

Balon Ruff Zsolt

A képi világról

A szellem „berekesztése” belsejének határaiba
 – a józan ész makacs reflexe – a legelső lépés
 „valóságának” felfüggesztése felé.

A képi világ – s vele együtt az angyalok világa
 is – hozzásegít, hogy újra felfedezzük a szellem
 „külsőjét”, azt, hogy önálló világ, külön létfok,
 és nem álmatag árny, amely erőtlenül tengődik
 a test pincéiben.

(Andrei Pleșu)

Melyik az a *reális* és *konkrét* tér, amelyben az ember *minden* szellemi alkotása érvényes? E kognitív és ontológiai kérdéssel zárul Horia-Roman Patapievici utószava, melyet Ioan Petru Culianu *A Nyugat dualista gnózijsai* című könyvének román kiadásához írt.¹ Inkább utalás, mint válasz gyanánt pedig lábjegyzetben hívja fel a figyelmet az ún. *mundus imaginálisra*, illetve a témában szakavatott Henry Corbin-re. Patapievici jelzése értelmében a „kései” Culianu szakmai és egyúttal személyes tétje nem más, mint saját kivitelezésű *kognitív metabsziszé*vél, ún. morfodinamikájával hozzáférni ama „tér-időhöz”. Hozzáfűzöm, hogy a premodern világokat ismeretelméletileg felidéző szemléletmódot – főként Giorgio Agambenre hivatkozva – Culianu korábban *fantazmologikusnak* vagy *pneumofantazmologikusnak* nevezte.²

Ám – a címkézéstől függetlenül – az ígéretes elvárásnak ellenszegül ugyancsak Patapievici generikus megállapítása, amit másutt, egy másik culianui alaptézisre reflektálva tett. A *mundus imaginális* kognitív elérésének lehetőségét megghiúsítaná egy történeti lehetetlenség: újkori keltezéssel az európai ember számára hozzáférhetetlen lett a szóban forgó világ. A reformáció és ellenreformáció képpromboló cenzúrájának betudhatóan ugyanis az ember metafizikai hajlamát jelentő szellemi-erotikus képesség, az ún. alkotó képzelelőerő (*imaginatio vera*) elsorvadt. A puritanista hitbuzgalom elképtelenítette a

¹ Horia-Roman Patapievici: *Metoda universală a „ultimului Culianu”*. In Ioan Petru Culianu: *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*. Trad. Tereza Culianu-Petrescu. Polirom, Iași, 2002, 337–370.: „care este spațiul *real și concret* în care *toate* creațiile spirituale umane sînt validate?”

² Lásd Ioan Petru Culianu: *Locuri serio. Știință și artă în gândirea Renașterii*. Trad. de Maria-Magdalena Angheliescu și Dan Petrescu. Polirom, Iași, 2003, 18–25.

reneszánsz embertípust, aminek következtében az analitikus ész kirekesztette a vizionárius eszt.³

Ebben az ellentmondásos helyzetben Andrei Pleșu a maga során az angyalok hajdani világának „feltérképezése” érdekében fordul a corbin-i *mundus imaginalis* tematikájához.⁴

Az efféle, jelentős mentális akadályokba ütköző próbálkozások eredményessége elsősorban azon múlik, hogy mennyiben sikerül korszerű rálátást biztosítani a premodern lét- és világértelmekre, illetve eszmetörténeti előzményekként releváns módon kezelni ezeket. A jelzett mellett azonban a másik akadály az, hogy végső soron túlmagyarázhatatlan, miért is kényszerítő követelmény ez a korszerűsített régieskedés.

Hagyományos dichotomikus fogalmakban akár elgondolhatatlannak minősíthető az a hajdan köztesnek, közvetítőnek tartott dimenzió, az értelmi (láthatatlan, testetlen) és az érzéki (látható, testi) között elhelyezkedő „metafizikai” világ, amelynek szerve a közönséges fantáziával nem összetévesztendő *aktív* vagy *alkotó képzelőerő*. Ez a világ a látomások, epifániák, „szellemtestben” megjelenített *egyedi* eszmék és személyek régiója, vagyis a „konkrét általános” Képeké.

