

A CSODÁLKOZÁSRÓL

„A filozófia feladata, hogy az embert az olyan ember gyanús aspektusából, aki a szellem műveit pusztán felhasználja, visszavesse sorsának keménységébe.”¹

Realitás és Valóság

Az ember két világ polgára, mondja Immanuel Kant (†1804). Egyrészt a természet szereplője, s ekként az érzéki világ része, másrészt erkölcsi lény, aki az értékek univerzumában létezik, de legalábbis észleli az értékeket mint a lét egyik megnyilvánulását. Az emberi létezésnek ezt a sajátos feszültségét nem Kant fogalmazta meg elsőként és nem is utoljára. Másfél évszázaddal előtte Pascaltól (†1662) olvasunk hasonlót: „Az ember végtelenül meghaladja az embert”, alig száz évvel utána pedig Nietzsche (†1900) adja Zarathusztra szájába: „Kötél az ember, kötélt az állat és az embert fölülmúló ember között – szakadék felett feszülő kötélt.”² Ám hogy az így megfogalmazott antropológiai sajátosság nem az újkor fölfedezése, arra legyen elég egyetlen idézet a Szókratész előtti európai ókorból: az epheszoszi Hérakleitosz (i.e. 5. sz.) egyik töredékében ez áll: „Elkezdttem keresni önmagam”; egy másikban pedig a már kortársai által is „homályos” jelzővel illetett bölcs azt mondja a lélekről, hogy határa, mélysége végtelen, és önmagát növelő logosza van.³

Bármilyen fogalmakkal élnek is a filozófusok, lényegében ugyanazt mondják: az emberi létezés test-lélek/szellem kétosztatú egysége vertikális dualitásban is megnyilvánul. A két dimenziót, amelyben az ember egzisztál másképpen is megragadhatjuk: nevezhetjük az egyiket, a kanti érzéki világot, «realitás»-nak, a másikat, az érték, az erkölcsi célok világát pedig «valóság»-nak. E fogalmakban a reális és ideális platóni kettőssége bújik meg, amennyiben a görög filozófus szándékát nem úgy értjük, hogy két, egymástól mereven elválasztott léttartományt tételez fel, hanem az ember által észlelt lét két, karakterében különböző megnyilvánulására utal. Az ember a létnek a lakója, de különbözőképpen lakja az egyik és a másik létmódot. A «realitás» a tárgyakból, folyamatokból és történésekből álló létdimenzió. Az ember elsősorban és többnyire („zunächst und zumeist”, mondaná Heidegger) ebben létezik. Ez a mindennapok közege, a magától értődés megszokott, belakott világa, amit az ember *közvetlen tárgyi megismerése*, felfedező tudománya mintegy kimetszett a létegezésből, és az élet gyakorlatában használatba vett. A «valóság» ezzel szemben a létnek az a dimenziója vagy aspektusa, amit a közvetlen tárgyi megismerésre és gyakorlatra irányuló *reflexió* ragad meg, és amivel mint normával megítéljük a realitást; tehát az értékek szférája. A mérő-mérlegelő megismerés tárgya a «realitás», az eszmélődő gondolkodás a «valóság»-ot kutatja.

¹ Martin Heidegger, GA 3, 291.

² KSA 4: 16., magyarul: 20.

³ „A lélek (ἡ ψυχή) határait — mehetsz és meg nem találod, bejárj bár minden utat, mélysége akkora (βαθὺν λόγον ἔχει). (LIX) – „Elkezdttem keresni önmagamat.” (LX) – „A léleknek logosza van, önmagát növelő (ψυχῆς ἐστὶ λόγος αὐτὸν αὐξων) [CXXVI].

