tudat tárgyalásakor játékba emelt „csúszka”-jellemző használatát. A törzsszövegben használt „hérosz” megjelöléssel az *Odüsszeia* főhősének archetipikus alakjára referálunk. Ennek bővebb kifejtését lásd az utolsó fejezetben, a szellemi műalkotás tárgyalásakor. A hérosz alakjának részletes jellemzéséhez lásd Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 159-170.

<sup>509</sup> Vö. Kelemen, i.m. 264-266.

alatt formálódik emberivé, ideértve az emóciókat, a szükségleteket, az ösztönöket: az ember teljes intellektus alatti világát.”<sup>510</sup>

Jóllehet a fogalmi nyelv használata, illetve az a mód, ahogyan a dolgokat – különösen a műalkotásokat – e nyelvvel megragadjuk (*be-greifen*), sosem lehet teljesen ellentmondásmentes, de a művészetben fennálló viszonyrendszerek teljességéhez ez is hozzátartozik. S bár arra nem lehet garanciánk, hogy a tökéletességhez (is) *felemelkedjünk*, Pandora szelencéjéből azonban megmaradt a Remény mint a spirális fogalmi szerkezet Sarkcsillaga, mely a műalkotás *lényegéhez* jelezte az utat eddig – s fogja [ez]-en túl is.

Az e fejezet elején említett következmények azt jelentik, hogy mítosz, kultusz és művészet vizsgálatunk horizontján valójában *egyetlen szakrális fenomént* jelölnek, és hogy a későbbi (akár már a római vagy hellenisztikus kori) értelemben vett művészet nem ontológiai, hanem valami más – az ontológiainak a *másolata*. Ha képileg kellene mindezt ábrázolnunk, a Möbius-szalag és a spirál kombinációjával (15. kép) tennénk meg. Mítosz, kultusz és művészet egy egybe-eső és önmagát (f)elfedő működési mód, s ennek felismeréséhez külső szemlélő szükséges, aki vagy egy reflektált tudatállapotban, vagy egy történelmileg későbbi korban létezik. Így erről a platformról tekintve a művészet a görögség klasszikus korának végeztével kezd el „külön” „diszciplínaként” létezni, de ekkor már nem birtokolja az ontológiai igazságát, mert az az isteneihez volt köthető, és e kötelék a komédia és a hellenisztikus kor szellemének (majd az egyistenhit – lásd Taubes korábban már idézett Goldberg-interpretációját) megjelenésével elszakad. A görögség klasszikus korában pedig a művészet mint művészet nem is létezik, hanem e bizonyos egyetlen szakrális fenomén szerves és elválaszthatatlan, mitikus-kultikus „része” s egésze. Ebben az értelemben mondhatja Hegel a *Fenomenológiát* közvetlenül megelőző *Jénai reálfilozófiában*, hogy „a művészet a maga igazságában inkább *vallás*, a művészi világ felemelkedése az abszolút szellem egységébe”.<sup>511</sup>

---

<sup>510</sup> Kelemen, i.m. 266. és vesd össze Hegel: *A logika tudománya I.*, i.m. 6-7.

<sup>511</sup> Hegel: *Jénai reálfilozófia (Részletek)*, i.m. 436.

### III. A SZAKRALITÁS MINT ÖN/TUDATFORMA

#### 1. Vallás és ön/tudat

Ebben a fejezetben visszatérünk Hegel szövegközeli tanulmányozásához, és az első és második fejezetben bemutatott következtetések egyesítésével teszünk kísérletet művészet-/vallásfenomenológiájának egy lehetséges értelmezésére. Az eddig vázolt történeti, fogalmi, valamint képi elemzéseket követően megkíséreljük a következményeket a konkrét hegeli szövegeken bemutatva egy struktúrába foglaltan elmondani, hogy végül kimutathassuk a fogalmiság megszületését a *logosz* (azaz nyelv–gondolkodás–tudat egymásba vetülése) teljes szóbelietlenségétől (istenszobor) annak első szóbeli megjelenéséig (eposz). Vizsgálódásunk végén az *Odüsszeia* egyes részleteinek kísérleti elemzését végezzük el Hegel fogalmi eszköztárának segítségével.

Az alábbiakban a hegeli művészet-/vallásfenomenológia egyik csomópontját, jelesül az ön/tudat, illetve szellem e két önmegismerési módjának egymásba-játszását, valamint ezen egymásba-játszásnak azon módosulásait – a természetvallástól a görög kultuszszal bezárólag – fogjuk szemügyre venni, amelyek a hegeli *Fenomenológia* vallás-képén keresztül tárulnak eléink. Mire a műben ide érünk, a *Szellem*-fejezeten – ahol is a különféle történeti-társadalmi realitások tárgyalása van terítéken, és ahol Hegel előkészíti a színpadot a vallás explicit megjelenítéséhez – már „túl” van a gondolatmenet.<sup>512</sup> Mi ezt a színpad-előkészítést az előző fejezetben tettük meg, a mitológiai tudat stációinak, illetve a mítosz–kultusz–művészet fenoménjeinek vizsgálata során, a hegeli szövegektől távolabb lépve.

Az eddigiekben azt láttuk, hogy művészet és vallás történeti megjelenésük és alakulásuk folyamatának kezdetén organikus egységben jelenik meg. A művészet ebből következően szakrális gyökérrzel bír, és amennyiben kezdeteikor a vallási tartalom megjelenítésének egyetlen lehetséges formája, ontológiai jellegű (sőt, ha úgy tetszik – ontológia), és csak a vallás tárgyainak megragadásában létezik a maga igazsága szerint, azaz csak *ekkor* az, ami. Ekként megragadott szerves egységükből adódóan az a sajátos helyzet áll elő, hogy amikor az alábbiakban a vallás fogalmáról, vagy a vallásnak az ön/tudathoz való ilyen és ilyen viszonyáról beszélünk, akkor egyúttal – és egymást kölcsönösen átható értelemben

---

<sup>512</sup> Hegel a *Vallás*-fejezetben nem tesz mást, mint hogy egy másik nézőpontból vetíti eléink, egy másik hangnemben „zongorázza” végig a *Szellem*-fejezetben tárgyaltakat. Gondoljunk csak a hegeli nyelvhasználatnak az első fejezet összegző kitekintésében felmutatott azon sajátosságára, amelyet a tárgyalt téma kibontakozásaként, önmagán való fokozatos „túlemelkedése”-ként írhatunk le (lásd még a 10. képet e spirális hálóstruktúrához).

– a művészet fogalmáról és a művészetnek az ön/tudathoz való ilyen és ilyen viszonyáról is beszélünk.

Természetesen tisztában vagyunk e diszciplínáknak a hegeli gondolkodáson belüli, az abszolútum megragadási módjainak vonatkozásai szerint egymástól világosan elkülöníthető „helyeivel”, miszerint a művészetben a szemlélet, a vallásban az érzés/képzet, a filozófiában pedig a fogalom segítségével ismer meg az ön/tudat.<sup>513</sup> Ugyanakkor e diszciplínák semmiképpen sem elszigetelt „refúgiumok”, hanem egymással kölcsönhatásban lévő határmezők, melyek az abszolútum megragadási módjainak vonatkozásaiban permanens (hangsúly)eltolódásokat mutatnak egymás regiszterei felé,<sup>514</sup> illetve akár egyazon jelenségben is.<sup>515</sup> Hogy az egyes határmezők hogyan artikulálhatók, illetve artikulálódnak, a tudatosság mértékétől függ, csakúgy, ahogyan az első fejezetben a tudatból az öntudat-, majd onnan az ész-létmódba való átmenet során láthattuk.

Hegel szintén felmutatja a szakrális, az isteni megjelenését, és e megjelenést bármely vallás szükségszerű feltételeként határozza meg a mindenkori társadalomban. E feltétel az ön/tudat kibontakozásának következtében áll elő. A meghasonlottság (megosztottság, megkettőzöttség) állapotát végül integrálón-felemelő (*aufheben*) megbékélés (kibékülés, kiengesztelődés) játszik itt is kulcsszerepet: ami a tudat létmódjában az erő és az érzékfeletti világ, az öntudat létmódjában a boldogtalan tudat, az ész létmódjában pedig az *igazi mű*, az a szellem – azaz a valós társadalmi létezés – dimenziójában az istenképzet előragyogásához vezet. „A kiengesztelő *igen*, amelyben mind a két én abbahagyja ellentétes létezését, a kettősséggé kiterjesztett *én létezése*, amely abban azonos marad magával s amelynek tökéletes lemondásában és ellentétében van a magabizonyossága; ez isten, aki megjelenik azok közepett, akik a tiszta tudásnak tudják magukat.”<sup>516</sup>

Irányítsuk most tekintetünket a szakralitás strukturális, illetve tartalmi-formai megalapozódására, ez lesz ugyanis következő támaszpontunk a gondolatmenet további irányának követéséhez.

---

<sup>513</sup> Vö. Röd, Wolfgang: *Descartes és a német felvilágosodás filozófiája. (Hat előadás)*, i.m. 172.

<sup>514</sup> Vö. Makk, i.m. 69., 106., 131. és 138.

<sup>515</sup> Egy hétköznapi példa segítségével szemléltetve: egyazon személy többes-mivolta (pl. egy adott társadalmi valóságban egy nő egyidejűleg anya, leány és feleség, míg egy férfi szintúgy egyidejűleg apa, fiú és férj) csak nézőpont kérdése, és jelentésterületeik nem választhatók el „roncsolásmentesen” egymástól.

<sup>516</sup> *Fenomenológia*, i.m. 344. E kiengesztelődés, e megbékélés az ész-létmódban tett belátásban gyökeredzik, jelesül, hogy erkölcsi tartalmak csak a társadalmi valóság, a mindenkori kontextus szem előtt tartásával szülehetnek, nem pedig absztrakciókból. A kiengesztelődés, a megbékélés nem valami morális követelésekkel való szembeállítás „adok-veszek” következménye, hanem egy a másikkal a másikkban való alapvető egység tapasztalatára adott pozitív válasz.

„Az eddigi alakulatokban, amelyek általánosságban mint *tudat, öntudat, ész és szellem* különböznek, a *vallás* is előfordult ugyan mint az *abszolút lény* tudata általában, – ámde a *tudat álláspontjáról*, amely tudatában van az abszolút lénynek; de maga a *magán- és magáért-való* abszolút lény, a szellem öntudata nem jelent meg azokban a formákban.

Már a *tudat*, amennyiben *értelem*, az *érzékfelettinek*, vagyis a tárgyi létezés *belsejének* tudatává lesz. De az *érzékfeletti*, örök, vagy bárhogy nevezik is, *én nélkül való*; először csak az *általános*, amely még távol van attól, hogy a magát szellemnek tudó szellem legyen. – Azután az *öntudat*, amelynek a *boldogtalan* tudat alakjában van a bevégzettsége, csak a szellemnek a tárgyisághoz magát ismét felküzdő, de ezt el nem érő *fájdalma* volt. Az *egyes* öntudatnak és változatlan *lényének* egysége tehát, amelyhez eljut amaz öntudat, ennek másvilága marad. – Amaz *ész* közvetlen létezésének, amely abból a fájdalomból fakadt számunkra, és sajátságos alakjainak nincs vallásuk, mert öntudatuk *magát* tudja vagy keresi a *közvetlen* jelenben.”<sup>517</sup>

A vallás (aminek fogalomkörébe a művészeti vallás is beletartozik<sup>518</sup>) eddig tehát csak általában vett tudatként jelent meg, nem pedig öntudatként. Ez a különbségtétel itt fontos, hiszen az ön/tudat (tudat–öntudat–ész együtt mozgó) funkcionális egysége jelenti valójában a szellem fenomenológiáját.<sup>519</sup> Hogyan is jelenik meg ez a mű elején kidolgozott struktúra a vallásfenomenológiai részben; mi is valójában a műalkotás az öntudat számára?

Az eddigiekből kiderült, hogy a műalkotás nem „hétköznapi” tárgy. De mint minden tárgyra, őrá is igaz az, hogy vele kapcsolatban a tudatnak nem kell mást tennie, „*csak észre kell vennie* [...] és mint tiszta felfogás kell viselkednie; ami így adódik számára neki, az az igaz.”<sup>520</sup>

Emlékezzünk arra, amit már az első fejezetben tárgyaltunk, akkor elsődlegesen az ön/tudatstruktúra felől közelítve meg a kérdést: tartalom és forma egysége nem pusztán egység, hanem *lényegi azonosság*. Nem arról van szó, hogy adott egy tartalom, aminek van egy formája, s nem is arról, hogy van egy adott forma egy tartalommal. Példának okáért egy gömbbé gyúrt agyagrög (a fizikai-technikai *térben*) nem egy agyaggal kitöltött, adott, absztrakt forma, avagy fordítva. Heidegger szellemében mondhatjuk, hogy a tér van az

<sup>517</sup> *Fenomenológia*, i.m. 345.

<sup>518</sup> A görögök művészet-vallása azt jelenti, hogy vallásukat műalkotásokban juttatták kifejezésre. Heidegger Hegel nyomán a szépség fokozatának nevezi ezt, lásd Heidegger: *Hegel és a görögök*, i.m. 393. Hegel számára az istenszobor volt a görög műalkotás csúcsa, a görög szellem tökéletes anyagba vetült kifejeződése. Ennek tárgyalása alább következik, illetve lásd még Carl Dahlhaus: *Hegel und die Musik seiner Zeit* című írását. In: Otto Pöggeler und Annemarie Gethmann-Siefert (hrsg.): *Hegel-Studien Beiheft 22*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1983, 333-350., 341. ill. 348.) Újra utalunk továbbá az istenszobor vonatkozásában a „*bauen*” ige korábban már említett etimológiájára.

<sup>519</sup> Vö. Hegel öninterpretációjával: Hegel, G. W. F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai III. – A szellem filozófiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979, 196-225. és lásd Schmidt, i.m. 311-312.

<sup>520</sup> *Fenomenológia*, i.m. 67.

agyagrögben, s ebből a szemszögből rápillanthatunk a hegeli azonosság lényegére: a fogalmi különbségtételt ismerjük, de a fenomenológiai tudat nem tarthatja megosztottságban a számára-megjelenőt, s belátja, *tudja*, hogy a tartalom a forma, a forma a tartalom. Az agyagrög példájánál maradvá pedig ezt jelentheti ki: „Ez az agyagrög.” Másként: az [ez] itt és most agyagrög – de már nem az érzéki bizonyosság pusztá igazsága, hanem reflexió segítségével végrehajtott eljárás végeredménye.<sup>521</sup> A jelenség mint *egység*, a tartalom és forma *azonosságának* vetületi képe. A művészet a vallás (azaz a szellem öntudatának, amely az [ez] közvetlenségéből nő ki) egy formájaként *meta-metareflexív* visszacsapódás önmagára, a műalkotás (*metajel*) mint jelenség pedig *metajelenség* is egyben.

A jelenség valami *köznapi*, a műalkotásban a köznapiság emelkedik egy metaszintra – a műalkotás tehát *metajelenség*. *Metajelenség*ként nézve azonban ismét jelenséggé lesz,<sup>522</sup> mindkét addigi lépcsőfokát megőrizve-továbbhordozva. A jelenségek erdeje fáinak gyökérzete és lombozata így nyúlik tartaroszi mélységek és olümposzi magasságok felé, s ezen erdő legsötétebb zugaiban feszülnek (szét) a köznapi fogalmiság strukturái egy *másik*, azon túli és egyben azt megelőző fogalmi strukturáltságot előtárva. Érdemesnek tartjuk itt játékba vonni Hegel vallásfilozófiai előadásainak egyes szöveghelyeit, illetve ezen előadásoknak a *Fenomenológiához* való kapcsolódási pontjait, mely pontok vizsgálatakor nem mondhatunk le azon strukturális-módszertani egyezések figyelembevételéről, melyek az „alkalmazott logika” kitételének látszanak eleget tenni.

Az előadásszövegekre egyebek közt jellemző, hogy van egy „általános” és egy „különös” részük. Az általános részben bocsátja előre Hegel az elemzés rendszerének felépítését, a különös részben pedig az egyes diszciplínák részterületeinek konkrét történeti-fenomenológiai vizsgálata következik. Mind a történetfilozófiai, mind a filozófiatörténeti, mind a művészetfilozófiai, mind pedig a vallásfilozófiai előadások bevezetésében, illetve általános részében az adott tárgy fogalmi meghatározásáról, és a filozófiához való általában vett viszonyáról van szó. Mindegyik a szellem egy alakzata, és az emberi kultúrával és gondolkodással való szükségképpen, belső logika szerinti strukturális összefüggés – ami a fogalom hegeli értelmében *egyezést* jelent – mutatható ki bennük.

---

<sup>521</sup> A sematikus ábrázolás itt az ítélet fogalmával is rokonítható: „Az *ítélet* a fogalom a maga különösségében, mint megkülönböztető vonatkozása mozzanatainak, amelyek mint magáért-valók és egyúttal mint magukkal, nem egymással azonosak vannak tételezve.” Továbbá: „Az *ítélet etimológiai* jelentése a német nyelvben mélyebb: kifejezi azt, hogy a fogalom egysége az első, megkülönböztetése pedig az *eredeti* megosztás, s igazság szerint ez az ítélet.” Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. – A logika*, i.m. 263., 166. §. Az *Urteil* és az *ursprüngliche Teilung* rokonságáról van itt szó.

<sup>522</sup> Tehát a *metajelenség mint olyan is jelenség*.

A szellem ugyanakkor fogalma szerint eszme,<sup>523</sup> *causa sui*, ami annyit tesz, hogy az, ami ő maga fogalma – magánvalósága – szerint, ugyanaz a létezésben (*Dasein* – magáért-valósága szerint) is. E szellemfogalom a *Fenomenológia* Hegelénél is jelen van, és a szellem alakzatainak nem-időbeli lefolyása épp ezt a hálózatot jelöli: a szellem nem más, mint a fogalom magán- és magáért-valósága szerint – a tudat–öntudat–ész együtt mozgó funkcionális egységének folyamatos kibontakozásként való megjelenése.<sup>524</sup>

A vallásfilozófia tárgya a vallás, ami az abszolút tárgy: Isten – mondja Hegel. A vallás nem más, mint az *emberi tudat viszonya* Istenhez. Vele foglalatoskodva az ember felszabadul: ez a „szabadság igazi tudata. Egyébként minden múlttá válik, a véges élet homoksvatagnak tűnik”.<sup>525</sup> A vallásfilozófia – és a fent elmondottak értelmében más aspektusból ugyan, de a művészetfilozófia is – az emberi tudat Istenhez való viszonyát teszi „vizsgálat” „tárgyává”.<sup>526</sup> Az idézőjelek a fenomenológiai és a „köznapi” értelemben vett tudományos vizsgálat strukturális különbségében rejlő interpretációs bukfencre figyelmeztetnek. A köznapi értelemben véve ugyanis „vizsgálat” és „tárgy” nemcsak hogy két külön dolgot, de két *szemben-tételezeten különböző* dolgot jelöl. Ezek szerint e két elem valóban csak elem, nem pedig egymásra vonatkozó tag, tehát szembenálló oldalakként ki is zárhatják egymást. Vallás és filozófia vonatkozásában ez a különbségtétel nem áll meg – mégpedig az alapvető hegeli fenomenológiai fogalomkezelés miatt. A különbözőségi viszony ugyanis az egyáltalában vett szubjektum–objektum ellentétet előfeltételezi, ami – mint a korábbiakban kimutattuk – Hegelnél *megszűnik* (*aufheben* – bár jól tudjuk, hogy a tudat szellemmé és a szellem tudattá való egyidejű egymásba-bontakozása során néha visszavisszahuppan a köznapi értelem területére, ahonnan azután újra meg újra tovább-rugaszkodik<sup>527</sup>).

Vizsgálat és tárgy ilyenképpeni egysége mutatkozik meg tehát vallás és filozófia vonatkozásában. „A filozófia a vallást explikálva magát explikálja, és magát explikálva a

---

<sup>523</sup> Hegel, G. W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1983, § 66.

<sup>524</sup> „...a szubsztancia oldaláról tekintve: a szubsztancia a *magán- és magáért-való* szellemi lényeg, amely még nem *tudata* önmagának. A *magán- és magáért-való* lényeg pedig, amely egyúttal mint tudat valóságos s elképzeli önmagát, a *szellem*.” *Fenomenológia*, i.m. 225.

<sup>525</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 15. Figyeljük meg a *Fenomenológiában* alkalmazott hasonlatot a fenti metaforára: „A szellem olyan szegénynek mutatkozik, hogy úgy látszik, csak az isteninek általában szegényes érzése után eped a maga üdítésére, miként a homokpusztában a vándor eped egy egyszerű korty víz után. Ezen, hogy mivel elégszik meg a szellem, mérhető meg veszteségének nagysága.” *Fenomenológia*, i.m. 13. A német szövegekben a „homoksvatag”, illetve „homokpuszta” szavaknak ugyanaz a megfelelője: *Sandwüste*. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.m. 8. Ez utóbbi szöveghelyen kórkritikaként fogalmazza meg, de a tartalom ugyanaz: nevezetesen a vallás és a vallásos érzés.

<sup>526</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 15.

<sup>527</sup> Vö. Köhler: *Hegel és a pszichoanalízis*, i.m. 177.

vallást explikálja.”<sup>528</sup> E mozzanat episztemo-onto-logikai megalapozása is a *Fenomenológiában* található. A korábbiakban már többször említett eszköz–közeg fogalom párról van szó itt is, ami a köznapi értelemben megismerés és abszolútum elválasztottságát jelenti:

„Természetes felfogás, hogy mielőtt a filozófiában magához a dologhoz fogunk, nevezetesen a valóban létezőnek igazi megismeréséhez, szükséges előbb megegyezni a megismerésre nézve, amelyet *eszköznek* tekintünk arra, hogy hatalmunkba kerítsük az abszolútumot, vagy annak a *közegnek*, amelyen keresztül megpillantjuk azt. Jogosnak látszik az az aggodalom, egyrészt hogy a megismerésnek különböző fajtái lehetnek s egyikük alkalmasabb lehet egy másikonál a végső cél elérésére, s így hamisan választhatunk közülük, – másrészt az is, hogy mivel a megismerés meghatározott jellegű és terjedelmű képesség, természetének és határának pontosabb meghatározása nélkül a tévedés felhőt ragadjuk meg az igazság ege helyett...”<sup>529</sup>

A vallás mellett a filozófiának is egyik alap-meghatározása, hogy „tudatunk közvetlenül tud Istenről, az Isten létéről való tudás az ember számára feltétlen bizonyosság”.<sup>530</sup> Tehát a szubjektum tudata lesz „vizsgálatunk tárgya”, de nem esetleges, egyes magáért-valósága szerint, hanem csak és kizárólag annyiban, amennyiben tárgya „a végtelen abszolút tartalom”.<sup>531</sup> Istent önmagában-önmagáért nem vizsgálhatjuk, erre nem is lennénk képesek, csak annyiban, amennyiben róla az ember az öntudatra való vonatkozásában tud. Rögtön helyesbítve tehát az előbbi mondatot: vizsgálatunk tárgya az ön/tudat Istenhez való viszonya. Ez megfelel a fenomenológia hegeli eszméjének: ez a filozófia az emberről és az embernek szól; minden jellemzője ugyanazt hordja magában lényegi vonásként – amennyiben a dolgozat elején is említett „alkalmazott logika” koncepció értelmezési tartományában maradunk.<sup>532</sup>

A vallásfilozófia tárgya Isten – „az abszolút ész”.<sup>533</sup> Vizsgálata során *megismerjük*; viszonyunk *megismerő* jellegű. Az *ésszerű* megismeréssel foglalkozni maga is megisme-

---

<sup>528</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 15.

<sup>529</sup> *Fenomenológia*, i.m. 47. Kiemelés tőlem, K. D.

<sup>530</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 21.

<sup>531</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 24.

<sup>532</sup> A művészet-, a vallás-, a történet- és jogfilozófiai, valamint a filozófiatörténeti diszciplínák mindegyikében az ember vonatkozásában vett folyamatos, *permanens* kulturális aktualitásról van szó. A műalkotás emberkéz által emberek számára alkotott, a vallásfilozófia stb. vizsgálta viszonyok mind az emberi ön/tudat vonatkozásának megnyilvánulásai.

<sup>533</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 28.

rést jelent, s e megismerésre vonatkozó megismerés szükségképp maga is *ésszerű*, „fogalmilag megragadó vizsgálódás, tudás”.<sup>534</sup> A vallás a tudat legvégső szférája<sup>535</sup> – abszolút eredmény, mire elérünk hozzá, az addigi alakzatokon már túl vagyunk;<sup>536</sup> túl a végességen.

Ez az addig teljességgel ismeretlen, új, mondhatni forradalmi gondolatmenet szembehelyezkedett a vallás és filozófia viszonyáról addig kialakított hagyományos elképzelésekkel. Jacobi és Schleiermacher elméletei szerint Isten nem megismerhető, csak annyiban, amennyiben a jámbor módon hívő (egyres) tudatban közvetlenül adott, illetve hogy „a vallás fogalmába csak Istenhez való viszonyunk tartozik bele”.<sup>537</sup> E közvetlenség nem megy tovább a bizonyosságnál és nem törekszik a magáról Istenről való tudásra. A hegeli állásponton gyakorolt kritikájuk alapjául a végesség kategóriáinak – a tudat ténye, a tudás közvetlenségének végessége – a végtelennel való összeegyeztethetlensége szolgált. Ez azonban az alapvető logikai kategóriák nem-tudásáról tanúskodik – érvel Hegel,<sup>538</sup> megjegyezzük, saját filozófiáját „reklámozva” ezzel. (Arról a kategóriatanról beszél ugyanis, amelyet a *Fenomenológiában* alapoz meg és *A logika tudományában* fejt ki, főképp Arisztotelész kategória-tanát alapanyagául véve – az *erőről* mint a „kategóriák kategóriájáról” van szó.<sup>539</sup>)

E megismerés a fentebbiek értelmében véve már *ésszerűen* ismer meg. Ezen ésszerű logikai megismerésen pedig a vallás vizsgálatakor már túl kell lenni.<sup>540</sup> A vallásban nem a jelenségekkel, hanem „az abszolút tartalommal”<sup>541</sup> van dolgunk, a *tisztázatlan* kategóriák használata pedig eltorzítja a későbbi vizsgálat lehetőségét is:

„Teljesen elhibázott, sőt otromba dolog, ha egyesek efféle kategóriákkal hozakodnak elő a filozófia ellen, mintha ezzel valami újat mondanának a filozófiának vagy bármely művelt embernek; mintha bárki, aki nem teljesen műveletlen, ne tudná azt, hogy a véges nem végtelen, a

<sup>534</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 28. E helyütt ismét utalunk az „ésszerű” és a „misztikus” fogalmának dialektikus összefüggésére.

<sup>535</sup> Anton-Friedrich Koch már hivatkozott cikkének értelmében, miszerint az érzéki bizonyosság és az abszolút tudás valójában nem tudatforma. Koch, A. F.: *Die Prüfung des Wissens als Prüfung ihres Maßstabs*, i.m. 22.

<sup>536</sup> A *Fenomenológia* strukturális-antropo-onto-logikai felépítésének alakzatairól van szó.

<sup>537</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 22-23., illetve *Fenomenológia*, i.m., 14.: „Ha átengedik magukat a szubsztancia féktelen forrongásának, akkor azt hiszik, hogy az öntudat beburkolása és az értelemről való lemondás révén *isten emberei*, akiknek isten alvásuk közben adja a bölcsességet; ezért van, hogy amit így csakugyan alvás közben fogannak és szülnek, álmok csupán.”

<sup>538</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 29.

<sup>539</sup> Lásd az első fejezetben, és vesd össze Simon, i.m. 249-250.

<sup>540</sup> „Ha tehát a vallás a szellem betetőzése, amelybe egyes mozzanatai, tudat, öntudat, ész és szellem, mint *alapjukba mennek és mentek vissza* [a szellem permanens, történetes-jellegű működéséről van szó – K. D.], akkor együttesen alkotják *létező valóságát* az egész szellemnek, amely csak mint emez oldalainak megkülönböztető és magába visszamenő mozgása van. A vallásnak fejlődése *általában* bennefoglaltatik az általános mozzanatok mozgásában.” *Fenomenológia*, i.m. 348. E strukturális mozzanatokon való túl-levés pedig az abszolút tartalomhoz való eljutást jelenti.

<sup>541</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 29.

szubjektum nem objektum, a közvetlenség nem közvetettség. De nem állnak nagy diadallal efféle bölcsességgel előhozakodni, mintha ugyan ezzel felfedeztek volna valamit.”<sup>542</sup>

E formák természetesen különböznek egymástól, de egyszersmind (egymáshoz való viszonyuk révén) elválaszthatatlanok is. Az imént citált szövegrészlet ráadásul a *Fenomenológia* Előszavának azon szöveghelyére rímel, ahol Hegel – Schellingre (vagy Schelling követőire?<sup>543</sup>) gondolva – az azonosságfilozófia ama éjszakáját illeti kritikával, „amelyben, mint mondani szokás, minden téhen fekete”.<sup>544</sup> Hiszen amint a „mágnés két sarka, a déli és az északi pólus merőben különbözik, és mégis elválaszthatatlan egymástól. Így mondják két dolgról is: úgy különböznek egymástól, mint ég és föld. Valóban teljesen különböznek, ám elválaszthatatlanok is. Nincs föld ég nélkül és viszont. Közvetett és közvetlen tudás különbözik egymástól; de nem szükséges különösebben mély vizsgálódás ahhoz, hogy belássuk: a kettő ugyanakkor elválaszthatatlan egymástól”.<sup>545</sup>

Világosan érzékelhetően kidomborodik, mennyire *emberi* Hegel filozófiája. Léptéke és mértéke az ember; az emberről az embernek szól – ez a beállítódás a dialektikus spekulativitás tulajdonképpen hogyanja és mikéntje. Amikor azt mondja: „Nincs föld ég nélkül és viszont”, akkor a két dolgot, az eget és a földet egységbe foglaló emberi észlétmódnak a teljes létezését átható elevenségét fejezi ki. Körülvevő-világunkat (*Um-Welt*) csak az ész ekképpen berendezkedés-strukturáló erejével vagyunk képesek úgy belakni, ahogyan belakjuk. Ez a hatás pedig önmaga következménye. Az *erő* fogalma itt is mindentáthatóan jelen van és szervesen rendszerez. A konkrét hegeli mondathoz visszatérve: a föld nélküli eget úrnek, az ég nélküli földet pedig pokolnak nevezzük: az ember számára mindkettő „élhetetlen környezet” („*Un-Welt*”); tulajdonképp nem is nevezhető környezetnek, mert az ember funkcionális-antropo-onto-logikai felépítésével összeegyeztethetetlen.<sup>546</sup>

Hegel az előadások szövegeiben már nem azzal a kompakt szigorúsággal fogalmaz, mint *A szellem fenomenológiájában*.<sup>547</sup> Több példával támasztja alá az elmondottakat, s mindezt már a *Fenomenológia* strukturális kategóriáira, illetve az azok által alkotott gon-

---

<sup>542</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 29.

<sup>543</sup> Vö. *Levek Hegeltől – Levelek Hegelhez*, i.m. 164.

<sup>544</sup> *Fenomenológia*, i.m. 16.

<sup>545</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 30.

<sup>546</sup> Egy további nézőpontból tekintve pedig mondhatjuk, hogy a föld nélküli ég a tiszta idealizmust, az ég nélküli föld pedig a tiszta materializmust szimbolizálja (már amennyiben ilyesmi egyáltalán elképzelhető).

<sup>547</sup> Az előadásszövegek filológiai problematikusságához lásd Mesterházi Miklós: *A történelemfilozófus Hegel*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2011/3, 118-125.

dolati felépítményre (tudat–öntudat–ész és szellem) hivatkozva teszi. E kategóriákat egymásból egymásba mozgató alapvető ontológiai fogalom az *erő*, melyről korábban már szoltunk. Hegel e fogalomra is hivatkozik mint az emberi megértés mozgatórugójára. „Egyesek a fogalomban nem ismerik fel azt az erőt, amellyel már a fizikai jelenségekben találkozhatunk”<sup>548</sup> – mondja éppen a mágnes északi és déli pólusának különbözőségükben-összetartozó jellegét bemutató szövegrész előtt. A fogalmak *belsejében* munkáló rend ismeretét előfeltételezve fejt ki vallásfilozófiai előadásait – ezen előadások és általában véve a hegeli gondolkodás megértéséhez kulcsfontosságú az *erő* fogalmának megértése.<sup>549</sup> Az ellentétek egysége „olyan egyesülés [...], amely nem kioltja, hanem megszüntetve megtartja a különbözőket”.<sup>550</sup>

A vallás fogalmának vizsgálatakor a fogalom általános természetéről szóló, Hegel által a *Fenomenológiában* már kifejtett elmélete áll előttünk. A fogalom a dolog szubsztanciája – egyszerűen *magánvaló*. Példával is alátámasztja: egy csíra például magában foglalja a fa egész természetét, de nem preformáltan, „hanem mintegy szellemi burokban”.<sup>551</sup> Igazsága azonban megvalósulása – ez a *magáértvaló* stációja. E kifejlődésben pedig „maga a szellem az, ami ilyen módon tevékeny”,<sup>552</sup> önnön fogalmából megtörténve *magán- és magáértvaló*. Ekkor a *dolog maga* „a tárgyban megbékélten önmagánál van, a szabadsághoz jut; mert szabadnak lenni annyit tesz, mint önmagánál lenni”.<sup>553</sup>

E struktúra a *Fenomenológiában* kimondott „Az igaz az egész” mondatban rögzített tartalomban áll.<sup>554</sup> A szellem tehát *maga* válik fokozatosan igazzá, „azaz a hegeli ontológiai igazságfogalom értelmében azt valósítja meg, aminek fogalma szerint neki magának lennie kell”.<sup>555</sup> E folyamatban tárja fel a szellem önmagát és jut önmagáról igaz ismeretekhez, így már mindenkor dinamikus tükörviszonyban lévén az őt körülvevő világgal. Ezt az

---

<sup>548</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 30.

<sup>549</sup> Ennek kimerítő elemzéséhez és kommentárjához lásd Simon, i.m. 234. skk. A *Fenomenológia* „nem megismerési-módokat vagy képességeket vizsgál, hanem bizonyosság-módokat, igazság-fajtákat: röviden: az ismeret valóságtartalmát, tudás-jellegét”.

<sup>550</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 31. Az *aufheben* fogalma hat elevenen itt is.

<sup>551</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 32.

<sup>552</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 33.

<sup>553</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 34.

<sup>554</sup> Hegel ezt a korábban már bemutatott tölgyfa-, illetve lakóház-hasonlattal is szemlélteti: „Az első föllépés még csak közvetlensége vagyis fogalma. Ahogyan nem kész még egy épület, ha megvetették alapját, úgy az egésznek elért fogalma nem maga az egész. Amikor egy tölgyet szeretnénk látni törzsének erejében, szétterjeszkedő ágaival és lombzatának tömegeivel, akkor nem vagyunk megelégedve, ha helyett egy makkot mutatnak nekünk. [...] Ennek az egyszerű egésznek a valósága pedig abban van, hogy ama mozzanatokká lett alakulatok ismét újból, de új elemükben, a létrejött értelemben fejlődnek és alakulnak.” *Fenomenológia*, i.m. 14.

<sup>555</sup> Halbig, i.m. 108. A helyreállítás/helyreállítás horizontja ragyog itt elő. Gondoljunk vissza az első fejezetben az egység fogalmával, illetve a második fejezetben a mitikus tudatosság igazságával összefüggésben tárgyaltakra.

újra és újra megragadott áramló – és minden újbóli megragadással újrarendeződő – próteuszi egységet mint összefüggésrendszert nevezi Hegel *valóság*nak.

Az alábbiakban a különböző stádiumokban levő, az ön/tudat és Isten közti viszonyrendszereket vesszük szemügyre, amilyen formában Hegel a *Fenomenológiában* a vallás mint közösség-szervező erő fenoménje segítségével bemutatja őket, és megkíséreljük ama bizonyos alkalmazott logika segítségével felmutatni a belső összefüggéseket a dolgozat első fejezetében bemutatott tudat „tárgykezelési” mechanizmusai és a szakralitás különböző aspektusaiban-stációiban ható szellem működésének hogyanja és mikéntje között.

## 2. Természetvallás

A természetvallás a szelleminek azon általános mozzanatát reprezentálja, miszerint az ember számára Isten, aki szellemisség, a legmagasabb rendű. E vallásban az ember nem külső, természeti tárgyakat tisztel istenként, hanem a szellemit – jóllehet a természeti szellemisséget, a közvetlenségben, az érzéki szférában létező természeti ember számára adódó szellemit a maga külsődlegességében.<sup>556</sup>

Hegel vallásfilozófiai előadásában a természetvallás négy fokozatát különbözteti meg:

- 1) a varázslás vallását, mely nem más, mint annak a formája, ahogyan az ember tudata a természet felett hatalmat „gyakorol”,
- 2) az absztrakt önmagában-lét vallását, ahol már nem az egyes ember szubjektív vágyai, hanem ezek bensővé válása, magában-léte dominál,
- 3) a konkrét önmagában-lét vallását, ahol e bensővé vált absztrakció ama bensőből számos általános mozzanatra bomlik szét az eredendő önmagában-lét vetületeként, valamint
- 4) a szubsztanciális lét meghasonlásának vallását, melynek további két mozzanata különíthető el:
  - a. az első mozzanatban a konkrétal szembeni egyszerű jelenik meg absztrakt, természeti módon, ám már szellemi meghatározottságokkal a szubjektum számára, míg

---

<sup>556</sup> Vö. *Fenomenológia*, i.m. 351., ill. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 119.

- b. a másodikban a konkrétum fogalma és fejlődése, valamint e fejlődés „mint totalitás önmagáért valóan tudatosul a szubjektum számára”.<sup>557</sup>

A *Fenomenológia* Hegelénél azonban mindjárt e negyedik fokkal kezdődik a természetvallás tárgyalása, és az előző három fok bizonyos elemei a természetvallás *későbbi* stádiumaiban jelentkeznek. Az alábbiakban mi is a *Fenomenológiában* megjelenített sorrend szerint fogunk haladni, és az ott leírtak szerint elemezzük a szöveget, ki-kitekintve az előadás-szövegek releváns összefüggéseire. A *Fenomenológiában* a természetvallás a következő három stációra oszlik: a fény, a növény és az állat, illetve a műves.

Hegel a természeti vallás problémájából elindulva a művészeti valláson át jut el a kinyilatkoztatás rendszeréig, hogy aztán egy külön fejezetben az abszolút tudás szintjén adja meg a mű rendszertani összegzését. Ez az út a természeti önmagába zárt, differenciálatlan egységéből a teremtő fény mozzanata által alapozza meg a szeparációt, a szétválást, amely aztán magának a folyamatnak nem csupán kiindulópontja, de egyben első mozgatóaktusa is lesz. A természeti élettelen (a *fény*) a természeti élő (a *növény* és az *állat*), majd a természeti ember megjelenését hozza magával, aki ennek a szintnek a csúcspontján a *művessé* vált ember. E stációknak még egyike sem az ember önmagára mint ön/tudatra, illetve szellemre reflektált tudatossága, hanem az embernek valami külsőre, ti. a természeti elemre vetített tudatossága. Ez a *tudat* létmódjának dinamikája és energiája, amely a számára (a tudat számára) megnyilvánulót még valami magával szemben-tételezettként ragadja meg.<sup>558</sup>

Ezek működését és vizsgálatunk tulajdonképpeni tárgyának, a mítosz–kultusz–művészet szempontjából vett jelentőségét és hozadékát vesszük számba az alábbiakban. A szellemi-kulturális „kódok”<sup>559</sup> egymásból egymásba alakulását és megszűnve-megőrződő átmenetelét Perzsiából Egyiptomra át Görögországba, valamint ennek történet-specifikus

---

<sup>557</sup> Lásd Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 119-120.

<sup>558</sup> Megjegyezzük ugyanakkor, hogy az istenihez fűződő viszony önnön kibontakozása folyamán tovatűnő mindenkori „korábbi” jelleg egy bizonyos relatív érvényesség formájában látenszen jelen marad. Ugyanígy a mindenkori „későbbi” jelleg is jelen van már egy dinamikus megelölegezett módon, miközben az aktuális „mostani” energiája hatja át működését. A vallásban az isteni és ekképpen a hozzá való viszony összes lehetséges alakzata megtalálható, s a mindenkori vallás különböző jellegzetességeit az a bizonyos aktuális, „uralgó” alakzat biztosítja. Hegelnek azonban nem célja mindegyiket felderíteni – sokkal inkább azokat a szakrális megnyilvánulásokat vizsgálja, amelyekben ezek az alakzatok kifejtik meghatározó funkciójukat, mégpedig az ön/tudat kibontakozásának menetében.

<sup>559</sup> Valójában lét- és lényeglogikai kódokat is mondhatnánk, hisz’ az elvontságtól az egyre áttetszőbb megjelenés felé haladunk a művészet/vallás e kibontakozása során. Vö. Hegel, G. W. F.: *A logika tudománya II.*, i.m. 89. „A lényeknek meg kell jelennie.”

jelentőségét (hogy a keleti szellem egyes elemei hogyan hatják át konkrét egységgé egymást a görög szellemben) fejtegetésünk nem tárgyalja részletekbe menően, csak utalunk rá.<sup>560</sup>

## 2.1 A fénylény – a természeti élettelen

„A szellem mint az a *lény*, amely *öntudat*, – vagyis az öntudatos lény, amely minden igazság s minden valóságról mint önmagáról tud –, először csak *fogalma* a realitással szemben, amelyet tudata mozgásában ad magának; s ez a fogalom e kibontakozás nappalával szemben lényegének éjszakája, mozzanatainak mint önálló alakoknak létezésével szemben születésének teremtő titka. Ennek a titoknak önmagában van a kinyilatkoztatása; mert a létezésnek ebben a fogalomban van a szükségszerűsége, mivel a fogalom a magáról tudó szellem, tehát lényegében rejti azt a mozzanatot, hogy tudat és magát tárgyilag képzele. A tiszta én ez, amely külsővélésében, magában mint *általános tárgyban* bírja önmagának bizonyosságát; vagyis ez a tárgy a tiszta én számára áthatása minden gondolkodásnak és minden valóságnak.”<sup>561</sup>

„A szellem mint az a *lény*, amely *öntudat*...”; „...a fogalom a magáról tudó szellem...”; „...lényegében rejti azt a mozzanatot, hogy tudat és magát tárgyilag képzele”. – Ezek a kijelentések mind az önreflexiót, a konkrétal szembeni egyszerű megjelenését jelentik. Az önreflexió mint „tiszta én”, „lényegének éjszakájában” még csak [ez], a „kibontakozás nappala” idején távolodik el magától a fogalom *erejének* hatására, hogy önmaga „kinyilatkoztatását” tárgyilag képviselje; ez a magáról tudó abszolút szellem (ami már előrevetíti a kultuszt).

„A magáról tudó abszolút szellem közvetlen első kettéválásában alakjának az a meghatározása van, amely a *közvetlen tudatot*, vagyis az *érzéki* bizonyosságot illeti. A *lét* formájában szemléli magát, de nem a szellem nélküli, az érzet esetleges meghatározásaival telt *lét* formájában, amely az érzéki bizonyossághoz tartozik, hanem ez a szellemmel telt lét. Éppígy magában foglalja azt a formát, amely a közvetlen *öntudatban* fordult elő, az *úr* formáját a szellemnek a tárgyától visszalépő öntudatával szemben.”<sup>562</sup>

---

<sup>560</sup> Lásd Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 402-408., ill. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 187-190.

<sup>561</sup> *Fenomenológia*, i.m. 352.

<sup>562</sup> *Fenomenológia*, i.m. 352-353.