Maga a *mundus imaginalis* kifejezés Henry Corbin, az iráni szellemiség szakértőjének leleménye, miáltal „alapvető különbséget állít fel a »képzeletbeli« [*imaginar*] és a »képi« [*imaginal*], azaz a »kitalált« és a »képben megismert« között. Filológiai szemszögből a tükörszó messzemenően elfogadható. Mint ahogy az eredendő [*originar*] és az eredeti [*original*] szavak az *origóból* származnak, ugyanúgy képezzük az *imagóból* is az imént említett szópárt”.⁵

Corbin tehát az *imaginális*/ „képi” kifejezéssel határolta el a szóban forgó világot mindattól, ami merő ábránd, fantasztikum, fikció, irrealitás, vagyis a „képzeletbelitől”. Továbbá ugyancsak az ő eredménye, hogy komparatistikai eszközökkel rámutatott a téma meglétére – számolva nyilván ennek modulációival is – több közel-keleti és nyugati szellemi áramlatban. A „Világlélek”, „Szophia”, *spissitudo spiritualis*, „negyedik dimenzió”, „ötödik elem” (*quinta essentia*) – megannyi szoros értelmi megfelelője a *mundus imaginalis*-nak, de csak néhány hangzatosabb, esetleg ismertebb fogalom a Corbin által is hozott analóg példák tömkelegéből. Jelzésérvénnyel kiemelném a nyugati újkori vonalból az ún. cambridge-i platonistákat (Henry More, Ralph Cudworth) és Newtont,

³ Vö. H.-R. Patapievic: *Renașterea și imaginalul*. In uő: *Cerul văzută prin lentilă*. Polirom, Iași, 2005, 279–284.; valamint uő: *Lumea modernă*. I. m. 287–299.

⁴ Andrei Pleșu: *Angyalok*. Ford. Székely Melinda. Koinónia, Kolozsvár, 2006.

⁵ Pleșu: i.m. 55. Számvetését kiegészítendő, vö. Henry Corbin: *Towards a Chart of the Imaginal*. In uő: *Spiritual Body and Celestial Earth. From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. Translated from French by Nancy Pearson. Princeton University Press (*Bollingen Series*, XCI:2), Princeton, 1989, vii–xix.; valamint Henry Corbin: *Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal*. http://www.hermetic.com/bey/mundus_imaginalis.htm

akik korszakalkotó tudományos vitákat folytattak a Descartes, Mersenne, Malebranche és mások által képviselt „másik” vonallal;⁶ illetve Jakob Böhmét, aki nemcsak olyan figurákat ihletett, mint Oetinger vagy Swedenborg, hanem a klasszikus német filozófusokra is (főleg Schellingre) erőteljes – de a filozófiatörténetben, úgy tűnik, csak mostanság számításba vett – hatást gyakorolt.⁷ Lennebb kiderül, hogy Dante is ennek a platonista-keresztény, sőt, bizonyos értelemben „gnosztikus” vonalnak az egyik korábbi képviselője. A jelzett vonulat nem feltétlenül történelmi filáció eredménye. Ezt nemcsak Corbin vagy a hozzá világnézetileg és tudományképzetük szerint közel állók (lásd a Jung, Eliade, Scholem és Corbin nevével fémjelzett *Eranos-kört*⁸) „spirituális” megfontolásai hangsúlyozzák minduntalan, hanem Culiuanu úgyszólván világpolgári kognitív felfogása is rétegzettebb diakroniában gondolkodik. A *mundus imaginalis* kapcsán tehát többről lenne szó, nagyobb szabású eszmetörténeti (inkluzív tudománytörténeti) fejleményekről és tétéről, mintsem vallástörténeti egzotikumról, vagy netalán a metafizikai-tradicionalista vallásosság szektáns őrizgetéséről.