A «valóság»-ra irányuló gondolkodás — ez a filozófia. Ez Dieter Henrich szerint „abból az emberi életben gyökerező szükségletből fakad, hogy az ún. természetes tudatnak a világtapasztalat tárgyaihoz igazodó orientációja ellenében kidolgozott elgondolásokkal értelmezzük az életet.”⁴ Ebben minden filozófiai valláskritika ellenére hasonlatos a valláshoz. A vallási tapasztalás és a teológiai reflexió egyaránt egy olyan tudatélet ellenében megy végbe, amely csak a véges dolgok tapasztalatához és kezeléséhez igazodik. Schleiermacher a vallásról írt harmadik beszédében (1799) azzal vádolja az ún. ’értelmes és gyakorlatias embereket’, hogy már gyermekkorukban elfojtják az univerzum iránti érzéket, amennyiben ’az embert a végeshez, illetve annak valamely nagyon kicsi pontjához odaláncolják, hogy ezáltal a végtelent olyan messze tolják a tekintete elől, amennyire csak lehetséges’.⁵ [...] A filozófia [...] magának az életnek a tudatos tapasztalatából kiindulva igazolja szembehelyezkedését a természetes tudattal, és ezután lát neki a világtudat tartalmát alkotó tárgyak átminősítésének ama perspektíva alapján, amelyre e tárgyak véges létet tükröző adottságmódjának meghaladásával tesz szert. Csak e ’meghaladás’, mely túllép a véges tárgyakon és az énen, amelynek számára e tárgyak adva vannak, tehát csakis e felülemelkedés nyomán válik láthatóvá a «világ» mint a véges tárgyak foglalata, vagyis az az átfogó egész, amelyben elhelyezkednek.”⁶

Bár az ember a lét polgáraként egyszerre lakja a «realitás»-t és a «valóság»-ot, mindazonáltal aktuálisan hol ebbe, hol abba az egzisztenciamódba helyeződik a súlypontja. Létezésünk nem egyenletes folytonosság, hanem szakadások sorozata, szüntelen átlépés az egyik dimenzióból a másikba. – A «valóságba» való átlépés egyik legzetes kezdő aktusa a csodálkozás, az a reakció, ami a «realitás» kiépített és fenntartott világát felszakító «valóság» jelentkezése nyomán lép fel a «realitás»-ban tartózkodó, de a «valóság» felé tartó, mert hívását észlelni képes emberben.

Csodálkozás és filozófia⁷

„Kiváltképpen a filozófusnak a szokása, hogy csodálkozzék. Nincs ugyanis más kezdete a filozófiának, mint ez” – mondja Platon (*Theaitétosz*, 155 d). Hasonlóképpen vélekedik Arisztotelész⁸ és megannyi gondolkodó a filozófia története során. A filozófus csodálkozása tartós állapot, amit szinte bármi kiválthat, de magának a filozó-

⁴ HENRICH, DIETER: *Fluchtlinien*, Frankfurt, 1982, 17 sk. o. Idézi: PANNENBERG, WOLFHART: *Metafizika és istengondolat*. (Ford. Gáspár Csaba László) Akadémia, Bp., 2006., 18. o.

⁵ SCHLEIERMACHER, F. D. E.: *A vallásról*. Beszéd a vallást megvető művelt közönséghez. (Ford. Gál Zoltán) [»Osiris Könyvtár« — Filozófia] Osiris Kiadó, Bp., 1998., 79. o.

⁶ Vö. [MetuGottTeljes](#) ☞ [MitoszGCSLJ1](#) (A múlt században...)

⁷ A csodálkozás filozófiai leírásához és lehetséges értelmezéséhez lásd: BOROS LÁSZLÓ: *A halál misztériuma*. Az ember a végső döntés helyzetében. (Ford. Gáspár Csaba László) [»XX. századi keresztény gondolkodók« 12.] Vigilia, Bp., 1998., 37-46. o. [[Boros](#) (A halál filozófiai elemzésének kiindulási pontja)]