Tehát már nem pusztá [ez], de még korántsem önmagába visszatért lényeg. Tárgy és tudat funkcionális egységének általános vonatkozása jelenik meg itt; ez a szellemmel telt lét nem kizárólag a külsődleges természetet tekinti, hanem ennek magasabb szintjeinek konnotációit is. Az ember – szellem. E szellem pedig organikus egységként, azaz lélekként határozza meg önmagát, mindent átható-fenntartó explikációként.<sup>563</sup>

„Ez a szellem fogalmával telt lét tehát az *alakja* a szellem *egyszerű* vonatkozásának önmagára, vagyis az alaktalanság alakja. E meghatározásnál fogva ez az alak a nap keltének tiszta, mindent tartalmazó és mindent betöltő *fénye*, amely forma nélküli szubsztancialitásban tartja fenn magát. Másléte az éppoly egyszerű negatív, a *sötétség*; saját külsővé-válásának mozgásai, teremtményei másletének ellenállás nélküli elemében fényözönök; egyszerűségükben egyúttal a fény magáért-való-levését és létezéséből való visszatérését alkotják; az alakulatot felemésztő tűzáramok. A különbség, amelyet ad magának, tovább burjánzik ugyan a létezés szubsztancialitájában és a természet formáivá alakul; de gondolkodásának lényeges egyszerűsége állhatatlannul és értelmetlenül barangol ide-oda bennük, kitágítja határaikat a mértéktelenségig s a pompáig fokozott szépségüket fenségükben oldja fel.”<sup>564</sup>

Újra az önreflexió megjelenítése, és itt érkezünk el egy, vizsgálódásunk szempontjából kulcsfontosságú részhez. Az idézet második mondata eredetiben a következőképpen szól: „*Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine, alles enthaltende und erfüllende Lichtwesen des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält.*”<sup>565</sup>

Szembetűnő, hogy Hegel a *Lichtwesen* kifejezést használja, amely „tündöklő látomást”, „tündöklő alakzatot”, illetve tükörfordításban „fénylényt”, „fénylényeket” jelent – sőt akár egyszerre mind a kettőt jelentheti. Szemere viszont egyszerűen „fény”-nek fordítja, ez azonban félreértéseknek nyit teret. A fordításban – és értelemszerűen az eredetiben is – kétszer szerepel kurziválva a *Lichtwesen* (a 352-353., ill. az 452-453. oldalakon), nyolcszor pedig nem kurziválva (357., ill. 459.; 360., ill. 462.; 362., ill. 465. itt kétszer; 366., ill. 470.; 367., ill. 471.; 368., ill. 472., valamint 411., ill. 526.) A nem kurzivált *Lichtwesen*-t azonban a magyarban sehogyan sem lehet megkülönböztetni az eredetiben *Licht*-ként szereplő kifejezéstől, hisz’ mindkettőt csak „fény”-nek fordítja Szemere. Egyedül a 366. oldalon fordítja „fényisten”-nek (ami találóbb megoldás), így viszont következtelenné válik a kifejezés használata.

<sup>563</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 146.

<sup>564</sup> *Fenomenológia*, i.m. 353.

<sup>565</sup> Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.m. 453.

A *Fenomenológia* textusán kívül még három helyen fordul elő e fogalom a hegeli korpuszban: a *Természetfilozófiában*, a *Filozófiatörténeti előadásokban* és a *Művészetfilozófiában*. Mindhárom helyen hangsúlyos a fogalom történeti beágyazottsága. Ez a fogalmi tartalom Keletről származik, arról a tájékról, amely a világtörténelem kezdete, ám magán a világtörténelmi mozgáson kívül, de legalábbis annak a perifériáján marad (lásd a korábban már idézett szövegrészt a világtörténet filozófiájáról szóló előadásokból). Mégis ennek a képzetnek a világtörténet színhelyére, az Óvilágba, a klasszikus Mediterráneum kultúrájába való megérkezése és jellegének egyfajta megszűnve-megőrződő belenövése az,<sup>566</sup> ami megtermékenyítően hat a történelem további fejlődését illetően; és az abszolút lényhez való dialektikus viszonyulás további, magasabb szintjeire emeli a szubjektumot.

#### TERMÉSZETFILOZÓFIA:

„A természet negatív, mert az eszme negatívuma. Jakob Böhme azt mondja, hogy isten elsőszülötte Lucifer, hogy ez a fényalak [*Lichtwesen*] beleképzelte magát magába és gonosszá vált; ez a különbség mozzanata, a máslet, megrögzítve a fiúistennel szemben, aki a máslet a szeretetben.”<sup>567</sup>

#### FILOZÓFIATÖRTÉNETI ELŐADÁSOK:

*A kabbalisztikus filozófia tárgyalásánál:* „Korábban a zsidóknál nem találunk olyanféle képzeteket, hogy Isten tündöklő lény [*Lichtwesen*], hogy ellentéte a sötétség és a gonosz, amely harcban áll a világossággal, nincs szó jó és gonosz angyalokról, a gonoszok elpártolásáról, elkárhozásukról, a pokolban való tartózkodásukról, az eljövendő utolsó ítéletről a jók és a gonoszok felett, a hús romlásáról.”<sup>568</sup>

*A skolasztikus filozófia tárgyalásánál:* „A Keletről ennek az ellentétnek más formáit hozták be, a világosságot és a sötétséget, a jót és rosszat. Különösen pedig a *manicheizmus*ban lépett fel ez a parszi ellentét, amelyben isten mint a világosság szembeszáll a rosszal, a nemlétezővel (οὐκ ὄν), a ὕλη-vel az anyagival. A rossz az, ami önmagában rejtette az ellentmondást. [...] Csalétkül a ὕλη számára, hogy vak dühét egy ellenállhatatlanul ható erővel megbénítsa és lecsillapítsa, hogy azt végül megsemmisítse s a világosság atyja ennek (a jónak) egyik hatalmát feláldozta. S ez a világlélek (ψυχὴ πάντων); ezt elnyelte a ὕλη, s ez a keveredés az egész teremtés alapja. Ezért a lélek mindenfelé el van terjedve, és a holt burokokban mindenütt hat és harcol az emberben [...], és a [...] világmindenségben. [...] »Ezt a fogságban levő lelket *Mani* az ember fiának (ἰὸς ἀνθρώπου) is nevezte, vagyis az ősemlernek, az égi ember, az Ádám

---

<sup>566</sup> Gondoljunk a reflexív belecsöppenés dinamikájára, amelyet fentebb a tea és a citromlé analógiájával szemléltettünk.

<sup>567</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai II. – A természetfilozófia*, i.m. 33., 248. §

<sup>568</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről III.* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1977, 27.

Kadmon fiának.« Azonban a »világos lényeknek« (a léleknek) [*Lichtwesen*] csak »egy része, amelynek rendeltetése a harc a rossz birodalma ellen«, van ily módon kiszolgáltatva; »mivel túlságosan gyenge volt, az a veszély fenyegette, hogy alulmarad, s kénytelen volt fegyverzetének egy részét, ezt a lelket a ὕλη-nek odaadni.« Egy másik rész szabad maradt. [...] »A fogoly fénylényeket [*Lichtwesen*] a lélekvándorlás körforgásából a világosság birodalmával való közvetlen újraegyesülésre kellett fölemelni. Ezért szállt le a tiszta mennyei lélek a földre és jelent meg emberi álmában, hogy kezet nyújtson a szenvedő léleknek.«<sup>569</sup>

#### MŰVÉSZETFILOZÓFIA:

„Maga a jó közvetlenül ez a fénylés, fényesség [*Lichtwesen*]; gondolat és realitás még nem vált külön egymástól.»<sup>570</sup>

A perzsa (iráni, párszi) vallás dualizmusa jelenítődik meg: a fény örök harca a sötétséggel, a fénylény – azaz a lélek – harca az anyaggal, a gonosszal; még a böhmei misztikus képben is. A jó és a rossz itt egyaránt egymással szemben álló, önálló, általános, abszolút elvként jelennek meg. A sötétség a fény egyszerű másléte. A fény: a jó. A fény: Isten. A fény: természeti. A sötétség: a rossz. A sötétség: az anyag. A sötétség: természeti. Közös vonásuk a természeti mivoltuk, de a fény a jó általánosságaként, tiszta, egyszerű természeti manifestációként az absztrakt szubjektivitás az érzékiben.<sup>571</sup>

A szelleminek a legelső általánossága jelenik meg a fénylény közvetítésében: a szellem és a természet itt absztrakt és közvetlen egységben van egymással. A fény a jóval való közvetlen egység formája, amelyhez képest szemben-tételezettként van jelen a legyőzendő sötétség, mert ez a ragyogón-jó egység elvont általánossága miatt nem képes önmaga ellenétét is befogadni. E két forma két természeti alap-meghatározottság: a fény és a sötétség Ormazdként és Ahrimanként való megnevezése felszínes perszonifikáció csupán.<sup>572</sup> A zoroasztrianus vallás tehát magának az általánosnak a tisztelete – a fény magában való léte maga a gondolat, a szellemi *általában*. A fény nem valami meghatározott, különös természeti lény, hanem az érzéki általánosság egyszerű megnyilatkozása; teljes afirmáció.<sup>573</sup>

Egyfajta megragadhatatlanság, pontosabban szólva: *tiszta* (értsd: teljesen absztrakt) fogalmi megragadhatóság jellemzi a *Lichtwesen*-t, amely az „alaktalanság alakjában”,

<sup>569</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről III.*, i.m. 102-103. Az idézetben szereplő idézetek Hegel hivatkozásai August Neander *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* című munkájából.

<sup>570</sup> Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 177.

<sup>571</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 173.

<sup>572</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 174. és vö. Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története II.*, i.m. 249-250.

<sup>573</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 332-333.

„forma nélküli szubsztancialitásában tartja fenn magát”.<sup>574</sup> Ez a stáció leginkább az *embrió* állapotának felel meg (abban az értelemben, hogy még nincs meghatározottsága – gondoljunk az első fejezetben tárgyalt potencia-δύναμις fogalom megjelenítéseire a csíra és a gyermek képeiben); annak az állapotnak, amikor még nem kelt fel a Nap, de fénye már beragyogja a horizontot; vagyis a hajnalhasadás állapotának. Ez a – Napkorong (értsd: forrás) nélküli – fény nem más, mint a tiszta *lét* (a „forma nélküli szubsztancialitás” kifejezés szinonimája).<sup>575</sup> A lényeg éjszakája és a kibontakozás nappala nem más, mint a *sötétség* („*die Finsternis*”) és a *fény* („*das Lichtwesen*”) reflexiós viszonyának alsóbb foka, „vetett árnyéka”. A *sötétség fénybe* fordulása még csak egyszerű kifejlődés, a hegeli értelmezés szerint kezdeti és szükségképpen *forma*.

A *Lichtwesen*, ez az egyszerű, közvetlen, pozitív önzonosság az egyedi, meghatározásokkal bíró, azaz véges, halandó alakok eltűnésében nyilatkozik meg.<sup>576</sup> A végtelennek ez a véges(ség) el-tűnéséből való elő-tűnése/-ragyogása nem más, mint a legerendőbb istenképzet, illetve az emberi lélek megjelenése – a „nagy és apró világító tudatok”<sup>577</sup> egymáshoz való viszonyukban. A hegeli *Lichtwesen* azonban még „közömbös” saját egyedi, más-lét-beli megnyilvánulásaival szemben: még nem tételeződik önmagával egységben mindaz, ami nem ő.<sup>578</sup> E „tökéletlenségét” majd a görög kultuszban „vetközi le”,<sup>579</sup> leírását pedig a következő sorokban találjuk:

„A tartalom, amelyet ez a tiszta *lét* kifejleszt, vagyis észrevéve ennél fogva lényeg nélküli mellékes játék ezen a szubsztancián, amely csak *felkél*, anélkül, hogy *lemenne* magában, szubjektummá válnék és a személyes én által megszilárdítaná különbségeit. Meghatározásai csak attribútumok, amelyek nem érlelődnek az önállóságig, hanem csak nevei maradnak a soknevű egynek. Ez az egy a létezés sokféle erejével és a valóság alakjaival mint én nélküli dísszel van felruházva; azok csak hatalmának önálló akarati nélküli hírnökei, nagyszerűségének látomásai és dicsőségének hangjai.”<sup>580</sup>

---

<sup>574</sup> *Fenomenológia*, i.m. 353.

<sup>575</sup> Megismételjük: jóllehet Hegel szimbólumot, metaforát teremt a „fény”, helyesebben a „*Lichtwesen*” fogalmával (és még nagyon sok más fogalommal), mégsem metafora- vagy szimbólumnyelven beszél. Ez a „teremtési aktus” kelthet olyan benyomást, mintha egyfajta metafizikáról (metafizikai viszonyulásról) volna szó Hegel részéről. Pedig nincs szó világmegkettőzésről: épp hogy e duplikált, szétszakított állapotot *szünteti meg* (gondoljunk az *aufheben* ige aspektusára) a nyelvhasználatában működő reflexív dialektika, maga a gondolatmenet *folyamatos átmenetben* lévő jellege. Ehhez bővebben lásd Hegel: *Hit és tudás* (ford. Nyizsnyánszki Ferenc), Osiris Kiadó, Bp., 2001, 247-394.

<sup>576</sup> Vö. Bowman, i.m. 33-34.

<sup>577</sup> Lásd még az előző fejezetben a görög napmitológia Kerényi-féle értelmezésének tárgyalásánál.

<sup>578</sup> Lásd az első fejezetben, az egység fogalmának elemzésénél.

<sup>579</sup> Lásd alább a művészeti vallás tárgyalásánál.

<sup>580</sup> *Fenomenológia*, i.m. 353.

A tudat-létmód kezdeti (érzéki) bizonyossága és – másodlagos konnotációként – az úrszolga viszony „úr” mozzanata nyilatkozik ki ebben a szakrális viszonyban. A *Lichtwesen* nagy világító tudata e viszonyrendszerben mindent túlragyogva uralkodik az Univerzumban. Teremtményeit – a „fényözönöket” és „tűzáramokat”; az apró világító tudatokat – pazarló bőkezűséggel ontja magából,<sup>581</sup> hogy azok aztán a nagy világító tudat másletébe (amit a „sötétség”, „anyag” szavakkal írunk le, de valójában *minden mást* jelölnek, ami *nem* a *Lichtwesen*; azaz a „maradék” világ) hatolva hirdethessék hatalmát és nagyszerűségét. E fénylény tündöklése mindenre rávetül, amint megnyilatkozik, akárha a Nap „felkél” a horizont mögül. De éppúgy, ahogy a Nap, ez a szakrális módusz is „csak” kifelé világít; fénye nem tükröződik, nem reflektálódik vissza magára; még nem válik láthatóvá maga által saját maga számára – „csak *felkél*, anélkül, hogy *lemenne* magában”.

Mindenesetre itt válik nyilvánvalóvá a szubsztanciából szubjektummá válás folyamatának szükségszerűsége, valamilyen *műalkotás* majdani létrehozása intenciójának szempontjából. A nevek csak felszínes perszónifikációk, absztrakt szellemi általánosságok, melyek nem hordozzák még azt a lényegiséget, melyet a tiszta *lét megjelenéssé* váló felbomlása hoz majd létre:

„E dőzsölő életnek azonban a *magáért-való-létté* kell meghatározódnia s eltűnő alakjainak állandóságot kell adnia. A *közvetlen lét*, amelyben szembehelyezkedik tudatával, maga az a *negatív* hatalom, amely felbontja különbségeit. Valójában tehát a *személyes én*; a szellem pedig azért megy át a személyes énbe, hogy ennek formájában tudja magát. A tiszta fény szétveti egyszerűségét mint formák végtelenségét s feláldozza magát a magáért-való-létnek, hogy az egyedi a szubsztanciájából merítsen állandóságot.”<sup>582</sup>

Az elvont általános, a forma *alapozza* meg azt a spirális mozgást, amely a konkrét egyediség, a tartalom felé visz el, mindvégig megtartva (*aufheben*) az „előzőket”. A szubjektivitás elvében egyesülhetnek az ellentétesek; a szubjektivitásnak hatalmában áll az ellentmondás elviselése és feloldása. A dualizmus szembenállása, elemeinek szemben-tételezettsége abszolút és feloldhatatlan, mindig jelen-való, ezért nem hozhat fejlődést a szellemi horizontján.

---

<sup>581</sup> Ez az a működésmód, amivel a görög mitológia ősi istenei is rendelkeznek – gondoljunk a szakadatlan ősnemzés képzetére, amelyet a második fejezetben tárgyaltunk Uránosz és Ókeánosz vonatkozásában.

<sup>582</sup> *Fenomenológia*, i.m. 353.

Hegel szerint a lényeknek, a szellemnek, az isteninek azonban potenciálisan magában kell tudni hordoznia a szemben-tételezettek önmagában-feloldani-tudásának képességét, mert a *lényeg* a jelenben való; „létezése nem helyezhető át a képzetbe, a múltba vagy a jövőbe”.<sup>583</sup> Az *erő* egyik alaptulajdonsága hat itt is a lényeg folyamatos működésében megnyilvánulva. Egy témánktól első pillantásra rendkívül távol eső területen használatos fogalompárost – a termék *versus* szolgáltatás fogalompárosát – játékba hozva mondhatjuk, hogy az erő *raktározhatatlan* természetű; nemcsak addig „van”, amíg a „készlet tart”, hanem folyamatosan előhívható szubszidiárius feszültségéből (lásd az első fejezetben az erő megnyilvánulása és az önmagába visszatért erő tárgyalásánál).

A fénylényhez visszatérve: a szubjektum megformálódásának első, általános lépésőfoka emelkedik ekkor elő – a negáció mint természeti jelenik meg az általános szubjektum életében. Tudniillik a halál az a jelenség, melyen keresztül a szubjektum elkülönül a természeti és absztrakt-általános szellemi lététől. A negáció mint szellemi viszont az a tudat, hogy az ember különbözik a puszta természetiségétől, mi több, képes „meghaladni” e puszta természetiséget. A természeti és szellemi kibékülése ebben az általános, „első” szubjektumban folyamatszerű. Szintén e két oldal konfrontálódásának következménye, hogy a szellemi negáció tartalmi sajátosságai és meghatározásai teszik lehetővé a szubjektum számára, hogy más létet adjon magának, önmaga negációján át visszatérjen önmagához, illetve létrehozza önmagát.<sup>584</sup>

A szubsztancia általános síkjára mindez az isten feltámadását, újjászületését vetíti ki.<sup>585</sup> Központi motívumai a fény–láthatóság–megjelenés *versus* sötétség–láthatatlanság–eltűnés, illetve a teremtő gyilkosság, a bika mint nap-állat feláldozása.<sup>586</sup> A perzsa fényvallásnak, ha úgy tetszik ez a központi numinozitása az, ami azután a különböző (nap)mitológiákban, illetve ezek hőszaiban és isteneiben különféle formákban ölt testet. Az alább tárgyalásra kerülő művészeti vallás, illetve maga a görög kultusz is ebben az asztrális mítoszban gyökerezik.

---

<sup>583</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 177. és vesd össze a lényeg megjelenésének szükségszerűségére vonatkozó és fentebb hivatkozott hegeli követelménnyel. Egyúttal ez a jó, avagy igazi végtelennek alapvetően meghatározó jellegzetessége is, lásd az első fejezetben tárgyaltaakat.

<sup>584</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 180.

<sup>585</sup> Lásd bővebben és vesd össze Kerényi: *A Nap leányai*, i.m. 20. skk., Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története II.*, i.m. 250., ill. 253-256.

<sup>586</sup> Vö. Tóth István: *Mithras, a misztériumok istene?* In: *Ókor* 2003/1, Gondolat Kiadó, Budapest, 26-30.

## 2.2 A növény és az állat – a természeti élő

A szakrális tudat kibontakozásának e stádiuma az, amelyet Hegel talán a leginkább *átmenetként* állít elénk. Persze az ön/tudat fejlődésének menetében minden kibontakozási stádium átmeneti, viszont meglátásunk szerint ez az, amelyben a legpregnansabban jelenik meg a „teremtő pusztítás” mozzanata. E mozzanathoz – nem úgy, mint az ezt megelőző *Lichtwesen*, vagy az erre következő *Werkmeister* révén plakatívva tettekhez – természetéből adódóan nem rendelhető egy meghatározott történeti állapot, egy dedikált népszellem, birodalom vagy magaskultúra. Éppen ebben áll a jelentősége: vagy az egyik magaskultúrából a másikba való átmenetként, vagy akár magaskultúráktól független, önálló „átmenetiségként” is értelmezhető.<sup>587</sup> Jóllehet Hegel a *Fenomenológiában* konkrétan épp a fent említett két magaskultúra közé helyezi, úgy véljük, ez a szellemi alakzat magában sűrítve tartja mind a varázslás vallásának,<sup>588</sup> mind az önmagában-lét vallásának<sup>589</sup> karakterjegyeit. Ekként ez az alakzat panteizmus, illetve – amennyiben családok, törzsek, népcsoportok egyes állatalakokban magukra eszmélnék – totemizmus.<sup>590</sup>

A vallásos tudat előző stációjában az abszolút szellem alaktalan fénylényként volt adott önmaga számára: az ön/tudat struktúrát tekintve e szakrális világfeldolgozási-mód megfelelt az érzéki bizonyosságénak. De mivel itt maga a szellem tör megjelenésre, a tudat kibontakozásának ezen mozzanatában neki *önmagának* (ha úgy tetszik, a *Bewusstsein Selbst-jének*) is elő kell lépnie. A fénylény egyszerű közvetlensége tehát komplexebb, önvonatkozású alakokra „esik szét” (emlékezzünk a tárgy lényegének problémájára egység *versus* sokaság viszonylatában), amelyeket egy ennek megfelelően magasabb megismerési mód, az észrebevés dolgoz fel.

Ez az új és sokalakú univerzum itt egy isteni élettől megtöltött világgént értelmeződik. Világosan érzékelhető ezen isteni világ alaktalan eredete, ami megmutatkozik a szakrális alakok egymásból-egymásba burjánzásában, mely alakok nem szilárdulnak meg, nem tudnak világos-megmaradó körvonalakat felvenni.<sup>591</sup> E burjánzás ugyanakkor egy pil-

---

<sup>587</sup> Vö. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 125.

<sup>588</sup> Lásd Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 122-123.

<sup>589</sup> Lásd Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 147.

<sup>590</sup> *A növény és az állat* elemzésekor Schmidt munkájára támaszkodunk. Lásd Schmidt, i.m. 330-333.

<sup>591</sup> A bimbó–virág–gyümölcs kibontakozása itt még nem szerves egységként értelmeződik; ha úgy tetszik, az egyik alak csakugyan megsemmisíti a másikat – legteljesebb kifejeződését lásd mindjárt az állatvallásban.

lanatra megtartja az érintetlenül szabad természet varázsát. Hegel a *Vallásfilozófiai előadások* egy szöveghelyén az „eredeti tisztaság” „romlatlan” őállapotát említi,<sup>592</sup> amely a paradicsomi állapot képzetét tükrözi, de egyúttal a nyersesége miatti ambivalenciájában permanensen a bűnbeesés állapota felé van úton. A növény itt a töretlen egység képe. Még mindenféle önösség nélkül való, ezért mondja Hegel a *Fenomenológiában* a virágvallásról, hogy „a személyes ének én nélküli képzete csupán”.<sup>593</sup>

Ez a „gondozatlanul” hagyott keletkezés azonban – csakúgy, mint egy magára maradó virágoskert – gyorsan áttekinthetlenné, kaotikussá válik, elveszíti „eredeti tisztaságát”. E szakrális tudati viszony képi megfelelője már nem a növény nyugalma, hanem az állat vadsága. „A virágvallás ártatlansága, amely a személyes ének én nélküli képzete csupán, átmegy a harcos élet komolyságába, az állatvallás vétkeiségebe; a szemlélő egyéniség nyugalma és tehetetlensége átmegy a pusztító magáért-való-létbe.”<sup>594</sup> A „valóságos öntudatot” ezen mozzanatát egy mindent elnyelő vadság jellemzi, úgy az egyediség, mint az általánosság síkján: megnyilvánulásában nem más, mint „egy sor elszigetelt rideg népszellem, amelyek gyűlöletükben a halálig harcolnak egymással, s ráeszmélnek bizonyos állatalakokra mint lényegükre”.<sup>595</sup>

A magáért-való-lét ezen a módon kilátástalan körmozgásnak, rossz végtelennek tűnik fel, hiszen amint egy alakzat megformálódik, meg is semmisíti magát. S mégis, épp ezen ellentmondás révén tartja meg és bontakoztatja ki újra magát, általa „a szellem más alakba lép”.<sup>596</sup> Az e más alakhoz vezető út a következő: az önpusztító magáért-való-lét először az egyszerű, már nem önmagára vonatkoztatott tárgyiségra hullik vissza. Mivel azonban a pusztító tárgyiség állapota már meghaladottá lett a szellem eddigi kibontakozása során, e visszahullás nem lehet a tovább-fejlődés igazi alternatívája. Magának e visszahullási mozzanatnak kell tehát integrálódnia a magáért-való-létbe. Ennek során a rossz végtelen fenti „önmegsemmisítő” mozzanata beemelődik a tudat reflexiójába; e beemelődéssel *tudatosul*, s e tudatosulással egyben meg is haladja.<sup>597</sup>

Bár ezzel tudatosul számára kötöttsége a tárgyi világhoz, egyúttal az ehhez való pozitív viszonyulásának lehetősége is. Épp ez a lehetőség a szellem új alakzata, mivel

---

<sup>592</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 112. és vesd össze a *Természetfilozófia* már hivatkozott szövegrészeivel.

<sup>593</sup> *Fenomenológia*, i.m. 354.

<sup>594</sup> *Fenomenológia*, i.m. 354.

<sup>595</sup> *Fenomenológia*, i.m. 354.

<sup>596</sup> *Fenomenológia*, i.m. 354.

<sup>597</sup> Gondoljunk a kör spirállá „billenésére”, illetve a billenőképek egy-egy új jelentésének felfedezésére: miután *egyszer* rátaláltunk, már nem kell utána kutatnunk, illetve nem fog „megtörténően” megnyitni számunkra, hanem bármikor „odakapcsolhatunk” hozzá.

benne előragyog a tárgy megszűnésének (*Aufhebung*) és megmaradó alaptulajdonságai elismerésének egysége. Ez a formálás és létrehozás nem más, mint amit korábban „munka”-ként írt le Hegel (lásd az első fejezetben, az öntudat-létmód tárgyalásánál), és most jelentőséget nyer a szakrális tudat számára.<sup>598</sup>

Ilyen módon sem a közvetlen és fenségesen nyugodt magánvaló-lét, sem pedig a rossz végtelenség malmait hajtó magáért-való-lét nem lehet a megjelenő abszolútum. Már a szubjektum–objektum viszonyban relativizálódtak, amennyiben „az ellentét által meghatározottsággá”<sup>599</sup> fokozódtak le. Az „abszolút szellem” kettejük *viszonyában* nyilatkozik meg: tárgyi (objektív) oldala stabil valósággá változott és benne az egyéni (szubjektív) oldal valami *készen találttal* szembesül.<sup>600</sup>

„Mivel a magánvalóság az ellentét által meghatározottsággá fokozódott le, azért már nem az abszolút szellem saját formája, hanem olyan valóság, amelyet tudata magával szembehelyezve talál [*vorfindet*] mint a közönséges létezés, megszünteti [*aufhebt*] e valóságot, s éppúgy ez a tudat nemcsak ez a megszüntető magáért-való-lét [*aufhebende Fürsichsein*], hanem létrehozza saját képzetét [*Vorstellung*] is, a tárgy formájára kialakított magáért-való-létet.”<sup>601</sup>

A szubjektum persze nem hagyja csak úgy e készen talált másletet a maga közvetlenségében, hanem formálni, alakítani kezdi, hogy benne magára ismerjen és e formálás során megszüntetve-megőrzi és egy magasabb szintre emeli (*aufheben*). Ezzel pedig elérünk a szellem egy gazdagabb önszemléleti szintjére, amelyen a tárgyi oldal az egyéni oldal megformált másaként, illetve ezáltal tulajdonképpen manifesztációjaként nyilvánul meg.

Az ekképpen magánvalóvá lényegített alakok aztán a magáért-való-lét *ellenpólusaiként* tételeztetnek, így nem kell őket rögvest feláldozni neki. A szakrális tudat magáért-való oldala a tárgyi oldal önállóságában a saját önállóságát szemléli. E manifesztáció a szó szoros értelmében vett elő-állítás, *Vor-Stellung* – Szemere fordításában „képzet” –, a tárgy formájára kialakított magáért-való-lét önmaga-elé-állítása. Nyilván a szellemnek ez az önarc képe sem a „legteljesebb”, ez pedig a „munka” fogalmában benne foglalt tárgyviszonyra vezethető vissza: ez a létrehozás ugyanis nem önmagából történik, „hanem feltételtől függő

---

<sup>598</sup> „A csak egymást marcangoló állatszellemeken ezért felülkerekedik a dolgozó, akinek tevékenysége nemcsak negatív, hanem megnyugodott és pozitív.” *Fenomenológia*, i.m. 354.

<sup>599</sup> *Fenomenológia*, i.m. 354.

<sup>600</sup> Vesd össze a szellemnek az ész-létmódban leírt készen talált másletével. Ez a német eredetiben ugyanaz a kifejezés – *vorfinden* –, de Szemere fordítása ezt nem adja vissza megfelelően.

<sup>601</sup> *Fenomenológia*, i.m. 354. ill. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.m. 455.

tevékenység” mégpedig „valami adottnak a formálása”.<sup>602</sup> Az önmeghatározás, önmaga létrehozásának világ-teremtő, világ-strukturáló folyamata során végzett tevékenységeknek a külső, természeti feltételtől (pl. szikla, növény- és állatalak) való függése fokozatosan *szűnik meg (aufheben)*. Az ilyen módon történő világfeldolgozás során e vallásos tudat fokozatosan ébred öntudatára, s *műves* szellemmé válik.<sup>603</sup>

### 2.3 A műves – a természeti ember; az egyiptomi misztériumok

„A szellem tehát mint *műves* jelenik meg itt, s tevékenysége, amellyel mint tárgyat hozza létre önmagát, de még nem ragadta meg önmagának gondolatát, ösztönszerű munkálás, ahogyan a méhek építik sejtjeiket.

Az első forma, mivel közvetlen, az értelem elvont formája s a mű önmagában még nem telt meg szellemmel. A gúlák és obeliszkek kristályai, egyenes vonalak egyszerű kapcsolatai sík felületekkel és a részek egyenlő viszonyaival, amelyeken megsemmisült a kerekdednek összemérhetetlensége, a szigorú forma e művesének munkái. A forma pusztá értelmessége miatt a mű nem a jelentése önmagában, nem a szellemi személyes én. A művek tehát vagy csak mint idegen elvált szellemet fogadják magukba a szellemet, amely elhagyva eleven áthatását a valósággal, maga holtan tér be ezekbe az életet nélkülöző kristályokba; – vagy külsőleg vonatkoznak a szellemre mint olyanra, amely maga külsőséges és nem mint szellem létezik –, mint a felkelő fényre, amely rájuk veti jelentését.”<sup>604</sup>

A hegeli szövegekkel való együtt-gondolkodás során korábban már utaltunk a szellem anyagba csapódásának világ-teremtő, világ-*építő* és világ-strukturáló következményeire.<sup>605</sup> Az építés az ember mint szellem világban elfoglalt helyét biztosítja, erősíti meg és tudatosítja. Ez az építés egyre kifinomultabb, egyre több és mélyebb szellemi tartalommal válik telítetté és meghatározottá az elkövetkezendőkben.

A tudat öntudatra ébredése, illetve tárgy és öntudat funkcionális antropológiai egysége a történelem folyamán Hegel szerint az egyiptomi kultúrában jelenik meg elsőként. Az egyiptomiak művei még nem szépművészeti alkotások, nem magán- és magáért-valóan tiszta művészeti kifejezések, de a szépművészet vágya és ígérete lakozik már bennük.<sup>606</sup>

---

<sup>602</sup> *Fenomenológia*, i.m. 354.

<sup>603</sup> Vessd össze az első fejezetben leírt rossz végtelen kör- *versus* jó végtelen spirális-struktúrájával. A fenti történetleírás egyértelműen az utóbbi realizálódása.

<sup>604</sup> *Fenomenológia*, i.m. 354-355.

<sup>605</sup> Lásd a „*bauen*” ige fentebb tárgyalt etimológiáját.

<sup>606</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 186.

A szellem még nem képes szabadon gondolni önmagát: ez a szellem még csak *csírája* tulajdonképpeni önmagának. A szabadságnak ugyanis a szellemnek otthont nyújtó társadalmat is jellemeznie kell, az egyiptomiak társadalma viszont nem volt szabad, hanem különleges függésben állt uralkodójától, a fáraótól, aki nem ember, hanem isten, a Nap gyermeke volt. Ekként őt magát sem jellemezhetette a szabadság, az ugyanis emberi sajátosság.

E társadalom különös jellemzője a természeti és a szellemi oldal folyamatos keveredése, illetve e két *mozzanat* forrongó egymásban, egymásnál levése. Mindez a kultúra és az egyes szubjektum vonatkozásában is megfigyelhető: az egyiptomi kultúra félig a föld alatt, félig a föld felett található meg, egyfajta konkrét analógiaként az öntudatnak a természeti szféra felől a szellemi szféra felé való törekvésére, nem szabadul egyikből a másikba, bár folyvást küzd; és a *műves* szubjektum sem szabad – nem szabad a természeti elemek fennhatóságától, így nem lehet szabad a szellemiben. Törekvése azonban világosan felismerhető, sőt ez az alapvető karakterjegye e szellemi stádiumnak. A szubjektum a külső alakot, a külsődleges meghatározottságokat alakítja át a belső szellemi segítségével. Ez az önkeresési törekvés azután a leggazdagabb formai-tartalmi kavalkádot tárja a szemünk elé, amit a szellem eddigi alakulataiban láthattunk. A *készítés* és *alkotás* korai elválaszthatlansága jelenik meg ebben a stádiumban, vagy ha úgy tetszik, a műves sem nem készít, sem nem alkot – a két tevékenységi forma különleges, *félreflexív* szellemi keveréke jellemzi ezt a szakrális önmegismerési módot.<sup>607</sup>

Ennek első formája az, amit Hegel a gúlák és obeliszkek kristályaiként említ, nevezetesen a piramisok, a mértani elrendezésű templomok és az előttük álló obeliszkek, melyek nap- és hatalmi szimbólumok. A *műves* szellem ezekkel az építményekkel vetette meg világa alapjait, épített otthont isteneinek és önmagának. Ez a mű-forma még a szervesetlen szellemisség, nincs benne személyesség: vagy holt, vagy külsődleges vonatkozású – de mindenképpen monumentális, az anyag túlsúlya rajta hagyja lenyomatát a szellemi tartalomra és az elkészült alkotáson. Ez az, amit Hegel később szimbolikus építészeti formaként ír le.<sup>608</sup> A belső tartalom itt még csak természeti létező, s mivel a természetben közvetlenül jelenlevő, nem szellemi alkotás. A szimbolikus művészet nem „világos” művészet. A szimbólum általános képzet: a belső tartalom képszerű ábrázolása, a kép gyakorta mást is felidéz, mint a képzet, mert belső világukat a fantázia, nem pedig a gondolkodás határozza meg.<sup>609</sup>

---

<sup>607</sup> Vö. Schmidt, i.m. 333.

<sup>608</sup> Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 264-275.

<sup>609</sup> Vö. Arnheim, i.m. 146.

Holt, amennyiben „mint idegen elvált szellemet fogadják magukba a szellemet”: azaz, amikor a fáraó, az isteni uralkodó holttestét és a megfelelő szertartásokkal „hozzákapcsolt” szellemét helyezik el benne (bár a fáraó szelleme a piramis bizonyos járatain elhagyhatta bebalzsamozott testét, illetve sírkamráját), a mű így nyújt otthont, egyfajta *testet* a halott szellemének. Külsődleges vonatkozású, amennyiben a megfelelő matematikai, geometriai és mérnöki ismeretekkel rendelkező tudós-papok, a kultusz őrzői dicsőségét hirdetik. Ők voltak ugyanis, akik képesek voltak megtervezni és megépíttetni ezeket az isten és nép közötti médiumokat, amelyek megelevenítették az eget és a földet, azáltal, hogy a Nap felkelő fényét, „nagy világító tudatát” *visszatükrözték*, s hogy szemlélik és dicsőítik e visszatükrözött fényben ismerjenek rá önmagukra, benne lássák meg saját „apró világító tudataikat”. Figyeljük meg, milyen szervesen kerül elő újra a *Lichtwesen* képe, itt már mindenesetre nem „főszereplőként”, hanem az aktuális szakrális tudati alakzat egy organikus vetületeként.

A természeti, materiális oldal (a *magánvaló lét*) és a műves öntudatának (a *magáértvaló lét*) ez az extrém kettéválasztottsága azonban az éppen formálódó szubjektum számára tárggyá válik, s a műves-szubjektum e tárgy két oldalát igyekszik közelíteni egymáshoz. Bár a két oldal egyes meghatározottságai továbbra is megvannak, a szubjektum korábbi meghasonlottsága megszűnt. Integráló jelleget kezd felvenni, a gondolkodása és cselekvése számára létező tárgy már konkrétum, melynek legalábbis fejlődése van (ezen a ponton még csak szigorú megszorítások mellett beszélhetnénk e tárgy fogalmáról), de e fejlődés ekkor még nem tudatosul önmagáért való totalitásként a szubjektum számára, ugyanakkor ez az út az önmegismerés ösvénye, melynek végén a majdani alkotó szubjektum megismeri magát, amilyen magán- és magáért-valósága szerint:

„A műves szellem abból indul ki, hogy szétválasztja a *magánvaló-létet*, amely megmunkált anyagává lesz, – és a *magáért-való-létet*, amely a dolgozó öntudat *mozzanata*, s ez a szétválasztás művében tárgyivá lett számára. További törekvésének arra kell irányulnia, hogy megszüntesse a lélek és a test e szétválasztását, hogy a lelket önmagában felruházza és alakítsa, a testet pedig meglelkesítse. [...]

A körülvevő hajlékot tehát, a külső valóságot, amely még csak az értelem elvont formájába emelkedett, a műves lelkesebb formává dolgozza ki. Felhasználja erre a növényéletet, amely neki már nem szent, mint a korábbi tehetetlen panteizmusnak; ellenkezőleg, ő, aki a magáértvaló lénynek fogja fel magát, azt valami használhatónak veszi s külsőül és díszül alkalmazza. [...] A szerves forma [...] – oly keverék, amely a szabad építészet gyökerévé lesz.

Ez a lakás, az *általános elemnek* vagy a szellem szervetlen természetének oldala, magába zárja mármint az *egyediségnek* egy alakját is, amely az előbb a létezésből elválasztott, számára

belső vagy külső szellemet közelebb hozza a valósághoz s ezáltal a művet hasonlóbbá teszi a cselekvő öntudathoz. A dolgozó először a *magáért-való-lét* formájához általában, az *állatalakhoz* nyúl. Hogy már nincs közvetlenül az állatéletben magának tudatában, azt bizonyítja azzal, hogy vele szemben mint a létrehozó erő alakul s benne mint a *maga* művében tudja magát; ezáltal az állatalak egyúttal megszűnik és egy másik jelentésnek, egy gondolatnak hieroglifája lesz. Innen van, hogy a dolgozó már nem is használja egyedül és egészen, hanem keveri a gondolat alakjával, az emberi alakkal.”<sup>610</sup>

A természeti elem, az érzéki általános a gondolat formájába, a konkrétba transzformálódik. A növényi forma díszítőelemmé lesz: a szögletesség, az építészet rideg formái „meglelkesednek”, organikusá kezdenek válni.<sup>611</sup>

Az állatalak megjelenítése és az állathoz fűződő kultikus tisztelet kettős gyökerű: egyfelől az eleven, láthatatlan bensőség tisztelete, másfelől az általános képzet – szimbólum – létrehozása egy érzéki képzetből.<sup>612</sup> Az állatalakok egymással is keverednek, de az emberi formával is – gondoljunk a kanópuszedényekre, az állatfejű-embertestű istenalakokra. E ponton röviden visszapillantunk a „Keletkezés és formálás” alfejezetben a kőkorszaki vallásosságról tett megjegyzésünkre. Amennyiben hihetünk a legfrisebb kutatásoknak, az állatalak és az emberi forma keveredése az eddig gondoltaknál jóval korábbra, egészen „a történelem előtti időkig” nyúlik vissza. A 16. kép bal oldalán Szahmet egyiptomi istennő embertestű-oroszlánfejű kb. két és félezer éves bronz kisplasztikája, jobb oldalán az „Oroszlánember” kb. negyvenezer éves mamutcsont szobrocskája látható. Az Oroszlánember a magas színvonalú kultúrák létezésének jelenleg ismert legrégebbi bizonyítékai közé tartozik.<sup>613</sup> Csak míg az egyiptomi kultúra vonatkozásában vannak „kommunikatív” emlék-darabjaink, amelyeket kontextualizálhatunk s így jobb eséllyel félközhetünk közelebb az adott társadalom hiedelemvilágában tükröződő emberi önképhez (önképünkhöz), a kőkori kultúrák vonatkozásában mindez – egyelőre – hiányzik.

---

<sup>610</sup> *Fenomenológia*, i.m. 355-356.

<sup>611</sup> Az élők és a holtak birodalma közti viszonyoknak mint átmenetnek a művészi részletgazdagságához lásd Liptay Éva: *Az átmenet ábrázolása az egyiptomi művészetben*, in: *Ókor* 2013/1, Gondolat Kiadó, Budapest, 3-11.

<sup>612</sup> Vö. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 380. „...a ganajtúró a termékenységnek, a nemzésnek, a Napnak, a Nap körforgásának szimbóluma, a keselyű a jóslásé, az esztendőé, a könyörületé, az íbisz a Nílus áradásáé. [...] Az állatalakok így egy bennük rejlő mélyebb tartalom ruháivá lesznek.”

<sup>613</sup> Lásd Ebinger-Rist, Nicole – Kind, Claus-Joachim – Wolf, Sibylle – Wehrberger, Kurt: *Der Löwenmensch bekommt ein neues Gesicht. Auffindung und Restaurierung der Elfenbeinstatue aus der Stadel-Höhle im Hohlenstein*. In: *Denkmalpflege in Baden-Württemberg*. 42/4, Esslingen, 2013, 194-200.



16. kép

Visszatérve az egyiptomi valláshoz: ezek a teratomorfikus alakok a szellemi természetiben való megjelenítésének kísérletei. Az emberi és az emberen-túli szféra ezen egyiptomi művészetet jellemző egymásra vonatkozása egyfajta „előképe” a később a görög vallásban előragyogó kétféle emberen-túli szféra találkozásának (lásd a következő alfejezetben). Az állat ekkor az isteni, a szellemi *erő* jele – ennek legkifejezőbb, az egyiptomi vallásra legjellemzőbb megjelenési formája (és egyúttal a kulturális átmenet emblémája) az emberfejű-állatstű szfinx.

A szfinx a természeti állapotból kilépő, az állatiból megvilágosodón kitörő ember szimbóluma. A belső, még rejtekező tartalom kültakarója az anyag; a természeti létből a műves szelleme által már élővé – de még mindig nem *igazi* szellemi elevenségéggé – tükrözött elem, mely tartalmazza a *bensőségest* és a *létezést*, a szellem két mozzanatát.<sup>614</sup> A szellemi itt még nem általános, hanem a természeti hatalmak mellett létező egyediség, egyúttal megfejtendő rejtvény, s ekként magára a megfejtésre irányuló követelmény.<sup>615</sup> Az így létrehozott ábrázolás éppen ezt a még nem magán- és magáért-való egységet jeleníti meg:

„Az alaknak e külső személyes énjével szemben áll a másik alak, amely jelzi, hogy valami *belső*t rejt magában. [...] ez a belső először még az egyszerű sötétség, a mozdulatlan (das Unbewegte), a *fekete, formátlan kő*. [...] Az emberileg formált szobor lelke még nem a belsőből

<sup>614</sup> *Fenomenológia*, i.m. 356.