Tudománytörténeti vonatkozásban bizvást állítható, hogy a képi világ újkori vonzata nem egyéb, mint az ún. *nullibizmus* problémája, ami viszont a középkori univerzália-vita avagy a dominikánus vs. franciskánus küzdelmek eredményének mutatkozik. Isten létezésének hagyományos kérdése ugyanis átfogalmazható Isten „helyét”, sőt „testét” illető kérdésként.⁹ Ezeket a problémákat egyfelől Henry More vagy Newton nem tartották elképzelhetetlennek, másfelől Descartes-nak vagy Leibniznek nem igazán férhetett a fejükbe. Jelesül, ha a látható világ avagy a Természet autonóm, és ily módon végtelensége ellenére is elszigetelt, akkor Istennek egyszerűen nincs helye benne, tehát nem is létezhet. *Sehol* nem lenni (*nullibi esse*) eszerint éppen azt jelenti, nem lenni (*non esse*). Ha viszont valamilyen szokatlan, de nem természetfeletti módon fizikailag is jelen lehet a világban – anélkül persze, hogy ezzel attribútumainak egésze sérülne – akkor létezésének újkori ügye is más fényben mutatkozik meg. Az újabb korban pedig, úgy tűnik, a képi világ problémája

⁶ Lásd Alexandre Koyré: *De la luma închisă la universal înfinit*. Trad. Vasile Tonoiu. Humanitas, București, 1997; valamint Frances Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Routledge Classics, London – New York, 1962.

⁷ Alexandre Koyré: *Filozofia lui Jakob Böhm*. Trad. Roxana Băiașu și Sorin Băiașu. Humanitas, București, 2000.

⁸ Lásd Steven M. Wasserstrom: *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*. Princeton University Press, Princeton, 1999.

⁹ Vö. Horia-Roman Patapievic: *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?”* Humanitas, București, 2008, 77–82.; bővebb kifejtés érdekében pedig Amos Funkenstein: *Teologie și imaginația științifică din Evul Mediu până în secolul al XVII-lea*. Humanitas, București, 1998, 27–108. (II. fejezet: Omniprezența lui Dumnezeu, corpul lui Dumnezeu și patru idealuri ale științei.)

megfeleltethető a háromnál több dimenziós téridővel való számvetéseknek, illetve a fraktálelmélet fejleményeinek.

A képi tehát az a világ, ahol megvalósul a látható és a láthatatlan létidimenziók együttállása avagy *szinoptikája*. Pleșu bizarr analógiával világít rá a képi megtapasztalásának szinte lehetetlen *lehetőségére*, minthogy az „épp annyira valóságos és nem valóságos, mint a látható világ egy vak számára. A vak szemének fel kell nyílnia ahhoz, hogy a virtuális hatalmas tartaléka, amelyben világtalanként élt, valóságos tartalmat nyerjen”.¹⁰

A *mundus imaginális* kutatói szerint a láthatatlan megpillantása – mint a virtuálisan látható realizálása – irányulás (orientáció) függvénye: „A képi világ nem is érzékelhető, nem is »jelenik meg«, csak akkor, ha valaki a maga készséges, tevékeny, *odaforduló* jelenlétével alkalmassá teszi magát arra, hogy észlelje.”¹¹

Mielőtt még az irányulás/odafordulás ontológiai és kozmológiai problémáját elemeznénk, lássuk, hogyan vet számot az egyénfeletti képi világgal Jean-Jacques Wunenburger *képfilozófiai* leltárja: „Csak úgy érthetjük ennek a köztes világnak a képeit, ha fenomenológiailag megkülönböztetjük a képek két típusát: azokat, amelyek az alany alkatától elválaszthatatlan – valótlan fikciókat létrehozó – pszichofiziológiai képzeletből származnak, illetve azokat, amelyeket az alanytól elválasztható, autonóm és önmagában fennálló valódi alkotó képzelőerő állít elő, mely megengedi, hogy immár nem képzeletbeli, hanem képi reprezentációk adódjanak a szemlélő tudat számára. [...] A látomások fenomenológiai leírása egy autentikus képi valóságot hoz tehát felszínre a valós–valótlan kettősségén kívül, egy sajátos világot, ahol a szellem testet ölt és a testek átszellemülnek (*»mundus imaginális«*).”¹²

Pleșu a német nyelv kifejezőerejére hagyatkozik, hallgatólagosan heideggerizálva, mégis Wunenburger megkülönböztetésével – a *képzeletbeli* pszichofiziológiai szubjektivitása és a *képi* ontológiai transzszubjektivitása közötti különbséggel – teljesen egyenértékű megállapításra jut: „Két szó is van németül a »képzelet«-re: *Einbildung* és *Vorstellung*. Az elsőben a folyamat

¹⁰ Pleșu: i. m. 65.