⁸ „Az emberek ugyanis most is, meg régen is a csodálkozás következtében kezdtek filozofálni. Kezdetben a hozzájuk legközelebb eső csodálatos dolgokon álmélkodtak el, majd lassankint továbbmentek ezen az úton és nagyobb dolgok felől is kezdtek kérdéseik lenni, így pl. a Holdnak változásai felől, s a Napnak és csillagoknak járása és a mindenség keletkezése felől. A kételkedő és csodálkozó ember pedig tudatlannak érzi magát [...] s mivel azért filozofál, hogy a tudatlanságból kiszabaduljon, világos, hogy az első filozófusok is a tudományt a tudás kedvéért keresték, s nem a belőle fakadó más egyéb haszonért.” (Metafizika 982b12–23)

fusnak kell fenntartania. Ebben az értelemben minden ember filozófusnak születik, de nem mindenki marad is az, mert egyrészt nem tart ki a csodálkozás állapotában, másrészt nem lép tovább, illetve nem mélyül el benne. A gondolkodó filozófia kezdetét jelentő csodálkozás nem valami futó meghökkenés valamin, aminek az ember mintegy nekiütközik, egy pillanatra megáll, majd továbblép ugyanazon a síkon, amelyen a meglepőbe botlott. A csodálkozás akkor válik filozófia tartássá, ha váltást idéz elő, és eredményeképpen az ember elhagyja a köznapi megszokások, a szürke banalitások síkját. Éberré válik. Ugyanakkor a csodálkozáshoz ébernek kell lenni. Az éberen megélt csodálkozás azután fokozza az éberséget, és betölti, azaz fenntartja a tudat éberségének feszültségét úgy, hogy megtölti csodálkozni valóval.

A legközvetlenebb csoda az én létezése. Ha megfontolom, hogy létezem végtelen nemlét előzi meg és végtelen nemlét követi, akkor szinte érthetetlen csodaként tűnik föl a két végtelen keretezte létezésem röpké fennállása, a két közömbös, végtelen hallgatás között kimondott halk *igen*, amit nem én mondtam ki, hanem reám mondtak, hogy azután a magam igenjét is kimondhassam életemmel. A két végtelenhez képest élenyésző létezésem ráadásul tudatos: tudom, hogy nem léteztem, hogy most létezem, és hogy nem fogok létezni. Képszerűen fogalmazva: ha létezem pontszerű és szemvillanásnyi is, ez is elegendő ahhoz, hogy tudatom rányisson a lét teljes tágasságára és végtelenségére, beleértve a nemlétet is, és gondolatilag egyetlen aktusban átfogja a végtelent. Létezésem ténye mellett ezért a tudat ténye a csodálkozás második mozzanata. A harmadik a világ fennállása, létezésének ténye. [☞ [Igenek](#)]

A csodálkozás extatikus látása és a hétköznapi józan vaksága

Az értékes és értéket felfedező csodálkozás tehát nem valamiféle hangulat, múltó kedély, hanem tartós szellemi állapot. Éberség. Az emberi tudat egész létezésének idején tart, bizonyos értelemben a tudat alapállapota avagy „alapállása”, mondaná Hamvas Béla. Csakhogy nem lehet vég nélkül megmaradni a csodálkozás extázisában, ezért a gyakorlat embere a mindennapi élet energiatakarékosságot parancsoló kényszerének engedve, józanul olyan üzembiztos tudatállapotban tevékenykedik, amelyben a dolgok-történések a magától értődés szürke ismertségébe – vagy inkább közömbös ismeretlenségébe – olvadnak, és ezzel részlegesen vagy teljesen elveszítik a tudatra gyakorolt stimulatív hatásukat. Ez tehermentesíti a tudatot, mivel nem vált ki belőle a csodálkozáshoz hasonló amplitúdójú reakciókat. A mindennapi létezésem rutinszerű, begyakorolt, társadalmilag megszervezett, a hagyomány erejétől védett, a megszokás reflektálatlan ügyességével, a gondolatlanság bambán békés állapotában végzett cselekvései a banalitás és a megütközésmentes természetesség zónájában zajlanak. Mindazonáltal bármikor rácsodálkozhatom e banalitásba burkolt dolgok, történések bármelyikére mint létezésemnek – e végtelen csodának – egy-egy mozzanatára, összetevőjére, megnyilvánulására. Ekkor a tompa magától értődés fénytelen szürkéségébe süllyedt dolgok hirtelen előlépnek, és a létezés titokzatosan fénylő szereplőivé válva kiváltják a csodálkozás excesszusát, és felébresztik a tudatot.⁹ Ez bármikor és bármi révén megtörténhet: a szél sodorta falevél csöndes haldoklásától a diadalmas napfelkelte harsány életigenléséig. Az emberi közösség kultúrája gondoskodik efféle történésekről, kivált a művészet formájában.