<sup>615</sup> Vö. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 381.

jön, még nem a nyelv, az a létezés, amely önmagában belső, – s a sokformájú létezés belseje még a hang nélküli (das Tonlose), önmagában nem különböző, és a külsejétől, amelyhez tartozik minden különbség, még elkülönült. – A műves ezért egyesíti a kettőt a természetes és az öntudatos alak összekeverésében, s ezek a kétértelmű, önmaguknak rejtelmes lények, a tudatos küzdve a tudattalannal, az egyszerű belső a sok alakú külsővel, a gondolat homályosságát párosítva a kifejezés világosságával, a mély, nehezen érthető bölcsesség nyelvébe törnek ki.”<sup>616</sup>

Egyfelől a szfinx rejtélyeként-rejtvényeként értve e „nehezen érthető bölcsességet”, másfelől e nyelv írásképe értelemszerűen maga is rejtvény: a hieroglifákról van szó. A rejtvény megfejtésére irányuló követelménynek végül Oidipus tesz eleget: a tudat a rejtvényben magára ismer, öntudatra ébred, előragyog az ember sajtos lényé. Megjegyezzük: egyfelől szembetűnő, hogy egy görög, vagy ha úgy tetszik, „maga” *a görög szellem* fejt meg az egyiptomi rejtvényt. Másfelől jogosan támadhat olyan érzésünk, hogy a hegeli előadásszöveg „rejtvényfejtős” hangsúlya helyett jelen összefüggésben talán megfelelőbb volna egy következő kibontakozási mozzanatról, esetleg egy egyiptomi kihívásra adott görög válaszcikorról, vagy e kihívás kihívásként való, a görögség felől történő megpillantásáról beszélni. Ez utóbbi megfogalmazás pedig nyilván egy heideggeri hangoltságú továbbgondolás lehetőségét rejti magában.<sup>617</sup>

A szfinx formája, illetve az e formából való „kivetkőzés” a szellem kibontakozása a természetiből. Mindennek a megjelenítése már nem ösztönszerű munkálás, hanem műalkotás, mert a műves „külső” tevékenysége, ami az öntudat egyik oldala, párosul a műves által létrehozott mű „belsejével”, ami az öntudat másik oldala. Tudata úgy vált ketté, hogy ekkorra organikussá tette és integrálta önmaga és megmunkált tárgya különbségét; ekkor a mű már nem pusztán külsődleges vonatkozással bír a művesre, mert kifejlődése önmagáért való totalitásként tudatosul a műves-szubjektum számára, aki e mozzanatban – *művész*.<sup>618</sup>

Ez az *aufheben* áramlásának funkcionális működését tárja elénk a vallás ön/tudat felőli értelmezésében. Ez az áramlás teszi lehetővé, hogy a dolog azzá lehessen, ami „igazsága szerint”, és feltárja a vallás – azon belül az alkotás – mint ontológiai igazságstruktúra alapmotívumát. A tudat fent leírt kettéválásának, magát magán- és magáért-valóként tör-

---

<sup>616</sup> *Fenomenológia*, i.m. 356-357. Kiemelés tőlem, K. D. A „fekete, formátlan kő” megjelölést alább, a görög istenszobor vonatkozásában tárgyaljuk bővebben. Itt azért emeljük ki, mert Hegel e megjelölésen keresztül egyértelműen és szövegszerűen jelzi az egyiptomi és a görög szobrászat – és egyáltalán a két szakrális tudatosság – közötti szerves kapcsolatot.

<sup>617</sup> Vö. Heidegger, M.: *A műalkotás eredete*, i.m. 62. „Távol áll tőlünk e rejtély megoldásának igénye. A feladat az, hogy lássuk.”

<sup>618</sup> Lásd Schmidt 336-337.

ténő felfogásának, és a két oldalt integráló működésnek az *aufhebung*nel szervesen összefüggő *ereje* s a benne rejlő dinamizmus biztosítja a folyton keletkezésben lévő alapot. Önmagában, izoláltan álló erő ugyanis elképzelhetetlen: az erő csak más erőkkel való kölcsönhatásban létezik, mely kölcsönhatás – és egyben kölcsönható mozgás – maga is erő.

A műves szellem működésének tekintetében az erő megnyilvánulása (a külső tevékenység mint mű) és a tulajdonképpeni erő (a mű kifejező belseje) összecsapása hozza létre a művészt, illetve a művésznek azt a képességét, mellyel a műben önmegismerése folyamatát az általános szellemiség terepére terjeszti ki – s *e* tekintetben ez a képesség nem más, mint a *dolog belseje*, ahol is a dolgot az ontológiai igazságstruktúráként értjük.

### 3. Művészetvallás

„Érdekes lehet szemügyre venni a történeti utalásokat, hogyan képzelte az egyiptomiak tudata szellemüket egy feladat formájában. A legvilágosabban fejezte ezt ki a híres függönyfeliratban, amely Neith istennőnek, akiben a görögök Pallasukat ismerték fel, saisi szentélyében található. Ez áll ott: *az vagyok, ami van, ami volt és lesz: fátylamat halandó föl nem lebbentette*. Ez kimondja azt, amit gyakran mindörökre érvényes mondásnak vesznek, mintha a természet belsejét, igazságát, azaz szellemét nem lehetne megismerni. Ez azonban csak az egyiptomiak felirata, és kifejezi az egyiptomi szellem mivoltát. A fenti szöveg Plutarchosnál található; Proklos hozzászól még: *a gyümölcs, amelyet szültem, Héliosz*. Ezzel megtörtént a megoldás: hogy a belső, elrejtett hozza létre a világot, az önmaga előtt világot, a szellemi napot. Ez a maga előtt való megvilágosodás pedig a szellem. Néith, a rejtett égi istenség, akinek tiszteletére a lámpaünnepet ülték – a neki tulajdonított állítmányokat egyenesen az éjre lehetne vonatkoztatni –, anyja Héliosznak, a Napnak vagy a fénynek, amint fölkelt a görögöknél és megjelenik Apollónban. Az ő delphoi templomának felirata pedig így hangzik: *Ember, ismerd meg tenmagadat*. A görög Apollón sem csupán napisten, hanem a tudás istene; s a görög szellem abban mutatkozik, hogy Apollón megparancsolja az embernek, hogy legyen öntudata. Nem lehet az egyiptomi szellem jellegét, a görög szellemmel való összefüggését és magát a görög szellemet rövidebben kifejezni, mint az idézett szavakkal.”<sup>619</sup>

A művészetvallásban a szellemi oldal teljesen kiemelkedik a természetiből; formája, megjelenése az ember, az emberi alak. Szellemi tartalma az istenire való reflektálásban áll, a

---

<sup>619</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 403. Hegel egyébként ugyanezt a függönyfeliratot a *Természetfilozófiában* Ízisznek, míg a frankfurti korszakában írott *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* című tanulmányában Kybelének tulajdonítja.

szellem szabad szellemi szubjektivitás<sup>620</sup> – szakrális létesülés a kultuszban, a csoda létrejövetele a természet hatalmai vezérelte ős-erejű univerzumban. Az erkölcs és az államszerveződés isteneinek új generációja, az olümposzi istencsalád a görög nép biológiai centruma, a görög polisz kormányzó hatalmai. E hatalmak eleven szövetségben működnek a néppel, a nép mindennapjaival: a nép ünnepei, a versengések, a játékok, az áldozatbemutatók (tehát a nép ön-konstituáló, közösség-alakító tevékenységei), magának az adott istennek a tisztelete, az adott istennek a megjelenése. „Pallasz ünnepén például nagy felvonulást rendeztek. Pallasz magát a népet képviseli, a nép pedig maga az életre kelt isten, Athéné, aki önmagát élvezi.”<sup>621</sup>

A görög mítosz elevenességét a kultuszban, valamint a kultuszról szóló leírásokban érhetjük csak tetten. A kultusz az *öntudatos*sá emelkedett (*aufgehoben*) „csinálása” mindannak, amiről a mítoszok szólnak. A természetvallás természeti élettelenje (a *fény*), természeti élője (a *növény* és az *állat*), illetve természetiből *művessé* váló embere itt alakulnak szellemi „pillanatfelvétellé” (görög istenszobor és templom), szellemi elevenessé (a nép kollektív istentiszteletének különféle formái), szellemi önreflexióvá (eposz, tragédia, komédia) – az emberre mint ön/tudatra, illetve szellemre reflektált tudatossággá. E „csinálás” „végtermékei” viszont a műalkotások, amelyek *már nem* elevenek.<sup>622</sup> Az elevenesség maga a kultusz cselekvési mezője, ami csak a kultusz sajátja. A mítosz itt elevenedik meg *újra* egy közvetítési lánc szekvenciájában, ekkor teljesíti azt, ami magán- és magáért-valósága szerint.

Itt leszünk tanúi a görög szellem öntudatra ébredése és önmegismerése következményeinek, amennyiben is fizikai, szellemi, társadalmi természetét ki- és átalakítja, ki- és megmunkálja.<sup>623</sup> A természetiből kiemelkedett ember empirikus tudata ráébred, hogy az emberben valami isteni lakozik, sőt, hogy az ember valamiképpen *egy* az istenivel.<sup>624</sup> E kultuszban az isteninek ez az afirmációja egyúttal biztonságot nyújt az embernek. A kultusz által berendezett világban biztonságban van, mert – az istenek, az isteni közvetítésének segítségével – garanciát kap egy fenntartható és otthonos világra. Az új istenek kormányozta, megzabolázott erejű univerzum a természeti szükségszerűségtől szabadabbá vált

---

<sup>620</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 188.

<sup>621</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 202.

<sup>622</sup> Vesd össze a reflexió szerepéről korábban mondottakkal a mű-alkotás vonatkozásában.

<sup>623</sup> Vö. Loboczký János: *A hegeli dialektika és a „művészeti vallás” – Gadamer és Hegel*, in: *Világosság* 2008/5, 3-7.

<sup>624</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 201. A szellemnek egy olyan tudatformájáról van itt szó, amely a mitológiával, a mitológiai tudattal fedhető le.

szubjektumok közös erővel létesített olyan környezete, ahol a felek (isten és ember) egymás irányába mozoghatnak, mintegy „oszcillálhatnak” – ez az a kötelék, ami magát a társadalmat is összetartja, és minden társadalmi aktus mögött eleven szubszidiaritással hat, mégpedig az ünnepek révén a mitikus időbe való ciklikus visszatérés szabályszerűsége által.<sup>625</sup> Ez a környezet maga a kultusz, és e tekintetben *minden* ebben a környezetben végrehajtott (és/vagy végbemenő) cselekedet szakrális és egyúttal – *nem feltétlenül csak* az alábbiakban tárgyalásra kerülő szempontok szerint – művészeti.

Tisztában vagyunk vele, hogy e *jelen felől* tett kijelentéssel – egyfajta *soft* értelmezési módban – a görögségnek ezt a teljes kultikus korszakát a művészeti szférába vonjuk. Nemcsak a konkrét értelemben vett műalkotások a műalkotások, hanem – a korábbi, mítoszra és a mitikusság általános problémájára vonatkozó nietzschei idézet szellemében – a teljes társadalmi aktivitások összessége, valamint a benne lévő önmagára-találás és a korábbi korokhoz való viszonyulás és az azoktól való elkülönöződés is. Általában véve így elmondható, hogy a történelemnek ez a szakasza itt: műalkotás.

Világos az is, hogy ezzel „veszélyesen” közel kerülünk egy romantikus, schellingi hangoltságú állásponthoz,<sup>626</sup> ugyanakkor tudjuk, hogy Hegelt is csak „hajszál választja el Schellingtől”,<sup>627</sup> ezért akár viszonylag nyugodtan játszhatnánk el azzal a gondolattal is, hogy mi volna, ha kettejük törekvéseit egyazon billenőkép különböző mozzanataiként fog-nánk fel – de ezt a gondolat kísérletet itt nem folytatjuk tovább. Az alábbiakban mindene-előtt a *Fenomenológia* által is érintett és vizsgált jelenségek körét emeljük játékba, de legyünk mindvégig tudatában annak, hogy az értelmezés hatósugara jóval túlmutat azokon a pontokon, ahová jelen fejtegetés fókusza esik.

### 3.1 Az elvont műalkotás – a szellemi billenőkép kiegyensúlyozódása<sup>628</sup>

---

<sup>625</sup> Vö. Eliade, Mircea: *A szent és a profán* (ford. Berényi Gábor), Európa Könyvkiadó, Budapest, 2009, 71-83.

<sup>626</sup> Lásd Bürger, i.m. 252-257.

<sup>627</sup> Almási, i.m. 39. illetve vedd össze szintén Almási előszavával in. Hegel, G. W. F.: *Ifjúkori írások, Válogatás.*, i.m. 19., valamint Schelling megjegyzésével, amelyet Hegelhez írott levelében tesz (e levél a kettejük közti üzenetváltás utolsó ismert darabja): „...be kell ismernem, hogy eddig nem értettem meg annak a megkülönböztetésnek az értelmét, mellyel a fogalmat a szemlélettel szembeállítod. Hiszen fogalmon Te sem érthetsz mást, mint amit Te is és én is eszmének nevezünk; ennek pedig éppen az a természete, hogy van egy olyan oldala, ahonnan nézve fogalom, s egy másik, ahonnan viszont szemlélet.” *Levek Hegeltől – Levelek Hegelhez*, i.m. 164-165.

<sup>628</sup> A disszertáció ezen alfejezete kevés eltéréssel publikálásra került, lásd Krivánik Dániel: *A görög istenszobor jellemzői A szellem fenomenológiájában*, in: *Többlet*, LIRBOFIL Kiadó, Kolozsvár, 2019/2, 53-69.

„Az első mód, amelyen a művészi szellem a legmesszebbre távolítja el egymástól alakját és cselekvő tudatát, az a közvetlen mód, hogy alakja mint *dolog* általában *létezik*. – Magában szétesik az egyediség és az általánosság különbségére, – az egyediség a személyes én alakját viseli magán, az általánosság a szervetlen létezőt jelenti az alakra vonatkozóan mint környezete és hajléka. Ez az egésznek a tiszta fogalomba való emelése által kapja meg a tiszta, a szellemhez tartozó formáját.”<sup>629</sup>

A megjelenő mű itt a szobor, a görög istenszobor, ami Hegel számára a görög műalkotás csúcsa, a görög szellem tökéletes anyagba vetült kifejeződése. Ebben a tárgyban nem élet-telen és élő külsődleges, egymással organikus egységet alkotni soha nem tudó egymásra vonatkozása mutatkozik meg (mint a piramis és a benne elhelyezett istenkirály holtteste/lelke esetében, amint arra a szöveg későbbi szakaszában utal Hegel). E tárgy az erkölcsi horizonttal bíró és az istenekkel eleven szövetségben létező nép szakrális pecsétje, *jele*.

„A bennlakozó isten azonban az állati hajlékból elővont fekete kő, amelyet áthat a tudat fénye. Az emberi alak leveti az állati alakot, amellyel össze volt keverve; az állat csak véletlen álruha az isten számára; ennek igazi alakja mellé lép, s magában már nem jelent semmit, hanem valami másnak jelentésévé, pusztá jellé süllyedt le. Az isten alakja épp ezáltal leveti önmagáról az állati létezés természetes feltételeinek korlátoltságát is és jelzi a szerves élet belső berendezéseit a felületükbe olvadva és csak ehhez tartozva.”<sup>630</sup>

Ez a bekezdés több fontos információt is egybesűrít. Egyrészt ott az állati elem, amely eddig a külsődlegességben is felismerhető volt, ebből az aspektusból *jelszerű alakzattá* lesz.<sup>631</sup> Az, ami eddig magát az istent jelölte (az ökör vagy kecske mint Nap-állat), egy

---

<sup>629</sup> *Fenomenológia*, i.m. 359. Az első mondat az eredeti német szövegben a következőképpen hangzik: „Die erste Weise, in welcher der künstlerische Geist seine Gestalt und sein tätiges Bewußtsein am weitesten voneinander entfernt, ist die unmittelbare, daß jene als Ding überhaupt da ist.” (Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.m. 515.) A német „da ist” kifejezést Szemere „létezik”-nek fordítja, ám az ugyanúgy jelenti szó szerint azt is, hogy „ott van”. Ha pedig már azt mondjuk a dologra, hogy „ott van”, akkor Heidegger juthat eszünkbe: „Létezőnek lenni – ebben a következő rejlik benne: napvilágra jönni, megjelenőn-fellépni, oda-állni, valamit elő-állítani.” (Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*, i.m. 53.) A létező napvilágra-jövetele, illetve előállni-hagyása (amellett, hogy schellingi gyökerekkel is rendelkezik) azonban inkább a reflexió nélküliség állapotának lehetne a „leírása”. Mégis: a hegeli szóhasználatot itt a *dologra* mint anyagiasult (anyagba gondolt/teremtett) szellemi kivételésre kell érteni.

<sup>630</sup> *Fenomenológia*, i.m. 360.

<sup>631</sup> Vö. Makk, i.m. 88-147. A jel, mint olyan valami, aminek *tudni* lehet a jelentését (Frank, i.m. 265.), ami tiszta utalás (*Igazság és módszer*, i.m. 118.), ami kézenfekvő és nyilvánvaló tartalommal bír (Jung: *A tudattalan megközelítése*, i.m. 18.), hagyományosan szemben áll a szimbólummal, amely képlékeny, dinamikus utalási kapcsolattal bír (Frank, i.m. 266.), tiszta képviselés (*Igazság és módszer*, i.m. 119.), és rejtett összefüggésrendszert hordoz (Jung: *A tudattalan megközelítése*, i.m. 18.). Szimbólum és jel közti e szigorú meg-

bensővé váló, szellemi jel, de csak az istennek a szoborban (az erkölcsiség és a teremtődő kultikus cselekmény vonatkozásában) való értelmezési horizontján. Az isten maga szellemi *lényeg*, amely a szoborban *jelenik meg*. Az állat egészen eddig egy másik szellemi hatalom körzetéhez tartozott, valami szenthez és egyben tisztátalanhoz:<sup>632</sup> a húsevés szokása az áldozatbemutatással válik gyakorlattá, erre pedig Prométheusz tanítja meg a görögöket (lásd alább, illetve vedd össze *Henoch apokalypsisének* már hivatkozott részével). A természeti elem általános létezése ekkor *megszűnik* és *felemelkedve megmarad* a szellemi, erkölcsi (társadalmi) elem létezésében, és e háttérből hat tovább, de már „csak” mint afféle zárvány.<sup>633</sup>

Két (különbözőképpen) emberen-túli szféra, az isteni és az állati (helyesebben szörnyszerű, teratomorfikus, khtonikus) szerves egymásra vonatkozásából, *egymásba tükröződéséből* lép elő az emberi-erkölcsi – az egyedi az általánosságból.<sup>634</sup> Az emberen-túli szférák iszonytatósága a görög istenképben szellemi billenőképpé transzformálódik: az isteni és a teratomorf  *folyamatosan szintetizálódik* az emberi formát öltő világaspektusokban.<sup>635</sup> Az isteni és emberi tartományok határainak ezen elmosódása, illetve korábban bemutatott egymásból-egymásba áttünése okozza, hogy „nem állapítható meg ma már teljes

---

különböztetésről jelen értekezésben lemondunk, s ugyanígy vizsgálódásunk fókuszán kívül hagyjuk mindazokat a következtetéseket, amelyek egy efféle definitív különbségtételből minden bizonnyal levezethetők volnának. Ehelyett a szimbólum és a jel fogalmai mint szélsőfogalmak által kijelölt *sávot* (mozgásteret) vesszük elsődlegesnek. Vedd össze ezt Arnheim fejtegetéseivel szimbólumról (*Symbol*), jelről (*Zeichen*) és képről (*Bild*). Arnheim e három valóság-tükrözési módot az *Abbild* keretfogalmába foglalja, és az e keretfogalom által betölthető háromféle funkciót érti alattuk. Az *Abbild* magában üres, nem derül ki belőle, hogy melyik funkciót célozza meg. Például egy háromszög lehet a hierarchia szimbóluma, a veszély jele, vagy egy hegy képe. Bővebben lásd Arnheim, i.m. 134-138. és vö. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 460. valamint Hegel, G. W. F.: *Estétikai előadások I.* (ford. Zoltai Dénes), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 311-322. A művészet/vallás vizsgálatának vonatkozásában e sáv tartalma jelszerű alakzatok sokrétűségét jelenti, s magát e sávot is – csakúgy, mint fentebb a kultusz tárgyalásakor az abszolút és viszonylagos múlt esetében a mítosz–kultusz–művészet jelenségét – a Hegel által tárgyalt művészeti formák (szimbolikus, klasszikus, romantikus) egyfajta csúszkájaként értelmezzük. E csúszka középállását a klasszikus művészeti formában *megjelenő lényeg* (ami e középállásban *nem* jelszerű alakzat, hanem maga a „közvetlen közvetítés”) határozza meg, az e középállástól való eltérés pedig – a jelszerű alakzatok a szimbólum, illetve a jel felé kisebb-nagyobb mértékben irányuló kiterjedtsége – a szimbolikus, illetve a romantikus művészeti forma jelenségeinek meghatározói (lásd Makk, i.m. 129.). E művészeti formák tételes áttekintése itt nem célunk.

<sup>632</sup> Frazer a szentség és a tisztátalanság korai el-nem-választottságának kódéből születő *tabu* fogalmát használja, lásd Frazer, i.m. 308.

<sup>633</sup> E vonatkozásban meg kell említeni egyfelől a dionüszoszi önkívületben való nyershús-evés khtonikus rítusát, amely a Bios sumér gyökereinek görög hajtása, illetve az ettől formájában eltérő, „megszelídült”, a tűz által „megtisztított” (azaz isteni és emberi fogyasztásra ily módon előkészített) hús elfogyasztási rítusát. A nyershús-evés rítusához lásd Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története II.*, i.m. 135., illetve vö. Komoróczy, i.m. 303-311.

<sup>634</sup> Vö. Jung–Kerényi, i.m. 96.

<sup>635</sup> Vö. van der Leeuw, i.m. 151. továbbá 391. „A polidémonizmus és a politeizmus természetesen nem az istenhit fejlődésének különböző, időben egymás után következő időszakai. Ez a két megnevezés inkább kétféle struktúrát jelent. Az egyik a kaotikus világot jelöli [...], a másik ugyanezt a világot fogja át, de bizonyos szempontok szerint rendezve. [...] Mind a két struktúra időtlen, és semmiképp sem rögzített szakaszok az emberiség útján. A politeizmus mindig nagyrészt polidémonizmus marad. Amikor Görögországban a gabona

pontossággal, hogy melyik görög szobor ábrázol ifjú atlétát, s melyik földre szállt istent”.<sup>636</sup> Véleményünk szerint ez az elmosódottság *nem* a történelmi távolság következménye („...ma már...”), hanem művészi-vallásos *tudatosság* eredménye, amelynek intenciója éppen e szellemi billenőkép megragadása és leképezése volt.

Itt van továbbá egy rejtett, nehezen „dekódolható”, mintegy „elejtett” megjegyzés, amely a bekezdés elején áll, és amely valójában egyfelől az eddig vizsgált mítosz–kultusz–művészet jelenségkomplexum egyiptomi származására hivatott utalni, másfelől e jelenségkomplexum kiteljesedésére és megvalósulására utal az emberi nemben (*genus, Gattung*): a „fekete kő, amelyet áthat a tudat fénye” (kiemelés tőlem K. D.). Ezt a megfogalmazást nem is érthetjük, ha figyelmen kívül hagyjuk Hegel gondolkodásának egyik, a gnoszticizmusba, miszticizmusba, hermetikus tanításokba belenyúló gyökerét.<sup>637</sup>

E kiteljesedés és megvalósulás egyfelől *alkímiai* értelmű: az emberi cselekedetekbe és anyagi tárgyakba megteremtésükkor elrejtett lehetőségek kibontakoz(tat)ását jelenti.<sup>638</sup> Az „alkímia” szó etimológiai elemzése rávilágít, hogy a *chem* szógyök az

„egyiptomi nyelvben azt jelenti, hogy »fekete«. [...] A *chemia* görög főnévképzővel (-ia) magát Egyiptomot jelenti, mert a Nílus iszapjára, termékeny, fekete földjére utal. [...] A *Koré Kosmou* (A kozmosz/világrend lánya) című hermetikus iratban (Kr. e. V. sz.) Kamephis, a jó isten átadja Isis istenanyának a Tökéletes Fekete (*Teleion Melas*) ajándékát, amely egyszerre kinyilatkoztatás és mágikus rítus. Az alkémianak mint Fekete Művészetnek vagy Fekete Rituálnak azonban semmi köze a »sátánizmushoz« vagy ellenerőkkel dolgozó valamiféle korabeli fekete mágiához, hanem Egyiptom fekete földjéhez kapcsolódik, ugyanis Isis Egyiptom istennője volt. A *Koré Kosmou* tehát azt mondja isteni nyelvezen, hogy Egyiptomból ered mindenféle mágia, speciálisan itt az alkémia”.<sup>639</sup>

---

fölött örökdő különböző asszonyalakok már régen összeolvadtak Démétér egyetlen alakjává, mégis tovább él Phigaliában a »fekete« Démétér, aki ősi kultuszával és nyers mítoszával egy másféle alak, mint Eleuszisz anyja, ahogyan az egyik itáliai város »fekete« Madonnája lényegileg különbözik egy másik város Madonnájától.” Továbbá: „...ami szörnyű, ami kifejezetten embertelen, az jobban kifejezi a szentséget, mint az, ami emberi, és ezért előnyben részesítik, közelebb áll ahhoz, ami egészen más. Otto a szörnyű indiai istenpofákat a kemény, félelmetes bizánci Madonnákhoz és Krisztus-képekhez hasonlítja. Azonban utat tör magának az emberi és előre tör, az egyiptomi kevert formáktól és az indiai sokvégtagú szörnyektől a homéroszi istenek tiszta emberségéig és a Madonna anyai alakjáig. A hatalom szimbólumai között az emberi van előnyben.” A fekete Démétér alakjához és leányával, Perszephonéval való egységéhez lásd még Jung–Kerényi, i.m. 130.

<sup>636</sup> Hajnóczi J. Gyula: *Az építészet története. Ókor. Klasszikus kultúrák*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2003, 16.

<sup>637</sup> Vö. Magee: *Hegel and the hermetic tradition*, i.m. 51-83.

<sup>638</sup> Vö. Lindsay, Jack: *Az »alkémia« szó eredetéről* (ford. Drimál István), Aranyelixír Kiadó, h.n., 2013, 3. és lásd még a tudattalanban a fekete (sötét) és a kő szerepét, amit itt nem fejthetünk ki bővebben: von Franz, Marie-Louise: *Az individuáció folyamata*, i.m. 204-205.

<sup>639</sup> Lindsay, i.m. 3.

Másfelől a két szakrális tudatosság, illetve az egyiptomi és a görög szobrászat közti szerves kapcsolatnak a jelzése. A kettő közötti – Hegel szempontjából különösen lényeges – különbség, hogy míg az egyiptomi megnyilatkozási mód „a fekete, formátlan kő”, addig a görög megnyilatkozási mód „fekete kő, amelyet áthat a tudat fénye”. A görög szoborból tehát már az alkotója, illetve a polisz népének reflexiójaként tükröződik vissza a szellem a szemlélő ön/tudatra – nem szükséges már a Nap felkelő fényét piramisok és obeliszkek csúcsáról visszatükröztetni.

„Isten lényege azonban egysége a természet általános létezésének és az öntudatos szellemnek, amely a maga valóságában azzal szembenállva jelenik meg. Mivel egyúttal mindenekelőtt egyes alak, ezért létezése a természet elemeinek egyike, mint ahogy öntudatos valósága egyes népszellem. De amaz ebben az egységben a szellemre reflektált elem, a gondolat által átszellemített, az öntudatos étellel egyesült természet. Az istenalak ezért természeti elemét mint megszünten-megmaradót, mint homályos emléket rejti magában. Az elemek szabad létezésének sivár lényege és zavaros harca, a titánok erkölcstelen birodalma, le van győzve és a maga előtt megvilágosodott valóság szélére, a szellemben élő és megnyugodott világ borongós határait van száműzve. Ezeket a régi isteneket, amelyekre a fény [*Lichtwesen*] a sötétséggel párosodva, elsősorban elkülönöződik, az eget, a földet, az óceánt, a napot, a földnek vak typhóni tüzét stb. oly alakok váltják fel, amelyek már csak homályosan emlékeztetnek azokra a titánokra, s már nem természeti lények, hanem az öntudatos népek világos, erkölcsi szellemei.”<sup>640</sup>

Az istennemzedékek egymás-után-következését követhetjük itt nyomon, egészen a *Lichtwesenig* visszamenőleg. A régi istenek – a természeti erők. Az ő világukat váltja fel az ész rendező-fennhatóságát képviselő új istencsalád.<sup>641</sup> A legyőzött titánok ereje azonban homályosan bár, de *ott van (da ist)* az új rend *megtartóiban*, az *aufheben* ige aspektusából tekintve. Ezt az örökséget nem lehet úgy letenni, mint egy puttonyt – s ez a jelleg az egész *Fenomenológiát* végigkíséri. Hegel egyáltalán nem „dobja el” a mű elején kifejtett, ám később meghaladott gondolati eredményeket, a mítoszról való hallgatása – Heimsoeth szavaival élve<sup>642</sup> – beszélő hallgatás. (E hallgatás majd a *Vallásfilozófiai előadásokban* törik meg: a görög mítosz-vallásról írott sorai igazából a *Fenomenológia Művészeti vallás* című fejezetének kifejtése.<sup>643</sup>)

---

<sup>640</sup> *Fenomenológia*, i.m. 360.

<sup>641</sup> Lásd még Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 456-457.

<sup>642</sup> Heimsoeth ezt a *Hegels Philosophie der Musik* című tanulmányában mondja Hegelnek a zenéről – egészen pontosan Beethoven zenéjéről – „vallott” felfogása kapcsán, de a kifejezés szerintünk ebben az összefüggésben is nagyon találó, ezért szeretnénk itt kölcsönvenni. In: Friedhelm Nicolini und Otto Pöggeler (hrsg.): *Hegel-Studien Band 2*, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn, 1963, 162-201.

<sup>643</sup> Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 107-220.

Tüphón, a vad, erőszakos, khtonikus-teratomorfikus lény, Gaia gyermeke (látunk kell, hogy „a földnek vak typhóni tüze”, a földi tűz – a sötétség fénye, *Licht der Finsternis* – az égi, αιθήρ-béli tűznek – a „fénylény” fényének, *Licht des Lichtwesens* – ősi ellentéte) a titanomakhia után támadja meg Zeust, aki végül legyőzi ezt a szörnyet; végső győzelmet aratva ezzel a sötét természeti erők fölött.<sup>644</sup> Az isten fénye – az égi fény, a villám<sup>645</sup> – világot hoz létre, melyben már műalkotások „keletkezhetnek”.<sup>646</sup>

Ezen felül az ember megjelenésével hangsúlyosan megjelenik az erkölcs. A korábban leírt létminőségbeli változás – az egyes és az általános közti ellentmondás immanens feszültségének megjelenése – ennek (az erkölcsi vonatkozásnak) a megjelenésével egyszerre kerül elő, ahogyan az ember a történeti időben megjelenik. A legismertebb analógia szerint a polisz kormányzása az olümposzi kormányzás emberi világba vetülése, illetve annak reflexiója, *tükröződése*. Ez az analógia így azonban nem teljes. Ugyanis az erkölcs nemcsak a régi istenek (a titánok), de az új istenek (az olümposziak) világában sem érvényes: az istenek *mentesek* az erkölcs viszonyától.<sup>647</sup> A görög istenek sokszorosán összetett, egymásból-egymásba áttűnő mivolta ugyan „szellemi egyéniség”<sup>648</sup> is, de egyúttal mind egyikük egy-egy *határhelyzet* reprezentációja is, s e határhelyzetek mindegyikében iszonytató világerők állnak egymással egyensúlyban oly módon, hogy az egyensúly legkisebb eltolódása is a kozmosz összeomlását okozná.<sup>649</sup> Ilyen egyensúlyt alkot például Apollónban a legtisztább fényesség és a megsemmisítő halálos sötétség; Dionüszosban az élet és a halál; Zeusban az igazságosság és az erőszak.<sup>650</sup>

Az isteni és az emberi szféra ezen – egyik – meghatározó és áthidalhatatlan különbsége miatt torkollik tragédiába, ha e kétféle működés találkozik (valójában találóbba lenne az „ütközik” kifejezés, e „találkozás” ugyanis sokkal inkább hasonlítható egy olyan autóbaleset kimeneteléhez, amikor a járművek ellentétes – de legalábbis különböző – irányból érkeznek; ennek egyik legismertebb és a *Fenomenológiában* Hegel által is elemzett példája

---

<sup>644</sup> Általában Tüphón lázadása utánra datálják a gigantomakhíát (Zeusz gigászok ellen vívott harcát, melynek megvívása a végső győzelmet jelenti a sötétség erői fölött), Apollodórosz azonban az előttrre, mivel – szerinte – Tüphón sokkal borzalmasabb ellenfél volt a gigászoknál. Lásd Tokarev, Szergej Alekszandrovics (szerk.): *Mitológiai enciklopédia I.*, Gondolat Kiadó, Bp., 1988, 775. E sötét erők ciklikusan támadnak az olümposziakra.

<sup>645</sup> Ez már fogalmi konkrétság, nem pedig tisztán a *Lichtwesen*, de magában hordozza annak *eredendő teremő* és *jó* lényegét.

<sup>646</sup> Természetesen már a reflexió eredményeképp, de a kísértés által reflektálatlan keletkezetté elő-lépő s akként megjelenő létezőkként.

<sup>647</sup> Vö. Gyenge: *Kép és mítosz I.*, i.m. 140.

<sup>648</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 461.

<sup>649</sup> Lásd Jung–Kerényi, i.m. 115.

<sup>650</sup> Jung–Kerényi, i.m. 115.

az Antigoné történetét megéneklő tragédia). A fő különbséget a régi és új istenek erkölcs(nélkül)iségének viszonyában az új istenek *szellemi egyéniség*ként megnevezett karakterjegye reprezentálja.

Fontos még megjegyezni, hogy az istenszobor nem „önmagában” áll valahol, hanem meghatározott *helye* van (ezt Hegel a *Fenomenológia* szövegében hol nyíltabban, hol burkoltabban, de folyamatosan értésünkre adja), ez a hely pedig a templomban, a görög templom körzetében van. Kerényi a görög templomról írott hegeli-heideggeri hangoltságú tanulmánya<sup>651</sup> jól összegzi mindazt, amit az előzőekben egyrészt az ünnepről, másrészt a kultusz valóságosságáról, harmadrészt hely és tájék összetartozásáról mondtunk.

A templom, amelyben az isten(szobor) „otthon” van, nem kizárólag egy „ékszerdoboz” – jóllehet a szobrok, felszentelési ajándékok, díszek, amelyeket a templomban tartottak, a szó szoros értelmében is ékszerdobozzá tették e szent helyeket. Sokkal inkább olyan kitüntetett hely, illetve tájék, ahol egyfelől az istenség egy kitüntetett módon jut a magához, másfelől az ember egy kitüntetett, koncentrált módon fordul oda az egyébként a templomon kívül is mindenütt jelenlévő (rajzó) istenséghez egy bizonyos kitüntetett időben mindazokkal a jelentésrétegekkel, amiket az „építeni” (*bauen*) ige etimológiájának vizsgálatakor megismertünk.

Maga az épület és körzete egységbe zárul, miközben szoros, de általános viszony létesül közte és környezete közt: a távlat, a Földközi-tenger megpillantásának felszabadító érzése sugárzik belőlük.<sup>652</sup> Ahogyan Kerényi Paul Valéry-t idézve megállapítja: a templomnak úgy kell megmozdítania az embereket, ahogyan szerelmük tárgya mozgatja őket.<sup>653</sup> Hegel mindezt így jeleníti meg:

„Az isten hajlékai és csarnokai az ember használatára vannak, a bennük őrzött kincsek szükség esetén az övéi; a tisztelet, amelyet isten a maga díszében élvez, a művészi és nagylelkű nép tisztelete. Ünnepen a nép éppúgy ékesíti saját lakásait és ruháit, valamint szertartásait tetszetős holmival. Ily módon fogadja adományainak viszonzását a hálás istentől és a bizonyítékokat az isten jóindulatára vonatkozóan, amelyben kapcsolatba lépett vele a munka révén, nem mint reményt és későbbi valóságot, hanem a tisztelet tudásban és az adományok nyújtásában közvetlenül élvezni saját gazdagságát és díszét.”<sup>654</sup>

---

<sup>651</sup> Kerényi, Karl: *Was ist der griechische Tempel?* In: Kerényi: *Antike Religion*, i.m. 274-280.

<sup>652</sup> Hajnóczy, i.m. 11.

<sup>653</sup> Kerényi: *Was ist der griechische Tempel?*, i.m. 280.

<sup>654</sup> *Fenomenológia*, i.m. 366. Világosan látható, hogy az „elvont” műalkotással egyidejűleg van jelen az „élő” műalkotás, ti. maga az ünnep megünneplése, a játékok elevensége. „Ezekhez az ünnepekhez hozzátartoznak az emberi művészet alkotásai is; az ünnepekkel (játékokkal stb.) az ember önmagát tiszteli meg.” Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 202.

Az istenszobor előtti áldozatbemutatás a voltaképpeni kultusz maga, ami kiragad a szobor dologi mivoltának meghatározottságából. Az istenség előtti áldozás folyamata több-gyökerűen természeti és több-gyökerűen szellemi.

*Természeti jellegei* a következők:

- 1) az állat-mivolt mint az eredeti mitikus [ez], ami a kultuszban jelentéssé, majd jellé változik,
- 2) a szobor-mivolt mint a kőben megjelent valóság,
- 3) a tápláló-mivolt mint az áldozati állat vagy növény (isten) elfogyasztása étel vagy ital formájában, s amire Prométheusz tanította az embert, hogy hogyan csaphatja be Zeust a kétféle felajánlással úgy, hogy a tápláló (az ember természeti szükségleteit kielégítő) részeket, a húst, a májat ő maga fogyasztja el, míg a csontokat és a hájat az istenek kapják.<sup>655</sup>

*Szellemi jellegei* a következők:

- 1) a megmunkált-mivolt, amennyiben a szobrász mint egyes egyed, a népnek mint általános szellemi hatalomnak az önmagában és önmaga által tudatosított lenyomatát bontakoztatja ki a kőből,
- 2) az információhordozó-mivolt, amennyiben az áldozó és a vele együtt-áldozók (a jelen lévő hívek) elvárásokat küldenek és fogadnak a szellemi szféra felé/felől kultikus cselekedeteikkel (ez a már említett „oszcillálás” az emberi és isteni szféra között),
- 3) a nyelvi-mivolt, azaz a himnusz mint a szertartás megszólaltatója:

„A művész tehát azt tapasztalja művén, hogy *nem magához hasonló* lényeket hozott létre. Visszajön ugyan hozzá a műből egy tudat olyképpen, hogy egy csodáló tömeg mint azt a szellemet tiszteli, amely a tömeg lényege. [...] A műalkotás ezért más elemet követel létezése számára; az isten más eredetet kíván, mint azt, amelyben teremtő éjszakájának mélységéből az ellenkezőbe, a külsőségbe, az öntudat nélküli *dolog* meghatározásába esik le. Ez a magasabb elem a *nyelv*, – olyan létezés, amely közvetlenül öntudatos egzisztencia.”<sup>656</sup>

Ez a nyelv már a fogalmi nyelv gyökere – a szellemi meghatározottság lépcsőfoka, az a potencialitás, mely a szellemi műalkotások dinamikus előlépésének kiindulópontja. Az

---

<sup>655</sup> Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 121., illetve Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 195.

<sup>656</sup> *Fenomenológia*, i.m. 361.

orákulum természeti zajai és neszei „válaszolnak” a himnuszokra mint megszólításokra, ám e dialógus tartalma még *nagyon nehezen felfogható*.<sup>657</sup>

Az ontológiai igazságstruktúra további feltárulkozása e tekintetben a kultikus aktus energiájának teljességében áll; a művész (a szobor létrehozója) az isteneknek szolgál, a szobor létrehozásával isten-tiszteletet gyakorol – de az erő megnyilvánulása ebben az esetben a kultuszt gyakorló résztvevők cselekményeit, a tulajdonképpeni erő pedig az isten megjelenését és megnyilatkozását jelenti a szertartás folyamán. E két oldal találkozása mutatja fel első ízben a természetiből kiemelkedő nép és istene közötti eleven természeti és szellemi köteléket, ama biológiai centrum pulzusát-vérkeringését.

### 3.2 Az élő műalkotás – a társadalmi ünnepek mint istentisztelet

A kommunikálás és a tulajdonképpeni *communio* a rítusokban, szertartásokban valósul meg, ahol az istennek áldoznak, egyúttal az istent feláldozva, hogy a kötelék a nép és az isten közt megszilárduljon.<sup>658</sup> Frazer a *buphonia* (az ököráldozat, melyet Athénban mutatnak be, s ahol az ökör az isten – a növényzet szellemének – szimbóluma-jele volt) rítusát hozza például a gabona állati megjelenésének feláldozása kapcsán,<sup>659</sup> amit Hegel a *Fenomenológiában* az elvont műalkotás tárgyalásának végén a következőképpen ír le:

„Maga a kultikus cselekedet ezért olyan birtok tiszta *odaadásával* kezdődik, amelyet a tulajdonos látszólag számára egészen haszontalanul kiönt vagy eléget. Ezzel tiszta tudatának abszolút lénye előtt lemond a tulajdon birtokáról és jogáról, valamint élvezetéről, a személyiségről és a tevékenységnek a személyes énbe való visszatéréséről, s a cselekedetet inkább az általánosba, vagyis az abszolút lénybe vetíti, mint magába. – Megfordítva azonban elpusztul benne

---

<sup>657</sup> Vö. Almási, i.m. 68. Almási szerint e tartalom egyenesen *felfoghatatlan*, de mi ettől árnyaltabban szeretnénk lát(tat)ni a problémát. Itt ugyanis nem pusztán a szellemire, de a „régire”, a természetire való támaszkodás is szükséges, hogy *megfejlhető* legyen a tartalom – ez a megfejthetőség, ez a rejtvény-jelleg az egyiptomi kultusz karakterjegyeit hordozza magában, de már mégis megszűnve-megmaradva és ezen új *metaszintre* emelkedve.

<sup>658</sup> Ismétlő megerősítésről van szó ebben az esetben is. Ugyanis „a kultusz előfeltételezi Isten *kibékülését* az emberrel, pontosabban azt, hogy e kibékülés folyamata magán- és magáért-valósága szerint már befejeződött, tehát azt nem most kell abszolút értelemben kieszközölni, ugyanakkor mint különös személyiségnek a kibékülést mégiscsak nekem kell megteremtenem, mivel a gyakorlati szférában én mint egyén vagyok valóságos.” (Kiemelés tőlem, K. D.) Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 103. A kibékülés itt ugyanaz, amelyet az ön/tudat spirális architektúrájának bemutatásakor láttunk a rossz végtelenből kivezető út formájában.

<sup>659</sup> „A rítus a következőkből állt: búzával kevert árpát vagy ezekből készült süteményeket helyeztek Zeusz Polieusznak az Akropoliszon álló bronzoltárára. Majd ökröket hajtottak az oltár körül, és azt az ökröt, amely odament az oltárhoz, és megette a ráhelyezett felajánlást, feláldozták. [...] Az áldozat kiszemelésenek módja arra vall, hogy a gabonát megízlelő ökröt a gabonaistenségnek tekintették, amely a magáét vette birtokba.” Frazer, i.m. 302. lásd még Kerényi: *Vom Wesen des Festes*, i.m. 65-66. Ez a teremtő gyilkosság, a bika mint nap-állat feláldozása, vö. a perzsa vallásról fentebb írottakkal.

éppúgy a *léttel bíró lény*. Az állat, amelyet feláldoznak, egy isten *jele*; a gyümölcs, amelyet elfogyasztanak, *maga az élő* Ceres és Bacchus; – az állatban meghalnak ama felső jog hatalmai, amelynek vére és valóságos élete van; a gyümölcsben pedig amaz alsó jog hatalmai, amely vértelenül a titkos alattomos hatalom birtokában van. – Az isteni szubsztancia feláldozása, amennyiben *tevékenység*, az öntudatos oldalra tartozik; hogy ez a valóságos tevékenység lehetséges legyen, az abszolút lénynek már *magán-valósága szerint* fel kellett áldoznia önmagát. Megtette ezt azzal, hogy *létezés*t adott magának s az *egyed állattá* és a *gyümölcscsé* tette magát. Ezt a lemondást, amelyet tehát az abszolút lény már *magán-valósága szerint* végrehajtott, a cselekvő személyes én bemutatja a létezésben és tudata számára, s az abszolút lény ama *közvetlen* valóságát a magasabbal, nevezetesen *önmagának* valóságával helyettesíti.”<sup>660</sup>

Az élő műalkotás a művészeti vallás egyik – az elvont műalkotással párhuzamosan létező – megjelenési formájában az eleusiszi misztériumok (Ceres/Démétér gabonaünnepe), illetve a bakkhanáliák (Bacchus/Dionüszosz-Hádész<sup>661</sup> szőlőünnepe) résztvevőit jelöli. A fent idézett szövegrészletből is kiviláglik, hogy a növényi lét által megjelenített valóság-strukturáló léthatalmak és ezek misztériumai (tulajdonképpen a kenyér és bor misztériumai) a fényel, láthatósággal, megjelenéssel szemben a sötétséget, láthatatlanságot, eltűnést reprezentálják.<sup>662</sup> Démétér és leánya, Perszephoné,<sup>663</sup> valamint Dionüszosz-Hádész olyan erős khtonikus jellemzőkkel is bíró – illetve Hádész mozzanatában nemcsak hogy e jellemzőkkel *is* bíró, hanem tisztán khtonikus – istenségek, avagy világaspektusok, amelyek a fenti kultuszok cselekvésmezőiben tárták fel az ember számára az alsó és felső világ („alsó jog” és „felső jog”) közti átmenet dinamikáját, lehetőségeit.