¹¹ I. m. 55.

¹² Jean-Jacques Wunenburger: *Filozofia imaginilor*. Polirom, Iași, 2004, 124–125.: „Nu putem înțelege imaginile acestei lumi intermediare decât distingând, fenomenologic vorbind, două tipuri de imagini: cele provenind dintr-o imaginație psihofiziológică, inseparabilă de constituția subiectului și care creează ficțiuni ireale, și cele produse de o imaginație creatoare adevărată, separabilă de subiect, autonomă și subzistând în sine, care permite să i se ofere conștiinței intuitive reprezentări ce nu mai sunt imaginare, ci imaginale. [...] Descrierea fenomenologică a viziunilor aduce așadar la lumină, în afara dualității real-ireal, o realitate imagină autentică, o lume proprie unde spiritul se corporalizează și unde corpurile se spiritualizează (*»mundus imaginális«*).”

szigorúan szubjektív összetevőjére esik a hangsúly. Saját belső keretei között az ember létrehoz egy külső megfelelő nélküli *formát*. *Sich etwas einbilden*: »elképzel magának valamit«. [A román »inchipuire« szó pontosan megfelel az *einbilden*-nek. – B. R. Zs.] A *Vorstellen* esetén más a helyzet: van a *vor-* igekötő, amely kifelé mutat, meg a »helyez«, »tesz« jelentésű *stellen* ige. Következésképp a hangsúly egy aktív, »tárgyasító« műveletre esik, egy *elő-állításra* [pro-punere]. [...] A képi megközelítése pedig ebből a szempontból teremtő aktus, a láthatón túli »láthatóvá tételének« módja, a képekben, nem fogalmakban, átváltásokban, nem stabil formákban való gondolkodás erőfeszítése. (*Intelligere est phantasmata speculari* – mondta Giordano Bruno.)¹³

Röviden, a *gondolkodás* és a *lét* paradigmátikus egyenértékűsége mérvadó, ha a képi világ lehetőségéről beszélünk.

A további utalásokat a heideggeri gondolkodásmódra mindenekelőtt az ún. *köztes* [interval] teszi elfogadhatóvá. Ez képezi egyébként az *angelológia* korszerű „alapját” is, mintegy illeszkedve ahhoz a metafizikafelfogáshoz, amely megfosztotta a maga tudását az elvont-dologi végérvényességtől, valamint decentralta az emberi tudatot – alaptalanná, kérdésessé vált, akárcsak művelője. Vagyis a *köztes* éppenséggel nem fogalom és nem alap, hanem „készséges, tevékeny” válaszkíséret a *mi az ember?* talányára. E „metafizikai” szembesítésre, akárcsak az angyalról való gondolkodásra, újabban a dichotomikus fogalmak szűkössége, sivársága készletne, illetve az a belátás, hogy az emberi lény *idő* alkata, azaz *önmaga* vonatkozásában érvénytelenek a logikai identitás és ellentmondásmentesség elvei. „Egy ember »A« azonossága olyan változó, olyan grafikon, amely időben teljesedik ki. [...] Életem minden időbeli mozzanata új az előzőhöz képest, megannyi »non-A«, amely mégis »azonos«, *formális*an azonos »A«-val. Az ember nagy esélye a »non-A« hatalmas tartaléka, amely »A« azonosságának a rendelkezésére áll. Az »A« és »non-A« közötti egyenértékűség lehetősége nélkül nincsen szabadság, nincsen megújulás, nincsen élet. Mi más is az angyal, ha nem a mi *azonos máságunk*, rejtett megnyílásunk egy kiterjedt »saját« felé, minden felé, ami, anélkül hogy idegen lenne, »másvalami« bennünk, a *magunk* másvalamije.”¹⁴

Egyszóval az ember – *átmenet* (*passaj*). Kifejezésként ez egyenértékű a *köztes*ssel, s a létezés időiségét, eseményjellegét hangsúlyozza, hogy kiküszöbölje az eredendő alaptalanság bárminemű elfedését, vagy legalábbis azt a bizonyos eldologiasítást, amely szakadatlanul fenyegetné a létezés elevenítő kérdésességét. Az átmenet elvétése nem más, mint – Plešu szavaival élve – „a közelség válsága”, illetve „beledermedés a dichotómiákba”.