⁹ Vö. [AntropBeney](#)

Csodálkozás és gondolkodás

A csodálkozás és a gondolkodás a szellemi ébredés két mozzanata, az éberség állapotának egymásba játszó, egymást erősítő kettős-egy kezdete. Az ember különlegessége a csodálkozás képessége, mely a szellem megjelenésének ígérete. Bár csodálkozásra minden ember képes, ám a csodálkozás még nem a szellem teljessége, csupán kibontakozásának első moccanása. A szellem akkor teljeseedik ki, ha a csodálkozás nyomán elindul a gondolkodás. Nem minden jelenség rendelkezik olyan mélységgel, ami gondolkodásra méltó. Továbbá a csodálkozást is tanulni kell, legalábbis meg kell tanulni különbséget tenni csodálatos és szenzációs között: ami szenzációs, az közelebbi odafigyelés és alaposabb vizsgálódás után elveszíti motiváló erejét, és beépül a már ismert dolgok rendjébe. Az is gyakran megesik, hogy a csodálkozás megreked a pusztán kíváncsiság, a szenzációéhes odapillantás, holmi érdekesség kiváltotta felületes és felszínes izgatottság szintjén, és nem hatol le a csodálkozást kiváltó jelenség mélyére. Csodálatos az, ami hosszas és elmélyült vizsgálódás nyomán bizonyul annak, vagyis éppen hogy nem első pillantásra, hanem alapos és mély, figyelmes és fegyelmezett kutatás eredményeképpen, mégpedig egyre fokozottabb mértékben. A valódi csoda szüntelenül növekszik, és növeli az ember szemlélődő erejét. Ami valóban csodálatos, az egyre csodálatosabb lesz. Kitart az izgató ismeretlenségben, és bár szüntelen stimulusként hat az emberre, semmiféle megismerő próbálkozás nem csökkenti ismeretlenségét, és soha nem építhető be az ember által birtokolt ismeretek rendszerébe, a kézben tartott és kezelt «realitás»-ba. Megmarad «valóság»-nak, annak a végtelen létnek, ami az általunk uralt «realitás»-t körülveszi, átjárja és hordozza. A csodálkozás a kérdésség első észlelése, a gondolkodás pedig a kérdésség elmélyítése a titokzatosság észlelésének irányában. A gondolkodásban mutatkozik meg a lét titokzatossága. Ebben az értelemben a gondolkodás elsőleges eredménye nem a csodálkozásban észlelt kérdésség megszüntetése a lehetséges, elgondolható válaszokkal, hanem a titokzatosság állandó és kitartó észlelése, folyamatos és éber szembesülés a lét titokzatosságával, vagy egyszerűbben: a titok szellemi szemlélése, avagy kitekintés a Valóságra. A csodálkozásban elkezdődött szellemi ébredés kibontakozásának folyamata – a szellem sorsa – kultúránként különböző lehet. Manapság, a technikai civilizáció korában a csodálkozás nem vált át szemlélődő gondolkodásra, hanem a már tudott és a gyakorlatban alkalmazott ismeretek alapján a kérdésség megszüntetésére törekszik. Nem elég türelmes a kitartó gondolkodáshoz, hanem gyors és kézzelfogható magyarázatot vár. Ennek a voluntarista és sietős civilizációnak szól Heidegger figyelmeztetése:

„A tudniakarás és a magyarázatok utáni vágy soha nem vezet gondolkodói kérdéshez. A tudniakarás mindig egy olyan öntudat rejtett vakmerősége, mely egy maga kitalálta észre és annak az ésszerűségére hivatkozik. A tudniakarás nem azt akarja, hogy reménnyel vezetessék a gondolkodnivaló irányába.”¹⁰