Születés és halál, a földből való kiemelkedés és az abba való megtérés egy billenőkép mozzanatait reprezentálják. Az ódzkodás, amit a görögök a „tisztán” alsó világ-béli istenségek „szellemi jelenlétében” (pl. nevük kimondásakor) érezhettek, e mozzanatokban

---

<sup>660</sup> *Fenomenológia*, i.m. 364-365.

<sup>661</sup> Dionüszosz és Hádész azonosságához lásd Hérakleitosz töredékét, in: Kirk–Raven–Schofield, i.m. 311-312. és Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 139. ill. 167.

<sup>662</sup> Hegel a *Fenomenológia* elején a „bölcseesség legalsóbb iskolája” megjelöléssel illeti és a legelemibb tudás megszerzésének – azaz a dialektika, a fogalom mint a minden dologban immanensen jelenlévő és működésében világra-jövő különbség, ama episztemo-ontológiai áramlástán felismerése – kulcsaként állítja elénk: „mert aki be van avatva ezekbe a titkokba, nemcsak oda jut, hogy kételkedjék az érzéki dolgok létében, hanem hogy kétségbeessék miatta; s bennük részben maga viszi véghez semmisségüket, részint látja, hogy önmaguk viszik véghez.” *Fenomenológia*, i.m. 63. Az eleusiszi misztériumokra ilyen nyílt módon történő utalás mindjárt a *Tudat* fejezetben sokat elárul Hegel alapállásáról az emberi megismerés és gondolkodás számára való hozzáférhetőség minőségének vonatkozásában. Visszautalunk itt a dolgozat előszavára, illetve első fejezetben az *aufheben* áramlásáról írottakra; az utalás filozófiatörténeti összefüggéseire pedig lásd Bowman, i.m. 14.

<sup>663</sup> A két istennő áttetsző egységként, illetve az ősi „Nagy Istennő” két lehetséges aspektusaként történő bemutatásához lásd Jung–Kerényi, i.m. 123-136.

oldódik fel és válik termékennyé, emberi létezését *gazdagítóvá*.<sup>664</sup> Könnyen belátható, hogy például Hádészra szívesebben gondoltak „a föld termőerejének szellemeként, mint a rettegett halál isteneként”.<sup>665</sup> Démétér/Perszephoné eleusziszi misztériumaiban pedig nemcsak a gabona és ezzel a termékenység,<sup>666</sup> de maga a naptári ciklus, az évszakok,<sup>667</sup> valamint a fémmegmunkálás alkímiai<sup>668</sup> vetületei is megjelenítésre, egyfajta kultikus „újrajátszásra” kerültek:

„...átalakulásában a föld szelleme részint csendes erővel működő szubsztanciává, részint pedig szellemi erjesztővé érlelődött; ott a táplálás nőnemű elvévé, itt a hímnemű elvévé, az öntudatos létezésnek önmagát hajtó erejévé. Ebben az élvezetben feltárult tehát ama felkelő fény mivolta; az élvezet ennek a misztériuma. *Mert a misztikus nem egy titok elrejtettsége vagy tudatlanság, hanem abban áll, hogy a személyes én egynek tudja magát a lényeggel s ez így megnyilatkozik.*”<sup>669</sup>

Az ünnep „felénk tekintő” isteni patrónusai mögött felsejlik még ezen kívül az ősi „Nagy Istennő” Mediterráneumból kinövő, több istenséget magában egyesítő,<sup>670</sup> billenőkép-szerű,

---

<sup>664</sup> Hádész második neve, Plutón, ami annyit tesz, akitől/ahonnan (ti. a föld alól) a gazdagság jön. Lásd bővebben Felton, Debbie: *A halottak szerepe a görög vallásban és mitológiában* (ford. Harsányi Eszter), in: *Ókor* 2009/3-4, Gondolat Kiadó, Budapest, 24-33. és vedd össze Platón: *Kratülosz* 403a, i.m. 774.

<sup>665</sup> Felton, i.m. 28. „Hádésznek az alvilág uraként az volt a fő feladata, hogy mind az élőket, mind a holtakat a saját helyükön tartsa.” Ez az egyensúlyban-tartás, mint korábban rámutattunk a „szellemi egyéniség” és a „határhelyzet” keverékeként, minden „új” görög istenség jellemzője.

<sup>666</sup> Vö. Perszephoné Hádész általi elrablásával – azaz a leányt feleséggé, illetve anyává változtató ősi-általános mozzanatával (lásd Jung–Kerényi, i.m. 129.) és gondoljunk az e fejezet elején elmondottakra az abszolútum megragadási módjainak kölcsönhatásáról, illetve egyazon személy többes-mivoltáról –, amely egyfelől Zeusz (mint „ama felső jog” ultimatív képviselője) jóváhagyásának, másfelől Gaia (mint „amaz alsó jog” ultimatív képviselője) cselszövényének eredménye. Lásd bővebben Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 130-136. és vedd össze Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 225.

<sup>667</sup> Vö. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 198. „A misztériumok úgy viszonyulnak a görögök nyilvános vallásához, mint a természeti elemek a szellemi tartalomhoz: a legősibb, nyers és természeti kultuszt képviselik. [...] Egyesek azt hitték, hogy a különlegesen mély vallásosság indiai sajátosság; megállapítható azonban, hogy a görög misztériumokban sem más a helyzet. Mindebből a természeti jelleggen túlelmelkedett szellemi istenek alakjába is belejátszik egy s más. Miközben a keletkezéssel és elmúlással kapcsolatos elképzelések a szellemi jelentés elemeivel gazdagodtak, itt is maradtak bizonyos visszautalások.” Hasonló következtetést figyelhattunk meg van der Leeuw-nél fentebb.

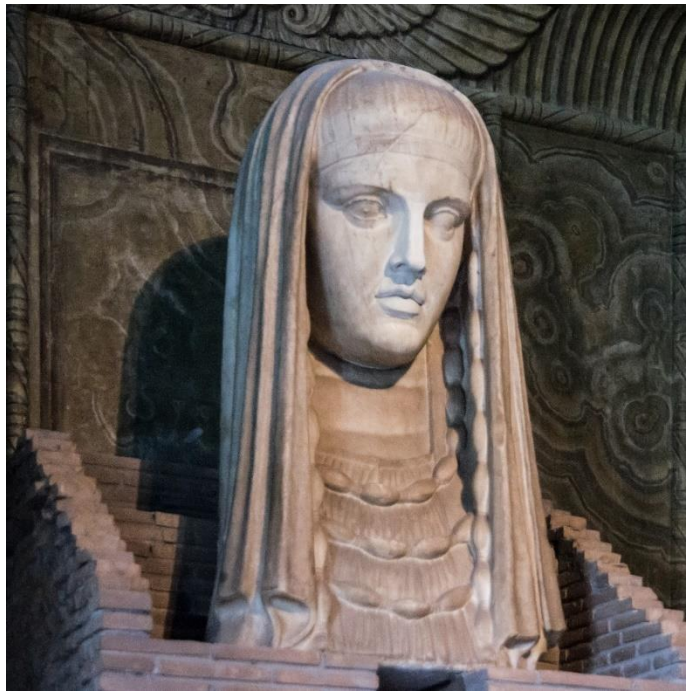
<sup>668</sup> Vö. Lindsay, i.m. 6-7. Ezen alkímiai aspektusokra e helyütt nem térünk ki bővebben.

<sup>669</sup> *Fenomenológia*, i.m. 367. Kiemelés tőlem, K. D. Emlékezzünk: Hegelnél a misztikus a spekulatív (tükrözött) ésszerűség jelentésével bír.

<sup>670</sup> Idézzük fel Lucius imáját a Nagy Istenanyához: „Ég királynője, akár Ceres vagy te – termények felséges ősanyja, aki leányod feltalálásán érzett örömdben megszüntetted a régi, állapotokhoz illő makk-evést és emberségesebb táplálkozásra fogtad az emberiséget s aki most Eleusis földjén lakozol; – akár a mennyei Venus vagy – aki az ősidőkben Ámor fiad révén a férfit a nővel párosítottad s az emberi nemet kifogyhatatlan ivadékok révén fenntartottad s akit most Paphos tenger-övezte templomában tisztelnek; – akár Phoebus nővére vagy – aki a vajúdos asszonyok fájdalomait csillapító írral nyihéted s e révén már oly sok népet növeltél nagyra s akit most Ephesus tündöklő templomában imádnak; – akár a háromalakú Proserpina vagy – akit rémítő éjjeli visongásokkal szólogatnak, aki megfékezted a ránk törő kísérteteket, őrzöd az alvilág zárait, bebolyongod mindenfelé a szent ligeteket s ezért százféle szertartással engesztelnek; – ég királynője, aki szűzi fényeddal beragyogod egész világunkat, ködös tüzeddel táplálsz a gerjedő magvakat, s ha a nap letűnt, árasztod

kaleidoszkópikus alakja, akit az egyiptomiak Ízisz<sup>671</sup> néven tiszteltek a termékeny föld isten-anyjaként.<sup>672</sup> E természetiből kinövő szellemi hatalmasság (17. kép) tiszteletére rendezett rituális ünnepek, felvonulások alkalmával, illetve az ezeket követő beavatási szertartások során a polisz *önmagát* tiszteli (lásd fentebb):

„...Hófehér ruhában ragyogó, tavaszi virággal koszorúzott asszonyok ölükből virágokkal szór-  
ták tele az utat, amerre a szent körmenet elhaladt. Büszkén vitték a különféle jelvényeket: *egy-  
esek hátrafelé fordított csillogó tükrökkel szembe mutatták az istennőnek a nyomában haladó  
kíséretet*; némelyek elefántcsont-fésűt vittek s úgy hajlítgatták karjukat és mozgatták a kezük  
fejét, mintha fésülnék-csinosítanak az istennő haját, mások mindenféle illatszerrel és cseppen-  
ként kiöntött drága-finom balzsammal hintették végig az utcákat. Ezenkívül férfiak, nők nagy  
tömege lámpával, fáklyával, viaszgyertyával s egyébfajta mesterséges fénnel hódolt az égi  
csillagok ősanjának. Utánuk dallamos zene: sípok s fuvolák édes összhangja zendült...”<sup>673</sup>



17. kép - Ízisz-Szóthisz-Démétér

---

sápadt fényedet, bármelyik néven, bármilyen szertartással, bármelyik alakodban is szabad hozzád fohászko-  
dom: te segíts immár rajtam határtalan nyomorúságomban, te támogass fel sorsos összerokadásomban, te  
adj békét, adj enyhülést az elviselt kegyetlen keserűségek után.” Apuleius: *Az aranyzamár* (ford. Révay  
József), Magyar Helikon, Budapest, 1971, 236-237.

<sup>671</sup> Démétér és Ízisz egységéhez lásd van der Leeuw, i.m. 83. és 83., illetve Tobin, Vincent Arie: *Isis and  
Demeter: Symbols of Divine Motherhood*, in: *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 28,  
San Antonio, 1991, 187-200.

<sup>672</sup> Vesd össze az alkimiáról fentebb tett megjegyzésekkel az istenszobor vonatkozásában.

<sup>673</sup> Apuleius, i.m. 241-242. (Kiemelés tőlem, K. D.) Az ünneplő tömeg maga az ünnepelt istennő, „aki” ön-  
magának mutatja saját magát a csillogó tükrök segítségével. A leírás oldalakon keresztül folyik és mutatja be  
ezen élő műalkotás minden vibráló részletét.

Az eleusiszi kultusz cselekvésmezőjében történő ismétlődő megerősítés keretein belül (az ünnep megrendezésre-kerülésének frekvenciája szerint) a nép kollektív-öntudatos módon újra-teremti önmagát. Míg az ősi mitológiákban a Nagy Istennő maga szül/nemz gyermekeket, akik közül férjet választ, hogy majd újraszülje, itt mindez egy ön-tudatos metaszintre kerül: a népek keletkezésmitológiáinak ezen archetipikus mintájából az ön/tudat szellemmé és a szellem ön/tudattá válásának eleven valósága lép elő. Rhea/Kybelé ősmítosza „folyékonyan” transzformálódik Démétér/Perszeponé mítoszává/kultuszává. Ez mindannak a leképeződése a polisz társadalmának „történeti anyagában”, amivel az első fejezetben, az öntudat tárgyalásakor szembesültünk: az öntudat olyan szintre érkezett, amelyen a lét a maga végtelen mélységében kiengedi magából az egyest, megszüli, majd újra visszaveszi.<sup>674</sup> Ez az élő műalkotás másik, alábbi formájára is igaz. Csak míg a démétéri/dionüszoszi beavatásokban a határokat feloldó belső az uralkodó, a most következő formában a szép formává kiművelt, eleven külső.

Az élő műalkotás a művészeti vallás másik – az elvont műalkotással szintén párhuzamosan létező – megjelenési formájában tehát az olümpiai játékok sportolóját jelöli. Az olümpia a kultusz egy másik megnyilvánulása, de lényegét, belsejét tekintve ugyanolyan isten-tisztelet, mint az istenszobor előtt himnuszokkal kísért áldozatbemutató, vagy a fent tárgyalt beavatási ünnepek, csak a tartalom formája más – a szakrális jelleg azonban itt is adott:

„»Zeuszé vagyok« – olvashatjuk egy Olümpiában megtalált i.e. V. századból származó bronzszobrocskán, amely feltehetően egy futó fogadalmi ajándéka. Nyugodtan tehetett ilyen kijelentést, anélkül, hogy ez a legapróbb árnyat vetette volna a saját képességeire, saját erőfeszítéseire, saját érényeire. Az istenek ugyanis inkább támogatói voltak a sikernek, mint előidézői. Így volt ez a sportszerű játékkal és az etikus magatartással is. Amikor ugyanis egy sportoló Olümpiában felesküdt Zeusznek, arra tett ígéretet, hogy engedelmeskedik a szent játékok ember alkotta szabályainak. Az isten szerepe az volt, hogy védője legyen az igazságnak és büntetője az igazságtalanságnak. Zeusz a kivetített formája volt annak, amit mi lelkiismeretnek nevezünk.»<sup>675</sup>

---

<sup>674</sup> Lásd Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, i.m. 212-213.

<sup>675</sup> Horváth Attila: *Az ókori hellén küzdősportok a testkultúra tükrében*, Debreceni Egyetem Ókortörténeti Tanszék Könyvtára, Debrecen, 2003, 24. Horváth szakdolgozata élvezetes elemzését adja az olümpiai játékok történetének és lefolyásának. A forráselemzésekhez lásd még Finley, M. I.–Pleket, H. W.: *Az olimpiai játékok első ezer éve* (ford. Szobotka Tibor), Móra Ferenc Könyvkiadó, Bp., 1980

A sportoló: hős, hérosz. Héraklész követőjeként felemelkedhet az istenekhez. A hellének az olimpiák születését mítoszokkal magyarázták. „E mítoszok közül az új termékenyítő erőt megtestesítő Zeusz kozmikus birkózóküzdelve atyjával, Kronossal kiválóan illik a termékenységkultusz sportrituáléjához, amelynek keretein belül a hívők egymással vívott fizikai küzdelve, párharca, vagy valamely sportághoz köthető versengése jelképezi az égi erők összecsapását.”<sup>676</sup>

„Az ember tehát önmagát állítja a szobor helyébe mint a tökéletesen szabad *mozgásra* nevelt és kidolgozott alakot, mint ahogyan a szobor tökéletesen szabad *nyugalom*. Ha minden egyes legalább egy fáklyavívó szerepét tudja játszani, akkor egyik kiemelkedik közülük, aki a megtestesült mozgás, minden tagnak sima kidolgozása és folyamatos ereje; – lelkes, élő műremek, amely szépségével az erőt párosítja; neki jut, ereje jutalmául, a dísz, amellyel a szobrot tisztelték, s az a dicsőség, hogy népe körében a köisten helyett legfőbb testi ábrázolása a nép lényegének.”<sup>677</sup>

A sportoló átlényegülése is *valós* folyamat, a kultikus „akcióban” áldoznak neki, és ő maga is feláldozza magát (ezúttal természetesen szellemi értelemben) Zeusznak, és lehetősége nyílik az istenek közé emelkednie mint Héraklész utóda.

Almási azt írja az olümpiai játék kapcsán, hogy oda is *felemelkedik* a küzdés mozzanata, ami az úr–szolga viszonyt jellemzi a *Fenomenológia* korábbi szakaszában, de már csak valami *megszűntként*, nem életre-halálra szóló jelleggel.<sup>678</sup> Ennek cáfolata világosan alátámasztható, elég, ha meghallgatjuk a birkózásról, ökölvívásról és pankrationról (a birkózás és ökölvívás egyfajta keveréke) szóló ókori beszámolókat:

---

<sup>676</sup> Horváth Attila, i.m. 23.

<sup>677</sup> *Fenomenológia*, i.m. 368. és vö. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 435-436. „A kezdet ezért az, hogy a görög ember a saját testét teszi valamivé, szabad mozgékonyssággá munkálja ki. Ezt látjuk a legrégebbinek. A trójai palladium Homérosznál még nem plasztikai műalkotás. Homérosz ragyogó, kedves képet ad azokról a játékokról, amelyeket Achilleus szeretett barátjának, Patroklosznak gyászünnepélyén rendez, de egyik költeményben sincs adat az istenek szobairól. Templomot nem sokat említ; megnevezi Apollón kincsesházát Deplhiben, Pallas templomát Athénben, Poseidónét Aigaiban és a szentélyt Dódónéban; kifejezetten istenszobrokról azonban nincs szó. Áldozatokat oltárokon mutatnak be szabad ég alatt az istenségnek, ez azonban láthatatlan marad. [...] Első sajátos műalkotásaik emberek, akik testüket szépséggé, ügyességgé alakították ki. Így már korán látjuk a *játékokat* náluk a gyakorlatban. [...] Látjuk a legkülönbözőbb fajtáit a test kimunkálásának; a játékok Homérosznál versenyfutásból, birkózásból, ökölvívásból, kocsihajtásból, diszkoszdobásból és nyíllövésből állnak. E gyakorlatokkal összekapcsolódik a zene és a tánc, mind a kettő a vidámság céljait szolgálja, minden vonatkozás nélkül az istentiszteleti ünnepekre.” E szövegrészt kontrasztként idézzük: a történetfilozófiai előadások Hegele ugyanis e ponton ellentmondani látszik a *Fenomenológia* és a vallásfilozófiai előadások Hegelének, amennyiben is nem a mitológikus tudatnak a kultuszban megvalósuló fenomenológiai aspektusára koncentrálnak, hanem egy sajátlagosan történetire. E diszkrépanciát itt nem boncolgatjuk tovább. Lásd még Mesterházi, i.m. 120-121.

<sup>678</sup> Lásd Almási, i.m. 70.

„...A küzdelem addig tartott, amíg valamelyik fél képtelen volt a lábán megállni, vagy kezének feltartásával jelezte, hogy a harcot feladta. A mérkőzés feladása szégyennel járt, ezért ezt elkerülendő, a spártai származásúak neveltetésükből kifolyólag nem is indulhattak ökölvívó számokban, sem pedig pankrationban. Egyenlő tudású ellenfeleknél a küzdelem hosszabb időn keresztül is elhúzódhatott. Ekkor a győzelmet ún. »Klimax« során is eldönthették: felváltva ütöttek védekezés nélkül az első ütés jogát sorsolással döntve el. A leghíresebb ilyen jellegű, de tragikus végkimenetelű mérkőzés a syrakusiai Damoxenos és az epidamnosi Kreugas között zajlott. Első alkalommal a sorsolásból kifolyólag Kreugas üthetett, amit Damoxenos elviselt, majd visszatámadáskor ujjait Kreugas bordái közé nyomva, szinte kizsigerelte, és az pár perc múltán holtan terült el. Damoxenost a bírák elkergették a helyszínről, és a halott homlokára illesztették a babérkoszorút, őt tekintve a mérkőzés győztesének. [...] Amikor i.e. 492-ben az Asztüpalai szigetéről származó Kleomédész mérkőzés közben agyonütötte az epidauroszi Ikkoszt, a bírák valami szabálytalanságot állapítottak meg, és ezért megfosztották az első helyétől. A szégyen és a tehetetlen düh az örületbe kergette Kleomédészt. Hazatérve Asztüpalai szigetére, nekiment egy iskola tetőtartó oszlopainak, és kidöntötte azokat. Hatvan gyermekre szakadt rá esztelen tette miatt a tetőzet.»<sup>679</sup>

Az „életre-halálra” jelleg tehát minden szempontból megáll, még a szellemi vonatkozásban is, mert – bár az ellenfél és magának a játék tiszteletének szakrális jellegéből adódóan is fontos volt a szabályok betartása, de – a felülkerekedés, a legyőzés motívuma a legerősebb, a mindent felülíró, hiszen csak egy győztes lehetett, és csak ezáltal válhatott a sportoló az áhított „Héraklész követője” cím hordozójává, népe ünnepelt, eleven szobrává. A kultusz teljes elevenisége itt közvetlenebbnek hat, mint a kőszobor előtti áldozatbemutatásban,<sup>680</sup> de a szakrális kötelék ugyanolyan erős és eltéphetetlen.

E szakrális viszonyban – különösképpen az olümpiai játékok régiókon, territóriumokon átívelő jellegéből adódóan<sup>681</sup> – előtérbe kerül az emberi/isteni<sup>682</sup> általánosságának *mélyebb*, belsőbb dimenzióját megragadni akaró igény, a részlegesség meghaladásának igénye. A kultusz eleveniségének nyelve, kifejezőeszköze *maga az ember*. A vallásos tisztelet fókusza most már nem egy bizonyos (különös) népszellemre, nem egyes istenre (a népszellem patrónusára), hanem az ezek tiszteletére, eredetük felidézésére rendezett ünnepeken beavatást nyerő, győzelmet arató emberre esik. E szakrális viszony bensőjéből fakadó, kényszerítő erejű kibontakozási szükségletének eredménye tehát az, hogy az Ember

---

<sup>679</sup> Horváth Attila, i.m. 33.

<sup>680</sup> A „közvetlen közvetítés” a kőszoborból az „eleven szoborba” (az ünneplő emberbe) vetül.

<sup>681</sup> Lásd Schmidt, i.m. 366-367.

<sup>682</sup> Úgy is, mint egymás szinonimái, lásd fent és Andrejka, i.m. 66.

„szellemi pillantása” a másikban (a másik által) önmagára (önmagába) vetülve *kommunikatív* öntudattá válik.

### 3.3 A szellemi műalkotás – Ember a tükörben (*Odüsszeia*)

A napkelte soknevű fénye tehát *lemegy* magában, *tárggyá* változik, amely valójában *élő* személyes én; a titánok régi rendjét az istenek veszik át és kormányozzák tovább: „A népszellemelek [...] egy szellemben folynak össze; így egyesülnek a különös, szép népszellemelek egy panteónban, amelynek eleme és hajléka a nyelv.”<sup>683</sup>

A nyelvben lakoznak az istenek; *ott vannak (da sind)*, s ezáltal már nemcsak dolgoságról, hanem az első élő ön/tudatos közvetítettségről van szó. Az eposz, a tragédia és a komédia jelentik azt a három lépcsőfokot, melyek majd „kimunkálják” a görög szubjektum szellemi-fogalmi oldalát annak az energiának hatókörében, amit az ön/tudat struktúrájának elemzésekor a „boldogtalan tudat” megjelöléssel illettünk.

Az alábbiakban mi az eposzra koncentrálnak, amelyre az „új teljesség termőtalajaként” – egyfelől általánosságban mint e boldogtalan tudat, a tragédia és a komédia, kép (mítosz) és fogalom/nyelv (logosz) közös gyökerére, másfelől konkrétan az *Odüsszeiára* gondolva mint a reflexió/tükröződés problémájának hangsúlyos megjelenésére a mitikus anyagban és egyúttal billenőképek lenyűgöző gazdagságú kavalkádjára – tekintünk.<sup>684</sup>

A művészeti vallásnak a *Fenomenológiában* Hegel által számba vett három megnyilatkozása (elvont, élő és szellemi műalkotás) a kultusz felől értelmeződik,<sup>685</sup> ekképpen az eposzt is a kultusz egy sajátos formájának tekinthetjük. Azt is tudjuk, hogy a kultuszban a mítosz *történik* különböző formákban, az öntudat önmagát kibontakoztató és e kibontakozáson keresztül önmagát megismerő folyamatában. Megvilágítottuk, hogy mítosz és kultusz is eredendően a valóság létkarakterével bír, nyelvhasználatukat illetően pedig azt a lehetőséget kínálták fel nekünk, hogy mindezt vagy egy specifikus, szimbolikus formaként magyarázzuk, vagy a mítosz beszámolóját valóságnak vesszük. Láthattuk azonban azt is, hogy a „szélső fogalmak” önállóként, egymásra való vonatkozás nélkül, vagy vonatkozásukban egymást éppen hogy kizárva történő elgondolása bár kétségkívül kimeríthetetlen tárgyalási lehetőségeket biztosít, ez a „rossz végtelen” (*hard* reflexió, kemény antinómiák)

---

<sup>683</sup> *Fenomenológia*, i.m. 369.

<sup>684</sup> E hipotézis részletes kifejtése olyan vállalkozás volna, amely szétfeszítené e fejezet, egyáltalán e dolgozat kereteit, így itt csak vázlatosan, a főbb csomópontokat figyelembe véve vizsgáljuk a témát. E vállalkozás véghezviteléről azonban, amelyet egyik jövőbeli feladatunkként látunk, nem mondunk le.

<sup>685</sup> Lásd Almási, i.m. 66.

irányába löki megértési törekvéseinket. Ilyenformán az eposz nyelvhasználatának tekintetében a specifikus, szimbolikus forma képviselőjének tekinthetnénk például Finley-t,<sup>686</sup> míg a mítosz beszámolóját valóságként elfogadónak például von Dänikent.<sup>687</sup> Talán szent-ségtörésként tűnhet fel a két szerző egy lapon említése, mégis úgy gondoljuk, hogy ők ketten egészen jó példái a szélső fogalmak önállósulásának. Míg Finley olvasatában az *Odüsszeia* egy pusztán (köz)gazdasági szociográfia a mitológiai elevenség bármiféle jelenléte nélkül, von Dänikennél egy sci-fi-univerzum elevenedik meg az általunk ismert történeti-földrajzi vonatkoztatási pontok teljes figyelmen kívül hagyásával (úgy is mondhatnánk, a szerző skrupulusok nélkül helyezkedik ama szíjgyártó szerepébe, aki a szelek tömlőjét készítette<sup>688</sup>). Mi tehát továbbra is a dialektika organikus kibontakozását követjük,<sup>689</sup> hogy megpillanthassunk valamit gondolkodás és lét eredendő egységének működéséből már e gyökerében mitológiai tudatforma megjelenésében.<sup>690</sup>

„Az eposz elmondja, hogy mi a dolog; a tárgyat mint tárgyat mondja el, a külső körülményeket a maguk teljes körében, az egész tárgyat a maga létezésében.”<sup>691</sup> A kultusznak a Biosban (amit Hegel fentebb a „népszellemek” megnevezéssel illet) gyökerező, illetve abból kibontakozó cselekvésközpontja, valamint cselekvésmezője felöleli „az egész természetet és az egész erkölcsi világot. Ők is inkább az *egynek főparancsnoksága* [*Oberbefehl*] alatt állnak, mint *főhatalma* [*Oberherrschaft*] alatt.”<sup>692</sup> Ez annyit tesz, hogy – vizsgálódásunk, illetve a hegeli gondolatmenet e pillanatfelvételén<sup>693</sup> – kialakult egy inhomogén egység, amelyben egyfelől megtalálható a természeti és a szellemi teljessége, másfelől már érzékeltetni engedi magát a szelleminek az az energiája, ami itt még „csak” dinamikaként

---

<sup>686</sup> Finley, M. I.: *Odüsszeusz világa* (ford. Fridli Judit), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985.

<sup>687</sup> von Däniken, Erich: *Im Namen von Zeus*, Bertelsmann Verlag, München, 1999.

<sup>688</sup> Sztrabón szerint „csak akkor lehetne fölfedezni azokat a helyeket, ahol Odysseus bolyongott, ha megtalálnák azt a szíjgyártót, aki a szelek tömlőjét készítette”. Strabón: *Geographica* (ford. Dr. Földy József), Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1977, I. 2, 15.

<sup>689</sup> A mítosz nyelvhasználatának e „konstruktív” megértési törekvéséhez lásd még Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 26. és Róheim: *Sárkányok és sárkányölő hősök*, i.m. 8.

<sup>690</sup> Vö. Egyed Péter: *Mítosz és filozófia*, in: *Korunk*, Komp-Press Kiadó, Kolozsvár, 1997/8.

<sup>691</sup> Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 342.

<sup>692</sup> *Fenomenológia*, i.m. 370. ill. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, i.m. 475.

<sup>693</sup> Amelyen „a mindenkori tárgyalatnak abszolút prioritása van, s a tárgyalás e módszere a hegeli logikai elgondolások legfőbb elvén alapszik: a jelenségben (azaz a szöveg egyes előfordulásában, a konkrét szöveghelyben) minden lényeg megjelenik, amelynek meg kell jelennie”. Makk, i.m. 89.

tör a fent említett „egy” panteon természetije ellen.<sup>694</sup> Mindez a hőskori viszonyrendszer<sup>695</sup> a tudat formájában is megjelenik:

„Ugyanaz az általánosság, amely e tartalom sajátja, szükségképp megvan a tudat formájában is, amelyben fellép ez a tartalom. Már nem a kultusz valóságos ténykedése, hanem olyan tevékenység, amely ugyan nem emelkedett még a fogalomhoz, hanem csak a *képzet*hez, az öntudatos és a külső létezés szintétikus kapcsolatához. E képzet létezése, a *nyelv*, az első nyelv, az *eposz* mint olyan, amely az általános tartalmat foglalja magában, legalábbis mint a világ *teljességét*, noha nem mint a *gondolat általánosságát*.”<sup>696</sup>

A kultusz fizikai „csinálása” a szellemi szférába vetül át; a „képzet” hangsúlyozása pedig arra utal, hogy ez az átvétel a vallás körzetében történik meg. Ez az esemény, illetve a tárgyak szubsztanciális egysége, teljessége az, ami Hegelnél az epikát jellemzi.<sup>697</sup> „Eseménnyé hősenek törekvése teszi: valamit meg akar valósítani, célja van, és meg kell küzdenie az elérés akadályával.”<sup>698</sup> Ez a mitologikus időtlenségből kiemelkedő dinamikus eseményláncolat *megkettőződik* az eposz „szerzőjének”<sup>699</sup> cselekvéseként:

„A *dalnok* az egyéni és valóságos, aki mint e világ szubjektuma megalkotója és hordozója ennek a világnak. Pátosza nem a természet bódító hatalma, hanem a mnemosyné, a ráeszmélés és létrejött bensőség, az emlékezés arra, ami előbb közvetlenül jelen volt. A *dalnok* az a szerv,

---

<sup>694</sup> Vezérlés és kormányzás fentebb tárgyalt különbsége jelenik meg itt is. A „főparancsnokság” kifejezés ezen kívül a görög kultusz/kultúra geográfiai eredőjének tudatosítása: a hellén törzsek és városállamok laza, szuverén szövetsége az olümposzi vallásban tükröződik vissza; működésük olyan, mint ahogyan Zeusz kormányozza isteni családját. Ezzel szemben áll a „főhatalom” kifejezéssel jelzett formális szigor, amellyel Rómát irányították. Bővebben lásd Schmidt, i.m. 368.

<sup>695</sup> Vö. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 349.

<sup>696</sup> *Fenomenológia*, i.m. 370.

<sup>697</sup> Vö. Almási, i.m. 257.

<sup>698</sup> Almási, i.m. 262.

<sup>699</sup> Az eposzok, illetve kifejezetten az *Odüsszeia* bármilyen „elemzése”, „tárgyalása” vonatkozásában ilyen-olyan mértékben óhatatlanul megjelenik a szerzőség, és ezzel Homérosz „problémája”, mint amire valamilyen módon reflektálni illik. E „hallgatólagos etikettet” nekünk sem áll szándékunkban megtörni. Idevágó reflexiónk azonban rendkívül rövid lesz: elemzésünk során Homéroszt és a személyéhez kapcsolódó szinte áttekinthetetlenül hatalmas mennyiségű irodalomtörténeti és filológiai anyagot teljesen zárójelbe tesszük és semmilyen formában nem bocsátkozunk további feltételezésekbe rá/erre vonatkozólag. E döntésünknek módszertani és kompetenciabeli határok szolgálnak alapot: egyfelől a dialektika saját dinamikáját szeretnénk megfigyelni egy natív környezetben, másfelől nem látjuk magunkat felhatalmazva történeti-„mélyfilológiai” elemzésekre, ami egyébként az eposz szövege vizsgálatának tekintetében is igaz. Ehelyett rábizzuk magunkat Devecseri Gábor fordítására, és az így előbukkanó tartalmat figyeljük meg a fenti két jelenség fényében, egyúttal a harmadik Kerényi-paradoxonban foglaltakból véleményünk szerint kiolvasható, az egyediséggé felfogott szerzőség kvázi-lényegteleniségére hívva fel a figyelmet, a szerzőt inkább általánosan, a *dalnok* megnevezéssel jelölve. Lásd még Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 354. „Homéroszról újabbban azt mondják, hogy ő maga nem is létezett, hogy a neki tulajdonított művet más rapszodoszok költötték, s így az nem is ér véget. Ha viszont ez így van, ez a létező legnagyobb dicséret. Az énekes eltűnik a mű mögött, az érzés partikularitása nem látható. Az énekes a nép ügyét, egy nép objektív szemléletmódját magát ábrázolja.”

amely eltűnik tartalmában; nem saját személyes énje a fontos, hanem műzsája, általános éneke. Valójában azonban az a következtetés van előttünk, amelyben az általánosság szélső fogalma, az istenek világa, a különösség középfogalma által az egyediséggel, a dalnokkal van összekötve. A középfogalom a nép a maga hőseiben, akik egyes emberek, mint a dalnok, de csak *elképzelték* s ezáltal egyúttal *általánosak*, mint az általánosság szabad szélső fogalma, az istenek.”<sup>700</sup>

Az „emlékezés” (*Erinnerung*) terminussal Hegel itt azt hangsúlyozza, hogy mindaz a mitikus-kultikus elevenség, amit eddig tárgyaltunk, törésmentesen, „folyékonyan” emelkedik (*aufheben*) tovább a szellemi, a fogalmi felé (e stádiumban még nem érve el hozzá).<sup>701</sup> A dalnok ezen a módon egy univerzális rügyet, egy *virtuális világot* „teremt”, amely összegzi a mitikus-kultikus cselekvéseket és már nyomaiban tartalmazza az időben reá következő szellemi műalkotások valóságainak megjelenését. Az *Odüsszeia* egyedi, konkrét szereplői is folyamatosan „szembesülnek” e nyomokkal, de az eposz atmoszféráját általában is áthatják ezek a motívumok.<sup>702</sup>

---

<sup>700</sup> *Fenomenológia*, i.m. 370.

<sup>701</sup> Az emlékezéssel mint szerves, folyékony, eleven benne-léttel a hegeli gondolkodáson belül szöges ellentétben áll az „emlékezet” fogalma. Utóbbi ugyanis „az emlékezéssel (*Erinnerung*) elindult folyamat végpontja, pontosabban az *Er-innerung* (bensővé-tevés) folyamatáról való leválást, megrögzülést, a pozitivitást jelenti [...]; pusztá mechanikus felidézés, miközben az emlékezés során a múlt jelenlétét ragadjuk meg”. Makk, i.m. 32., és vesd össze Assmann korábban hivatkozott kétféle múlt- és kétféle emlékezés-konceptiójával. A mnémoszyné vonatkozásában pedig vö. Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 164. „Az isteni behatolt az emberibe, az emberi fölemeltetett az istenekhez; s létrejött a hērōsz mítosza. Az emberben volt meg az alapja, s Mnémoszyné kettős birodalmából táplálkozott: a halottakéból, mely felé a sírokon gyakorolt kultusz fordult, és a múltból, mely jelenvaló maradt az emlékezés által, s az embereket istenivé eszményíthetett.” Kiemelés tőlem, K. D.

<sup>702</sup> E helyütt valóban csak felsorolásszerűen, a teljesség igénye nélkül, a konkrét szövegrészeket nem idézve és elemelve, csak a szöveghelyekre hivatkozva. A hivatkozás forrása Homérosz: *Íliász / Odüsszeia / Homéroszi költemények* (ford. Devecseri Gábor), Magyar Helikon, Budapest, 1974. Zárójelben a hivatkozott mű rövidítése („Od.”), valamint az ének („XI”) és a sorok („387-434.”) száma. A tragédia árnyéka Agamemnón történetének révén az eposz első soraitól kezdve annak egész szövegére rávetül, és egy helyütt – amikor Odüsszeusz találkozik Agamemnón árnyával Hádésznál – szinte teljesen el is sötétíti (Od. XI, 387-434.). A tragédia árnyát ugyanakkor számos helyzetkomikum oszlatja. Alig lép például Télemakhosz és a vele a család szövetségese és bizalmasa, Mentór képében utazó Pallasz Athéné Pülosz fővenyére, Peiszisztratosz (Pülosz urának, egyszersmind Odüsszeusz régi harcostársának, Nesztór lovagnak a fia) arra szólítja fel a számára ott még rejtve maradó istennőt, hogy könyörögjön Poszeidónhoz (akinek dühe és voltaképpen átka miatt nem tud Odüsszeusz hazatérni egy számára örökkévalóságnak tűnő idő óta). És Athéné buzgón könyörög is, majd maga teljesíti az imát s mindazt, amit benne maguknak kért (Od. III, 43-62.). Plasztikusan, elevenen jelenik meg a kultusz áldozatleírása is (vö. a fentebb hivatkozott részlettel Hegel történetfilozófiai előadásaiából). A *buphonia* frazeri leírása kel életre Nesztór lovag táborában (Od. III, 430-460.). A hekatomba („százökördözt”) pedig a két szféra közti kultikus köteléknek az a megnyilvánulása, amellyel a halandók legnagyobb köszönetüket mondják ki az isteneknek (Od. XI, 127-133.), alázatos elvárást támasztanak (Od. III, 55-59.), vagy az istenek támogatását (Od. XVII, 59-60.), esetleg megbocsátását igyekeznek elnyerni – adott esetben akkor is, amikor ehhez már késő (Agamemnónról van itt is szó), hisz’ „hirtelenül sohasem fordul meg az isteni szándék” (Od. III, 142-148.). De a hekatomba – általában áldozatként tekintve, és mint voltaképpen minden áldozat – egyúttal olyan „erő”, illetve „energia”-forrás, amely az istenek *működését* fenntartja, illetve – áttételesen – egyáltalán lehetővé teszi (vö. Od. V, 99-102.). Alkinoosz, a phaiák király udvarában rendezett harci vetélkedés az élő műalkotást állítja középpontba (Od. VIII, 120-200.). Odüsszeusz, akiről Alkinoosz – aki phaiák lévén maga is közel áll az istenek neméhez – maga sem tudja eldönteni, hogy isten-e vagy ember

„Homérosznál a mitológiai elem mintegy *lebeg* a költészet és a valóság között; oly közel kerül a képzeletbelihez, hogy *egyáltalán nem ölti egy valóságos világ teljesen meghatározott alakját, miközben van benne valóságos is.*”<sup>703</sup> Az „eposzban [...] általában az *ábrázolódik* a tudat számára, ami a kultuszban *magánvalósága szerint* létrejön, az isteninek vonatkozása az emberire. A tartalom a magatudatos lény *cselekedete*. A *cselekvés* megzavarja a szubsztancia nyugalalmát s felébreszti a lényeket; ezáltal megoszlik egyszerűsége és feltárulkozik a természeti és erkölcsi erők sokrétű világává”.<sup>704</sup> A költemény szereplőinek cselekedeteiben már az ön/tudat kettős működése jelenik meg: bár önkényesek, spontánok, mégis szubsztanciálisak, azaz amit tesznek egyfelől (erkölcsi) törvény,<sup>705</sup> másfelől szervesség, szokás, maga a görög szellem műveltsége.<sup>706</sup> Továbbá fontos lényeglogikai utalás, hogy a megjelenő mozgás (a szubsztancia nyugalmanak megzavarása/megszüntetése) nem más, mint a *lényeg*, amelyet a cselekvés energiája tesz láthatóvá/érzékeltetővé.

„Az ügynek, amelyre az általános tevékenykedés irányul, két oldala lesz: az egyik a *személyes én* oldala, amelynél fogva azt valóságos népek összessége és az élükön álló egyéniségek hajtják végre, a másik az *általános* oldal, amelynél fogva azt szubsztanciális hatalmaik hajtják végre. A kettőnek *viszonya* pedig előbb úgy határozódott meg, hogy az általánosnak és egyedinek *szintetikus* kapcsolata, vagyis az *elképzelés*. [...] Az általános hatalmak az egyéniség alakját és ezzel a cselekvés elvét viselik magukon; működésük ezért éppolyan szabad, egészen belőlük kiinduló ténykedésnek tetszik, mint az embereké. Egy és ugyanazt tették tehát mind az istenek, mind az emberek.”<sup>707</sup>

„Egy és ugyanazt tették tehát mind az istenek, mind az emberek.” Isten és ember billenőképének egy további részlete, pontosabban a reflexió mint tükröződés problémája tárul fel a cselekvés, a tett e fenomenológiájában. Hegel elemzése e ponttól tovább gördül a tragédia<sup>708</sup> – majd azon keresztül végső soron a fogalom önmagához megtérése, az abszolút

---

(Od. VII, 199-206.), egyike (valójában: legkiválóbbika) ezen élő műalkotásoknak. Alkinoosz e bizonytalanságát Odüsszeusz Athéné által keltett, illetve kiemelt billenőkép-jellege okozza. S itt újra megemlítjük a Loszev által is tárgyalt mágikus cselekedetet (ti. a holtak árnyainak vérrel történő ideiglenes előhívását a nemlétből), amit Hegel is kulcs-cselekedetként, meghatározó cselekvési mezőként ismer fel (mint gyökerében ős-mito-logikust), és éppen ezért hozza példaként: „A *cselekedet* a nyugalmas föld megsértése, az a gödör, amely megelevenülve a vér által, idézi az elköltözött szellemeket, amelyek életre szomjazva, ezt megkapják az öntudat tevékenységében.” *Fenomenológia*, i.m. 370. és vö. Schmidt, i.m. 370.

<sup>703</sup> Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 352. Kiemelés tőlem, K. D.

<sup>704</sup> *Fenomenológia*, i.m. 370.

<sup>705</sup> Lásd Almási, i.m. 265.

<sup>706</sup> Vö. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 350.

<sup>707</sup> *Fenomenológia*, i.m. 370-371.

<sup>708</sup> Amelyet ő a „magasabb nyelv” megnevezéssel illet. A műalkotás nyelve a tragédiában a formából a tartalomba lép; az előadás hallgatója pedig egyúttal nézővé lesz. *Fenomenológia*, i.m. 372-373.

tudás – irányába, mi azonban itt megállunk és röviden megvizsgáljuk e pillanatnyi egyensúlyi állapot áttetsző ragyogását az *Odüsszeia* számunkra – a hegeli ön/tudat, illetve dialektika és reflexió kölcsönható fogalmainak játéktere által megnyitott értelmezési lehetőségeket is felmutató – kulcsfontosságúnak látszó mozzanatában, illetve e mozzanat néhány vetületében.<sup>709</sup> Ez a mozzanat pedig Odüsszeusz és Poszeidón egymásnak-feszülése.