¹³ Plešu: i. m. 72–73.

¹⁴ I. m. 17–18.

A képi világ téridői eresztékei meglehetősen képlékenyek, túl/innen földrajzi vagy csillagászati elhelyezkedésen és történelmi időszámításon. Más szóval csakis a *hol?* és *mikor?* kérdések nyomatékosabb hangsúlyozása engedheti meg a képi-re irányuló tájékozódást. Mit fejez ki ez a – némelyeket túlzottan is irritáló – eredendőség? Azt, hogy a képihez való „odafordulás” sajátos készletet feltételez, olyan állásfoglalást, amely a tapasztalatot mintegy előzetesen irányító világértelme: „[...] *interpretatio mundi* – a felfogás módja, egy alapvető és kezdeti értelmezés, amely túlhalad és megelőz minden külső észlelést. Tulajdonképpen ez a kezdeti értelmezés az, ami lehetővé tesz és elő-irányoz minden észlelést, mivel az értelmezőt már eleve elhelyezi egy világban, abban a világban, amelyet ő saját magának értelmez; ez az értelmezés az, amely előzetesen megszabja tapasztalatát a kozmikus térről.”¹⁵

Tehát mindenekelőtt egy sajátos világértelmezés motiválná és tenné lehetővé a *mundus imaginális*ra eszmélést. Ez az irányulás mintegy eleve impregnálja a faktikusan adott világképet. Heidegger kifejezéseinek becítálásával úgy is fogalmazhatunk, hogy az *interpretatio mundi* „hermeneutikus logosza” már előzetesen tagolja az *imago mundi* „apofantikus logoszat”.

Nos, a szóban forgó világértelme az a radikális, kortalannak tetsző emberi állásfoglalás, amely eszmetörténetileg sajátosan a *gnózis* mundanizációs attitűdje és létparadigmája. Nevezetesen az, hogy az ember *száműzőtökként* „lakozik” az evilágban. Ő az Idegen,¹⁶ akinek tűrhetetlen a „kozmosz kriptá”, melyben belevetettként létezik: „a »világra-jövetel« *értelme* – a kozmosz kriptá mélységeibe belevetve lenni”.¹⁷ Az *interpretatio mundi* otthontalansága valóságosabb az Idegen számára, mint az őt körülvevő kozmosz rend (*imago mundi*) otthonos valósága.

A *gnózis* alanya tehát *nemleges* választ ad, illetve *negatív* magatartást gyakorol az ún. emberi elvvel (*principiul antropic*) szemben.¹⁸ Úgy tagadja meg ezt,

¹⁵ Henry Corbin: *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated from French by Willard R. Trask. Princeton University Press (*Bollingen Series*, LXVI), Princeton, 1990, 17.: „[...] *interpretatio mundi* – a mode of comprehension, a fundamental and initial interpretation that goes beyond and precedes all external perceptions. Rather, this initial interpretation is what makes possible and *orients* all these perceptions, because it begins by *situating* the interpreter in a world, in *the world* that he interprets to himself; it is this interpretation that initially determines his experience of cosmic space.”

¹⁶ Megjegyzem, Corbin Idegen-felfogását Hans Jonas híres *gnózis*értelmezése ihleti, ami viszont veretes heideggeri gondolkodásmódban fogant. Hans Jonas vonatkozásában lásd Ioan Petru Culianu: *Gnosticism și gândire modernă; Hans Jonas*. Trad. Maria-Magdalena Angheliescu, Șerban Angheliescu. Polirom, Iași, 2006, 37–59. (I. fejezet: Interpretarea existențialistă a gnozei.)

¹⁷ Corbin: *Avicenna and the Visionary Recital*. Id. kiad. 27.: „[...] *the meaning of* »coming into this world« – being cast into the depths of the cosmic crypt.”