Természetesen a magyarázat önmagában nem szünteti meg a gondolkodást, hanem – kellő érzékenység és éberség esetén – inkább mélyebbre helyezi, a megmagyarázott jelenség mögé, mélyére, magának a jelenségnek az értelmére. Az okok feltárása nem fojtja el szükségképpen a jelenség értelmére irányuló kérdést. A szellem sorsa azon dől el, hogy mi lesz a csodálkozásból: gondolkodássá fejlődik-e, vagy átvált gyakorla-

¹⁰ HEIDEGGER, MARTIN: *Útban a nyelvhez*. [»Helikon Stúdió« XV.] (Ford. Tillmann J. A.) Helikon Kiadó, 1991., 15.

ti kísérletezéssé, avagy a kettő változó arányú elegye lesz belőle. A mai technikai civilizációban kísértően fölerősödött és nyomasztó túlsúlyra tett szert a gyakorlati igény, a praxis sürgetése. Ennek engedelmessé az ember hajlamos úgy vélni, hogy feltárván valaminek az ok okozati láncolatát, a genealógiáját, ezzel már a jelenség értelmét is megragadta. E félreértés következtében felborul a gyakorlati megoldáskeresés és a szemlélődő gondolkodás egyensúlya. A teremtő kultúra egyre inkább eszközhasználó civilizációvá válik, mert visszahúzódnak benne a szemlélődő, meditatív gondolkodás terei – a művészet, a vallás és a filozófia –, noha üzemszerűen, a „kultúraipar” („Kulturbetrieb” – Adorno) formájában továbbra is jelen vannak a társadalmi létben, de lélek és szellem nélkül: a tudomány többnyire az eszközszerű célszerűség igényeihez igazodik, a kultúraipar művészete pedig – ha nem a művész eszoterikus szubjektív világának exhibicionista mutogatása – jobbára a munkavégző ember „alkalmas” pihenését és „célszerű” kikapcsolódását szolgálja azért, hogy annál „hatékonyabban” kapcsolódjék vissza, és csak annál illeszkedőbben sorolódjék be a termelés és fogyasztás társadalmilag szervezett és tudományosan megtervezett, halálig tartó menetelésébe.

Amennyiben a tudomány célja az ismeretlen visszavezetése ismertre, az új visszavezetése a régire, a tényeké törvényekre avagy elemi tényekre, annyiban számára a csodálkozás csak a trivializálás folyamatának kezdete. Ezzel szemben a vallás – amennyiben célja a világban tapasztalható jelenségeket végső soron I-hez kötni – éppen a trivializálás leállítása, a csodálkozás aktivizálása még a magától értődőségek vonatkozásában is. A vallás nem „el”-magyarázni és ezzel megszüntetni akarja a csodát, hanem a fel akarja ébreszteni a „csodálatos”, a „titok” iránti érzéket. Mindazonáltal a tudomány trivializáló tendenciájának eredménye sem a világ egészének mint csodának a megszüntetése, hanem csupán kiszorítása az egyre korábbi és elementárisabb kezdeti- és peremfeltételekre. Hogy a „világ egész mivoltában” úgy van, ahogyan van – és hogy egyáltalán *van* –, ez nem lehetséges tárgya a tudományos magyarázatnak. Márpedig az a csoda. ([SpaemannFunktionaleRel](#))

* * *

Megjegyzések

Igenek

„Ha elgondolkozom rajta, milyen rövid ideig tart az előtte volt és az utána következő öröklétbe vesző életem, milyen kicsi az a tér, amelyet betöltök, sőt az is, amit látok, az általam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelenségében elmerülve, megrémülök, és döbbenetesen kérdezem, miért vagyok éppen itt és nem másutt, mert ennek nincs semmi magyarázata, miért inkább itt, mint ott...”*

Ki mondja ki életem kezdeteként reám az igent? A szüleim? Abban az értelemben csakugyan, hogy előbb-utóbb nekik is igent kell(et volt) mondaniuk rám. Életem során azonban fokozatosan kibontakozik a felismerés, hogy személyes létem alapját jelentő igent nem a szülők mondják ki teljes terjedelmében, hanem... Nos, ennek az ismeretlennek a keresése alkotja az emberi egzisztencia értelmesség kutatásának egyik mozzanatát (vö. Kosztolányi: Hajnali részegség). Az egyik legősibb és legfontosabb értelemkereső közösségi gyakorlat a vallás, ami ebből a szempontból úgy fogalmazha-