Az *Odüsszeia* meglátásunk szerint egyfelől egy, az asztrális mítoszon nyugvó univerzális tárgyi- és körülmény-totalitás,<sup>710</sup> másfelől egy virtuális személyiség beavatási története.<sup>711</sup> E történetben pedig a „*happy end* nem tökéletes. Odüsszeusz hiába jött haza. Tudjuk, hogy megint el fog menni, folytatja kalandjait, és elpusztul. E tarka és furcsa mesének hőse is folyton az alvilág és halál partjain jár. De legveszedelmesebb ellenségei mégsem a tajtékozó örvények és groteszk, félszemű szörnyetegek, akik halállal fenyegetik. [...] Az igazi ellenség benne magában van. Ő maga, lelke legmélyében titkos szövetségese a természet vad, rejtett és bomlasztó erőinek, amelyek ellen harcol.”<sup>712</sup> „Az *Odysseia* [...] nem annak a héroikus életnek a költeménye, amely az egyszeri, elháríthatatlan halálnak mint saját poláris ellentétének háttéréből emelkedik ki, hanem annak az életnek a költeménye, amelyet a folytonosan és mindenütt jelenlévő halál hat át. *A két ellenpólus itt egybeesik. Az Odysseia világa az életnek az a lebegő világa, amelyik úgy érintkezik a halállal, mint a szövet színe a fonákjával.*”<sup>713</sup>

---

<sup>709</sup> Véleményünk szerint számos ilyen vetület van az eposzban (tulajdonképp Odüsszeusz majd minden megpróbáltatása e bizonyos mozzanat egy-egy vetülete), de ezek mindegyikét – ahogyan fentebb említettük – itt nem tárgyaljuk konzekvensen, teljes terjedelmükben.

<sup>710</sup> Vö. Od. XIV, 13-21. Odüsszeusz – még megmaradt, a kérők által még fel nem élt – jószágainak számbavételét és Kerényi magyarázatát a számok jelentőségéről in: *Görög mitológia*, i.m. 26.

<sup>711</sup> Az egyes konkrét, „kis” beavatásokat lásd például Od. X, 233-240. és Od. X, 316-317. Kirké házában, ahol a napleány varázsitala Odüsszeusz kivételével mindenkit disznóvá változtat (tudjuk, hogy a disznó Déméter szent állata, akitől pedig az eleusiszi misztériumok származnak); illetve Od. XII, 336-337. Odüsszeusz rituális mosdását az istenekhez való könyörgés előtt, hogy hazajuttatnák végre (ezt a mozzanatot ugyanakkor értelmezhetjük úgy is, hogy Odüsszeusz előre mossa kezét Héliosz marhái miatt, lásd alább). Meglátásunk szerint Odüsszeusz mindvégig egyedül van utazása, „nagy” beavatása során. „Társai” – élükön a mindig szóra emelkedő, és „magát” általában Odüsszeusszal szemben pozicionáló Eurilokhosszal – valójában öntudatának próteuszi, azaz a „sajátjához” képest mindenkor *másik* (hol *úr*, hol *szolga*) mozzanatát jelenítik meg, újra meg újra visszarántva a főhóst (látszólag) ugyanarra a pontra, ahonnan elrugaszkodni („hazatérni”) szándékozna. Például amikor az Aiolosztól kapott „szelek tömlőjét” kioldják (Od. X, 31-52.), vagy amikor Odüsszeusz kifejezett intése ellenére megeszik (feláldozzák) Héliosz marháit (Od. XII, 337-366.). Árulkodó mindkét jelenetben, hogy amikor a „baj” megtörténik, Odüsszeusz *alszik*, s csak a következmények első jelének érzékelésekor *ébred fel / ébred rá*, hogy mit is tettek a „társak”.

<sup>712</sup> Babits, i.m. 23-24.

<sup>713</sup> Kerényi Károly: *Hermés, a lélekvezető*, in: Kerényi Károly: *Mi a mitológia?*, i.m. 59-131., 68. Kiemelés tőlem, K. D. Véleményünk szerint mind Babits, mind Kerényi leírásai is tökéletesen illeszkednek a hegeli gondolkodás művészet-/vallásfenomenológiai, dialektikus ön/tudatpológiájához. Az úton-levés lebegő életvilágának képzetében a dolgozat elején bemutatott hegeli dialektikafogalom körvonalai rajzolódnak ki. Emlékezzünk még az előző fejezet összegző kitekintésében a hérosz alakjához fűzött megjegyzésre.

Az eposzban bemutatott tárgyat és a világhelyzetek teljességét itt tehát egyfajta lebegő cselekvés jellemzi. Kerényi ezt az utazó permanens úton-levésével szemlélteti, szembe-állítva a vándor vándorlásával. Míg utóbbinak szilárd talaj, konkrét kiindulási pont és úti cél van a lába alatt, illetve szeme előtt, az utazó magán az úton, azaz *útközben* van otthon, s az út „itt nem a föld két meghatározott pontjának összekötője, hanem külön világ. Az ösvények ősrégi világa ez, a tenger »nedves ösvényeinek« (*hügra keleutha*) világa is, mindenekelőtt azonban az igazi földi utaké, amelyek nem vágják át nyílegyenesen és könnyörtelenül a tájat, mint a római hadiutak, hanem a kígyó mozgásához hasonló, ésszerűtlen hullámvonalakat vetnek, egyszerre idomulnak a tájhoz és fölötte lebegnek, s ennek ellenére *mindenüvé* elvezetnek”.<sup>714</sup>

### 3.3.1 A tükör előtt (Poszeidón/Odüsszeusz)

A költemény eleme a víz, a tenger – a tengerben lebegés és a tengerből felmerülés pedig ugyanazt jelenti; ez az (alap)tulajdonsága annak az őselemnek, aminek a tenger a szimbóluma. Jelentése: még nem lépett ki a nemlétből, de mégis jelen van (*da ist*).<sup>715</sup> Odüsszeusz utazása egy időn kívüli spirituális utazás, folytonos „tengeren levés” és oda visszatérés.<sup>716</sup> Sosem merül el, de nem is emelkedik ki végleg. Egy nyugtalan dinamikájú, vibráló feszültségű felszínen – egy „tipikusan” hegeli középben – igyekszik „haza” (önmagához) találni. De miért is nem akar ez neki sikerülni, és ki/mi tartja vissza ettől?

---

<sup>714</sup> Kerényi Károly: *Hermés, a lélekvezető*, i.m. 69-70. Az úton-levésnek ez a Kerényi-féle felfogása – nyilván nem véletlenül – rokonságot mutat a heideggeri gondolkodás ezen elemével, vö. Pongrácz Tibor szerkesztői utószavával: „A Holzwege *Rejtekutakként* való fordítása némi magyarázatot igényel. A Holzweg szó a köznap nyelvben zsákutcát is jelent, s ezt is a mottóban említett hirtelen vég, a megszakadás jellemzi, mégis a heideggeri intenciók más irányba mutatnak. Azokról az erdőben húzódó rejtett csapásokról van itt szó, melyek a növényzettől benőve, belevesznek a rengetegbe. Jóllehet az út megszűnik, mégsem falba ütközünk. Hogy az út megszakadtával hova jutunk, arról a fizikus-filozófus Carl Friedrich von Weizsäcker egy tudtna-ubergi látogatását követő közös sétát felidézve számol be: »Heidegger egy erdei ösvényre vezetett, mely egyre fogyatkozott, és az erdő közepén egy helyen megszűnt, ahol a sűrű ingoványból víz tört elő. 'Vége az útnak' – mondtam. Ravaszokán rám nézett, és azt mondta: 'Ez a rejtékút [Holzweg]. A forrásokhoz vezet.' Ezt persze nem írtam meg a könyvben.« (In: *Erinnerung an Martin Heidegger*. 1977, Neske, 242. o.) Heideggernek ebből a megjegyzéséből legalább két dolog következik: egyrészt az, hogy az út vége a kezdetbe vezet, másrészt az a mű olvasására vonatkozó figyelmeztetés, hogy a szövegek által bejárt út mögött ott húzódik a kimondatlan is. Ezt a kimondatlanhoz vezető utalásrendszert nekünk kell meglegnünk.” Heidegger, M.: *Rejtekutak*, i.m. 333. Ugyanakkor a korábbiakban megismert kerülőút hegeli fogalma is visszhangzik Kerényi úton-levés felfogásában (lásd fentebb, az előző főfejezet összegző kitekintésében a lélek – *spiritus* – és a csigavonal – *spiralis* – szavak etimológiájára rámutató lábjegyzetet).

<sup>715</sup> Vö. Jung–Kerényi, i.m. 77.

<sup>716</sup> A „vibrálást” egyfelől a mű „cselekményének”-„történetének” időnkívülisége adja (általános tárgyalását lásd fent a második fejezetben), másfelől a tény, hogy a mű a dalnok „szellemében” szájról szájra száll, ismétlően kimondva, ezáltal időbeli dimenziót nyerve, időben (is) kontextualizálódva.

Ez a felszín nem más, mint amit az eposz, illetve a mítosz nyelvezete Poszeidónként nevez meg. E név (lehetséges) jelentései – „lábát bilincselő”, „sokat tudó”, „földet rengető”<sup>717</sup> – legalább annyira széles spektrumot látszanak felölelni, mint amilyen széles spektrumon működik maga az istenség is. Egy minden irányban dinamikus határmezsgye: vertikális partvonal felfelé és lefelé is (gondoljunk például a viharzó tengerre, amikor a víz felkavarja a tengeri aljzatot, a tajtékzó-porzó hullámok pedig összemosódnak az éggel). Poszeidón ezt a régiót, a felső világ (Zeusz birodalma) és az alsó világ (Hádész birodalma) érintkezési sávját uralja,<sup>718</sup> benne tükröződik Zeusz Hádészként.<sup>719</sup> Csakúgy, mint a dialektikus működés alapfogalmai és ezek holdudvara, ő sem rendelkezik éles határokkal; elmosódott és kimeríti az embert (nem pedig az ember őt – emlékezzünk Fink már hivatkozott megjegyzésére a dialektika alapfogalmainak vonatkozásában mindjárt az első fejezet elején). Egyszerre van benne jelen a világosság és a sötétség, a nappal és az éjszaka, s úgy látszik, mind a felső, mind az alsó világ isteneinek kijáró tiszteletben részesül:

„Csakhogy az elment éppen a távoli aithiopokhoz  
 – kik két részre osztoltan a szélső népe a földnek  
 s hulló napra tekint egy részük, más a kelőre –,  
 hogy bárány s bikaáldozatukból kapja a részét.”<sup>720</sup>

Az „új világrendben” Ókeánosz helyébe lép, s bár megvan még benne az őselem vadsága, „annak az emléke, aki mint titán egészen természeti lény volt”,<sup>721</sup> de már egyúttal építő, teremtő aspektussal rendelkező személyiség.<sup>722</sup> Míg Ókeánosz *embertelen* (azaz mentes az emberi-szellemtől, abban az értelemben, amint azt fentebb egy másik vonatkozásban, jelesül az istenek és az erkölcs vonatkozásában láthattuk), Poszeidón emberi, de mindkettőjük tartalmazza a másikat. Poszeidón – vagy ha úgy tetszik, „a poszeidóni” – a szellemi szervetlenből a szellemi felé történő kibontakozásnak, a tudat öntudatba fejlődésének reprezentációja. Ami Hélios és Hádész korábban tárgyalt kettősségében még csak a mitikus tudatosságnak azt az elemét hordozza szellemi burookban, amely a magában-tükröződés, az

<sup>717</sup> Lásd Platón: *Kratülosz* 402e-403a, i.m. 773-774.

<sup>718</sup> Egyik megnevezése „Földrázó” (Od. III, 6.), tehát nemcsak a tenger felszíne, de egyáltalában a felső és az alsó, a látható és a láthatatlan világ „ütközőzónája” az ő territórium.

<sup>719</sup> Hármasegységükhöz lásd Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 129.

<sup>720</sup> Od. I, 22-25. „Csakhogy az...” tudniillik Poszeidón – az ő távollétében s egyúttal akaratával szemben döntenek az istenek Odüsszeusz további sorsa felől.

<sup>721</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 457.

<sup>722</sup> Vö. Stewart, Jon: *Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods*, Oxford University Press, Oxford, 2018, 240.

önreflexió s ezzel az öntudatra ébredés lehetőségfeltételét képviseli a tudat számára, Poszeidónban eggyé válik – egy univerzális tükörré.

Odüsszeusz ezzel az univerzális tükörrel – s benne önmagával – kerül összetűzésbe. Fentebb megkockáztattuk azt az állítást, hogy Odüsszeusz egyedül van úton, és hazatértének valójában önmaga vet gátat. De hogyan is kezdődött ez a bolyongás-beavatás?

„Hát tudnám-e feledni az isteni férfit, Odüsszeuszt,  
öt, ki legelmésebb odalenn, legtöbbet is áldoz  
mindig a tágterü égbe lakó örök isteni népnek?  
Csakhogy a föld övezője Poszeidón, az haragossa  
szüntelenül, amiért Polüphémoszt megvakította,  
isteni küklópszot, kinek ott legtöbb a hatalma  
társai közt, s kit a nimfa hozott a világra, Thoósza,  
meddő-tengeren-úr Phorküsznek a lánya, egy öblös  
barlangban ki Poszeidónnal szerelembevegült volt.  
Akkortól Odüsszeuszt föld rendítője Poszeidón  
el nem emészt, de távortartja az otthoni földtől.”<sup>723</sup>

Odüsszeusz tehát Poszeidón fiát, Polüphémosz küklópszot vakítja meg. De ez még önmagában nem vezetne ahhoz az eseményláncolathoz, amihez végül vezetett. A küklópsz öt és „társait” is foglyul ejtette s fel akarta falni (némelyiket csakugyan el is emésztette), ezért Odüsszeusz cselhez folyamodott. Először is borral leitatta az emberevőt:

„Küklópsz, nézz ide, idd meg az emberhúsra a bort is,  
hogy megtudd, milyen édes ital volt barna hajónkban.  
Áldozatot hoztam neked ebből, megkönyörülsz tán  
és hazaküldesz még; de te őrzöngsz, túrni se tudjuk.”<sup>724</sup>

Aki gyanútlanul ivott is, eközben „vacsoravendége” neve felől érdeklődvén:

„Adj még jószívvel, s a neved mondd meg nekem egyben,  
hadd adjak vendégi ajándékot, hogy örüljél.”<sup>725</sup>

---

<sup>723</sup> Od. I, 65-75.

<sup>724</sup> Od. IX, 347-350.

<sup>725</sup> Od. IX, 355-356.

A ravasz Hermész-sarj<sup>726</sup> erre a következőt teszi:

„Adtam háromszor, s ő annyiszor itta ki balgán.  
Majd miután az agyát az ital már elborította,  
válaszomat mézes szókkal neki adtam eképen:  
»Küklópsz, kérdezted híres nevemet; nosza, halljad:  
megmondom, s te ajándékozz meg, ahogy megigérted.  
Senkise, ez nevem; így hívnak, hogy Senkise, otthon  
édesanyám meg apám és minden többi barátom.«  
Ezt mondtam: de kegyetlen szívvel azonnal ekép szólt:  
»Senkise lesz, kit utolszor eszek meg a társai közt én,  
mind ama többit előbb: nesze hát, ez lesz az ajándék.«<sup>727</sup>

*Senkise* – mondja tehát magáról. Amíg a *közvetlen* veszedelemben érzi magát, mert hiszen ő tudja, hogy mire készül, és nem akar a küklópsznak esélyt adni arra, hogy valódi nevét megismerve hatalmat nyerjen fölötte.<sup>728</sup> A történet ezután azzal folytatódik, hogy a küklópsz a bortól ittasan álomba merül, ekkor Odüsszeusz és „csapata” kihegyez és megtüzesít egy az óriás barlangjában heverő olajfa-karót, amellyel azután kiszúrják a védekezésre képtelen szörnyeteg szemét. Polüphemosz fájdalmas üvöltéssel a társait hívja, akik meg is hallják a segélykérést, és barlangja elé sietnek, hogy megtudják, mi történt:

„»Hát mi baj ért, Polüphemosz, mondd, hogy eképen üvöltesz  
ambrosziás éjben s tőlünk eloroztad az álmot?  
Csak nem akarja talán rabló elhajtani nyájad,  
vagy pedig elpusztítani téged csellel, erővel?«  
Nézik a barlangból így szólt az erős Polüphemosz:  
»Társak, Senkise öl meg csellel, senki erővel.«  
Ők meg a választ így adták szárnyas szavaikkal:  
»Már ha magad vagy egészen s nem bánt senki erővel,  
*Zeusztól jó nyavalyád, kikerülni biz azt lehetetlen;*  
rajta tehát, könyörögj te Poszeidáónhoz, apádhoz.«  
Szóltak s távoztak; nevetett örömeben a szívem,

---

<sup>726</sup> Lásd Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 338.

<sup>727</sup> Od. IX, 361-370.

<sup>728</sup> A saját név elhallgatása mint a túlélés kritikus sikertényezője bevett stratégia, amiről egyéb ősi irodalmi emlékek és névadási konvenciók is tanúskodnak. Példaként említjük a kecske megmenekülését az oroszlán torkából a sumer állatmesében, vagy az ómagyar óvónevek alkalmazási gyakorlatát. Lásd Komoróczy, i.m. 351., illetve Fercsik Erzsébet – Raátz Judit: *Keresztnevek enciklopédiája*, Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2009, 10-11.

hogy rászedte a név őket meg nagyszerű eszmém.”<sup>729</sup>

Odüsszeusz e fogalmi álcának köszönhetően tehát láthatatlanságban marad; sőt nemcsak hogy láthatatlanságban marad, de egyenesen sorsszerűségként jelenik meg – figyeljük meg a küklópszok „karának” „elszólását” („Zeusztól jó nyavalyád...”) –, itt még tudattalanul jelezve azt, ami hamarosan tudatos világossággá válik (ti. csakugyan kapott ilyen jóslatot Polüphemosz, lásd alább). Odüsszeusz balgán örvendezik, pedig „olvashatná” a küklópszok rejtett üzenetét – gondolhatnánk.<sup>730</sup> Majd hajnalhasadtával – szintén cselhez folyamodva – kijut a küklópsz barlangjából, elér a partra a hajón maradt társaihoz, s újra nekivág a tengernek. És ekkor történik meg az, ami végső soron felhívja Poszeidón figyelmét az éjjel, a barlangban történt véres tetre: a főhős, miután úgy véli, elmúlt a közvetlen veszély – „társai” kérése ellenére<sup>731</sup> –, a látóhatárnak szinte már csak a széléről kiabálva hergelni kezdi a hegyfokon tomboló Polüphemoszt, aki sziklákat zúdít rájuk válaszul, de nem találja el őket. Figyeljük meg: itt gyakorlatilag megfordul az ősmítosz közuhatagjának iránya – nem a szellemi „temeti el” a természetit a „tudattalanba”, hanem a természeti kísérli meg a kitörést a szellemi elpusztítására. Odüsszeusz nem tudja (vagy épp nem akarja) türtőztetni magát, és még tovább megy: felfedi valódi kilétét az óriásnak:

„Küklópsz, hogyha talán megkérdi egy ember a földön,  
hogy történt a szemednek csúfos megvakítása,  
mondd, hogy a városokat dúló Odüsszeusz vakított meg,  
Láertész fia ő, Ithakában lakja lakását.”<sup>732</sup>

E „kitárulkozás” hallatán Polüphemosz összetörik, *ekkor* tudatosul benne, hogy betelt rajta a jóslat:

„Ó jaj, rég megjósolt végzet telt be ma rajtam.  
Élt itt egykoron egy széptermetű nagy javas-ember,  
Télemosz Eurümidész, aki értett jól a jövőhöz,  
s itt vénült meg, jósolgatva, a Küklópszok közt:  
az megmondta nekem, hogy ilyen baj vár a jövőben,

<sup>729</sup> Od. IX, 403-414. Kiemelés tőlem, K.D.

<sup>730</sup> Kérdés, persze, hogy *valóban* olvashatná-e, vagy inkább maga is sorsszerűségnek van itt alávetve.

<sup>731</sup> Ekkor a „társak” látszanak józanabbnak, éberebbnek, míg Odüsszeusz önmön „nagyszerű eszméjétől” megrészegülve fittyet hány *daimónjai* figyelmeztetéseire.

<sup>732</sup> Od. IX, 502-505.

elveszi majd a szemem fényét Odüsszeusz keze egykor...«<sup>733</sup>

Majd atyjához fohászkodik, hogy büntesse meg Odüsszeuszt – fohása pedig meghallgatásra talál:

„»Hallj, te Poszeidáón, földtartó, kékhaju isten,  
hogya fiad vagyok én igazán, s azt vallod, apám vagy,  
add, hogy a várdúló Odüsszeusz haza már sose jusson,  
Láertész fia ő, Ithakában lakja lakását.  
S hogya a végzete az, hogy lássa szeretteit ismét,  
s jólépült házába kerüljön, az otthoni földre,  
hát legalább bajosan, későn és társai nélkül,  
mások bárkáján tegye, s otthon bajra találjon.«  
Szólt könyörögve; meg is hallgatta a kékhaju isten.»<sup>734</sup>

Odüsszeusz vehemensen nekiront hát az univerzális tükörnek, önmagasztalásával, önmaga túlhangsúlyozásával *hübriszt* követve el, és nem is ismeri fel e hibát.<sup>735</sup> Valójában ezzel vonja magára Poszeidón haragját – büntetése pedig, hogy önmagával (a benne élő természetivel), illetve önmaga ellen (a benne élő természeti ellen) van úton teljes magányban. Ez véleményünk szerint nem más, mint az előző fejezetben tárgyalt belecsöppenés dinamikájának megjelenése az eposz mitikus anyagában.<sup>736</sup>

Ezek után mindaz, aminek részese lesz, már beavatását, önmegismerésének folyamatát képezi. Csak miután minden „társa” lemorzsolódik mellőle, miután saját házába öreg koldusként kell visszatérnie és személyesen is megtapasztalnia, ahogyan a kérők pusztítják országát, miután tehát „eggyé vált” a tükör átkával, csak ekkor tud „felszabadulni” – igaz, ehhez is kell Athéné aktív közbenjárása.<sup>737</sup> Addig ugyanis egy és ugyanazt teszi az isten (Poszedón) és az ember (Odüsszeusz) – egymásba-tükroződött, kettős-reflexív akarattal feszülnek egymásnak, amíg egy (látszólag) rajtuk kívül álló harmadik fél (Athéné/Zeusz) megszünteti (*aufheben*) ezt az egymás-ellen-tartó erő kifejtést, és hagyja visszatérni őket

---

<sup>733</sup> Od. IX. 507-512.

<sup>734</sup> Od. IX, 528-536.

<sup>735</sup> „Jaj, csak örökkön az isteneket vádolja az ember: / azt mondják, a csapás mind tőlünk jön, de bizony hogy / ostoba vétkeikért szenvednek a végzetten is túl”. Od. I, 32-34. Bár Zeusz itt Aigiszthoszra céloz, az üzenet általános érvényű.

<sup>736</sup> A belekeveredés / feloldódás nem itt következik be.

<sup>737</sup> Lásd Nesztór Odüsszeusz fiához, Télemakhoszhoz intézett bátorító szavait, Od. III, 221-222. „Nem látam, hogy bárkit olyan nyíltan szeret isten, / mint amilyen nyíltan segítette apádat Athéné.”

abba a szubszidiárius erőmezőbe, amelyből azután – Odüsszeusz későbbi történeteit ezt is alátámasztják – újra és újra megnyilvánulhatnak.

### 3.3.2 Pillantás a tükör mögé (Hádész/Odüsszeusz)

Kirké szigetén kikötve – az istennőről ekkor még mit sem tudva – Odüsszeusz még a következőképp biztatja a társakat, hogy ne csüggedjenek:

„»Kedveseim, bármekkora baj sujt, nem kerülünk le  
Hádészhoz, mielőtt nem jö el a már kijelölt nap;  
rajta tehát, míg bárkánkon van ital s akad étel,  
addig együnk bátran, ne gyötörjön holtra az éhség.«”<sup>738</sup>

Korai öröm, afféle „elszólás” ez a részéről (ezt itt még persze nem tudhatja) – de egy a Napleányánál töltött boldog, önfeledt év után, Kirkétől, Kirké tanácsára (vagy még inkább utasítására) kell az alvilágba indulnia azzal a céllal, hogy Teiresziász Hádészba záródott lelkétől-tudatától<sup>739</sup> hazaútjára vonatkozó tájékoztatást, illetve útbaigazítást kapjon. Hogy ez a cél mennyiben teljesül és mennyiben nem, itt nem tárgyaljuk – Karsai György *Kirké* című tanulmánya frappáns választ kínál erre, valamint a Kirké és Odüsszeusz kapcsolatának mibenlétét firtató kérdésre is.<sup>740</sup> Minket most ennek az alvilágjárásnak mint Hegel által is gyökerében ös-mito-logikus cselekvési mezőként felismert beavatási mozzanatnak a külső-belső körülményei érdekelnek – legalábbis vázlatosan tekintetbe véve.

Elsőként vegyük most ehhez még egyszer szemügyre: ki, vagy mi Hádész? Elsősorban isten, és a korábban tárgyaltak fényében mondhatjuk, hogy – mint minden isten – önmagában dinamikus, definíciószerűen rögzíthetetlen létalakzat. Másodsorban a fénynek a szó hegeli értelmében vett *mása*, a láthatatlan és láthatatlanná tévő. Egyúttal a föld termőerejének szelleme, emberi létezését gazdagító és egyensúlyban tartó világaspektus. De micsoda még?

E (fogalmi) tartalom dinamikáját és energiáját – amennyire lehetséges – felderítendő, tekintsünk most újra a hegeli korpuszba. A fenti jelentésárnyalatokon kívül Hádésznak további, a mozdulatlantól a mozgalmas felé terjeszkedő regiszterei válnak láthatóvá.

---

<sup>738</sup> Od. X, 174-177.

<sup>739</sup> Vö. Od. X, 492-494.

<sup>740</sup> Lásd Karsai György: *Kirké*, in: *Ókor* 2003/1, Gondolat Kiadó, Budapest, 31-36.

Ezek szerint Hádész a fentiekén túl *elszakadás a közvetlen létezésről*. A szimbolikus művészeti forma, azaz az egyiptomi építészet és hitvilág tárgyalásakor a következőket találjuk az *Esztétikai előadásokban*: „...a halál és a láthatatlan eme birodalmának, amely itt a jelentést képezi, csak ezzel az *egyetlen* olyan – még hozzá formális – mozzanattal rendelkezik, amely hozzátartozik a művészet igazi benső tartalmához; azzal a mozzanattal tudniillik, hogy elszakad a közvetlen létezésről; s így ez a birodalom először csak a Hádész, és még nem elevenség...”<sup>741</sup>

Vizsgálatunk tárgyát tekintve ez a jelleg – a közvetlen létezésről való elszakadás jellege – viszonylag közömbös, sok újat nem fedezünk fel vele, a görög szellem egyiptomi gyökérzetét pedig már tárgyaltuk fentebb. Tovább kutakodva azonban egyre több mozgalmasságra lelünk Hádészt illetően. „Mivel a lélek halhatatlan és sokszor megszületik» (lélek-vándorlás) »s azt, ami mind itt, mind a Hádészban» (a tudattalanban) »van, és mindent látott, azért már nincs tanulás, s a lélek csak arra emlékszik, amit már előbb szemlélt».”<sup>742</sup> Hádész tehát Hegel olvasatában a *tudattalan* szinonimája is, ami már fontosabb következtetések levonásának lehetőségét hordozza magában Odüsszeusz beavat(ó)ási utazását tekintve.<sup>743</sup> De haladjunk tovább.

Amint például Antigoné a pozitív joggal (Kreónnal) szemben a morálisan jóért, illetve helyesért harcol, „az istenek törvényére hivatkozik; azok az istenek azonban, akiket ő tisztel, a *Hádész alvilági istenei, az érzés, a szeretet, a vérség belső istenei*, nem a szabad népi és állami élet nappali istenei.”<sup>744</sup> A Hegel által itt felsorolt hádészi jellemzők nagyon is értékes *emberi* tulajdonságok.<sup>745</sup> Meglátásunk szerint nagyszerű példa ez az emberi/is-

---

<sup>741</sup> Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások I.*, i.m. 363.

<sup>742</sup> Hegel, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről II.* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1977, 134.. Hegel itt a *Menón*-ból idéz, az eredeti szövegrész Kerényi Grácia fordításában a következőképpen hangzik: „Ha tehát a lélek halhatatlan és többször született, és minden dolgot látott, ami itt és ami a Hádészban van, semmi sincs, amit meg ne tanult volna; így hát nem csoda, hogy az erényre és más dolgokra is vissza tud emlékezni, melyekről azelőtt tudomása volt.” Platón: *Menón* 81c-d (ford. Kerényi Grácia), in: *Platón összes művei I.*, i.m. 673.

<sup>743</sup> Ez persze nem teljesen a modern pszichoanalízis, illetve analitikus pszichológia által használt fogalom, de ha úgy tetszik, Hegel tudattalanul is messze megelőzte korát a „tudattalan” fogalmának bevonásával fenomenológiai diskurzusába.

<sup>744</sup> Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások II.* (ford. Zoltai Dénes), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980, 40. Kiemelés tőlem, K. D.

<sup>745</sup> Egy pillanatra még Antigoné példájánál maradva gondoljunk az első fejezetben, az ész-létmód tárgyalásakor látottakra: „nem azért jogos valami, mert nem találok ellentmondásosnak; hanem azért jogos, mert a jogos” – mondja Hegel (*Fenomenológia*, i.m. 223.). Ebben az *ideális* hegeli képen a formális jog és a morálisan helyes, azaz az igazságos, teljes szinkronban van, *egybeesik*. Antigoné történetében – és még számos más esetben a világirodalom és világtörténelem folyamán – azonban szakadék tátong a kettő között; bár Kreónnak formálisan igaza van, az emberi igazságérzetre szörnyű igazságtalanságként nehezdednek beállító-dása következményei. Úgy is mondhatnánk, archetipikus esete ez jogszolgáltatás vs. igazságszolgáltatás aszinkronitásának.

teni szinonimitására. Antigoné történetét az elvont műalkotás tárgyalásakor is megemlítetük az isteneket – egyebek mellett – meghatározó erkölcs-mentesség és határhelyzet-reprezentáció kapcsán, megjegyezve, hogy az isteni és az emberi szféra ezen – egyik – meghatározó és áthidalhatatlan különbsége miatt torkollik tragédiába, ha e kétféle működés találkozik. Jelen szövegrész csak még hangsúlyosabbá teszi e szinonimitást, ugyanis ennek fényében nyugodtan mondhatjuk, hogy az isteni–emberi viszonya egyúttal isteni–isteni, valamint emberi–emberi viszonya is.

Lét, keletkezés és idő vonatkozásában továbbá Hádész a múltként felfogott *eredet*:

„Az idő dimenziói teljessé teszik a szemlélet meghatározottságát azzal, hogy az idő fogalmával, amely a levés, helyettesítik a szemléletet totalitásban vagy realitásban; ez abban áll, hogy az egység – a levés – elvont mozzanatainak mindegyike külön az egészként van tétélezve, de ellentétes meghatározásokkal. [...] Ez a különbség csak a keletkezés és elmúlás különbsége lehet. Egyszer, *a múltban (a Hádészben), a lét az az alap, amely a dolgok kezdete*; a múlt valóban volt mint világtörténet, természeti események, de a hozzákapcsolódó nemlét meghatározásában tétélezve. Máskor megfordítva áll a dolog; a jövőben a nemlét az első meghatározás, a lét a későbbi, ha nem is az idő szerint. A közép a kettőnek közömbös egysége, úgyhogy [...] a jelen csak azáltal *van*, hogy a múlt nincs.”<sup>746</sup>

A *mindeme* jellemzőkkel bíró szférának pusztán a közelébe férkőzni is herculesi feladat, nemhogy alámerülni benne, vagy a feltárását megkísérelni. Valódi beavat(ód)ási „munka”, amelynek során minden tudatos és tudattalan energiáját mozgósítania kell a beavatást nyerni vágyónak – és persze mindazoknak is, akik segítik ezen szándékában. S amint a második fejezet összegző kitekintésében a műalkotás létrehozójának erőfeszítését illusztráló röviden megemlítettük: Odüsszeusz nem egy „készen talált”, „előre elkészített” alvilágba száll alá,<sup>747</sup> hanem valóban *maga „ás le” „oda”* (bárhol is legyen ez a cselekvés és történésmező), s az áldozati kos és bárány vére, saját verítéke és tisztelettel vegyes félelme, valamint emlékei, reményei, félelmei elevenítik meg e „személyére szabott” infernót:

---

<sup>746</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai II. – A természetfilozófia*, i.m. 57., 259. § A Hádészre vonatkozó kiemelés tőlem, K. D.

<sup>747</sup> Az ész létmódban megismert „készen talált máslet” itt nem jöhet szóba. Valódi proceptuális, eleven-dialektikus, önmegismerésre triggerelt előrehaladó szellemi mozgásnak vagyunk itt szemtanúi, melyek során Odüsszeusz – bár nyilván számos tanácsot kap előzőleg – a maga kialakította *best practice* mentén tör előre, s nincs senki, akitől „másolhatna”: ő maga alakul mintává, bővebben lásd még lent, „A szakrális tudatosság néhány eposzi jellemzőjéről” címet viselő alfejezetben.

„Az árnyaknak e sötét esti tartózkodása homályos ködben jelenik meg, a fantázia és a valóság vegyületében, amely csodálatos varázssal kap meg bennünket. Homéros hőse nem kész alvilágba száll le, hanem maga Odysseus és magának gödröt, s ebbe önti az általa levágott baknak a vérét, azután idézi az árnyakat; ezeknek kell öhozzá közeledniök; egyeseknek megparancsolja, igyanak a megelevenítő vérből, hogy beszélhessenek hozzá és hírt adhassanak neki; kardjával kergeti el a többieket, akik az életet szomjazva tolonganak körülötte. Minden elevenen történik itt maga a hős által, aki nem viselkedik alázatosan, mint Aeneas és Dante.”<sup>748</sup>

Az alvilág itt nem nemlét; a nemlét sokkal inkább az lehetne, amikor Odüsszeusz hazafelé utazik a phaiákok hajóján egyfajta – közelebből meg nem nevezett – mélyálomban:

„szőnyeget és lepedőt teritettek szét Odüsszeusznak  
görbe hajó tatján, hogy aludja nyugodtan az álmát,  
fönt a fedélzeten. Ő fölszállt, lefeküdt oda tüstént  
csöndben; azok meg a padra leültek, rendben, evezni,  
és a kifűrt kőből a hajó kötelét kibogozták.  
Dőltek hátra, a hullámot borzolva lapáttal.  
Szemhéjára pedig mély álom hullt neki ekkor,  
mézizü, nemriadó, a halálhoz igen közelálló.”<sup>749</sup>

Hádész „lakói” ezzel szemben elevenebbnek látszanak, mint egyes felszíni dolgok, és van közöttük, valamint a felszín és az Olümposz lakói közt nemcsak átjárás, de egyfajta graduális átalakulás/áttűnés is, gondoljunk a különféle köztes lényekre,<sup>750</sup> akik az embereken, illetve isteneken kívül benépesítik e hármass megvilágítású univerzumot.

Lássuk most újra Odüsszeusz konkrét beavat(ód)ási cselekményét Hádésznál: „A *cselekedet* a nyugalmas föld megsértése, az a gödör, amely megelevenülve a vér által, idézi az elköltözött szellemeket, amelyek életre szomjazva, ezt megkapják az öntudat tevékenységében.”<sup>751</sup> A cselekvő egy bizonyos cél érdekében teszi azt, amit tesz: „haza” akar jutni. Ennek érdekében meg kell törnie saját addig ismert világának eredetileg vélt egységét<sup>752</sup> s így szabadjára engednie az őt azután mintegy körülrajzó és átható szellemi-lelki energiákat

---

<sup>748</sup> Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások III.*, i.m. 285.

<sup>749</sup> Od. XIII, 73-80.

<sup>750</sup> Akár a héroszokra, akár a természetiben lakozó és abból önmagát kifejtő szellemi megnyilvánulásainak állat-, illetve növény-„embereire” (kentaurók, szatírok, nimfák), akár az élő/holt-, vagy ha úgy tetszik éber/álom-lényekre gondolunk, ez utóbbiakhoz lásd Apuleius, i.m. 10-18.

<sup>751</sup> *Fenomenológia*, i.m. 370.

<sup>752</sup> A növénykultuszról az állatkultuszba való átmenet e mozzanatnak egy korábbi vetületi képe.

– amelyek némelyike jó, némelyike kevésbé jó szándékú az irányában. E cselekedet egyúttal összeköti a népet reprezentáló egyes embert az általános hatalmat hordozó istenekkel.<sup>753</sup>

„Ekkor az állatokat Perimédész Eurülokhossal  
fogta; s a combom mellől rántva ki jóhegyü kardom,  
ástam a gödröt, amelynek a széle s a hossza könyöknyi;  
körbe italt is töltöttem valamennyi halottnak,  
tejjel mézet előbb, azután édes boritalt is,  
harmadszorra vizet, fölibe a fehér daralisztet.  
És az erőtelen elhúnytakhoz hosszan esengtem,  
hogy hazatértem után tehenet sujtok le nekik, mely  
meddő s legjelesebb, és kincseket égetek otthon,  
s ígértem juhok is külön ekkor Teiresziásznak,  
éjfeketét, mely egész nyájamból messze a legszebb.  
Engesztelve a holtak népét jámbor imákkal,  
fogtam az állatokat, nyakuk elmetszettem azonnal;  
folyt feketén a gödörbe a vér, gyülekeztek az elhúnyt  
holtak lelkei mély Ereboszból, sűrű sereggel.”<sup>754</sup>

Odüsszeusz tehát beavatási italt (κυκεών) készít, bemutatja az állatáldozatot, és „nekiindul” a Hádésznek, hogy emlékeivel, félelmeivel, reményeivel – a megélésüket, illetve intenzitásukat tekintve nem teljesen lineárisan-fordított sorrendben – találkozzon. Éber tudatosságából (a poszeidóni felszínről) a tudattalanba merülve, annak mintegy legfelső rétegében elsőként Elpénórral „találkozik”, akit nemrég hagytak hátra temetetlenül Kirké szigetén:

„Elpénór ugyanis, ki legifjabb volt, s ki a harcban  
nem volt jóerejű, s nem volt elméje kiváló,  
Kirké háztetején lefeküdt, bortól nehezülten,  
távol a társaktól, mert vágyott hús levegőre.

---

<sup>753</sup> Vö. Schmidt, i.m. 370. és lásd *Fenomenológia*, i.m. 241. (kiemelés tőlem, K. D.): „*a tett az, hogy megmozgatja a mozdulatlant és felszínre hozza a mégcsak a lehetőségben elzártat s ezzel a tudattalant összekapcsolja a tudatossal, a nemlétezőt a léttel. Ebben az igazságban jut tehát napvilágra a tett; – mint olyasmi, amiben egy tudatos kapcsolatos egy tudattalannal, amiben az, ami valakinek sajátja, kapcsolatos olyasvalamivel, ami neki idegen; mint a kettévált lényeg, amelynek másik oldalát a tudat szintén a magáénak tapasztalja, de mint azt a hatalmat, amelyet megsértett és ellenséges érzületre ingerelt.*” A konkrét szövegrész Oidipuszra vonatkozik, azonban világosan érzékelhető mögötte a tudattalan mint valóságmegismerő-erő általános dinamikája-energiája.

<sup>754</sup> Od. XI, 23-37.

És hogy fölkerekedtek azok, s hallotta a lármát,  
hirtelen és hevesen pattant föl, s arra se gondolt,  
visszafelé hova lépjen a hosszú létra fokára,  
hát fejfelé lefelé lezuhant tüstént a tetőről  
és eltörte nyakát; Hádészhoz szállt le a lelke.”<sup>755</sup>

Az egyébként mindig céltudatos Odüsszeuszt mindjárt alviláglátogatása kezdetén „meggolgozzák” „Hádész alvilági istenei, az érzés, a szeretet, a vérség belső istenei” – még e gyenge képességű „társának” elvesztése is lelkiismeret-furdalást (bizonyos értelemben önsajnálatot) vált ki belőle: „Hát mikor itt láttam, szívemben szánva zokogtam”.<sup>756</sup>

Ezután édesanyja, Antikleia árnyát pillantja meg, de még nem ad neki az áldozati állatok véréből, ami lehetővé tenné, hogy kommunikatív, szellemi, azaz *valódi* kapcsolatba lépjenek egymással. Ehelyett erőt vesz magán, s előtte Teiresziászt engedi inni, hiszen cél- és ön/tudatos lénye eredetileg hozzá jött útbaigazításért. Mint fentebb említettük, hogy ez mennyiben teljesül, illetve mennyiben nem, itt nem tárgyaljuk. Annál is inkább, mert ami véleményünk szerint lényeges, az csak ezután jön. Odüsszeusz ugyanis a Teiresziással folytatott beszélgetés után nem „fordul vissza”, ellenkezőleg: *tovább merül* a tudattalan mélyebb rétegeibe. Rég nem látott s bolyongásai alatt a hiányába belepusztuló édesanyjával beszélget: családjára s otthon maradt feleségére, Pénélopére terelődik a szó. Odüsszeusz megtudja, hogy neje hűségesen várja otthon és emészti magát távolléte miatt. Az Antikleiával való találkozást teljesen valóságosnak éli meg, olyannyira, hogy magához akarja ölelni; ahogyan a dalnokon keresztül előadja nekünk ezt az elemi erejű tapasztalatot:

„Háromszor nekiindultam, vágyódva erősen,  
háromszor surrant ki kezemből, mintha csak árnyék  
s álom volna. Szívemben az éles fájdalom erre  
méginkább megnőtt, s szóltam szárnyas szavaimmal:  
»Édesanyám, mért nem vársz rám, ki ölelni akarlak,  
hogy Hádész házában is egymás karja öleljen  
s még örömeinkre betelhessünk a fagyos zokogással?  
Vagy csak egy árnykép ez, mit a fennkölt Perszephoneia  
küld hozzám, hogy még keserűbben nyögve zokogjak?»”<sup>757</sup>

---

<sup>755</sup> Od. X, 552-560.

<sup>756</sup> Od. XI, 55.

<sup>757</sup> Od. XI, 206-214.

Antikleia elmondja fiának, hogy ez a földi halandók sorsa a halál után, „s lelkük, akárcsak az álomkép, röptül erre meg arra”,<sup>758</sup> majd ezek után sürgeti a hőst, hogy most már siessen a fényre, „haza” Pénelopéhoz, s mondja el neki, mit tudott meg itt (ti. Hádésznál).

Odüsszeusz azonban nem így tesz, hanem *tudatos* döntéssel – „és ez a terv látszott lelkemben a leghelyesebbnek”<sup>759</sup> (ennek jelentőségére az utolsó alfejezetben kitérünk) – *még tovább marad* a tudattalanban, hogy harcostársai s rég elmúlt hősök feleségeinek árnyát láthassa. Nagyon beszédes ez a jelenetsor, hiszen attól a pillanattól kezdve, hogy édesanyja Pénelopéról kezdett beszélni neki, egyre nyilvánvalóbbá válik az a mélyen fészkelő félelme, hogy felesége hűtlen lett hozzá a távollétében, illetve a halálára vár, sőt egyenesen azt tervezgeti.

Nem is kell sokáig várnia legrosszabb félelmei „beigazolójának” megérkezésére: *még mélyebbre bukva* a Hádész rétegződéseiben Agamemnónnal kerül szembe. Nagyon intenzív, szívbemarkolóan érzelmes, Hegel szellemében szólva „igazi Hádészi” találkozás ez, ahogyan a seregek vezére

„Itta az éjszinü vért és nyomban utána fölismert:  
éles hangon sírt, a kövér könny hullt a szeméből,  
terjesztgette felém kezeit, vágott megölelni.  
Csakhogy az izmai nem voltak már jók, s az erő, mely  
egykor a hajlékony tagokat töltötte meg, elszállt.  
Néztem könnyeket ejtve, a szívem szánta erősen”<sup>760</sup>

Odüsszeusz megkérdi Agamemnónt, hogy miként került „ide”. Tanulságosnak látjuk a választ teljes terjedelmében idézni, mert a szemünk elé táruló kép – a Hádész hegeli logikáját kézköznelben tartva – *ebben a kontextusban* valójában Odüsszeusz eddig artikulálatlan félelmét festi le. Nem természeti katasztrófa, és nem is harctéri vereség végzett Átreidésszel:

„»Aigiszthosz tervelte ki végemet, ő a halálom,  
elvetemült feleségemmel hazahíva, leszúrt ott  
- vendégelvén - mint ha ki barmot jászol előtt öl.  
Így haltam meg a legnyomorultabb véggel; a társak  
hullottak körülöttem, akár a fehérfogu disznók  
hullanak egyre, mikor valamely nagybirtoku gazda

---

<sup>758</sup> Od. XI, 222.

<sup>759</sup> Od. XI, 230.