¹⁸ Culianu kulcsfontosságú *generatív-operacionális* elveinek egyikéről van szó. A másikkal, az „ökoszisztémikus értelmesség elvével” (*principiul inteligenței ecosistemice*) párban alkalmazza egyrészt a *gnózis* minél átfogóbb meghatározása, másrészt a *modernitás* kritériumának felál-

hogy a tapasztalt világhoz való viszonyában felülértékeli saját emberi lényét. Úgy tartja, a látható világ nem méltó hozzá, minthogy lénye nem innen és nem ide való. Az Idegen megveti a kozmoszt, elfordul tőle, és minden további erőfeszítése másfelé irányul. „Odafordul” a képi világhoz, mivel létezésének tétje világba hanyatlásának kiküszöbölése, szabadulása és eltávovása az evilágból. Ez lenne a prekozmius eredethez való visszatérés értelme.

A leírt kognitív és ontológiai helyzetben érvényesek a platonista *episztróphé* avagy *conversio* kifejezések; ám ennek a platonista helyzetnek – Culiánu kifejezésével – a *metafizikai nihilizmus* nyújtja sajátos „gnosztikus” árnyalatát. Megjegyzem, a metafizikai nihilizmus a késő újkor antimetafizikai nihilizmusának tükörfordítottja, az ember alulértékelésével egyetemben.

Az Idegen visszatérése korántsem akadálytalan, a végső otthon sem feltétlenül biztosított. Mindenesetre szüksége van személyes kísérőre, aki nem más, mint égi társa – angyala. Látomásszerű találkozása önnön Képével, képi Alakjával úgyszólván létezésének tulajdonképpeni eseménye. Kutatói eljárásunknak persze kevesebb is be kell érnie.

Az alkotó képzelőerő „befelé fordított” szemléletében valósul meg az alany evilági és másvilági státusának együttállása. Az Esemény a lélek felemelkedése, elragadtatása, melynek végső foka maga a halál élménye. A befelé fordított tekintet persze nem a szokványos szubjektív bensőségre való reflektálás, hanem az *imago mundi* gyanánt exteriorizált világértelmezés (*interpretatio mundi*) interiorizáló elsajátítása, vagyis a kivetített kozmikus rend visszavonása – *semmitése*. Ami azt jelenti, hogy az angyali Kép látomása egyszersmind a kozmosz elhagyása, illetve visszaemlése prekozmius eredetéhez. Ez a „szimbolikus transzmutáció” (Corbin) értelme: „[...] az Esemény a világ végső határához vezet; itt a kozmosz enged a léleknek, s immár elkerülhetetlen, hogy a lélekben interiorizálódjék, vele *integrálódjék*.”¹⁹

Culiánu fennebb már hivatkozott Jonas-monográfiáját hasznosítva Corbin és Jonas gnózis-értelmezéseinek sémáit szembesítem, ezek egyöntetűségét megállapítandó: Jonas fogalomkészletéből a *mitosz* (azaz „a valóság objektív megjelenítése”) szerepelhet a corbin-i *imago mundi* helyén; a *misztikum* („a létezés fokainak szubjektív megvalósítása”) állhat a képi látomás (*mundus imaginális*) helyén; az „egzisztenciális gyökér” avagy „a világban-lét módja” pedig az *interpretatio mundi* helyén. S így működik a jonasi felfogás ún. hermeneutikai köre: „[...] a *mitológiában* van – objektíválás révén – szim-

lítása végett. Lásd például uő: *Gnozele dualiste ale Occidentului*. Id. kiad. 73., 171.; uő: *Principiul antropic*. In uő: *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*. Trad. Mona Antohi et al. Polirom, Iași, 2002, 185–190.; uő: *Nașterea infinitului. Revoluția nominalistă, 1300–1450*. In uő: *Jocurile minții*. Id. kiad. 349–354.

19 Corbin: *Avicenna and the Visionary Recital*. Id. kiad. 32.: „[...] the Event carries to the utmost limit of the world; at this limit, the cosmos yields before the soul, it can no longer escape being interiorized into the soul, being *integrated* with it.”

bolikusan kifejezve »a generatív (*originativa*) szubjektivitás«; az utóbbi pedig a *misztikum*ban van »szubjektivizálva«, amivel zárul a kör, minthogy a misztikum képezné a teljes folyamat »elsődleges tendenciájának megvalósítását«. Ilyen értelemben mondható, hogy a misztikum jelenti a generatív (*originativa*) szubjektivitáshoz, vagyis az »egzisztenciális gyökérhez« való dialektikus visszatérést.»²⁰