* Pascal, Gondolatok (Pődör László fordítása).

tó meg, mint az értelmesség-alap észlelésének a kultúrája, ami rávezet és megtanít az alap-igen megtapasztalására olyan eszközökkel, mint a liturgia, ima, meditáció. A legtöbb vallás igen-nek tekinti az élet alapját, és igent mondásra bízta az embert. A biblikus vallások a történeti kinyilatkoztatással támasztják alá ezt a bízást: az Ószövetség a kiválasztással, az Újszövetség a megtestesüléssel.

A reám mondott igen párja az általam mondott igen. Mire mondok igent? Milyen mélységben, milyen elhatározással, milyen kitartással, hűséggel és milyen reménnyel? Olyan igent kell mondanom, ami a létre hívó igenhez hasonlóan radikális és átfogó: ahogyan az az életet adta, úgy nekem is olyan igent kell mondanom, ami ezt az életet átveszi, megtartja, és él vele mint ajándékkal, miközben belőle él. Lehetséges-e egyáltalán a modern élet közepette ilyen átfogó igen-t mondani? Hiszen a viszonyok annyira bonyolultak, hogy nem látjuk át az életünket körbefonó szálakat és még kevésbé a tartó-hordozó kötelékeket. Hogyan lehet így bármire is igent mondani?¹¹ Nem elég átmeneti igen-t mondani erre vagy arra, addig, amíg megfelelőnek, kedvezőnek véljük, hanem abszolút – az emberileg lehetséges értelmében abszolút, azaz elköteleződő hűséget fogadó – igent kell mondani, mert csak egy ilyen igen segíti az embert a kontingencia meghaladásában. A részleges igenek többé-kevésbé lehetővé teszik az átverekedést az egzisztenciát körülvevő esetlegességek tömkelegén, de nem haladják meg a kontingencia síkját. Míg bizonyos antik filozófiai iskolák (szofizmus, epikureizmus stb.) a kontingens viszonyok optimalizálására törekednek, más irányzatok (platonizmus, kereszténység stb.) a kontingencia meghaladására bízta az embert, mert hivatását valamilyen abszolút állapot elérésében látják, minthogy az abszolútum nyomait vélik felfedezni bizonyos emberi megnyilvánulásokban, mint amilyen az igazság megismerésének akarata (egyáltalán maga az igazság fogalma és az objektív megismerés jelensége), a lelkiismeret parancsa (az etika jelensége), az abszolút szeretetre, elfogadásra irányuló vágy. Csakhogy ezeket a nyomokat a funkcionalista modern immanenzizmus nem a transzcendencia jelzéseinek értelmezi – azaz nem «misztérium»-nak (*vestigium dei*-nek) –, hanem genealogikusan, immanens okokra visszavezetve magyarázza, és ezzel tisztán természeti vagy társadalmi jelenségnek tekinti.¹²

Mindenki olyan igent mond az életére, amilyen igen-t észlel benne, az alapjában avagy az alapjaként – feltéve, hogy érti ezt a kifejezést: *alap* (azaz meg tudja különböztetni az *ok*-tól). [[vissza](#)]

¹¹ Wittgenstein: „Annyira bonyolulttá lett minden, hogy csak kivételes értelem képes úrrá lenni rajta. Mert immár nem elég jól játszani a játékot; hanem minduntalan fölmerül a kérdés: ezt a játékot kell-e egyáltalában játszani, s melyik a helyes játék?” (*Észrevételek*. Bp. 1995.)