<sup>760</sup> Od. XI, 390-395.

nászt ül, vagy sokakat meghív, vagy dús lakomát ad.  
Már te sok ember hullását láthattad idáig,  
párviadalban is és iszonyú heves ütközetekben:  
mégis e látványon keseregtél volna leginkább:  
mellettünk a borosvödör, és dús asztalok alján  
fetrengünk odabent, vérünktől gőzöl a föld is.  
Legszörnyűbb volt, mint sikitott Priamosznak a lánya,  
Kasszandré, akit oldalamon szúrt át a gonosz nő.  
Hallottam, kezemet fölemeltem, azonban azonnal  
újra, halódva, leejtettem, kard állt ki belőlem;  
és az az ebszemű nő elfordult, még a szemem sem  
fogta le, szám sem csukta be, bár Hádész fele mentem.«<sup>761</sup>

## Valamint

„Nőm bizony azt sem hagyta, hogy elteljék a fiamnak  
látásával a két szemem: engem előbb terített le.«<sup>762</sup>

Odüsszeusz alig tud megszólalni, mindössze valami helyeslésfélére meg Zeusz dühéről való tétova dadogásra futja tőle, de Agamemnónból csak dől a szó, jóllehet itt már egyúttal némi reménnyel is kecségtetve kétségbeesett egykori harcostársát:

„Éppenezért nődhöz te se légy túl kedves ezentúl  
és sose mondd el, amit tudsz, többé néki egészen:  
egy részét mondd csak, de sokat titkolj el előle.  
Bár, Odüsszeusz, téged soha nem gyilkol meg az asszony;  
mert ennél okosabb, és jobban is érti a dolgát  
Íkariosz lányasarja, okosszívű Pénélopeia.«<sup>763</sup>

Ez a remény is – csakúgy, mint a félelem – *Odüsszeusz* reménye, s itt fogalmazódik meg benne – Agamemnón tolmácsolásában – egyúttal az a gondolat is, hogy „inkognitóban” térjen haza Ithakába (ebben majd hathatósan fogja segíteni Athéné).

Odüsszeusz az Agamemnónnal való „beszélgetés” után egyre univerzálisabb mélységekbe merül: Akhilleusz és Héraklész árnyaival találkozik, megelevenednek előtte az

---

<sup>761</sup> Od. XI, 409-426.

<sup>762</sup> Od. XI, 452-453.

<sup>763</sup> Od. XI, 441-446.

istenek történetei, de mindent nem láthat. A különféle alakok immár átláthatatlan sűrűségű rajzása, valamint a kimondhatatlan egyre erősödő jelenléte a Hádészról való menekülésre – azaz a tudattalanból való azonnali felmerülésre – készítetik:

„csak hogy a holtak egész sokasága előbb odatódult  
szörnyű zsvajjal; sápadt félsz ragadott meg azonnal,  
hogy rámküldi a rettenetes Gorgó-fejet is még  
Hádész házából a magasztos Perszephoneia.  
Gyorsan a fürge hajóhoz eredve, parancsot is adtam:  
társaim oldják el, fölszállva, a tatköteléket.”<sup>764</sup>

E beavatás során világossá válik számunkra, hogy Hádész messze nem a nemlét, sokkal inkább – s első pillantásra paradox módon – valamiféle mozgó *elevenség*, de olyan eleven-ség, amelytől az ember „tart”, mégpedig azért, mert nem tudja ellenőrzése alatt tartani. *Emiatt* rémül meg Odüsszeusz a látogatás végén, mert megcsapja a kontrollálhatatlanság – valójában az ön/tudata elvesztésének – szele, ezért menekül vissza szinte hanyatt-homlok a fent említett nyugtalan dinamikájú, vibráló feszültségű felszínre: Poszeidónhoz, ahol emberi ön/tudatként végtére is otthon van.

### 3.3.3 Tükör által elnyelve (Kalüpszó/Odüsszeusz)

A Hádészba történő mélymerülés után azt gondolhatnánk, hogy „rosszabb” már nem jöhet. De tévedünk. Odüsszeuszra a Hádész megjárását és a Kirkétől való – immár végleges – búcsúzást követő tengeren hánykolódás elteltével még nem az ithakai partok várnak. Valahol minden addiginál távolabb szenved hajótörést „hullámvert szigeten, hol a tenger köldöke fekszik”,<sup>765</sup> a tengeri istennő, Kalüpszó szent körzetében – és ott is marad hét eszten-deig. Nem célunk elemezni, hogy ez az „ott”, „valójában” hol is van, és hogy miért épp hét évig „felejt” pártfogoltját Athéné „az isten (azaz a saját) háta mögött”. Csak utalunk rá, hogy a hetes szám – a három és a négy mint az isteni (hárm)egység és a földi teljesség „összege” – a világ totalitásával áll szoros összefüggésben. Megjegyezzük továbbá, hogy

---

<sup>764</sup> Od. XI, 632-637.

<sup>765</sup> Od. I, 50.

a sziget – a közepén eredő, négy égtáj felé futó négy folyóval<sup>766</sup> – ama túlnani birodalomhoz tartozik, amit máshol az ég magasabb régiói, a Boldogok Szigetei és az Aranykor megnevezésekkel írnak le, és „melyhez az embereknek nem volt semmi közük”.<sup>767</sup> Tekintsük meg inkább egy másik lehetséges szemszögből, az epepeia natív, inherensen dialektikus nézőpontjából, hogy mi történik Odüsszeusszal Kalüpszónál.

Véleményünk szerint Kalüpszót és Kirkét egymástól elválasztva tárgyalni nehéz, ha nem lehetetlen vállalkozás – nem véletlenül említi Hegel is egyszerre kettőjüket.<sup>768</sup> Mindkettőn nagyon erős és közvetlen természeti gyökérrzel bíró létalakzatok: Kalüpszó Ókeánosz (illetve az *Odüsszeiá*ban Atlasz), Kirké pedig Hélios leánya – azon két titáni hatalomnak s egyben Hellász, illetve Görögország két eredendően meghatározó természeti jellemzőjének a leszármazottai – s leszármazottként reprezentánsai –, akiket Zeus egyedülként adoptált az olümpiai hierarchiába (láttuk a történeti mítoszok tárgyalásakor). Két egymással ellentétes és ezért egymással összefüggő működést jelenítenek meg Odüsszeusz vonatkozásában is: Kirké a fennen szárnyalás, Kalüpszó a felszín alatti elrejtés mozzanatát.

Mi most mégis megkísérlünk Kalüpszóra koncentrálni, s így értelmezni az olvasottakat; de előtte tekintsünk vissza egy kicsit távolabbra, és egyúttal az eposzból „kifelé”. Vegyük e kitekintéshez kiindulópontként a fénylény fentebb megismert alakját. A fénylény az abszolút lény („nagy világító tudat”), ezzel és egyúttal végső soron az emberi lélek („kis világító tudat”) szakrális-szimbolikus megjelenítése a perzsa vallásban. Az Egyiptomon keresztül Görögországba tartó „útja” során végtelenül kiáradó ősi természete önmagára/önmagába hajlik vissza – a világot immár önmagán keresztül világítja meg, s így tükröződik benne. Az *Odüsszeiá*ban e fénylény-jelleg érzésünk szerint az Odüsszeusz–Athéné/Zeusz tengelyen összpontosul és tükröződik hol ragyogóbban, hol halványabban Poszeidónban az epepeia menetében. Ebben az alfejezetben egy szélsőértéket mutatunk be röviden, ahol e fénylény-jelleg egyszer látszólag teljesen eltűnik. Ez a szélsőérték Odüsszeusz Kalüpszónál töltött éveire esik.

A hős a nimfánál a tökéletes mélypontra ér, hajótörötként mindenét, minden „társát” – azaz öntudatának mindenkor legalább *valamilyen* irányba indító mozzanatait – elve-

---

<sup>766</sup> A négy égtáj görög megnevezéseinek (ἀνατολή, δούσις, ἄρκτος, μεσημβρία) kezdőbetűit összeolvasva az Ádám szót kapjuk, s Ádám – mint a fénylény tárgyalásánál idézett hegeli szövegrészletben is láttuk – a hermetikus tanításokban Ádám Kadmonként az Ember, az ember *ősképének* leírása.

<sup>767</sup> Lásd Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 256-257. és emlékezzünk a prereflexív létezés koráról fentebb mondotakra.

<sup>768</sup> Hegel, G. W. F.: *Eszétikai előadások III.*, i.m. 285.

szítve, így végső soron önmagától is elszigetelődve. A „tenger köldökénél”, a kietlen vízsi-  
vatag közepében Kalüpszó nem valós társaság számára, épp ellenkezőleg: a nimfa egy min-  
dent – Kalüpszó szemszögéből ugyanis Odüsszeusz a minden – folyamatosan elnyelő, el-  
rejtő (neve is ezt jelenti) „fekete lyuk”, amelyben Láertiadész „nagyyszerű eszméjének” fé-  
nye is elvész. Úgy is mondhatnánk, Kalüpszó úgy ad, hogy elvesz. A hős beavatásának  
egyértelműen ez a leginkább embert próbáló része; nem is csodálkozhatunk rajta, hisz’  
Hésziodosz is megjegyzi, hogy Kalüpszó és nimfatársai feladata a világban abban áll, hogy  
„a zsenge fiúkat emberré nevelik”.<sup>769</sup> Odüsszeusz lelki-szellemi fényének önerőből esélye  
sincs e fekete lyuk eseményhorizontjára kerülni: tökéletesen eltűnt a világ számára. Egy  
ős-eredethez, „proto-ön/tudathoz” való teljes visszahullás ez, mintegy „arccal lefelé”  
benne-ragadás az univerzális tükör felszínében.

E helyzetből *pendantja*, Athéné/Zeus „szabadítja ki” az isteni hírnökkel, Hermész-  
szel – aki nem mellesleg Odüsszeusz anyai „dédapja”,<sup>770</sup> így Odüsszeusz tulajdonképpen  
legbenső-legősibb lényének ősnomata – üzenve Kalüpszónak, hogy engedje most már út-  
jára. Hogy Kalüpszó mennyire szereti Odüsszeuszt, az látható a szigetére érkező isteni hír-  
nök, Hermész szavaira adott reakciójából:

„Megdermedt e szavakra Kalüpszó, isteni úrnő,  
és őt megszólítva, ilyen szárnyas szavakat szólt:  
»Szívtelenek vagytok, s minden másnál irigyebbek,  
istenek, és haragusztok az istennőkre, ha nyíltan  
kedves férjje téve egy embert, ágyba fogadják...«”,<sup>771</sup>

valamint Odüsszeusz félelemmel teli hitetlenkedésére adott verbális és nonverbális vála-  
szából: a hős ugyanis nem mer hinni a fülének, amikor Kalüpszó minden előjel nélkül közli  
vele – hiszen ugye Hermész csak Kalüpszónak jelent meg... –, hogy immár elengedi, sőt  
támogatja is az útján:

„»Más a te szándokod, istennő, nem az én hazatértem,  
hogyha tutajjal akarsz elereszteni tengeri útra,  
szörnyü, keserves mélyvizen át, mit a fürge, arányos  
gálya se szel hamar át, szökdelve az isteni szélben.

<sup>769</sup> Hésziodosz: *Istenek születése*, 347-348. sor, in: Hésziodosz, i.m. 17.

<sup>770</sup> Lásd Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 201.

<sup>771</sup> Od. V, 116-120.

Óhajod ellen ugyan bizony én a tutajra se lépek,  
istennő; ha te nem téssz nekem szörnyű nagy esküt,  
hogy nem tervezel ellenem újabb rettenetes bajt.«  
Szólt; mire *elmosolyodva* Kalüpszó, isteni asszony,  
*megsimogatta szelíd kézzel*, szót szólva kimondta:  
»Lám, be ravasz vagy, nem butaság a te nagy tudományod:  
hogy gondoltad el ezt, amivel szavamra feleltél!  
Tudja tehát meg a föld a szavam, s odafönt a nagy ég is,  
s vélük a Sztüx mélységbefutó vize is, mely a boldog  
égilakók legfőbb s legszörnyűbb esküvevője,  
hogy nem tervezek ellened újabb rettenetes bajt.  
Ám azt tervezem és mondom, mit hogyha magamnak  
volna ilyen nagy gondom, tudnék adni tanácsul:  
mert méltányos az én elmém is, nemcsak a másé,  
s nincs vasból kebelemben a szívem, tud könnyörülni.«<sup>772</sup>

Könnyen belátható azonban, hogy ez a szerelem emberi horizonton első nekifutásra nehezen értelmezhető, hiszen ki énekelne és szőne szövőszékén jókedvűen,<sup>773</sup> míg „szerelme” a víz partján ül és sír, „mint azelőtt is, könnyel, sóhajjal, siralommal tépve a lelkét.”<sup>774</sup> Valamint Kalüpszó is „elszólja” magát, amikor „elbocsátó szép üzenetét” így zárja:

„...és köntöst is adok; szelet is támasztok előre,  
hogy sértetlenül érij el egészen az otthoni földig,  
*hogyha az istenek óhajtják, kik az égbe lakoznak,*  
*s nálam erősebbek tervekben, teljesítésben.»<sup>775</sup>*

Sokkal valószínűbbnek látszik egy *kozmosz születés*, illetve kozmosz születés *előtti* állapot megjelenítése ebben az énekben. Az előző szövegrészben Kalüpszó szinte úgy szól Odüsszeuszhoz, mint anya a (megszületendő) gyermekéhez. Így érthetőbb volna a szobája melegében boldogan szövögető és daloló Kalüpszó alakja – hiszen *Odüsszeusszal várandós* (emlékezzünk egyúttal a „Keletkezés és formálás” alfejezetben röviden bemutatott ősiszennő alakjára, amely/aki maga szül/nemz gyermekeket, akik közül férjet választ, hogy

---

<sup>772</sup> Od. V, 173-191. Kiemelés tőlem, K. D.

<sup>773</sup> Od. V, 61-62.

<sup>774</sup> Od. V, 82-83.

<sup>775</sup> Od. V, 167-170. Kiemelés tőlem, K. D.

majd újrászülje őket stb.). Egy ilyen hangoltságú elemzéshez szilárd fogódzókat találhatunk Gulyás Péter Pál munkájában,<sup>776</sup> forduljunk most azonban vissza fenti kiindulópontunkhoz.

Odüsszeusz isteni, Hermésztől való származásáról az imént ejtettünk szót. Tudjuk azt is, hogy Odüsszeusz vér szerinti apja nem Láertész, hanem Sziszüphosz.<sup>777</sup> Sziszüphoszról pedig azt tudjuk, hogy naphérosz.<sup>778</sup> A mítoszoknak a második fejezetben tárgyalt logikájának-dialektikájának ismeretében az is elmondható, hogy a mindenkori utód(alakzat)ok magukban hordják – a hegeli *aufheben* értelmében, megszüntetve-megőrizve és megtartva – mindenkori előd(alakzat)aik tulajdonságait.<sup>779</sup> Odüsszeusz így tehát maga is (szellemi) fénylés, amely – mint az ősmítoszban a sötétség, a láthatatlanság (Hádész) elől Ókeánoszhoz menekülő Héliosz – a most vizsgált mozzanatban a felszín alatt várakozik, hogy felkelhessen. Poszeidón átkának következtében azonban egy szintén ókeánoszi/poszeidóni jelleg (ti. Kalüpszó) fogva tartja.

A fényes naphérosz, az isteni Odüsszeusz, az univerzális (víz)tükör felszíne alatt erejét vesztetten, önmagába zuhantan vár. Emlékezzünk, hogyan jellemzi Hegel a fénylény szakrális létmódjának működését: ragyogása mindenre rávetül, amint megnyilatkozik, csakúgy, mint a Nap, ahogyan felkel a horizont mögül. És csakúgy, mint a Nap, ez a szakrális módusz is még mindössze kifelé világít; fénye nem tükröződik vissza magára; nem válik láthatóvá maga által saját maga számára – „csak *felkél*, anélkül, hogy *lemenne* magában”.<sup>780</sup> Nos, Kalüpszónál a felkél-anélkül-hogy-lemenne-magában tökéletes ellentéte történik: a „szépek szépe”<sup>781</sup> elrejt, folyamatosan csak „elnyeli”, de nem engedi „felkelni” Odüsszeuszt.<sup>782</sup> Ahhoz, hogy valaha újra „fel- (értsd: útra)kelhessen”, az eposz teljes szellemi univerzumának közreműködése szükséges, mind 1) külső (Athéné/Zeusz), mind 2) belső (Hermész/Sziszüphosz), mind 3) köztes (Poszeidón) aspektusait tekintve.

- 1) Athéné/Zeusz: a második fejezet összegző kitekintésében láttuk, hogy Athéné Zeusz tetteiben megvalósult akarata, illetve gondolata. Perspektivikus kitekintéssel

---

<sup>776</sup> Gulyás Péter Pál: *Köldökcsillag a pocakhegyen*, Tertia Kiadó, Budapest, 2004.

<sup>777</sup> Kerényi: *Görög mitológia*, i.m. 201.

<sup>778</sup> Jankovics, i.m. 27. és 138.

<sup>779</sup> Ugyanezt a dialektikus működést elemzi Koch a *Fenomenológia* tudatalakzatainak egymásból egymásba alakulásának folyamatában. Lásd Koch, A. F.: *Die Prüfung des Wissens als Prüfung ihres Maßstabs*, i.m. 21-22.

<sup>780</sup> *Fenomenológia*, i.m. 353.

<sup>781</sup> Hésziodosz: *Istenek születése*, 359. sor, in: Hésziodosz, i.m. 17.

<sup>782</sup> Nem véletlenül érzi olyan jól, olyan *önfeledten* magát a hős Kirkénél, naphérosz a Napleánynál, hasonló a hasonló: Kirkénél egy az ős-egység helyreállítására tett univerzális kísérletét láthatjuk, és e kísérlet minden látszat szerint sikeres is. Vö. Karsai, i.m. 36.

mondhatjuk, hogy az Odüsszeuszban aktívan munkáló szellemi egyediség általános, univerzális képe. *Athéné* tervezi el Odüsszeusz kiszabadítását a tükör felszínéből, ugyanakkor a *végrehajtás* mozzanatát *Zeuszban* visszareflektálva *Hermészre*. Beszédes, hogy Hermész itt nem szól, hanem rögtön elindul, s majd csak *Kalüpszóval* elegyedik beszédbe.

a. *Athéné* *Zeuszhoz*:

„»[...] Hát nem tett néked Odüsszeusz  
argoszi gályáknál kedvedre az áldozatokkal  
tágtérü Trója alatt? Mért sujtja szivedből e düh, *Zeusz?*«”,<sup>783</sup>

valamint

„»mert ki sem emlékszik már isteni jó Odüsszeuszra«”,<sup>784</sup>

b. *Zeusz* *Athénéhez*:

„»Lányom, ugyan mily szó szökkent ki fogad kerítésén.  
Nem te magad terverted el ennek a gondolatát, hogy  
rajtuk majd Odüsszeusz hazatérve megállja a bosszút?«”,<sup>785</sup>

c. *Zeusz* *Hermészhez*:

„»Hermész, hisz te amúgyis mindenben követünk vagy,  
mondd meg a szépfonatú nimfának: biztos a döntés,  
tűrőlelkü Odüsszeusz már haza kell hogy eredjen«”,<sup>786</sup>

- 2) *Hermész/Sziszüphosz*: bár az *Odüsszeia* *Sziszüphoszról* nem ejt szót, *Kerényitől* ismerjük a heroszgenealógia idevágó mozzanatát (lásd fent). Hogy Odüsszeusz „fel tud kelni”, mégsem *pusztán* apai napherosz eredetének, hanem még inkább anyai ágú „hermetikus” származásának köszönhető. Véleményünk szerint nem más történik *Hermész* és *Kalüpszó* párbeszédében, mint hogy Odüsszeusz *Hermész*, az őslény képében beszél a nimfával. Odüsszeusz mint Odüsszeusz ugyanis – mint annyi más lényeges esetben – itt sincs jelen: *Hermész* „a nagyszívű Odüsszeuszt nem lelte

---

<sup>783</sup> Od. I, 60-62.

<sup>784</sup> Od. V, 11.

<sup>785</sup> Od. V, 22-24.

<sup>786</sup> Od. V, 29-31.

meg ottbenn, mert az a víz partján ült és sírt, mint azelőtt is”.<sup>787</sup> Kalüpszó reakcióját már ismerjük, de mit is mond Hermész?

„»Zeusz küldött ide engem erővel, bár nem akartam:  
mert ki utaznék át önként így végtelenül sok  
sós vizen? Emberi város sincs a közelben, amelyből  
áldozatot kapnánk, kitűnő, kívánt hekatombát.«”<sup>788</sup>

Valamint Odüsszeuszra utalva:

„»Zeusz óhajtja, hogy engedd el mennél hamarabb, mert  
nem kell messze szeretteitől itt vesznie néki,  
ám az a végzete, hogy meglássa szeretteit újra,  
s nagytetejű házába kerüljön, az otthoni földre.«”<sup>789</sup>

Egyfelől tehát világosan tudtára adja Kalüpszónak, hogy önszántából nem jött volna ide, hiányolja ugyanis az ember, a kultusz által megteremtett és fenntartott erőmezőt, amely az istenek működését fenntartja, illetve lehetővé teszi. Nemcsak Odüsszeusz, hanem ő, Hermész sincs „szívesen” a „tenger köldökénél”. Másfelől egy többszörösen reflektált akaratot artikulál a nimfa irányába: Odüsszeusz egyedi, Athéné/Zeuszban általánossá felerősödő akaratát saját maga – mint Odüsszeusz legbenső-legősibb lényének ősnymata – nyilvánítja ki, mintegy jótállva leszármazottjáért: azaz önmagáért.

- 3) Poszeidón: a „földtartó, kékhaju isten” szerepét Odüsszeusz történetében fent részletesebben is elemeztük. Itt csak annyit fűzünk hozzá a korábban elmondottakhoz, hogy nemcsak ahhoz volt szükséges a felszín urának „közreműködése”, hogy Odüsszeusz a nimfánál kössön ki, hanem ahhoz is, hogy el tudjon jönni tőle. Amikor ugyanis Kalüpszó féltő gondoskodással, a tőle telhető minden jóval (enni-innivalóval, jó széllel, jó tanácsokkal) ellátja és útjára bocsátja, éppen Poszeidón *nincs jelen*, „máshol” van (ha úgy tetszik: „félrenéz”), s csak akkor „látja”, hogy Odüsszeusz újra felmerülni látszik a vizekből, amikor az már újra szárazföld-közelbe ér:

---

<sup>787</sup> Od. V, 81-82.

<sup>788</sup> Od. V, 99-102.

<sup>789</sup> Od. V, 112-115.

„Ekkor az aithiopoktól jött s meglátta Poszeidón  
öt, Szolümosz bércek tetejéről: látta hajózni  
hab hegyiben. S a szivében jobban megharagudva  
megcsóválta fejét, s lelkéhez azonnal ekép szolt:  
»Jaj, be nagyon másként döntöttek az égben Odüsszeusz  
sorsa felől, míg én oda voltam az aithiopoknál:  
íme, a phaiák föld közelébe került, hol a sors már  
öt a bajok szorító hurkából megszabadítja.  
Ámde kimondom, hogy még addig is éri elég baj.«<sup>790</sup>

Athéné/Zeusz, illetve Hermész/Odüsszeusz konceptuális billenőképei a folyamatot reprezentáló Poszeidónnal válnak teljessé. Így egyfelől Poszeidón, ez a nyugtalan dinamikájú, vibráló feszültségű felszín az egyensúly megtartásának kezeseként tűnik fel az eposzban. Másfelől maga az odüsszeuszi kibontakozás mint konceptus és folyamat ötvözete – gondoljunk az első fejezetben tárgyalt procept működésmódjára – válik láthatóvá e virtuális világban, univerzális rügyben.

### 3.3.4 A szakrális tudatosság néhány eposzi jellemzőjéről

Az előző alfejezetben bemutattuk az eposz egy részletét, amelyben Odüsszeusz „fénylényszerű jellege” látszólag teljesen eltűnik. Egy másik szélsőérték, ahol e fénylényszerű jelleget mindent túlragyog, az *Odüsszeia* vége lehetne, amikor Odüsszeusz újra emberek közt, az *övéi* közt és egyúttal Athénével van: a kérők lemészárlása és az azt követő események.

Az események láncolatában idáig érve ön/tudata újból „felépül” a kalüpszói meg-rázkódtatások után; amint egyre közelebb és közelebb kerül az ithakai földhöz, lépésről lépésre, mintegy graduálisan távolodva az emberen-túli szférák iszonytatóságától. Odüsszeusznak az Agamemnón árnyán keresztül a Hádészban artikulálódó-tudatosuló félelme, hogy felesége merényletet követ el ellene, nem teljesül be. Ellenkezőleg, ő mészárolja le egytől egyig a kérőket. A cselekmény a tengerről áttevődik a szárazföldre, ám tudjuk, hogy ez az áttevődés csak időleges Odüsszeusz lényét tekintve: akárhol is van a „felszínen”, ez

---

<sup>790</sup> Od. V, 282-290. A „lelkéhez azonnal ekép szolt” fordulat rokon a fentebb már látott valamely „terv látszott lelkében leghelyesebbnek” fordulattal. Figyeljük meg: mind Poszeidón, mind Odüsszeusz tartalmában meg-egyező fordulatot használ egy konfliktushelyzet feldolgozásakor (ennek jelentőségére az alábbiakban kitérünk). Ez is strukturális példája annak, hogy a hőskori viszonyrendszerben mennyire „egy és ugyanazt tették [...] mind az istenek, mind az emberek”.

a felszín – mint fentebb rámutattunk – Poszeidón körzete, akár nedves, akár száraz a környezet.

„Nagyszerű eszméje” újra emberek között van, másokban – szeretteiben és ellenségeiben – látja meg önmagát. A kérők felkoncolásának azonban híre megy, s hozzátartozóik bosszúhadjáratra indulnak Odüsszeusz ellen. Ő sem rest, Athéné/Zeusz teljes támogatását élvezve, fiával, atyjával és hű szolgájával Eumaiosz kondással, valamint néhány atyai bajtársával felveszik a kesztyűt. Az eposz szövege itt valósággal izzik az isteni/emberi öntudat ragyogásától és billenőképek sokaságától.<sup>791</sup> Végül nekiugranak a túlerőnek, és kétségünk sincs afelől, hogy a kérők hozzátartozói is ugyanúgy végeznék, mint maguk a kérők, amikor Athéné/Zeusz Zeusz-mozzanata villámjával „közbeszól” és lezárja az épphogy elkezdődő öldöklést. Ezzel párhuzamosan az Athéné-mozzanat Mentór képében, verbális-szellemi erővel téríti jobb belátásra, végső soron megbékélésre Odüsszeuszt – s vele teljes körülvevő világát. Ahogyan Hegel fogalmaz: „az eposzban a cselekmény ereje és a körülmények ereje kiegyenlített; a jellem és a külső szükségszerűség egyformán erős.”<sup>792</sup> Egy és ugyanazt teszi isten és ember.

Mi most azonban nem a fénylénnyel e lehetséges másik szélsőértékét fogjuk megvizsgálni, hanem – Odüsszeusz és Poszeidón összefeszülése egyes vetületeinek további elemzése helyett, s immár lassan a dolgozat zárásához közeledve – az eposzi-odüsszeuszi öntudat egy további lehetséges értelmezését fogjuk felvillantani. Kiindulópontként vegyük a hegeli megállapítást, miszerint „az epepeia tárgya egy történés egésze; az epepeia egy nép világát a maga objektív fejlődésében, viszonyainak teljességében adja elő. Az individuumoknak ebben a világban kell cselekedniük; a szóban forgó világot ezért egy olyan különös állapotban kell felfogni, amely szükségszerűvé teszi a cselekvést. Ez a cselekmény továbbá valamilyen végcél, amelyet az individuumok felfognak és tételeznek.”<sup>793</sup>

Hegel az eposzok fő témájaként a háborút nevezi meg legmagasabb cselekményként, amelyet az individuumok felfognak és tételeznek, s egyúttal azt mondja, hogy a háborúban elmosódik a határ az akarat és a véletlen közt.<sup>794</sup> S bár művészetfilozófiai előadásaiban Hegel valóban az egyes törzsek, népcsoportok közti fegyveres ellentétekre összpontosít – ennek legprominensebb irodalmi példája volna az *Iliász* –, véleményünk szerint az *Odüsszeia* vonatkozásában ugyanúgy találó ez a megállapítás, jóllehet ehhez a „háború”

---

<sup>791</sup> Lásd Od. XXIV, 473-548.

<sup>792</sup> Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 346.

<sup>793</sup> Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 346.

<sup>794</sup> Lásd Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 348.

fogalmának héraikleitoszi értelmére kell koncentrálnunk (Hegel gondolkodásának héraikleitoszi ihletettségeről pedig már a második fejezet elején szoltunk).

Arról van szó, hogy a háború lényegét tekintve feszültség, *konfliktus*, πόλεμος – ez pedig mindannak a szellemiségnek az alapvető jellemzője, amelyről egészen eddig szó volt, kezdve mindjárt az öntudat-létmódnak az első fejezetben bemutatott hegelijungi karakterisztikájával, amely az egész *Fenomenológiának* központi témája. Tudniillik a konfliktus nemcsak fegyveres, *külső*, de – s ráadásul ez az, ami igazán lényeges – *belső*, az egyénben (vagy a társadalomban) zajló is lehet: a πόλεμος „az egymáshoz tartozó ellentörekvők összeszedettsége [...] egyszersmind a rend-kívüli betörése a megszokottba. E betörés sajátja, hogy a vitában az ember megpillantja az otthonos biztonságába betekintő lét, az isten(i) tekintetét.”<sup>795</sup> A *Fenomenológia* Hegele épp ebben az értelemben állítja elénk történeti példaként a kultikus ősfeszültséget, a fentebb már többször hivatkozott szövegrészben: „A *cselekedet* a nyugalmas föld megsértése, az a gödör, amely megelevenülve a vér által, idézi az elköltözött szellemeket, amelyek életre szomjazva, ezt megkapják az öntudat tevékenységében.”<sup>796</sup>

Az eposz nyugtalan dinamikájú, vibráló feszültségű folyamata, amely a mitikus–kultikus–művészi kifejezőnyelven Poszeidónban összpontosul – πόλεμος. Odüsszeusz és Poszeidón egymásnak-feszülésének minden egyes vetülete – πόλεμος. Hogy egy és ugyanazt teszik mind az istenek, mind az emberek – πόλεμος. S ez mind a dalnok által teremtett virtuális világból, univerzális rügyből tükröződik e műalkotás befogadója számára, aki a befogadással együtt maga is tovább-teremti a művet. Úgy látjuk továbbá, hogy e feszültség erősen proceptuális karakterrel bír: rendelkezik egyfelől a konceptus képiségével isteni és emberi billenőmozzanataiban, valamint rendelkezik másfelől a folyamat „törésmertességével” – egyfelől az isteni és emberi mozzanatok kialakulásához vezető szellemi-emocionális út formájában, másfelől pedig amennyiben Odüsszeusz kalandjainak nedves (tengeri), illetve száraz környezete ugyanúgy az egybefonódó külsőnek, illetve belsőnek felel meg az eposz dialektikus struktúrájában, mint a Möbius-szalag „külső”, illetve „belső” oldala.

Emberi és isteni szinonimitását vissza-visszatérően tárgyaltuk az előzőekben. E fejtegetéseken átszüremkedik egyfelől e két aspektus egymást-tételező, dinamikusan interde-

---

<sup>795</sup> Andrejka, i.m. 109-110. A πόλεμος szóba kerülésével óhatatlanul felmerülhet Heidegger neve, s az itt idézett szövegrészben Andrejka is heideggeri olvasatban közelít Hegel *tragédia*értelmezéséhez. Nekünk nem áll szándékunkban itt a heideggeri szellemben folytatni az elemzést, mindössze rámutatunk, hogy tárgyalt témánk ilyen irányú értelmezési lehetőséggel is bír.

<sup>796</sup> *Fenomenológia*, i.m. 370.

pendens egysége, másfelől feltárul a „Mi az isteni?” kérdésre adható válaszok rétegződésének gazdagsága. Mindezen regiszterek a hegeli ön/tudat-struktúra felől válnak láthatóvá. Vessünk most még egy utolsó pillantást arra, hogy mi az isteni, illetve mi minden isten az eposzi ön/tudat számára.

A mitikus tudat tárgyalásakor a második fejezetben Róheim Géza egy tanulmányára utalva hívtuk fel a figyelmet arra, hogy mi minden lehet sárkány a mitikus tudatban. A sárkány karakterében a szervetlen, valamint a természeti szerves dominál – csakúgy, mint a görögök ősi isteneiben, titánjaiban. (A kígyó pedig a sárkány „másaként” az aktivizálódó tudattalan reprezentációja.<sup>797</sup>) Ez a jelleg az új, olümposzi isteneknek is sajátja, de egy megszűnten-megmaradt és felemelkedett (*aufgehoben*) értelemben. Szubszidiáriusan pedig az eposzi ön/tudat cselekedeteit is megalapozza.

A másik jelleg azt a – fentebb már szintén tárgyalt – működés-komplexumot fedi le, amelyet egyebek közt az isten(i)nek mint önmagában dinamikus létalakzatnak, illetve az emberi létezés gazdagító világaspektusnak a fogalmaival igyekeztünk körülírni. Mind-ebből a jellegből az emberi, a szellemi szervesség ismérvei ragyognak elő. Ennek a szellemi szervességnek a megtestesítője az *Odüsszeiá*ban Athéné, s ami leginkább szembetűnő, hogy ez a szellemi szervesség akkor jelenik meg különféle *emberi* alakokban, amikor Odüsszeusznak vagy a hozzá közel állóknak segítségre, bátorításra, „emberi szóra” van szüksége.

Így szól például Télemakhoszhoz, Odüsszeusz fiához, a család szövetségese és bizalmasa, Mentór képében, amikor a fiú teljesen reményvesztetten búsul Nesztór és fiai társaságában:

„»Télemakhosz, mily szó szökkent ki fogad kerítésén?

Isten a távolból megment könnyen, ha akarja.«”<sup>798</sup>

Pénélopehoz álmában, húga, Iphthímé képében:

„»Bátorság, sose félj a szived mélyén ily erősen:

mert aki őt kíséri, olyan, hogy más is esengne

érte s az oltalmáért, mert van is arra hatalma:

Pallasz Athénaie, aki téged szán nyavalyádban;

ő küldött ide engem is, ezt elmondani néked.«”<sup>799</sup>

---

<sup>797</sup> Lásd Jung, C. G.: *Mandala. Képek a tudattalantól.*, i.m. 130-131. és vedd össze a Hádészról fentebb, a mitikus tudatosság tárgyalásakor, valamint az *Odüsszeia* elemzésekor mondottakkal.

<sup>798</sup> Od. III, 230-231.

<sup>799</sup> Od. IV, 825-829.

A phaiákok földjén korsóhordó hajadonlány képében, amikor Odüsszeusz útbaigazítást kér:

„»Vándor apám, szívesen mutatom meg néked a házat,  
mert jeles édesapám házával szinte határos.  
Jőjj, csak csöndbe maradj; az utat pedig én mutatom meg.  
Egy emberre se nézz, sose kérdj egyet se szavakkal:  
mert ezek itt nemigen nagy kedvvel nézik a vándort,  
s nem látják szeretőn, aki máshonnan kerül erre.  
Messzefutó, suhanó gályákban bízva, a roppant  
árt szelik át, hisz a Földrázó ezt részükül adta;  
és a hajójuk, mint a madár vagy a gondolat, oly gyors.«  
Szólt, és ment is előre azonnal Pallasz Athéné  
nagysebesen; s Odüsszeusz ment véle, követte az istent.  
Őt a hatalmashírű hajósnép észre se vette,  
bárha a városon át, köztük ment: csakhogy Athéné  
szépfonatú, félelmetes úrnő azt nem akarta;  
isten ködbe takarta, mivel kedvelte szívében.»<sup>800</sup>

Ismét csak Mentór képében Odüsszeuszhoz, még mielőtt az vérfürdőt rendezne a kérők megbosszulására érkező csapatok közt (ám üzenete minden jelenlévőnek szól, s azok értik is):

„»Isteni sarj, Láertiadész, leleményes Odüsszeusz,  
már ne tovább! szüntesd mérgét a közös viadalnak,  
meg ne nehezteljen rád Zeus, az a messziredörgő.«  
Mondta Athéné; s ő így tett, lelkében örömmel.  
És ezután szent békekötést szerzett a hadak közt  
Pallasz Athénaié, pajzstartó Zeus atya lánya,  
s Mentóréhoz volt az alakja s a hangja hasonló.»<sup>801</sup>

És itt a Hegel által is kifejezetten kiemelt részlet, amikor Odüsszeusz az őt provokáló Eurialosz szavainak elhangzása után messzebbre dobja diszkoszát minden phaiákénál:

„[...] S az útját mérte Athéné,  
férfi alakjában, s azután szót szólva kimondta:  
»Még a vak is tudná, idegen, ha körültapogatná,

---

<sup>800</sup> Od. VII, 28-42. Figyeljük meg: Athéné nemcsak emberi szóval segít, de jótékony ködbe is burkolja Odüsszeuszt, tehát a természetet is áthatja a hős szemszögéből.

<sup>801</sup> Od. XXIV, 542-548.

hogy hol e jel, mert nem vegyül össze a többi jelekkel,  
itt látszik legelől. S te e versenyben bizakodhatsz:  
egy phaiák se hajíthat idáig, nemhogy előbbre.«  
Így szólt; és megörült a sokattúrt fényes Odüsszeusz,  
mert ily jóakaró segítőre talált porondon.»<sup>802</sup>

Hegel az *Esztétikai előadásokban* így fogalmaz: „Ezt a beszédet, egy phaiáknak baráti bölögetését, Homéros úgy értelmezi, mint Athéné baráti megjelenését.”<sup>803</sup> Mi azonban nem vagyunk biztosak benne, hogy a dalnok bármit is így vagy úgy értelmezne. Meglátásunk szerint, az isten ezeken, és még sok más szöveghelyen is az emberséget *jelenti* az elveszett, illetve magát elveszítettnek hitt, *határhelyzetbe kerülő* ember számára (a határhelyzetet a fogalomnak az első fejezet összegző kitekintésében tárgyalt, mélyen hegeli ihletésű gadameri, illetve jaspersi értelmében véve). A dalnok pedig – mintegy „öszönös fenomenológusként” – nem tesz mást, mint *regisztrálja és rögzíti* ezt a jelentést (gondoljunk vissza a második fejezetben tárgyalt Kerényi-paradoxonokra, azokon belül is a harmadikra, illetve a mítosz valóságosságáról írottakra, szintén a második fejezetben). Úgy véljük, e nézőpont sokkal inkább illik a *Fenomenológia* Hegelének szellemi beállítódásához is. E vélekedésünket magának Hegelnek a fentebb már többször hivatkozott, az ön/tudat megalapozódását lehetővé tevő fenomenológiai pozícióján („csak észre kell venni a tárgyat”) és ennek fent már tárgyalt lehetséges következményein kívül az alábbiakkal látjuk alátámaszthatni.

A *Fenomenológia* mint „a tudat Odüsszeiája”<sup>804</sup> központi szándéka egy filozófiai gondolat kísérlet végrehajtása azzal a céllal, hogy felvilágosítsa a tudatot önmagáról, a világgal való viszonyáról, valamit tudásról és igazságról, miközben tartalmazza a világtörténelem bizonyos aspektusainak elmélyült filozófiai feldolgozását is.<sup>805</sup> Mint korábban tárgyaltuk, a tudat szellemmé és a szellem tudattá válásának folyamata egy kétirányú és nem-lineáris kibontakozást takar. Jung úgy fogalmaz, hogy „az emberi tudatosság lassan fejlődött, nagy erőfeszítés és szorgalom által, egy olyan folyamatban, amely évezredek alatt érte el a civilizáltság jelenlegi szintjét. (Egész pontosan az i. e. 4000 körüli időkből származó kézirat alapján datálható idő óta.)”<sup>806</sup> Mindebből az is következik – ezt láttuk is a szakrális tudatosság Hegel által a *Fenomenológiában* számba vett alakzatainak tárgyalásakor –, hogy

---

<sup>802</sup> Od. VII, 193-200.

<sup>803</sup> Hegel, G. W. F.: *Esztétikai előadások II.*, i.m. 56.

<sup>804</sup> Taubes, Jacob: *Psychoanalyse und Philosophie*, i.m. 362.

<sup>805</sup> Lásd Ostritsch, Sebastian: *Hegel. Der Weltphilosoph*, Propyläen Verlag / Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin, 2020, 115.

<sup>806</sup> Jung: *A tudattalan megközelítése*, i.m. 20.

az a *kommunikatív* öntudat, amellyé az Ember „szellemi pillantása” a másikban (a másik által) önmagára (önmagába) vetülve válik, különböző kibontakozási „csúszka-állások” szerint differenciálható a történelem szövetében való – sohasem teljes – feltárulkozása során.

Az epikus tudat vonatkozásában Steiger Kornél megjegyzi, hogy az „nem ismeri az elmének mint mentális tartalmak rezervoárjának a szerepét”.<sup>807</sup> Hipotézise szerint a preszókratikus bölcsélet „episztemológiai elmélete az emotív és kognitív műveletek homéroszi leírására épül, annak módosulásaként alakult ki”.<sup>808</sup> Fentebb utaltunk az *Odüsszeiá*-ban a dalnok által vissza-visszatérően használt, kommunikatív elemre, hogy tudniillik a mindenkori cselekvő (pl. Odüsszeusz vagy Poszeidón) valamilyen hangulatban szól szívéhez, illetve ezt és ezt lát leghelyesebbnek. Steiger épp e kommunikatív elemek, valamint az eposzban a „lélek”, illetve „elme” jelentéssel bíró szavak filológiai elemzése során mutatja ki, hogy az érzékelés (ahogyan a *Fenomenológia* Hegele mondaná: érzéki bizonyosság és észrevevés) és a gondolkodás (ha úgy tetszik: az erők játéka és az ebből kialakuló öntudat) mindig egy érzelmekben gazdag, komplex folyamat organikus része. Ez az alapállás meglátásunk szerint rokonítható *Fenomenológia* törekvésével, miszerint a létet mint olyant akarja felmutatni, a maga empirikus-konkrét egzisztenciájában.<sup>809</sup>

A jungi és steigeri hipotézis hangoltsága visszaköszön egy további elméletben. Sebastian Ostritsch nemrégiben megjelent Hegel-monográfiájában, a *Fenomenológia Öntudat*-fejezetének tárgyalásakor Julian Jaynes 1976-ban megjelent, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* címet viselő főművére utalva jegyzi meg, hogy a hegeli fenomenológiai modell az öntudat valós létrejövetelét firtató kérdés számára is tartogat termékeny válaszlehetőségeket. Jaynes különböző nyelvészeti, archeológiai, kultúratudományos, történelmi leletek és neurológiai kutatások eredményeinek egybegyűjtésével igyekszik alátámasztani ama rendkívüli tézisé, miszerint a jelenleg ismert emberi öntudat „történelmi léptékkal mérve fiatal jelenség, amely csak Krisztus előtt kb. 1300-ra alakult ki. Az emberi tudatnak ezt megelőzően két különálló tudatszférája, avagy »kamarája« volt: egy tervező-parancsoló és egy kivitelező-szolgáló instancia.”<sup>810</sup> Az emberek a parancsoló tudatinstanciát idegen, isteni hangokként érzékelték, hasonlóan azokhoz a hangokhoz, amelyeket a skizofrének még ma is hallanak.<sup>811</sup> Csak a két különálló tudatszféra

---

<sup>807</sup> Steiger, i.m. 14.

<sup>808</sup> Steiger, i.m. 13.

<sup>809</sup> Lásd Bonsiepen, i.m. XXXI.

<sup>810</sup> Ostritsch, i.m. 117.

<sup>811</sup> Lásd Jaynes, Julian: *Der Ursprung des Bewußtseins*. Originaltitel »*The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*«. Deutsch von Kurt Neff. Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1993, 106-107.

egybeomlásával – ami Jaynes szerint feltehetőleg ökológiai, társadalmi, kulturális és biológiai változások komplex összjátékának eredményeként következett be – alakult ki az emberi öntudat a modern formájában. S bár Jaynes műve Hegelt egy szóval sem említi, nem esik nehezünkre felfedezni benne az úr–szolga dialektikát – mondja Ostritsch, s hozzáteszi, hogy „ha Jaynes-nek igaza volna, úgy e dialektika az emberi öntudat létrejöttének nemcsak filozófiai, hanem empirikus szempontból is komolyan veendő modellje lenne.”<sup>812</sup>

Úgy gondoljuk, érdemes itt Jaynesnek legalábbis egyes, az *Iliászt* és az *Odüsszeiát* illető gondolataira reflektálni, mert meglátásunk szerint Ostritschnak alapvetően igaza van vele és Hegellel kapcsolatban – s nemcsak az úr–szolga dialektikájának vonatkozásában, hanem például episztemológiai vonatkozásban is (lásd alább). Nem hagyhatjuk ugyanakkor említés nélkül, hogy amennyire inspirálók e gondolatok, ugyanannyira ingoványos talajra is vezethetnek.

Jaynes a Steiger által is vizsgált kommunikatív elemek és kifejezések analízisével valamelyest eltérő eredményre jut. Steiger például a közvetlen jövő eltervezésének ábrázolása kapcsán azt mondja, hogy a dalnok ezt az eposzi világ egyfajta megkettőzésével éri el, amennyiben is „Odüsszeusz számára egyidejűleg van jelen a mostani pillanat világa és a közeljövő mint megjelenített világ”, illetve hogy „mindaz, ami a klasszikus filozófiában majd kognitív mentális reprezentációvá lesz (mint emlékkép, képzet, fogalom), az az archaikus gondolkodásban a múltba vagy a jövőbe helyeztként jelenik meg. Az már a cselekvő hős énjétől függ, hogy mennyire tudja megjeleníteni, jelenvalóvá tenni ezt a múltat vagy jövőt.”<sup>813</sup> Jaynes ezzel szemben azt a köztes következtetést vonja le, hogy az eposz (nála itt: az *Iliász*) szereplőiből hiányzik az akarat, valamint a szubjektív tudat.<sup>814</sup> Szintén az *Iliászra* utalva állapítja meg, hogy „az emberiség legrégebb, számunkra valóban érthető nyelvezetű írásos emléke objektíven szemlélve egy a miénktől gyökeresen eltérő mentalitásról tanúskodik”.<sup>815</sup> Továbbá „minthogy a görög kultúra közismert módon igen hamar megteremtette a reflektált tudatosság irodalmát, az *Iliászt* a megváltozó idők olyan lencséjeként tekinthetjük, amely bepillantást enged a szubjektivitás nélküliség idejébe, amikor lényegét tekintve minden királyság teokrácia volt, és minden ember olyan hangok rabszolgája, amelyek minden újszerű helyzetben hallattak magukról.”<sup>816</sup>

---

<sup>812</sup> Ostritsch, i.m. 118. Az első fejezetben megtett neuropszichológiai reflexió tartalmának tükrében pedig legalábbis érdemes ezt a komolyan-vételt fontolóra vennünk.

<sup>813</sup> Steiger, i.m. 15.

<sup>814</sup> Lásd Jaynes, i.m. 102-103.

<sup>815</sup> Jaynes, i.m. 119.

<sup>816</sup> Jaynes, i.m. 120.

Jaynes e hangokat messze nem tartja patológiásnak, sőt, felhívja a figyelmet a mai napig megfigyelhető „egészséges hallucinációk” jelenlétére, s ezekkel vonja őket párhuzamba.<sup>817</sup> Jung, mondhatni, egy az egyben ezen a véleményen van, amikor azt állítja, hogy „a tudatosság a természet nagyon újkeletű szerzeménye, és még jelenleg is »kísérleti« stádiumban van. [...] A természeti népek embereinél, akiknek tudatossága a miénktől eltérő fejlettségi szinten van, a »lélek« (vagy psziché) nem alkot egységet. [...] Fejlett civilizációinkban közel sem olyan elhanyagolható jelenség, mint gondolnánk.”<sup>818</sup> Jaynes saját életéből is hoz egy példát. Már vagy egy hete dolgozott és gondolkodott intenzíven bostoni lakása magányában a könyvében is tárgyalt központi problémákon, amikor valahonnan jobbról-fentről egy tiszta és jól artikulált hangot hallott, amely azt mondta neki: „Tedd a megismerőt a megismert részévé!”<sup>819</sup>

Szerinte az isteni hangok kiváltó oka a stressz és/vagy komplex problémák megoldásának kényszere. Mint mondja, „okkal feltételezhetjük, hogy a kétkamarás psziché korában a hallucinációkat kiváltó stressz-szint sokkalta alacsonyabb volt, mint akár a mai hétköznapi emberek, akár a mai skizofrének esetében. Az egyedülként szükséges stressz az volt, amely akkor lépett fel, amikor egy adott helyzetben valami újdonságként fellépő dolog viszonyulásbeli változást tett szükségessé.”<sup>820</sup> Úgy látjuk, hogy ez a bizonyos adott szituációban felmerülő újdonság nem más, mint a – Kerényi szóhasználatával élve – világaspektusok, létalakzatok megnyilvánulása, a fentebb említett hegeli hangoltságú gadameri, jaspersi, illetve jungi értelemben vett létmeghatározó *határhelyzetek*ben.

Látható, hogy ez az adott szituáció (határhelyzet), valamint a felmerülő újdonság (a világaspektusok megnyilvánulása, a *πόλεμος* betörése a megszokottba) egymástól elválaszthatatlanok, maguk is proceptuális módon összetartozók. Előállításukat késztetettség és törekvés ezernyi aktív és passzív, dinamikus és energikus árnyalata indukálja. Ez az összetartozás egyfelől billenőképként értelmeződik, amennyiben a döntési aktus felől tekintünk vissza a határhelyzetre; másfelől folyamatként, *kerülőútként*, amely egyáltalán az adott szituációig való eljutást jelöli „az igaz az egész” értelmében. A dalnok feladata nem

---

<sup>817</sup> Lásd Jaynes, i.m. 124-125.

<sup>818</sup> Jung: *A tudattalan megközelítése*, i.m. 21-22.

<sup>819</sup> Jaynes, i.m. 124. Figyeljük meg: ez a hang szó szerint Hegel hangja, emlékezzünk a dolgozat elején, a tudat-létmód tárgyalásakor bemutatottakra. „...az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha *mi* magunk nem megyünk mögéje, éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható.” *Fenomenológia*, i.m. 94. A megismerő és a megismerni vágyott tehát egy és ugyanaz.

<sup>820</sup> Jaynes, i.m. 133-134.

az, hogy ezt értelmezze, hanem hogy – amennyire lehetséges – rögzítse és reflektálja (viszszatükrözze), azaz (újra)megteremtse<sup>821</sup> és előadja. A dalnok mint tartalmában eltűnő szerv<sup>822</sup> – csakúgy, mint a határhelyzet és az isteni megnyilvánulása – elválaszthatatlan az eposz (újra)megteremtésétől és előadásától.<sup>823</sup>

Jaynes szerint az *Iliásztól* eltérően az *Odüsszeia* cselekményfolyama ugyanakkor már csak erősen lecsökkent mértékben tartalmazza a kétkamarás jelleget.<sup>824</sup> Mint mondja,

„az *Odüsszeia* a keletkező identitásról, egy önmagához-való utazásról szól, ahogyan az a kétkamarás psziché összeomlásakor megteremtődik. [...] Az egész költemény a maga mozgásában a transzállapottól a különféle alakzatok maszkabálján át az önmegismerésig, a tengertől a szárazföldre, Keletről Nyugat felé, a szellemi béklyóktól az önállóságig, egyetlen hosszú utazás a szubjektív identitás célja felé, valamint ezen identitásnak a múlt hallucináló rabságából való megszabadulását hirdető győzedelmes kiáltásához. Egy istennő önálló akarat nélküli dzsigolójából saját földjén véráztatta sörényű oroszlánna alakulása során válik Odüsszeusz »Odüsszeusszá«.<sup>825</sup>

Csak hogy míg Jaynes a világtörténelmet a szakrálisról, a szakralitástól való lassú és teljes búcsú folyamatként állítja elénk, Hegelnél ilyesmi ebben a formában elképzelhetetlen. Az ég a görög világ egy (egzakt módon nem definiálható) pontján „elneptelenedik” ugyan<sup>826</sup> – ebben egyébként vitathatatlan Jaynes gondolatmenetének rokonsága a Hegelével –, de a szent továbbra is szervesen áthatja a világot, „mindössze” egy mélyebb (s egyúttal magasabb: *aufgehoben*) világrétegződésbe szivárog. A szakralitás Hegelnél lényegét tekintve egyezik a spekulatív-misztikussal – itt visszautalunk a dolgozatunk előszavában írottakra –, amely az emotív dinamikák és energiák felhasználása mellett a gondolkodás, illetve a nyelv erejével közelíthető meg. Vallás és filozófia szakrális tartalma „ugyanaz, de ahogy Homéros néhány dologról mondja, hogy két nevük van, az egyik az istenek nyelvén, a másik a rövidéletű emberek nyelvén, úgy ama tartalom számára is két nyelv van, az egyik

---

<sup>821</sup> Lásd a korábban tárgyalt ismétlődő megerősítésről mondottakat van der Leeuw és Kerényi művei alapján.

<sup>822</sup> Vö. *Fenomenológia*, i.m. 370.

<sup>823</sup> Vö. Jaynes, i.m. 112-113. „Az *Iliászt* a legkülönfélébb alkalmakkor adták elő nyilvánosan, elsősorban mégis a négyévente Athénban megrendezésre került *Pánathénaia* kereteiben, ahol az *Odüsszeiával* együtt az úgynevezett rapszodoszok hatalmas közönség előtt recitálták teljes odaadással.” Valamint Jaynes, i.m. 373. „Odüsszeusz Görögországnak legalábbis néhány vidékén egy kultusz középpontjává vált, amelynek segítségével bizonyos törzsek a túlélési képességüket remélték biztosítani.”

<sup>824</sup> Jaynes, i.m. 374.

<sup>825</sup> Jaynes, i.m. 379-380.

<sup>826</sup> Ahogyan azt bővebben a második fejezetben tárgyaltuk, vö. *Fenomenológia*, i.m. 377. és lásd Taubes, Jacob: *Der dogmatische Mythos der Gnosis*, i.m. 104.

az érzelemé, a képzeté és az értelmi, véges kategóriákban és egyoldalú elvonásokban fészkelő gondolkodásé, a másik a konkrét fogalomé. Ha a vallás szempontjából akarjuk a filozófiát is megbeszélni és megítélni, akkor többre van szükség, mint csak a véges tudat nyelv-  
szokásaira.”<sup>827</sup>

A szakrális tudatosság eposzi-odüsszeusi jellemzőiről az itt eddig tárgyaltak fényében (s egyúttal a teljesség lecsekélyebb igénye nélkül) tehát a következőket lehet elmondani:

- 1) Ha az eposz dialektikus struktúrájában jelen lévő és egybefonódó tengeri és szárazföldi környezetet egy Möbius-szalag „külső”, illetve „belső” oldalaként tekintjük, Odüsszeusz ön/tudatának beavatási kibontakozását pedig spirális (kerülő) útként, akkor elmondhatjuk, hogy
  - a. a vízen – amely nem más, mint a kultikus beavatás cselekvési mezője (s ekként *de facto* a mitikus történés színhelye) – vele úton lévő „társai” öntudatának mindenkor legalább *valamilyen* irányba indító mozzanatait jelentik;
  - b. a szárazon – amely nem más, mint a kultikus beavatás cselekvési mezőjének *narratív színhelye*<sup>828</sup> – vele lévő szereplők (akik adott esetben vele *ellenségesen* állnak szemközt, pl. a kérők) „otthonának” hús-vér társadalmi hálózatát jelentik.
- 2) Az isten, illetve az isteni – Jaynes vélekedésével szemben – nemcsak az öntudaton belül parancsoló instancia, hanem azon „kívülről” is jöhet: valaki máson, egy adott társadalmi valóságon keresztül megnyilvánulva, s nem mint hallucináció. Fentebb, amikor bemutattuk Athéné szellemi szervességének különféle emberi alakokban történő megnyilvánulásait, ezt igyekeztünk szemléltetni (ismét megjegyezzük, az *Odüsszeia* szövege a fentiekén kívül számos más példát is szolgáltat ezen állításunk alátámasztására). Az istenek tehát ebben az összefüggésben az Odüsszeusz felé mások részéről megnyilvánuló *emberi* aktivitások, mégpedig hangsúlyosan olyan szituációkban, amelyeket a hős *határhelyzetekként* él meg. Mindez ugyanakkor nem zárja ki, hogy az isten, illetve az isteni a hősöz öntudatának úr-mozzanataként aktíválódjon egy adott helyzetben (amint láttuk azt például Odüsszeusznak Kalüpszótól Hermész segítségével történő elválása esetében), s nem írja felül azt a fentebb

---

<sup>827</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. – A logika*, i.m. 18. A dolgozatunk folyamán eddig tárgyaltak fényében meggyőződésünk, hogy Hegel nem véletlenül említi Homéroszt, illetve az eposz, az epikus tudat e jellegzetességét épp a fenti kontextust illusztrálандó.

<sup>828</sup> Vö. Purves, Alex C.: *Space and Time in Ancient Greek Narrative*, Cambridge University Press, New York, 2010, 70-73.

több helyütt kiemelt faktumot sem, hogy az isten(i), a πόλεμος határhelyzeti betörése a megszokottba, *mindig* emberen-túli módon iszonytató (az *Odüsszeia* szövege ezt adja tudunkra az adott helyzet leírásakor használt „félelmes”, „riadalmas”, „félelmetes”, „szörnyüerős” jelzőkkel). „Mindössze” arról van szó, hogy – mint azt a görög istenszobor tárgyalásakor kimutattuk – az emberen-túli szférák iszonytatósága a görög istenképben szellemi billenőképpé transzformálódik: az isteni és a teratomorf folyamatosan szintetizálódik az emberi formát öltő világaspektusokban.

Hogy mik *voltak* vagy akár csak *lehettek* az istenek az epikus tudatosság korát megelőzően a görögség, az európai szellem számára, nem tudjuk, mert jelen ismereteink szerint nincsenek olyan egybefüggő „kommunikatív” emlék-darabjaink, amelyeket filozófiai igényrel kontextualizálhatnánk. Arról alkothatunk a hegeli fenomenológia erejét is felhasználva különféle fogalmakat, hogy mik voltak vagy lehettek az istenek az epikus tudatosság korában. Reméljük, hogy a fentiekben sikerült e fogalomalkotásához némi inspirációt adnunk.

### Összegzés-kitekintés

Az előzőekben láthattuk, ahogyan a mítoszból kultusz, majd művészet keletkezik. Ez utóbbi a hegeli fenomenológia csúcsán foglal helyet a vallással és az „abszolút tudással” egyetemben (ez utóbbi alakzat problematikusságáról korábban már röviden szóltunk). Az ön/tudat, illetve a vele kapcsolatos folyamatok sokasága e három szellemi alakzat gyökere, lévén az egyéni lélek minden kultúra (szellem) lehetőségének az alapja.

Tudat és tárgy egymásra vonatkozásában a tudat beleszövődik a tárgy létrejövésébe, s a vizsgálat tárgya jelen esetben a kultikus műalkotás. A műalkotáshoz való viszonyban ez a beleszövődés annyit tesz, hogy a műalkotás „befogadója” egyúttal „cselekvő” is: ő maga is alkotja – ha úgy tetszik: továbbalkotja – az alkotást, ami vele szemben tételezettként van jelen. Ugyanúgy a műalkotás is alakítja a befogadó tudatot. Mindez – úgy az egyes, mint a generikus szinten – egy „folyékony” mozzanat-sor, folyamatos megcselekvés, ami erőfeszítést<sup>829</sup> igényel; lassú hőstett.<sup>830</sup> Benne ismét szóhoz jut a lélek (*spiritus*) és a csigavonal (*spiralis*) szavak korábban említett etimológiája, ami pedig a hegeli gon-

---

<sup>829</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 38.

<sup>830</sup> Vö. Dosztojevszkij, i.m. 36., és Nyíri, i.m. 167.

dolkodás kerülőút-hasonlata által kifejezett létmegértési szituációt rejt magában. E kerülőút megtételére való tudatos vállalkozás valójában az emberi élet ultimatív hóstette, melynek véghezvitelében a már említett három megismerési mód, a művészet, a vallás és a filozófia segítheti a fogalom erőfeszítését, fáradságos munkáját végezni igyekvőt.<sup>831</sup>

Mind a műalkotás, mind pedig az interakció játéktere megnyit egy történeti vonatkozású kérdést, jelesül, hogy mikortól datálható azon tárgyak megjelenése, melyekre műalkotásként tekinthetünk, illetve a reflexió mint az ember lényegi tulajdonsága ebben az interakcióban. A hegeli intenciók figyelembevételével behatárolódik azon korok és kultúrák köre, amelyek számításba jöhetnek az e kérdésre adható válaszok megfogalmazásakor: Hegel számára az Óvilág – az ókori Hellász és ennek egy bizonyos tér- és időbeli „aurája” – a világtörténet színhelye.

E kultúra népe új beállítódással határozza meg magát a körülvevő-világával való viszonyban, önmeghatározásának szerves táptalaját pedig mítoszai (illetve a környező népektől áthagyományozódott mítoszok) képezik. Mivel azonban a kultúra, a kultusz nem érthető meg a nép mítoszai nélkül, e beállítódás gyökéretének megvilágításához megvizsgáltuk az azt megalapozó mítoszokat és a hozzájuk való viszonyt.

A mítosz a közvetlenség, a reflexiómentesség világa, ahol az isteni és az emberi szféra elválaszthatlanul van egymásban. Ezen elválaszthatlanság azonban valamilyen köteléket kíván közvetíthetősége megvalósításához, ez pedig a nép és az isten közötti kapcsolatban jelenik meg, ami szövetség is egyben. E szövetség megpecsételése a kultusz, melyben az ember és az isten kommunikál egymással, sőt, egységbe, de ezúttal már közvetített, reflexív egységbe kerülnek egymással. A nép ünnepei, a versengések, a játékok, az áldozatbemutatók (a nép ön-konstituáló, közösség-alakító tevékenységei), magának az adott istennek a tisztelete, az adott istennek a megjelenése. E kommunikáció tehát közvetített.

A közvetítettség nem egyik pillanatról a másikra jelenik meg, hanem hosszú, több évszázados kifejlődése van térben és időben egyaránt. Perzsiából tart Egyiptomon át Görögországba.<sup>832</sup> A *fénylény* elvont, egyszerű általános önreflexiója, az emberi lélek megjelenése. A növényi és állati életet már motívumként felhasználó törzsi vallások azután az

---

<sup>831</sup> Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy az élet „csinálása” a lassú hóstett ultimatív kultusza, az ezzel a tudatossággal leélt élet pedig az ultimatív műalkotás. Hegel az *egész világtörténelem* vonatkozásában mond hasonlót, ám ugyanakkor jelzi is, hogy e dimenziót elérhetetlennek látja – a művészet eszközeivel legalábbis: „Gondolhatnánk akár úgy is, hogy az egész világtörténelem egy olyan epopeia tárgyává tehető, amelynek hőse az emberi szellem, a Humanus. El lehetne képzelni, hogy az emberi szellem a magát világtörténelemmé válva megvalósító hős; ám ez a tárgy túl magas, túl magasztos volna a művészet számára. Mert az általános eszme szolgálna háttérül.” Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*, i.m. 346-347.

<sup>832</sup> Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, i.m. 422. és Burkert, i.m. 11.

emberi és állati közvetlen egymásra vonatkozásába futnak ki. Ez az egyiptomi vallás, a szfinx csodás-szörnyalakjának talánya, hogy a természeti és a szellemi még egyforma erővel tusakodik, de már kiemelkedően artikulálódik a szellemi.

A görög kultuszban, a görög kultúrában az emberi alak jelenik meg győztesként a természeti erővel vívott küzdelem során. A gigászok és a titánok legyőzése a khtonikus, teratomorf-természeti világrend helyére az erkölcsi, antropomorf-olümposzi világrendet alapítja meg. Az istenek képmásai itt már tökéletes szoboralakok, melyek a szakrális tér, a templom központi helyén foglalnak helyet, s melyeknek áldozatot mutatnak be. Az isten tiszteletének ez a megvalósulása a görög kultusz első formája, ami még az elhangzó himnuszok ellenére sem szóbeli.

A kultusz második formája az az ünnep, melyen eleven mozgásba alakul át az áhítat: e kultikus cselekvési mezők (vagy ha úgy tetszik: eseményhorizontok) az olümpiai játékok és az eleusziszi misztériumok. A sportoló: hős, hérosz. Héraklész követőjeként felemelkedhet az istenekhez. A sportoló átlényegülése is *valós* folyamat, a kultikus „akcióban” áldoznak neki, és ő maga is feláldozza magát Zeusznak, és lehetősége nyílik az istenek közé emelkednie mint Héraklész utóda. Az eleusziszi misztériumok során megjelenített léthatalmak, élet és halál billenőképi mozzanataiban „jásszák” újra a világ teremtését. A kultusz teljes elevensége itt még közvetlenebbül hat, mint a kőszobor előtti áldozatbemutatásban, de a szakrális kötelék ugyanolyan erős és eltéphetetlen.

A kultusz harmadik formája a szóbeliség megjelenése, mely már nem orákulumadást jelent, hanem valódi, ön/tudat-reflektált fogalmi nyelvet, mellyel a világ keletkezése leíratik. A nyelvben lakoznak az istenek, s ezáltal már nemcsak dologiságról, hanem élő reflexivitásról van szó. Bár a műalkotás szerzője nem volt ott a világ keletkezésénél, de mivel kinyilatkoztatásként (magasabb hatalmak, például a Múzsák kinyilatkoztatásaként) fogadja, képes hihetően, hitelesen tudósítani róla. Ez az eposzok lüktető egyensúlyú világa, amely „új teljesség termőtalajaként” a tragédiának és komédiának a kiindulási területe, egyfajta virtuális világ, univerzális rügy, amelyből az egyes tragikus és komikus világok megszületnek.

A kultusz e három aspektusának médiumai (az istenszobor a maga környezetével, az olümpiai játékok hőse, illetve az eposz) azonban az adott korban szervesen hozzátartoztak a kultuszhoz, egyetlen szakrális fenomént alkottak – műalkotásként a későbbi korok szellemében tűnnek csak fel. Bár természetesen aktívan működtek a különféle szobrász- és vázafestő műhelyek (ha úgy tetszik, a korabeli „képzőművészeti iskolák”), ezen alkotások

funkciója a saját korokban elsősorban az otthonteremtésében állt; abban, hogy a létezés otthonos lakozássá alakítsák az ember – a szellem<sup>833</sup> – számára.

Mindaz, ami a mítosz–kultusz–művészet megnevezésre hallgatott, valójában egyetlen – három különböző aspektussal rendelkező – szakrális jelenség, melynek éppen vizsgált történeti és tudati vetületei határozzák meg mineműségét. Ezért nem lehetséges egyik a másik nélkül, és nem lehetséges magát ezt a szakrális fenomént sem elképzelni valamelyik alkotó-eleme nélkül, hiszen történelem és ön/tudat szövődik benne egymásba aktívan, és vannak ilyen módon egymás – valamint a mindenkori vizsgálat – számára is adva.

---

<sup>833</sup> Vö. Hegel, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről I.*, i.m. 17.

## UTÓSZÓ

Ismeretes az a vélekedés, amely egy előszóban, illetve utószóban afféle eleve kudarcra ítélt kimagyarázkodási kísérletet lát – kimagyarázkodási kísérletet a szerző maga-gabalyította fogalmi hálójából. E fogalmi háló létrejövetele – ideális esetben – mindig párbeszéd, beszélgetések sorozatának eredménye. Olyan párbeszédké és beszélgetéseké, melyeket a szerző az irodalomjegyzékében szereplő művekkel, pályatársaival, illetve önmagával<sup>834</sup> folytatott. Tudjuk azonban, hogy „az igazi beszélgetés sohasem az, amelyet folytatni akarunk”,<sup>835</sup> ennek tükrében pedig egy elő-, illetve utószónyi „kimagyarázkodást” egyfelől maga a szerzői megszólalás egyáltalában vett aktusa legitimálna – vagy még inkább: kényszerítene ki. Másfelől ugyanakkor ott van a tárgyalt, megszólaltatott tartalom kérdése. Egy tudományos munka esetében általában, és az Előszóban említett, bizonyos szövegek és tartalmak melletti személyes elköteleződés következtében a téma vonatkozását tekintve konkrétan is mindenképpen „neuralgikus” területnek számít a merítés nagysága<sup>836</sup> és a várható eredmények közt fennálló viszony, illetve e viszony megjelenítésének hogyanja és mi-kéntje. Ez volna, ami a téma „naprakészességét” prezentálná.

Mi azonban – Fehér M. Istvánnal, illetve az ő elemzésén keresztül Adornóval egyetértésben – úgy véljük, hogy szellemtudományos területen nem szükségképpen van értelme ilyen módon „eredménykényszer” alá helyezni magát a vizsgálódónak.<sup>837</sup> Meggyőződésünk szerint vizsgálatunk körzetében alapvetően hiábavalóság volna „aktuális” eredményeket várni. Ami ugyanis itt magyarázkodásra kényszerít, az a *philosophia perennnis*, a tárgyalt téma „örökérvényűsége”. Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy ilyen állításokat tenni a XXI. században skandalum – de az volt már Hegel korában is, elég, ha beleolvasunk a *Vallásfilozófiai előadások* bevezető soraiba.<sup>838</sup> Mindezzel együtt kitartunk ama

---

<sup>834</sup> „Külsőnek és belsőnek ebből a dialektikájából csak látszólag következik, hogy a gondolkodás – mint önmagunkkal való beszéd – »monológ«. A monológ – pusztán azáltal, hogy *beszéd* – nem más, mint dialógus. Friedrich von Schlegel jól látja a gondolkodásnak ezt a dialogikus, azaz »dramatikus« jellegét: »még akkor is, amikor egyedül vagyunk, vagy egyedül hisszük magunkat, gondolkodásunkban tulajdonképpen mindig ketten kell lennünk, és legbensőbb, legmélyebb létünket lényegileg dramatikusnak kell elismernünk.«” Kelemen, i.m. 238-239. Az úr–szolga viszony világlik elő itt is.

<sup>835</sup> *Igazság és módszer*, i.m. 269.

<sup>836</sup> Gondoljunk csak a történetre az egyszeri hallgatóról, aki témavezetője kérdésére, amely tanítványa készülőben lévő dolgozatának témaválasztását firtatja, a következő választ adja: „Goethe és a világegyetem.” A témavezető erre tapintatosan: „Kolléga, talán érdemesebb volna szűkíteni a vizsgálódás körét.” Mire a diák rövid habozás után: „Rendben, akkor legyen csak: »A világegyetem«.”

<sup>837</sup> Vö. Fehér M. István: *A fenomenológia mint szigorú tudomány: az álmodást végigálmódtuk?* in: *Kortársunk, Husserl*, i.m. 19-44., 20-21.

<sup>838</sup> „Örök kárhozat vagy örök üdvösség: úgynevezett jó társaságban ilyen szavakat ma már nem szokás használni; az ilyen kifejezések kimondhatatlanok. Nem illik ugyan tagadni az örök kárhozat vagy az örök üdvösség létét, de feszengést kelt, ha valaki ilyesmit emleget.” Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i.m. 19.

véleményünk mellett, hogy minden szellemtudományos vállalkozás *eleve* „aktuális”, mivel az *ember önmegértésére* van kihegyezve.<sup>839</sup> Ekképpen nincsen „várható” eredménye sem – amit birtokol, egy látens, permanensen meglévő eredmény, amely a vizsgálat, illetve együtt-gondolkodás során *lényegül* személyre (szerzőre, illetve olvasóra) szabottá. Ilyenformán ennek a dolgozatnak sincsen a szó hagyományos értelmében vehető végkövetkeztetése, vagy frappáns csattanója. Gondolatmenetünk leginkább talán a Möbius-szalag és a spirál kombinációjára hasonlít: egyfelől ott végződik, ahol kezdődnie kellene (Möbius-aspektus), mégis folyamatos, tartalmakkal gazdagodó mozgásban van, s közben hosszú útszakaszokat hagy maga mögött (spirál-aspektus).

A dolog persze nem lehet pusztán ily *l'art pour l'art* jellegű. Annál is inkább, mert az *Előszó*ban előrevetített kettős szövegértelmezési stratégiának köszönhetően – reményeink szerint – sikerült a hegeli fenomenológia/*Fenomenológia* egyes területeit/mozzanatait új(szerű) megvilágításba helyezni.

- 1) Egy a szemléletesség aspektusát is főszereplőként az értelmezésbe vonó, egyidejűleg a szövegre és annak intenciójára odahallgató olvasat alkalmazásával bepillantást nyertünk a „dialektika”, az „egység”, valamint a „jó”, illetve „rossz végtelen” fogalmainak mélységeibe és sokszínűségébe.
- 2) Felmutattunk egy e fogalmi tartalmakból kinövő tudatstruktúrát, amennyiben is a hegeli architektúrát a Möbius-szalag és a spirál kombinációjaként jelenítettük meg.
- 3) Ezt a tudatstruktúrát fejben tartva megvizsgáltuk és kimutattuk mítosz, kultusz és művészet fenoménjeinek eredendő s egymást permanensen (f)elfedő egységét.
- 4) *A természetes vallás* és *A művészeti vallás* fejezeteinek elemzése során a *Fenomenológia* egy magyarul eddig nem vagy csak kevésbé kutatott területének (ti. a vallás helye és szerepe a *Fenomenológiában*) „előzetes” felderítését hajtottuk végre. (Előzetes, mert vizsgálatunk felvállaltan nem volt teljes körű; ugyanakkor egy ilyen teljes körű vizsgálatot kívánatosnak, sőt szükségesnek találunk, s egyúttal egyik jövőbeli feladatunkként látjuk.) Továbbá vizsgálódásunk végén az *Odüsszeia* egyes részleteinek kísérleti elemzését végeztük el Hegel fogalmi eszköztárának segítségével.

Terjedelmi és tematikai okokból értekezésünkben nem törekedtünk teljességre abban az értelemben, hogy a dolgozat elején kijelölt terület vizsgálatának összes következményét

---

<sup>839</sup> Vö. Makk, i.m. 218.

levonjuk és elágazásait végigkövessük, felfejtsük. Szintúgy nem törekedtünk értékítélet megfogalmazására, vagy a szöveggel való nyílt polemizálásra. „Mindössze” a vizsgálati terület egy *lehetséges* értelmezésére, illetve *lehetséges* csomópontjainak felmutatására törekedtünk, s reméljük, hogy eközben sikerült megvitatásra, továbbgondolásra érdemes alapanyagot előállítanunk. E felmutatott s így kifejthető gondolati csomópontok például:

- a) a billenőkép dinamikája a hegeli fenomenológiában,
- b) a *Fenomenológia* hermetikus jellege,
- c) a „határhelyzet”, „bimbószerűség”, illetve „létidealitás” fogalmainak hasonlóságai és különbségei Hegel és Kerényi gondolkodásában, különös tekintettel a mitológiai tudat kérdéskörére
- d) Hegel és Jung gondolkodásának komplementer elemei és ezek vetületei a mitológiai tudatról vallott nézeteikben,
- e) a reflexió dialektikájának megjelenése az epikus tudatban,
- f) a dosztojevszkiji „lassú hőstett” és a hegeli „fogalom erőfeszítésének” „kerülőutas” rokon jegyei, illetve e jegyek megjelenései az *Odüsszeiában*,
- g) a heroikus lét kérdése a hegeli intenciók figyelembevételével.

Úgy gondoljuk, hogy további efféle alternatív értelmezések egyre teljesebbé tehetik azt a sokszínű tablót, amelyet Hegel vallás-, illetve művészetfenomenológiája – már tulajdonképpen a kezdetektől – saját interpretálói keze által megfestett.

Végző soron elmondható, hogy Hegel filozófiájának világmagyarázat- és igazságigénye – ifjúkorától haláláig – valójában a szellemi kiteljesedés univerzális igénye; a *Fenomenológia* pedig ezen önmegvalósítás leírására-megragadására tett első „rendszer-szerű” kísérlet, amelynek – teljesen soha fel nem fedett – középpontjában ott áll a kiteljesedésre vágyó Ember. Az Ember, aki egyfelől egyén,<sup>840</sup> másfelől ugyanakkor szellem.<sup>841</sup> Aki egyénként „az egyetlen realitás”,<sup>842</sup> de szellemként e realitást ön/tudata által *follyamatos*an tételezi,<sup>843</sup> és e kitartó, fáradságos munka<sup>844</sup> révén lassan, lépésről lépésre az ultimatív heroikus tettet<sup>845</sup> viszi végbe, és hív fel elementáris erővel arra, hogy – ha már egyszer

---

<sup>840</sup> Babits, i.m. 10.

<sup>841</sup> Hegel, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről I.*, i.m. 17.

<sup>842</sup> Jung, C. G.: *A tudattalan megközelítése*, i.m. 55.

<sup>843</sup> Vö. *Fenomenológia*, i.m. 301.

<sup>844</sup> Lásd *Fenomenológia*, i.m. 38.

<sup>845</sup> Vö. Dosztojevszkij és Nyíri már hivatkozott gondolatmenetével.

meghallottuk – kövessük. Ahogyan Heidegger nyomatékosítja hallgatói felé a *Fenomenológiáról* tartott előadásai végén: „Az első és biztos jele annak, hogy megtanultak megérteni valamit abból a kimondatlan lényegiségből, amit itt mindvégig tárgyaltunk, csak az lehet, hogy felébredt Önökben az akarat, hogy megfeleljenek e mű legbenső követelményének – ki-ki saját egyediségében, a maga ereje és képességei szerint.”<sup>846</sup> S ha ezt a *Fenomenológia* egészére jellemző megértési kulcsot – a herderi intenciót követve, azaz az elmondottak feldolgozását a legszerveesebben elősegítő módon, tehát a befogadó, az olvasó anyanyelvén – magyarul kellene megfogalmaznunk, ezt mondanánk:

„S ha jól ügyelsz, egy szózat zeng feléd  
Szüntelenül, mely visszaint s emel,  
Csak azt kövesd...”<sup>847</sup>

---

<sup>846</sup> Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, i.m. 216.

<sup>847</sup> Madách Imre: *Az ember tragédiája*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1984, 230.

## ÖSSZEFOGLALÁS

E dolgozatnak két fő célkitűzése van: egyfelől elemezni tudat és szakralitás viszonyának a hegeli fenomenológiában képviselt minőségét és egyes képi-fogalmi vetületeit, másfelől ezen elemzésen keresztül a hegeli fenomenológia bizonyos területeit/mozzanatait újszerű megvilágításba helyezve hozzájárulni a magyar nyelvű Hegel-diskurzus megelevenítéséhez. A dolgozatnak nem célja az e vizsgálatból adódó összes lehetséges következmény levonása, értékítélet megfogalmazása, vagy a hegeli szövegekkel való nyílt polemizálás.

E célkitűzések megvalósításához a magyar és idegen nyelven hozzáférhető Hegel-irodalomból való merítésen kívül tudatosan vonunk játékba a hegeli felfogástól látszólag távol álló gondolatokat és gondolkodókat is. Fejtegetésünk – egyfajta bi-/multifokális szemléletmódot alkalmazva – egyensúlyra törekszik a szövegközeli, a szöveghez szorosan tapadó, valamint a szöveget távolról pásztázó, távlati összefüggésekbe helyező értelmezési technikák között; elemzésünk menetében különféle nézőpontokból vetünk „snittszerű” pillantásokat a vizsgálat tárgyaira, igyekezve együtt-gondolkodásra hívni az Olvasót.

Az elemzés azon a hegeli főmotívumon alapul, hogy a valóság egy szervesen áramló, önmagát tükörviszonyok sorozatán keresztül áttetszően közvetítő dinamikus eleveenség. Ezen eleveenség permanensen vibráló egyensúlyát vizsgáljuk meg Hegel fenomenológiai tudat-, művészet- és valláskonceptiójában (szövegszerűen *A szellem fenomenológiája Tudat, Öntudat, Ész*, illetve *A vallás* című fejezeteinek egyes „szeleteit” kiindulópontként véve – első és harmadik fejezet), valamint – mintegy tesztelendő a fenti motívum működőképességét a hegeli fogalmi világon kívül is – a mítosz–kultusz–művészet komplex hármajelenségében (második fejezet).

Elemzésünk eredményei először is bepillantást nyújtanak a „dialektika”, az „egység”, valamint a „jó”, illetve „rossz végtelen” fogalmainak mélységeibe és sokszínűségébe. Másodszor felmutatnak egy e fogalmi tartalmakból kinövő tudatstruktúrát, amennyiben is a hegeli architektúrát a Möbius-szalag és a spirál kombinációjaként jelenítik meg. Harmadszor e tudatstruktúra alkalmazásával rámutatnak mítosz, kultusz és művészet fenomenjeinek eredendő s egymást permanensen (f)elfedő egységére. Negyedszer pedig – *A természetes vallás* és *A művészeti vallás* fejezeteinek vizsgálata révén – *A szellem fenomenológiájának* egy magyarul eddig nem vagy csak kevésbé kutatott területének szakirodalmát bővítik.

## ABSTRACT

This dissertation has two main objectives: on the one hand to analyse the quality and certain imagistic-conceptual representations of the relation of consciousness and sacrality, on the other hand to contribute to the Hungarian Hegel-dialogue by this analysis depicting of some areas of the Hegelian phenomenology in a new perspective. Spotting all of the possible consequences, value judging and textual polemics are out of scope of the objectives.

In order to reach these objectives we lean upon the wide range of Hegel-literature (both in Hungarian and in foreign languages) and we also bring into play thoughts and thinkers who are apparently remote from the Hegelian concepts. In the course of our explanations we're using a kind of bi-/multifocal view as we try to find the balance between microtextual and perspectivic interpretation techniques; we are taking several looks at our objects from different perspectives so as to motivate the Readers to follow us.

The analysis is based on the main Hegelian theme that reality is an organically flowing dynamic vividness which conveys itself through a progression of reflective relations. We're examining the permanently vibrating balance of this vividness in Hegels phenomenological concepts of consciousness, arts and religion (by taking certain „slices” from the sections *Consciousness*, *Self-Consciousness*, *Reason* respectively *Religion* of *The Phenomenology of Spirit* – see the first and third chapter of this dissertation), and – in order to test the functionality of the above theme – in the complex phenomenon of myth–cult–art (see the second chapter of this dissertation).

The results of our study are as follows: firstly they provide insights into the depths and manifoldness of the Hegelian ideas of „dialectic”, „unity”, „good” and „bad infinity”. Secondly they depicting a structure of consciousness coming from these ideas as a combination of the spiral and the Moebius strip. Thirdly they prove the original unity of myth, cult and art by using this structure of consciousness. And fourthly – by analysing the sections *Natural religion* and *The Art-Religion* – they enrich specialised literature of in Hungarian language still largely unexplored areas of *The Phenomenology of Spirit*.

## KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Ezúton mondok köszönetet Szüleimnek és családom minden tagjának – még itt-lévőknek és már eltávozottaknak egyaránt –; nélkülük ez a dolgozat sohasem jött volna létre. Hálás vagyok Feleségemnek, aki folyamatosan biztosította számomra a zavartalan munka érzelmi hátterét. Külön köszönöm Öcsémnek, aki a tudat hegeli architektúrájának vizualizálására irányuló szándékomat és – esetenként saját magam számára is áttekinthetlenné válni látszó – instrukcióimat türelmes és kritikus együtt-gondolkodással világos, befogadható ábrákká alakította. Köszönetet mondok Baracsi Istvánnak, akinek középiskolai filozófiaórái mértékadóak voltak számomra. Köszönetemet fejezem ki debreceni és tübingeni tanárainknak és pályatársaimnak, akik valamilyen módon mind hatással voltak a gondolkodásomra. Szívből köszönöm Angyalosi Gergelynek és Szakályné Lantai Lillának önzetlen segítségüket és odafigyelésüket. Külön köszönet Beretvás Gábornak és Gáspár Lászlónak: a velük folytatott beszélgetések mindig új erőt adtak, amikor valaha is úgy éreztem, hogy elfáradtam a labirintus bejárása során. Mély hálámat fejezem ki témavezetőmnek, Valashtyán Tamásnak, értékes megjegyzéseiért, jobbító javaslataiért, szenvedélyes együtt-gondolkodásáért, valamint a teljes munkafolyamaton átívelő mindenkor rugalmas beállítódásáért – mindez nemcsak hatékonyra, de rendkívül élvezetessé is tette a közös munkát. Végül, de nem utolsósorban hálás köszönet illeti Nyizsnyánszki Ferencet, aki egyetemi tanulmányaim legelejétől figyelemmel kísérte fejlődésemet, aki megismertetett a hegeli szövegekkel és azok hatástörténetével, illetve akinek témavezetése alatt elindultak doktori tanulmányaim. Az ő szövegolvasó szemináriumain kezdtem el megérteni Hegel filozófiájának tartalmát – jelen értekezés ennek az azóta is tartó megértési folyamatnak egy pillanatfelvétele.

## IRODALOMJEGYZÉK

- ADORNO, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985
- ALMÁSI Miklós: *Kis Hegel-könyv*, Athenaeum Kiadó, Bp., 2005
- ALTHOF, Daniel: *Spekulativ-Dialektische Vernunft und Vexierbilder*, in: ARNDT, A. – GERHARD, M. – ZOVKO, J. – Bowman B. (hrsg.): *Hegels Antwort auf Kant I.*, Hegel-Jahrbuch 2016, Akademie Verlag, Berlin, 2017, 60-64.
- ANDREJKA Zoltán: *Apollón és Diké nyomában. Hegeliánus-hermeneutikai tragédiaértelmezési kísérlet*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2013
- APULEIUS: *Az aranyszamár* (ford. Révay József), Magyar Helikon, Budapest, 1971
- ARNHEIM, Rudolf: *Anschauliches Denken*, DuMont Buchverlag, Köln, 1977
- ASSMANN, Jan: *A kulturális emlékezet* (ford. Hidas Zoltán), Atlantisz Kiadó, Budapest, 2004
- BABITS Mihály: *Az európai irodalom története*, Európa Könyvkiadó-Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1957
- BACSÓ Béla: *Hegel és Heidegger a tapasztalatról*, in: *Világosság* 2008/3-4, 75-81.
- BALÁZS Katalin: *A bűn jelentése A szorongás fogalmában és A halálos betegségben*, in: *Nagyerdei Almanach*, Debrecen, 2017/1, 41-58.
- BARROW, John D.: *Warum die Welt mathematisch ist* (aus dem Englischen und mit einem Nachwort von Herbert Mehrrens), Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1996
- BÁLINT Ágnes: *A játéktól a struktúrákig – Dienes Zoltán sejtései nyomában*, in: *Autonómia és felelősség* 2015/3, Pécsi Tudományegyetem BTK Neveléstudományi Intézet, Pécs, 7-18.
- BÄUMLER, Alfred: *Hegel és Kierkegaard* (ford. V. Horváth Károly), in: *Jelenkor* 2010/10, 1124-1133.
- BIELLA, Burkhard: *Eine Spur ins Wohnen legen*, Parerga Verlag GmbH, Düsseldorf und Bonn, 1998
- BLUMENBERG, Hans: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979
- BONSIEPEN, Wolfgang: *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, in: HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1988
- BOWMAN, Brady: *Die unterste Schule der Weisheit – Hegels Eingang in die Phänomenologie im Fokus eines religionsgeschichtlichen Motivs*, in: ARNDT, Andreas und MÜLLER,

Ernst (hrsg.): *Hegels „Phänomenologie des Geistes” heute*, Akademie Verlag, 2004, 11-38.

BRAUNS, Horst-Peter: *Zur Methodenfrage der Psychologie im 18. Jahrhundert*, in: LÜCK, Helmut E. (hrsg.): *Psychologie und Geschichte*, Jahrgang 10 – Heft 3/4, Verlag für literarische Produkte, Fernwald, 2002, 178-199.

BUBNER, Rüdiger: *Az esztétikum modern pótlék-funkciói* (ford. Szűcs Éva), in: NYIZSNYÁNSZKI Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1997, 386-414.

BURKERT, Walter: *A homérosi eposzok és az ókori Kelet* (ford. Böröczki Tamás), in: *Ókor* 2011/3, Gondolat Kiadó, Budapest, 3-12.

BÜRGER, Peter: *Az ész és ami más, mint az ész* (ford. Valastyán Tamás), in: NYIZSNYÁNSZKI Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1997, 248-260.

CHALMERS, David J.: *Szemközt a tudat problémájával* (ford. Sutyák Tibor), in: *Vulgo* 2004/5, Vulgo Alapítvány, Debrecen, 2004, 14-35.