¹² A funkcionalizmus törekvése, hogy semmiféle helyet ne hagyjon a «misztérium»-nak. A funkcionalizált világból kihagyni a misztériumot annyit jelent, mint a létezés szokásos folyamatát megszakító történések — születés, szerelem, halál — esetében az «egészen természetes» pszichológiai és áltudományos kategóriáját alkalmazni. Ez egy olyan degradált racionalizmus maradványa, melynek számára az ok teljes egészében megmagyarázza az okozatot, hiánytalanul számot ad róla – mondja Gabriel Marcel. (☞ [MarcelMisztérium](#); [0MuhelykonfGCSL](#))

Civilizáció és kultúra különbsége – az ima példája

A civilizáció az élet *használata*; a kultúra az Élet *megtapasztalása, megélése és meg gondolása*. A civilizáció a *kész* fennállása; a kultúra a készülés, készülődés, készület, készség. A civilizáció a karácsonyi vacsora gasztronómiai szokások szerinti *elkészítése* és társasági illemszabályok szerinti elfogyasztása; a kultúra a karácsonyi ünnepre való lelki *készület*. Az előbbi a *hogyan*, az utóbbi a *miért*. A civilizáció eszközhasználat, az élet aprólékos szegmentálása minél kisebb egységekre, melyek megélésében szakértők és eszközök segítenek. A civilizáció kész dolgokat igyekszik adni: kész eszközöket, kész fogásokat, kész technológiát, kész viselkedési szabályokat stb. Lehetőleg annyira készeket, hogy a cselekvő alanyak ne kelljen közben gondolkodnia, hanem az eszköz gondosan megtervezett és pontosan előírt technológiai használata önmagában eredményezze a sikert. A specializált eszközök használata fölöslegessé teszi, de legalábbis a minimálisra csökkenti a cselekvő erőfeszítését, elég, ha fegyelmezetten betartja a szabályokat. Már nem is *cselekszik* a szó eredeti értelmében – vagyis a saját képességeit mozgósítja –, hanem csak végrehajt, alkalmaz, működtet, használati előírásoknak *engedelmeskedik*. A civilizáció – bár látszólag az eszközök seregével körberajongja és elkényezteti – valójában pusztá eszközhasználóvá silányítja, engedelmesre fogott végrehajtóvá zsugorítja a szubjektumot, aki így idővel egyre inkább hozzádomul az eszközökben rögzített és az eszközhasználatban közvetített világhoz: olyan igényekben éli ki szubjektivitását (pontosabban annak pótlékát vagy maradékát), amelyeket a kész eszközök engedélyeznek. Ezzel szemben a kultúra nem a szubjektum számára rendelkezésre álló kész dolgok tárháza, hanem a készségek iskolája, a készület szorgalmazója.¹³

Mit ad hozzá az étkezést keretező ima az étkezéshez? Biológiaiilag, élettanilag semmit, elvégre senki nem gondolhatja komolyan, hogy az ima által bevezetett spiritualitás javítja a kedélyt, s ezzel jobb és hatékonyabb működésre serkenti az emésztő szerveket. Az ima nem aperitif. Már csak ezért sem, mert a keresztény étkezés előtti ima – pl. „Édes Jézus légy vendégünk, áldd meg, amit adtál nekünk!” – egészen sajátos kontextusba helyezi az étkezést. Ha az asztalhoz telepedett éhes ember eddig azt gondolta volna, hogy saját szorgalmának, keserves munkájának megérdemelt eredményét fogja jóízűen elfogyasztani, az ima szövege figyelmezteti, hogy az előtte álló étel *ajándék*, Jézus ajándéka. Márpedig az ajándék nem rendelkezési tárgy. Ajándékot vagy kap valaki, vagy nem, azt nem lehet szerezni, arról nem lehet gondoskodni, azzal nem lehet rendelkezni. Az ima tehát nem csak magát az étkezést, hanem még az ételt előállító, kiszámított, megtervezett és elvégzett emberi munkatevékenységet is kiveszi az ember joghatósága alól, és átemeli az isteni ajándékozás szférájába. Ennél fogva az asztalnál ülő az imával mintegy elkülöníti magától az ételt, és Istennek tulajdonítja. Lemond az egyedüli szerzőségről. Elismeri, hogy ajándékban van része, és hogy életének biológiai alapjai – melyek pedig mindennapos munkájának maga szervezte, saját eszközeivel uralt, tehát racionális tervezéssel kiépített s működésben tartott terepét jelentik – *végso soron* nem állnak kizárólagos és önhatalmú rendelkezése alatt. Az imával megvallja szegénységét, esendőségét és azt, hogy még a maga végezte kétkezi munkában is rászorul az isteni kegyelemre. Az ima először is megtöri önrendelkezésének büszke tudatosságát, és helyette a megajándékozottság örömteli tudatában részesíti. Az ajándék jellegét nem csorbítja, hogy az ember maga termelte