CLAESGES, Ulrich: *Darstellung des erscheinenden Wissens – Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: NICOLIN, Friedhelm und PÖGGELER, Otto (hrsg.): *Hegel-Studien Beiheft 21*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1981

DAHLHAUS, Carl: *Hegel und die Musik seiner Zeit*, In: PÖGGELER, Otto und GETHMANN-SIEFERT, Annemarie (hrsg.): *Hegel-Studien Beiheft 22*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1983

DAVIS, Gary – TALL, David – THOMAS, Michael: *What is the object of the encapsulation of a process?* In: *Proceedings of MERGA*, Vol. 2, Rotarua, 1997, 132-139.

DENNETT, Daniel: *Háttal a tudat problémájának* (ford. Sutyák Tibor), in: *Vulgo* 2004/5, Vulgo Alapítvány, Debrecen, 2004, 36-38.

DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor Mihajlovics: *A Karamazov testvérek I.* (ford. Makai Imre), Jelenkor Kiadó, Pécs, 2004

DRIMÁL István: „Az abszolút ’viszony, amely átvonul az egésznek létén’”, in: RÓZSA Erzsébet és Michael QUANTE (szerk.): *Az aktuális Hegel*, Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2003, 126-155.

DRIMÁL István: *A tudat struktúrája Hegelnél és Heideggernél*. Doktori értekezés, Debrecen, 2008

EBINGER-RIST, Nicole – KIND, Claus-Joachim – WOLF, Sibylle – WEHRBERGER, Kurt: *Der Löwenmensch bekommt ein neues Gesicht. Auffindung und Restaurierung der Elfenbeinstatue aus der Stadel-Höhle im Hohlenstein*. In: *Denkmalpflege in Baden-Württemberg*. 42/4, Esslingen, 2013, 194-200.

- EGYED Péter: *Mitosz és filozófia*, in: *Korunk*, Komp-Press Kiadó, Kolozsvár, 1997/8
- ELIADE, Mircea: *A szent és a profán* (ford. Berényi Gábor), Európa Könyvkiadó, Budapest, 2009
- ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története II.* (ford. Saly Noémi), Osiris Kiadó, Budapest, 1995
- ERLER, Michael: *Praesens Divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*, in: JANKA, Markus – SCHÄFER, Christian (hrsg.): *Platon als Mythologe – Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, 81-98.
- FEHÉR M. István (szerk.): *Levek Hegeltől – Levelek Hegelhez* (ford. Nyizsnyánszki Ferenc), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 1988/1-2, 119-185.
- FEHÉR M. István: „Az eszme érzéki ragyogása”: *esztétika, metafizika, hermeneutika*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2003/3, 235-305.
- FEHÉR M. István: *A fenomenológia mint szigorú tudomány: az álmot végigálmodtuk?* In: VARGA Péter András – ZUH Deodáth (szerk.): *Kortársunk, Husserl*, Eötvös Kiadó, Budapest, 2013, 19-44.
- FELTON, Debbie: *A halottak szerepe a görög vallásban és mitológiában* (ford. Harsányi Eszter), in: *Ókor* 2009/3-4, Gondolat Kiadó, Budapest, 24-33.
- FERCSIK Erzsébet – RAÁTZ Judit: *Keresztnevek enciklopédiája*, Tinta Könyvkiadó, Budapest, 2009
- FINK, Eugen: *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977
- FINLEY, M. I. – Pleket, H. W.: *Az olimpiai játékok első ezer éve* (ford. Szobotka Tibor), Móra Ferenc Könyvkiadó, Bp., 1980
- FINLEY, Moses I.: *Odüsszeusz világa* (ford. Fridli Judit), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985
- FISCHER, Ernst: *A nélkülözhetetlen művészet* (ford. Nyilas Vera), Gondolat Kiadó, Budapest, 1962
- FRANK, Manfred: *A költészet mint „új mitológia”* (ford. Gombos Csaba), in: NYIZSNYÁNSZKI Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1997, 261-289.
- FRAZER, James G.: *Az aranyág* (ford. Bodrogi Tibor és Bónis György), Osiris Kiadó, Bp, 1998

GADAMER, Hans-Georg: *Die Dialektik des Selbstbewußtseins*, in: GADAMER, H-G.: *Gesammelte Werke, Band 3, Hegel, Husserl, Heidegger*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, 47-65.

GADAMER, Hans-Georg: *Die phänomenologische Bewegung*, in: GADAMER, H-G.: *Gesammelte Werke, Band 3, Hegel, Husserl, Heidegger*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, 105-146.

GADAMER, Hans-Georg: *Die verkehrte Welt* in: GADAMER, H-G.: *Gesammelte Werke, Band 3, Hegel, Husserl, Heidegger*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, 29-46.

GADAMER, Hans-Georg: *Hegel und Heidegger*, in: GADAMER, H-G.: *Gesammelte Werke, Band 3, Hegel, Husserl, Heidegger*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987, 87-101.

GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer* (ford. Bonyhai Gábor), Gondolat Kiadó, Budapest, 1984

GETHMANN-SIEFERT, Annemarie: „*Esz­tétika avagy a művészet filozófiája*” Hegel az 1823-as berlini előadásai Hotho-féle lejegyzésének kiadásához (ford. Zoltai Dénes), in: HEGEL: *Előadások a művészet filozófiájáról* (ford. Zoltai Dénes), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2004

GOETHE, Johann Wolfgang: *Faust* (ford. Kozma Andor), Pantheon Kiadó, Bp. 1924

GRAVES, Robert: *A görög mítoszok* (ford. Szi­jgyártó László), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1981

GRAY, Eddie – TALL, David: *Duality, Ambiguity and Flexibility in Successful Mathematical Thinking*, in: *Proceedings of PME 15*, Vol. 2, Assisi, 1991, 72-79.

GULYÁS Péter Pál: *Köldökc­si­llag a pocakhegyen*, Tertia Kiadó, Budapest, 2004

GUNST Péter (szerk.): *Európa története*, Csokonai Kiadó Kft., Debrecen, 1996

GYENGE Zoltán: *Kép és mítosz I.*, Typotex Kiadó, Budapest, 2014

GYENGE Zoltán: *Kép és mítosz II.*, Typotex Kiadó, Budapest, 2016

HALBIG, Christoph: *Igazság-koncepció és történetfilozófia Hegelnél* (ford. Makk Norbert), in: RÓZSA Erzsébet és Michael QUANTE (szerk.): *Az aktuális Hegel*, Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2003, 105-125.

HARARI, Yuval Noah: *Sapiens. Az emberiség rövid története* (ford. Torma Péter), Animus Kiadó, Budapest, 2015

HAUSER, Arnold: *A művészettörténet filozófiája* (ford. Tandori Dezső), Gondolat Kiadó, Bp., 1978

HEGEDŰS Géza: *Az európai gondolkodás évezre­dei*, Trezor Kiadó, Bp., 1992

HEGEL, G. W. F.: *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége (Részlet)* (ford. Révai Gábor), in: HEGEL, G. W. F.: *Ifjúkori írások, Válogatás.* (szerk. Márkus György) Gondolat Kiadó, Bp., 1982, 147-189.

HEGEL, G. W. F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. – A logika* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979

HEGEL, G. W. F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai II. – A természetfilozófia* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979

HEGEL, G. W. F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai III. – A szellem filozófiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979

HEGEL, G. W. F.: *A görög fantázia-vallás és a keresztény pozitív vallás különbsége* (ford. Révai Gábor), in: HEGEL, G. W. F.: *Ifjúkori írások, Válogatás.* (szerk. Márkus György) Gondolat Kiadó, Bp., 1982, 74-90.

HEGEL, G. W. F.: *A jogfilozófia alapvonalai* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1983

HEGEL, G. W. F.: *A logika tudománya I-II.* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979

HEGEL, G. W. F.: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979

HEGEL, G. W. F.: *A szeretet* (ford. Révai Gábor), in: HEGEL, G. W. F.: *Ifjúkori írások, Válogatás.* (szerk. Márkus György) Gondolat Kiadó, Bp., 1982, 117-123.

HEGEL, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről I-III.* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1977

HEGEL, G. W. F.: *Előadások a művészet filozófiájáról* (ford. Zoltai Dénes), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2000

HEGEL, G. W. F.: *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó, Bp., 1979

HEGEL, G. W. F.: *Esztétikai előadások I-III.* (ford. Zoltai Dénes), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980

HEGEL, G. W. F.: *Hit és tudás, avagy a szubjektivitás reflexiós filozófiája, ahogyan formáinak teljességében Kant, Jacobi és Fichte filozófiájában megmutatkozik* (ford. Nyizsnyánszki Ferenc), in: *Hit és tudás* (szerk. Hévízi Ottó, Kardos András, Vajda Mihály), Osiris Kiadó, Bp., 2001

HEGEL, G. W. F.: *Jenaer kritische Schriften* (hrsg. Hans Brockard und Hartmut Buchner), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1979

HEGEL, G. W. F.: *Jénai reálfilozófia (Részletek)* (ford. Révai Gábor), in: HEGEL, G. W. F.: *Iffjúkori írások, Válogatás.* (szerk. Márkus György) Gondolat Kiadó, Bp., 1982, 311-445.

HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1988

HEGEL, G. W. F.: *Vallásfilozófiai előadások* (szerk. Zoltai Dénes), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2002

HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (hrsg. Michael Holzinger), Berlin, 2013

HEGEL, G. W. F.: *A német idealizmus legrégebb rendszerprogramja* (fordította és bevezetővel ellátta Zoltai Dénes), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Budapest, 1985/5-6, 805-812.

HEIDEGGER, M.: *A műalkotás eredete* (ford. Bacsó Béla), in: HEIDEGGER, M.: *Rejtektutak* (szerk. Pongrácz Tibor), Osiris Kiadó, Budapest, 2006

HEIDEGGER, M.: *A művészet és a tér* (ford. Bacsó Béla), in: HEIDEGGER: „...költőien lakozik az ember” (szerk.) Pongrácz Tibor, T-Twins Kiadó, Budapest-Szeged, 1994, 211-217.

HEIDEGGER, M.: *Bevezetés a metafizikába* (ford. Vajda Mihály), Ikon Kiadó, Bp., 1995

HEIDEGGER, M.: *Die Kunst und der Raum*, in: HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA Band 13, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1983

HEIDEGGER, M.: *Hegel és a görögök* (ford. Pongrácz Tibor) in: HEIDEGGER, M.: *Útjelzők* (szerk. Pongrácz Tibor), Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 387-402.

HEIDEGGER, M.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997

HEIDEGGER, M.: *Levél a „humanizmusról”* (ford. Bacsó Béla), in: HEIDEGGER: „...költőien lakozik az ember” (szerk. Pongrácz Tibor), T-Twins Kiadó, Budapest-Szeged, 1994, 117-170.

HEIDEGGER, M.: *Rejtektutak* (szerk. Pongrácz Tibor), Osiris Kiadó, Budapest, 2006

HEIDEGGER, M.: *Was heißt Lesen?*, in: HEIDEGGER, M.: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA Band 13, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1983, 111.

HEIMSOETH, Heinz: *Hegels Philosophie der Musik*, in: Friedhelm Nicolini und Otto Pöggeler (hrsg.): *Hegel-Studien Band 2.*, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn, 1963, 162-201.

HELLER Ágnes – VAJDA Mihály: *Vita az etika megalapozásáról*, in: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1993/5-6, 159-170.

HELLER Ágnes: *Európa mesterelbeszélései a szabadságról*, in: *Magyar Tudomány*, 2004/5, Akadémiai Kiadó, Bp., 549-554.

HENNACY Powell, Diane: *The ESP enigma. The scientific case for psychic phenomena*, Walter & Company, New York, 2009

HENOCH APOKALYPSISE (ford. Hamvas Béla), Holnap Kiadó, Budapest, 1989

HERMÉSZ TRISZMEGISTOSZ összegyűjtött tanításai (ford. Dr. Hornok Sándor), Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1997

HÉJJAS István: *Kauzalitás és teleológia*, in: HÉJJAS István: *Ezotéria és/vagy tudomány*, Tarrandus Kiadó, Győr, 2012, 50-52.

HÉSZIODOSZ: *Istenek születése / Munkák és napok* (ford. Trencsényi-Waldapfel Imre), Magyar Helikon, Budapest, 1974

HÉVIZI Ottó: *Tíz és fél kvaternitás: Vannak-e valódi filozófiai négyességek?*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2012/2, 127-138.

HOMÉROSZ: *Íliász / Odüsszeia / Homéroszi költemények* (ford. Devecseri Gábor), Magyar Helikon, Budapest, 1974

HORVÁTH Attila: *Az ókori hellén küzdősportok a testkultúra tükrében*, Debreceni Egyetem Ókortörténeti Tanszék Könyvtára, Debrecen, 2003

HORVÁTH Lajos: *A tudat metamorfózisa. Az interdiszciplináris tudat kutatás tudatfilozófiai-hermeneutikai elemzése*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2013

HUNTINGTON, Samuel P.: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása* (szerk. Ara-Kovács Attilia), Európa Könyvkiadó, Bp., 2006

HUSSERL, Edmund: *Az európai emberiség válsága és a filozófia* (ford. Baránszky Jób László), in: VAJDA Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*, Gondolat Kiadó, Bp., 1972, 323-367.

HUSSERL, Edmund: *Karteziánus elmélkedések* (ford. Mezei Balázs), Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2000

HÜBNER, Kurt: *A tudományos ész és a posztmodern kor* (ford. Balogh László), in: NYIZSNYÁNSZKI Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1997, 108-127.

HÜBNER, Kurt: *Die Wahrheit des Mythos*, C.H. Beck Verlag, München, 1985

JAFFÉ, Aniela: *A vizuális művészetek szimbolizmusa* (ford. Dr. Matolcsi Ágnes) in: JUNG, C. G.: *Az ember és szimbólumai* (ford. Dr. Matolcsi Ágnes), Göncöl Kiadó, Budapest, 2000, 231-278.

JANKOVICS Marcell: *A Nap könyve*, Csokonai Kiadó, Debrecen, 1996

JASPERS, Karl: *Bevezetés a filozófiába* (ford. Szathmáry Lajos), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1996

JAYNES, Julian: *Der Ursprung des Bewußtseins*. Originaltitel »*The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*«. Deutsch von Kurt Neff. Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Hamburg, 1993

JOHN, Matthias: „*Empirische Psychologie*” im System der Wissenschaften um 1800, in: LÜCK, Helmut E. (hrsg.): *Psychologie und Geschichte*, Jahrgang 10 – Heft 3/4, Verlag für literarische Produkte, Fernwald, 2002, 166-177.

JUNG, Carl Gustav – KERÉNYI, Karl: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Walter Verlag, Zürich und Düsseldorf, 1999

JUNG, Carl Gustav: *A tudattalan megközelítése* (ford. Dr. Matolcsi Ágnes) in: JUNG, C. G.: *Az ember és szimbólumai* (ford. Dr. Matolcsi Ágnes), Göncöl Kiadó, Budapest, 2000, 17-104.

JUNG, Carl Gustav: *Az archaikus ember* (ford. S. Nyíró József), in: JUNG, C. G.: *Szellem és élet* (ford. S. Nyíró József), Kossuth Kiadó, Budapest, 1999

JUNG, Carl Gustav: *Mandala. Képek a tudattalamból*. (ford. Tóth Tamás Boldizsár), Édesvíz Kiadó, Budapest, 2019

JUNG, Carl Gustav: *The symbolic life – The collected works of C.G. Jung vol, 18*. (ed. Gerhard Adler), Princeton University Press, Princeton, 1976

KAMINSKI, Nicola: *Kreuz-Gänge. Romanexperimente der deutschen Romantik*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2001

KARSAI György: *Kirké*, in: *Ókor* 2003/1, Gondolat Kiadó, Budapest, 31-36.

KÉKESI Zoltán – PETERNÁK Miklós (szerk.): *Pillanatgépek – Hogyan keletkeznek a képek, vagy egy pillantás a Werner Nekes gyűjteményre a kortárs művészet szemszögéből*, Mester Nyomda / C3 Műcsarnok, Budapest, 2009

KELEMEN János: *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990

KELLY, Sean: *Individuation and the Absolute. Hegel, Jung and the path towards wholeness*, Paulist Press, New York, 1993

KERÉNYI Károly: *A Nap leányai* (ford. Tóth Zoltán), Szukits Könyvkiadó, Kaposvár, 2003

KERÉNYI Károly: *Görög mitológia* (ford. Kerényi Grácia), Szukits Könyvkiadó, Szeged, 1997

KERÉNYI Károly: *Hegel és Görögország istenei* (ford. Turgonyi Zoltán), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 1990/5-6, 593-606.

KERÉNYI Károly: *Hermés, a lélekvezető*, in: KERÉNYI Károly: *Mi a mitológia?*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1988, 59-131.

KERÉNYI Károly: *Mi a mitológia? Bevezető tanulmány a homérosi himnuszok magyarázatához.*, in: KERÉNYI Károly: *Mi a mitológia?*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1988, 5-26.

KERÉNYI Károly: *Napleányok*, in: KERÉNYI Károly: *Mi a mitológia?*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1988, 183-278.

KERÉNYI Károly: *Platonizmus*, in: KERÉNYI Károly: *Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918-1943.* (szerk. Komoróczy Géza, Szilágyi János György), Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1984, 472-477.

KERÉNYI, Karl: *Der mythologische Zug der griechischen Religion*, in: KERÉNYI, Karl: *Antike Religion*, Langen-Müller Verlags-GmbH, München-Wien, 1971, 35-42.

KERÉNYI, Karl: *Ist die griechische Religion Erlösungsreligion?*, in: KERÉNYI, Karl: *Antike Religion*, Langen-Müller Verlags-GmbH, München-Wien, 1971, 250-259.

KERÉNYI, Karl: *Vom Wesen des Festes*, in: KERÉNYI, Karl: *Antike Religion*, Langen-Müller Verlags-GmbH, München-Wien, 1971, 43-67.

KERÉNYI, Karl: *Was ist der griechische Tempel?* In: KERÉNYI, Karl: *Antike Religion*, Langen-Müller Verlags-GmbH, München-Wien, 1971, 274-280.

KESSELRING, Thomas: *Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik.* In: WANDSCHNEIDER, Dieter (hrsg): *Das Problem der Dialektik*, Bouvier Verlag, Bonn, 1997, 90-113.

KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD, M.: *A preszókratikus filozófusok* (ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1998

KOBUSCH, Theo: *Die Wiederkehr des Mythos. Zur Funktion des Mythos in Platons Denken und in der Philosophie der Gegenwart*, in: JANKA, Markus – SCHÄFER, Christian (hrsg.): *Platon als Mythologe – Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, 44-57.

KOCH, Anton Friedrich: *Die Prüfung des Wissens als Prüfung ihres Maßstabs*, in: KUNEŠ, Jan – KARÁSEK, Jindřich – LANDA, Ivan (hrsg): *Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2006, 21-33.

KOCH, Anton Friedrich: *Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik.* In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53. 1999, 1-29.

KOJÉVE, Alexandre: *Introduction to the reading of Hegel* (ed. Allan Bloom), Cornell University Press, Ithaca and London, 1969, 30

KOMORÓCZY Géza (szerk.): *A sumer irodalom kistükre*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1983

KÖHLER Ágnes: *A tapasztalat fogalmai, avagy: türelem és biztonság*, in: *Világosság* 2008/5, 27-35.

KÖHLER Ágnes: *Hegel és a pszichoanalízis*, Doktori értekezés, Budapest, 2008

KRAUSE, Stephan: *Mitikus nyitottság és mitikus toposz* (ford. Tamás Ábel), in: *Ókor* 2004/4, Gondolat Kiadó, Budapest, 21-23.

KRIVÁNIK Dániel: *A görög istenszobor jellemzői A szellem fenomenológiájában*, in: *Többlet*, LIRBOFIL Kiadó, Kolozsvár, 2019/2, 53-69.

KRIVÁNIK Dániel: *Die Wahrheit als Methode. Anmerkungen zum hegelschen Begriff der Dialektik*, in: *Nagyerdei Almanach*, Debrecen, 2018/1, 97-119.

KRIVÁNIK Dániel: *Gondolatok a mitikus tudatosságról*, in: *Erdélyi Múzeum*, Kolozsvár, 2020/4, 107-119.

KRIVÁNIK Dániel: *Mítosz, kultusz, művészet*, in: VALASTYÁN Tamás (szerk.): *Huszonöt fennsík a művészetektől a tudományokig*, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2011, 49-65.

LAKOFF, George – JOHNSON, Mark: *Leben in Metaphern* (aus dem amerikanischen übersetzt von Astrid Hildebrand), Carl-Auer-Systeme Verlag und Verlagsbuchhandlung GmbH, Heidelberg, zweite, korrigierte Auflage, 2000

LINDSAY, Jack: *Az 'alkémia' szó eredetéről* (ford. Drimál István), Aranyelixír Kiadó, h.n., 2013

LIPTAY Éva: *Az átmenet ábrázolása az egyiptomi művészetben*, in: *Ókor* 2013/1, Gondolat Kiadó, Budapest, 3-11.

LOBOCZKY János: *A hegeli dialektika és a „művészeti vallás” – Gadamer és Hegel*, in: *Világosság* 2008/5, 3-7.

LOBOCZKY János: *Ünnep és idő*, in: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1994/7, 74-95.

LOSONCZI Péter: *Európa – eszme és éthosz: Husserl „Válság” előadásának aktualitásáról*. In: CSEJTEI Dezső – LACZKÓ Sándor (szerk.): *Ész, élet, egzisztencia VI.*, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Szeged, 1999, 174-178.

LOSZEV, Alekszej: *A mítosz dialektikája* (ford. Goretity József), Európa Kiadó, Bp., 2000

LÖWITH, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995

LUDASSY Mária: *Európa fogalma a filozófia történetében – Bevezető*, in: *Magyar Tudomány*, 2004/5, Akadémiai Kiadó, Bp., 548.

LUDWIG, Ralf: *Hegel für Anfänger - Phänomenologie des Geistes*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2013

LUKÁCS György: *Hegel-jegyzetek és -kommentárok a heidelbergi jegyzetfüzetekből* (ford. Mesterházi Miklós), in: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1996/11, 288-299.

MADÁCH Imre: *Az ember tragédiája*, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1984

MAGEE, Glenn Alexander: *Hegel and the hermetic tradition*, Cornell University Press, New York, 2001

MAGEE, Glenn Alexander: *The Hegel dictionary*, Continuum International Publishing Group, London / New York, 2010

MAKK Norbert: *A jel rendszere Hegelnél*, Doktori értekezés, Debrecen, 2008

MAROSÁN Bence Péter: *Kontextus és fenomén*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2017

MAROSÁN Bence: *A végtelenség vágya*, in: *Különbség XII./1.*, SZTE Filozófia Doktori Iskola, Szeged, 2012, 97-126

MARQUARD, Odo: *A politeizmus dicsérete* (ford. Mesterházi Miklós), in: Marquard, Odo: *Az egyetemes történelem és más mesék* (szerk. Székely Mária és Miklós Tamás), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2001, 75-100.

MARQUARD, Odo: *A szkepszis mint a végeesség filozófiája* (ford. Mesterházi Miklós), in: MARQUARD, Odo: *Az egyetemes történelem és más mesék* (szerk. Székely Mária és Miklós Tamás), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2001, 7-13.

MERIN, Oto Bihalji: *Él-e még a művészet?* (ford. Szaszovszky József), Corvina Kiadó, Bp., 1988

MESTERHÁZI Miklós: *A történelemfilozófus Hegel*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2011/3, 118-125.

MICHEL, Christoph: *A romantika visszfénye E.T.A. Hoffmann: „Az ördög bájitala” című regényében* (ford. Bartha Judit), in: *Passim*, Pécs, Pannonia Bölcséleti Egyesület, 2005/VII/1., 51-65.

MOGYORÓDI Emese: *Mitikus világlátás és filozófiai spekuláció viszonya a korai görög filozófiában*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 1997/1-2, 383-412.

MOST, Glenn W.: *Platons exoterische Mythen*, in: JANKA, Markus – SCHÄFER, Christian (hrsg.): *Platon als Mythologe – Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, 81-98.

MUMFORD, Lewis: *A város a történelemben* (ford. Félix Pál), Gondolat Kiadó, Budapest, 1985

NEGELE, Manfred: *Grade der Freiheit: Versuch einer Interpretation von G. W. F. Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Koenigshausen & Neumann, Würzburg, 1991

NIETZSCHE, Friedrich: *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. (ford. Tatár Sándor), in: *Athenaeum* I./3., Bp., 1992

NIETZSCHE, Friedrich: *A tragédia születése* (ford. Kertész Imre) Európa Könyvkiadó, Bp. 1986

NIETZSCHE, Friedrich: *Notizen zu Demokrit und gemischte Notizen*, in: FIGL, Johann (hrsg.): *Nietzsche Werke – Kritische Gesamtausgabe I/4, Nachgelassene Aufzeichnungen*. Walter de Gruyter GmbH und Co. KG, Berlin, 1999, 441-503.

NYÍRI Kristóf: *Kép és idő*, Magyar Mercurius Kiadó, Budapest, 2011

OSTRITSCH, Sebastian: *Hegel. Der Weltphilosoph*, Propyläen Verlag / Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin, 2020

PÁVAY Tibor: *Mythos contra factum – a posztmodern mítoszszövések hermeneutikája*, Doktori értekezés, Debrecen, 2012

PETZET, Heinrich Wiegand: *Auf einen Stern zugehen – Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*, Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH, 1983

PLATÓN: *Kratülosz* (ford. Szabó Árpád), in: *Platón összes művei I.* (a szöveget gondozta Falus Róbert), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 725-852.

PLATÓN: *Menón* (ford. Kerényi Grácia), in: *Platón összes művei I.* (a szöveget gondozta Falus Róbert), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 643-724.

PLATÓN: *Timaiosz* (ford. Kövendi Dénes), in: *Platón összes művei III.* (a szöveget gondozta Falus Róbert), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, 307-410.

PLÓTINOSZ: *A szépről és a jóról / Istenről és a hozzá vezető utakról* (ford. Techert Margit), Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest, 1998

PÖGGELER, Otto: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber Verlag, Freiburg, 1993

PURVES, Alex C.: *Space and Time in Ancient Greek Narrative*, Cambridge University Press, New York, 2010

QUANTE, Michael: *„Az akarat személyisége” és az „én mint ez”* (ford. Makk Norbert), In: RÓZSA Erzsébet és Michael QUANTE (szerk.): *Az aktuális Hegel*, Debreceni Egyetem Kosuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2003, 57-70.

QUANTE, Michael: *Az elismerés mint A szellem fenomenológiájának ontológiai principiuma* (ford. Weiss János), in: *Kellék* 2007/33-34, 175-189.

- RIEDEL, Manfred: *Megérteni azt, ami van.* (ford. Nyizsnyánszki Ferenc) In: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1996/11., 115-140.
- ROCKMORE, Tom: *Hegel és az analitikus hegelianizmus korlátai* (ford. Csikós Ella), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2002/1-2, 155-173.
- ROPOLYI László: *A filozófia képe és a kép filozófiája, avagy az igaz a rész – az igaz az egész*, in: EGYED Péter – GÁL László (szerk.): *Fogalom és kép II.*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, 2011, 11-40.
- RÓHEIM Géza: *Sárkányok és sárkányölő hősök*, in: VEREBÉLYI Kincső (szerk.): *A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból*, Magvető Kiadó, Budapest, 1984, 5-82.
- RÓHEIM Géza: *Teiresziász és más jósök* (ford. Hegedüs Éva), in: VEREBÉLYI Kincső (szerk.): *A bűvös tükör. Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból*, Magvető Kiadó, Budapest, 1984, 424-464.
- RÓZSA Erzsébet: *A hegeli filozófia jelenkori reneszánsza Németországban*, in: *Kellék* 2014/52, 67-102.
- RÓZSA Erzsébet: *A modern individuum „szubjektív vallásossága” és az abszolút szellem relativizálása Hegelnél*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2012/2, 77-99.
- RÓZSA Erzsébet: *Hegel a megbékélésről – repedések a rendszeren...?* in: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1996/11, 256-287.
- RÖD, Wolfgang: *Az újkor dialektikus filozófiája I.* (ford. Nyizsnyánszki Ferenc), Latin Betűk, Debrecen, 1996
- RÖD, Wolfgang: *Descartes és a német felvilágosodás filozófiája (Hat előadás)* (ford. Csátár Péter), KLTE Filozófia Tanszék, Debrecen, 1994
- SARTI, Susanna: *Görög művészet* (ford. Toderó Anna), Corvina Kiadó, Budapest, 2007
- SCHELER, Max: *Fenomenológia és ismeretelmélet* (ford. Csátár Péter), in: *Gond*, KLTE Filozófia Intézet, Debrecen, 1993/5-6, 5-50.
- SCHELLING, F. W. J.: *A művészet filozófiája* (ford. Révai Gábor), Akadémiai Kiadó, Bp., 1991
- SCHELLING, F. W. J.: *Az emberi szabadság lényegéről*, (ford. Jaksa Margit és Zoltai Dénes), T-Twins Kiadó, Bp., 1992
- SCHMIDT, Josef: *„Geist”, „Religion” und „absolutes Wissen”: ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes”*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1997

SCHOPENHAUER, Arthur: *Einige mythologische Betrachtungen* in: SCHOPENHAUER, Arthur: *Parerga und Paralipomena 2*, Haffmans Verlag AG, Zürich, 1988, nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus, Band V, 355-361.

SCHREINER Dénes: *Schelling mitológia-felfogásának stádiumai*, in: *Világosság* 2007/5, 65-78.

SCHULZ, Walter: *Az abszolút reflexió problémája* (ford. Herczeg Balázs), in: *Vulgo* 2005/1-2, Vulgo Alapítvány, Debrecen, 2005, 63-80.

SELL, Anette: *Heideggers Gang durch Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler (hrsg.): *Hegel-Studien Beiheft 39*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1998

SFARD, Anna: *On the Dual Nature of Mathematical Conceptions: Reflections on Processes and Objects as Different Sides of the Same Coin*, in: *Educational Studies in Mathematics*, Vol. 22, No. 1, 1991, 1-36.

SIMON Ferenc: *A hegeli reálontológia születése*, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2003

SOMOS Róbert: *Kerényi Károly és a platonizmus*, in: *Jelenkor* 1998/10, 1066-1071.

STEIGER Kornél: *Homérosz és a preszókratikus filozófia*, in: *Ókor* 2007/4, Gondolat Kiadó, Budapest, 13-17.

STEWART, Jon: *Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods*, Oxford University Press, Oxford, 2018

STRABÓN: *Geographica* (ford. Dr. Földy József), Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1977

SZÍVÓS Mihály: *Az első és második fenomenológia közötti kapcsolatról és a hegeli logika gyökereiről*, in: *Világosság* 2008/3-4, 83-90.

TAUBES, Jacob: *Der dogmatische Mythos der Gnosis*, in: TAUBES, Jacob: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus), Wilhelm Fink Verlag, München, 2. Auflage, 2007, 99-114.

TAUBES, Jacob: *Nyugati eszkatológia* (ford. Mártonffy Marcell és Miklós Tamás), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2004

TAUBES, Jacob: *Psychoanalyse und Philosophie*, in: TAUBES, Jacob: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus), Wilhelm Fink Verlag, München, 2. Auflage, 2007, 352-370.

TAUBES, Jacob: *Vom Kult zur Kultur*, in: TAUBES, Jacob: *Vom Kult zur Kultur – Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus), Wilhelm Fink Verlag, München, 2. Auflage, 2007, 269-283.

TAYLOR, Alfred Edward: *Platón* (ford. Bárány István, Betegh Gábor), Osiris Kiadó, Budapest, 1997

TILLICH, Paul: *Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32)*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1995

TOBIN, Vincent Arieh: *Isis and Demeter: Symbols of Divine Motherhood*, in: *Journal of the American Research Center in Egypt*, Vol. 28, San Antonio, 1991, 187-200.

TOKAREV, Szergej Alekszandrovics (szerk.): *Mitológiai enciklopédia I.*, Gondolat Kiadó, Bp., 1988

TÓTH István: *Mithras, a misztériumok istene?* In: *Ókor* 2003/1, Gondolat Kiadó, Budapest, 26-30.

ULLMANN Tamás: *A tudattalan modelljei. Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2016/1, 9-30.

VAJDA Mihály: *Kommentár Heidegger BEVEZETÉSÉHEZ*, in: *Jegyzetek és szövegek Martin Heidegger Bevezetés a metafizikába című művéhez – összeállította Vajda Mihály*

VAJDA Mihály: *Retteg, s ezért a természet urává és birtokosává akar válni*, in: *Magyar Tudomány*, 2004/5, Akadémiai Kiadó, Bp., 555-559.

VAN DER LEEUW, Gerardus: *A vallás fenomenológiája* (ford. Bendl Júlia, Dani Tivadar, Takács László), Osiris Kiadó, Budapest, 2001

VARGA Péter András: „*Mintha egy találóképp lenne...*” Edmund Husserl késői filozófiájának módszertani és történeti megközelíthetőségéről. In: VARGA Péter András – ZUH Deodáth (szerk.): *Kortársunk, Husserl*, Eötvös Kiadó, Budapest, 2013, 89-114.

VARGA Péter András: *Husserl és a filozófiai megismerés kibontakozásának fenomenológiája. Egy fejezet a Hegel-recepció történetéből*, in: *Világosság*, 2008/3-4, 147-159.

VITÁNYI Iván: *A civilizáció és a kultúra paradigmái*, in: *Magyar Tudomány*, 2002/6, Akadémiai Kiadó, Bp., 720-729.

VON DÄNIKEN, Erich: *Im Namen von Zeus*, Bertelsmann Verlag, München, 1999

VON FRANZ, Marie-Louise: *Az individuáció folyamata* (ford. Dr. Matolcsi Ágnes) in: Jung, C.G.: *Az ember és szimbólumai* (ford. Dr. Matolcsi Ágnes), Göncöl Kiadó, Budapest, 2000, 157-229.

WEISCHEDEL, Wilhelm: *Die philosophische Hintertreppe. Vierunddreißig große Philosophen in Alltag und Denken*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1975

WEISS János: *A bizalom fogalma A szellem fenomenológiájában*, in: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 13. A bizalom*, Státus Kiadó, Szeged, 2015, 181-190.

WEISS János: *Autoritás és aura nélkül*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 1998/1-3, 171-190.

WEISS János: *Az igazi hegeli esztétika nyomában*, in: *Holmi* 2005/6, 752-760.

WEISS János: *Az öntudat szabadsága*, in: LACZKÓ Sándor – GYENGE Zoltán (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 8. A szabadság*, Státus Kiadó, Szeged, 2010, 189-198.

WEISS János: *Kant után*, in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2011/3, 5-7.

WELSCH, Wolfgang: *Hegel és az analitikus filozófia* (ford. Drimál István), in: *Magyar Filozófiai Szemle*, Áron Kiadó, Budapest, 2001/1-2, 177-197.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Észrevételek* (ford. Kertész Imre), Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1995

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Filozófiai vizsgálódások* (ford. Neumer Katalin), Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Logikai-filozófiai értekezés* (ford. Márkus György), Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989

ŽIŽEK, Slavoj: *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso Books, New York, 2012

ZOLNAY Vilmos: *A művészetek eredete*, Magvető Kiadó, Bp., 1983

## NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

- a lényeges dolog, 15, 42, 60, 61, 64, 73, 87  
abszolút szellem, 68, 101, 127, 139, 146, 148, 233  
absztrakt, 31, 56, 82, 105, 130, 137, 142, 144, 145  
aktualitás, 18, 20, 74, 96  
anyag, 73, 81, 96, 124, 142, 144, 150, 153  
Athéné, 80, 99, 105, 125, 156, 175, 183, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 209  
*aufheben*, 20, 22, 23, 25, 58, 100, 109, 120, 129, 132, 136, 143, 144, 148, 149, 154, 161, 166, 175, 183, 196  
*Aufhebung*, 67, 116, 119, 124, 148  
Bacchus, 166  
billenőkép, 26, 30, 35, 40, 49, 51, 59, 61, 63, 64, 66, 67, 73, 98, 107, 157, 160, 166, 167, 176, 216  
bimbó, 17, 20, 37, 56, 60, 87, 146  
Ceres, 166, 167  
cselekvés, 33, 61, 89, 176, 178, 186  
csíra, 16, 18, 20, 37, 56, 109, 136, 143  
dalnok, 174, 175, 178, 201, 204, 205, 206, 207, 208  
Démétér, 24, 160, 166, 167, 168, 169, 177  
dialektika, 11, 13, 15, 16, 20, 23, 26, 30, 31, 35, 37, 47, 56, 61, 70, 87, 90, 96, 98, 143, 156, 166, 173, 174, 177, 179, 206, 215, 218, 230  
dialektikus, 16, 18, 20, 21, 34, 35, 40, 44, 47, 49, 52, 57, 59, 61, 67, 68, 73, 77, 90, 95, 96, 104, 107, 118, 134, 135, 141, 177, 179, 186, 193, 196, 201, 209, 233  
mozgás, 20, 34, 59  
munka, 20, 34, 59  
működés, 20, 34, 35, 52, 59, 179  
*die Sache selbst*, 15, 42, 61, 95  
dinamikus, 8, 10, 21, 31, 40, 53, 56, 61, 63, 69, 76, 81, 84, 87, 92, 95, 96, 108, 109, 112, 113, 136, 158, 164, 174, 179, 184, 202, 207, 218  
Dionüszosz, 166  
dionüszoszi, 159, 169  
elevenség, 76, 105, 120, 156, 173, 175, 185, 192, 218  
előragyog, 22, 26, 148, 154  
eposz, 14, 93, 120, 126, 128, 156, 172, 173, 174, 175, 179, 183, 196, 199, 200, 201, 206, 208, 209, 212  
erő, 8, 42, 50, 51, 52, 57, 61, 66, 67, 72, 73, 78, 115, 117, 129, 135, 136, 137, 145, 152, 153, 155, 165, 175, 188, 190  
erőmező, 50, 72, 88, 184  
erővonal, 79, 120  
érzéki bizonyosság, 15, 42, 45, 47, 62, 131, 134, 205  
ész csele, 42, 56, 60, 64, 67, 78  
eszköz, 11, 55, 62, 101, 119, 133  
észrevett, 52, 69  
észrevevés, 15, 42, 46, 47, 48, 49, 51, 146, 205  
észrevevő, 52, 69  
ésszerű, 89, 110, 133, 134  
fejlődés, 16, 18, 19, 24, 89, 96, 103, 138, 147, 151  
félreflexív, 150  
folyamat, 16, 20, 31, 32, 33, 34, 45, 53, 69, 85, 92, 98, 112, 116, 118, 122, 125, 170, 175, 199, 201, 205, 212  
Gadamer, 11, 15, 42, 50, 51  
gigászok, 162, 212  
gyermek, 16, 18, 20, 37, 40, 56, 84, 87, 143  
Hádész, 50, 83, 166, 167, 179, 184, 185, 187, 189, 190, 191, 192, 196  
határhelyzet, 49, 66, 162, 167, 186, 207, 208, 216  
Heidegger, 11, 15, 48, 58, 74, 100, 113, 123, 130, 158, 178, 217  
Héliosz, 50, 82, 83, 84, 85, 155, 177, 179, 193, 196  
Hermész, 101, 181, 194, 196, 197, 198, 199, 209, 227  
hermetikus, 101, 119, 160, 193, 197, 216  
heroikus, 216  
hérosz, 126, 170, 177, 209, 212  
holisztikus, 21, 22, 24, 25  
Homérosz, 79, 89, 174, 175  
idő, 10, 40, 48, 64, 74, 86, 87, 88, 96, 111, 123, 175, 186, 230, 232  
igazi mű, 42, 62, 63, 102, 104, 106, 129  
Isis, 160

Ízisz, 168  
 Jaspers, 65, 66  
 jel, 69, 87, 122, 125, 158, 159, 231  
 Jel, 84  
 jelölt, 69, 84, 87, 125  
 jelszerű, 158, 159  
 Jung, 11, 42, 57, 63, 65, 70, 84, 204, 207, 216  
*kairosz*, 87  
 Kalüpszó, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198  
 Kerényi, 11, 78, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 99, 117, 126, 143, 163, 177, 178, 207, 216  
 Kerényi-paradoxon, 85, 86, 92, 174  
*khronosz*, 87, 123  
 Khronosz, 123  
 khtonikus, 83, 125, 159, 162, 166, 212  
 kibontakozás, 20, 21, 24, 40, 44, 46, 59, 87, 89, 92, 95, 122, 139, 143, 199  
 Kirké, 177, 184, 188, 193  
 konfliktus, 201  
 kölcsönhatás, 51, 115, 155  
 kölcsönható, 104, 115, 121, 155, 177  
 közeg, 11, 55, 133  
 Kronosz, 85, 123, 124  
 küklópsz, 180, 181, 182  
 küklópszok, 182  
 Kybelé, 110, 169  
 lassú hőstett, 10, 20, 56, 210, 211, 216  
 Loszev, 11, 79, 97, 98, 110, 125, 176  
 Marquard, 93, 94, 118  
 megbékélés, 56, 129  
 misztikus, 9, 84, 104, 134, 142, 167  
 Möbius-szalag, 72, 73, 107, 115, 127, 201, 209, 215, 218  
 Nagy Istennő, 110, 166, 167, 169  
 Nietzsche, 11, 80, 81, 106, 113, 122  
 nyelviség, 25, 62, 122  
 Odüsszeusz, 79, 125, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 223  
 Ókeánosz, 84, 144, 179, 193  
 olümposzi, 82, 84, 85, 125, 131, 156, 162, 174, 202, 212  
 ön/tudat, 23, 40, 42, 44, 58, 65, 67, 73, 74, 86, 96, 98, 107, 126, 128, 129, 130, 133, 137, 138, 146, 154, 165, 169, 172, 176, 177, 200, 202, 204, 210, 212, 213  
 Perszephoné, 166, 167, 169  
 Platón, 11, 63, 87, 89, 90, 92, 112  
 Poszeidón, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 196, 198, 199, 200, 201, 205  
 potencia, 20, 74, 96, 143  
 potencialitás, 18, 164  
 procept, 32, 33, 34, 37, 38, 199  
 proceptuális, 40, 57, 59, 186, 201, 207  
 Proklosz, 89  
 Próteusz, 59  
 próteuszi, 137, 177  
 realitás, 10, 47, 58, 59, 62, 65, 71, 97, 98, 108, 142, 216  
 reflexió, 36, 37, 41, 48, 53, 55, 92, 100, 105, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 123, 125, 131, 156, 158, 162, 172, 176, 177, 211, 216, 234  
 Rhea, 110, 169  
 Schelling, 6, 78, 81, 97, 112, 113, 135, 157  
 spekulatív, 9, 14, 40, 45, 57, 61, 73, 89, 96, 104, 167, 208  
 spekulativitás, 61, 74, 135  
 spirál, 37, 56, 113, 115, 127, 215, 218  
 spirális, 54, 58, 68, 108, 116, 122, 127, 128, 144, 149, 165, 209  
 százkezüek, 123, 125  
 szellemi lényeg, 62, 65, 132, 159  
 szimbólum, 87, 98, 150, 152, 158, 159  
 Tartarosz, 124  
 Taubes, 11, 81, 90, 91, 105, 127  
 teratomorfikus, 153, 159, 162  
 titánok, 84, 86, 105, 124, 161, 162, 172, 212  
 tudat  
     boldogtalan, 42, 56, 59, 78, 129, 130, 172  
     epikus, 50, 119, 205, 209  
     mitikus, 79, 80, 90, 110, 115, 126, 202  
     szakrális, 21, 41, 42, 146, 147, 148, 151  
 tudatosság, 55, 70, 72, 82, 84, 117, 129, 160  
     benső, 72  
     mitikus, 52, 79, 82, 86, 89, 98, 125, 136  
     mitológiai, 117  
     művészi-vallásos, 160

szakrális, 47, 115, 154, 161, 186, 199,  
204, 209  
ultimatív, 24, 50, 74, 126, 167, 211, 216  
Uránosz, 85, 123, 124, 125, 144  
úr-szolga, 42, 54, 61, 69, 144, 170, 206,  
214  
valóság, 9, 10, 15, 18, 20, 25, 36, 50, 51,  
56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 67, 69, 72,  
76, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 90, 97, 98,  
107, 111, 129, 143, 148, 159, 161, 164,  
172, 176, 187, 218

végtelen  
jó, 24, 37, 39, 66, 87, 149, 218  
rossz, 32, 35, 36, 38, 39, 40, 54, 55,  
58, 116, 147, 149, 172, 215, 218  
viszony, 16, 19, 25, 45, 47, 49, 50, 51, 53,  
54, 69, 79, 84, 90, 97, 100, 122, 132,  
138, 144, 147, 163, 171, 214, 222  
Zeusz, 82, 84, 85, 99, 123, 124, 125, 162,  
165, 167, 169, 170, 174, 179, 183, 191,  
193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 203