¹³ Vö. CHESTERTON, GILBERT KEITH: *Mi a baj a világgal?* (1910) (Ford. Görgényi Tamás) Kairosz, Bp., 2004. Az univerzális bot. c fejezet.

meg az alapanyagot, esetleg nehéz munkával teremtette elő az ételt. Sokkal inkább arról van szó, hogy nem tehetetlen kiskorúként részesedik az étel áldásában, hanem az isteni gondviseléssel folytatott együttműködés gyümölcseként. Így az étel legalábbis közös mű: az emberi fáradozás és az isteni kegyelem együttműködésének eredménye és fenntartása: tartalom és tartás – az étel testi tartalmat, az együttműködés tudata lelki tartást ad az embernek.¹⁴

Feltámadás – a rendkívüli észlelésének kultúrája

[[Filtort1BBZI151601](#) ☞] Hogyan észleljük a szokatlant, ha nincs rá kulturális minta? Mi a szokatlan észlelésének képessége? – A feltámadás észlelésére nincs minta; a korabeli zsidó elképzelések nem így írták le a várt Messiást. Jézus keresztülhúzza a várakozásokat: a zsidókét (győzelmes helyett szenvedő messiás (Ebed-Jahve), és az apostolokét (megalázó kereszthalál). – A rendkívüli észlelésének kultúrája: a színház, a dráma, a zene: a Mozart *Don Giovanni*-ja mindig *rendkívüli* – alapjában minden mindig rendkívüli: ezt a gondolkodás tárja fel.¹⁵ Gabriel Marcel (†1973) taglalja a kérdést, vajon igaz-e, hogy életünk többnyire normális mederben zajlik, s nem extrém történések közepette. Válasza:

„Az ellentét normális és rendkívüli körülmények között, ha jól meggondoljuk, a szó szoros értelmében tarthatatlan. Az igazi rendkívüli körülmény a halál közvetlen közelsége, és senki sem lehet bizonyos benne, hogy halála ténylegesen nem áll a küszöbön. Ha a filozófus szempontja, mint ahogyan azt feltételezhetjük, egybeesik a tökéletesen felébredt emberével, akkor szabad azt gondolnunk, hogy a világra ennek a fenyegetésnek a fényében kellene tekintenie, mivel a normális állapot rendkívüli állapot. ... [M]inden pillanatban úgy kell élnünk ... mintha az örökkévalóság volna előttünk.” (68-9) ☞

[MarcelMiszterium](#)

Ez a csodálkozás kultúrája. A csodálkozás lehetőségének társadalmi intézménye a valláson kívül a művészet, ahol újból és újból rácsodálkozhatunk arra, ami minden nap a szemünk előtt kavarog, de nincs érkezésünk ész-re venni. Virágot már láttam, ma is elsiettem egy virágárus mellett, és vettem is a kirakatra egy pillantást. De a virágcsendélet hosszabb és elmélyültebb szemlélés eredménye, ezért többet mutat a virágból. A festő nem sietett tovább, hanem megállt, és figyelmesen és türelmesen szemlélte a virágot. Ennek eredménye most itt áll előttem, mintegy összesűrítve az időt, a látvány tartósságát, kompozícióba, értelmes összefüggésbe állítva a látottat, és én most ezt a sűrítményt látva rövid idő alatt is annyit látok, amennyit a festő sokkal hosszabban vizsgált. Látványt és időt kapok tehát tőle. Ugyanakkor most, hogy megállok, és szemlélek, most látom, hogy a virág: csoda.



¹⁴ ☞ [KulturaCivilizacio](#)

¹⁵ Don Giovanni és Zerlina kettőse egyetlen rövid duettbe sűríti a vágykeltést, az ellenállást (ami mögött azért szintén van vágy: Zerlinának imponál a lovag udvarlása, de habozik), majd a teljes megadást.