Más szavakkal, a dichotómiák feloldásának jegyében: a mítosz/*imago mundi* nem más, mint az elméleti-spekulatív mozzanat, a misztikum/*mundus imaginális* pedig a gyakorlati-empirikus; s a mítosz *eredője* nem más, mint az Idegen létezésbeli állásfoglalása, vagyis az egzisztenciális gyökér/*interpretatio mundi*. Az elméleti mozzanat tehát egyrészt az „elsődleges” lét- és világértelem objektíváló kivételése, másrészt a gyakorlati mozzanat számára ún. elváráshorizont is. Ezúttal közvetlenül Jonas (Culianu idézte) szavaival: „[...] projekciónak tartom a spekulatív rendszert: de nem aktuálisan megvalósult tapasztalatok, hanem inkább a létezéshez való egyfajta teljes hozzáállás projekciójának, amelynek elméleti kifejtése a maga során sürgető. Tehát az explicit elmélet valójában egzisztenciális instanciából származik; ezt nevezem elsődleges »objektíválásnak«, pontosabban olyasminek, aminek transzcendentális értéke van. Horizontot szolgáltat az aktuális tapasztalatoknak, és előzetesen megszabja ezeket. [...] előzetes dogmatika híján nem lenne érvényes misztikum.»²¹

A kozmosz rendjét interiorizáló/integráló Esemény kognitív lehetőségének kevésbé elvont leírása érdekében vegyük alapul a tipikus középkori világképet. Ismeretes, hogy ontológiai és temporális szintek minőségi, vertikális rangsoráról, azaz tökélyelvű, egységes világképről van szó:

1. Az érzéki *kozmosz*, vagyis az *evilág*: a Földtől mint középponttól a további hét bolygó (Hold, Merkúr, Vénusz, Nap, Mars, Jupiter, Szaturnusz) szféráin/egein, illetve az állócsillagok nyolcadik egén át a kilencedik „kristály” éggel, más megnevezése szerint *Primum Mobile*-val bezárólag. Utóbbi a szfé-

²⁰ Culianu: *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*. Id. kiad. 44–45.: „subiectivitatea generativă (*originativa*)« este exprimată – prin intermediul obiectivării – simbolic în mitologie; iar aceasta din urmă este »subiectivizată« în misticism, cu care cercul se închide, deoarece misticismul ar reprezenta »realizarea tendinței primare« a întregului proces. În acest sens se poate spune că misticismul înseamnă o întoarcere dialectică la subiectivitatea generativă (*originativa*), deci la »rădăcina existențială.« [Kiemelések – B. R. Zs.]

²¹ I. m. 44.: „[...] consider sistemul speculativ ca pe o proiecție: dar nu ca pe o proiecție de experiențe actualmente realizate, ci mai curînd ca pe aceea a unei atitudini totale față de existență, a cărei explicație teoretică are propria ei urgență (*urgent concern*). Teoria explicită, deci, provine în realitate dintr-o instanță existențială; numesc acest fapt »obiectivare« primară, mai exact ceva care are valoare transcendentă. Ea furnizează orizontul pentru experiențele actuale (*evidential experiences*) și le specifică anticipat. [...] fără o dogmatică antecedentă, nu ar exista mistică validă.»

rák Szférájaként foglalja magába az evilágot, amelyen belül pedig a szub- és szupralunáris közötti cezúra van tétélezve.

2. Az értelmi *pléroma*, vagyis a *másvilág*: a tiszta Intelligenciák vagy Arkangyalok (*Angeli intellectuales*), illetve a kozmikus szférákat – ezen Intelligenciákra vágva-törekedve – mozgató égi Lelkek avagy Angyalok (*Animae/Angeli coelestes*) tartománya.

3. A két világ cezúráját kitöltő, köztes *képi világ*.

E világgéppel analóg módon az ember képességei is háromszatúak: értekek, értelem, középén a képzelőerő, avagy test, szellem, s középén a lélek.²² A képzelőerő pedig nem más, mint a lélek „közepe”, az ember „lénye”, ami azonban inkább a testen kívül elhelyezett, mint belül.

Minden egyes alsóbb létfokozat analogikus-mimetikus viszonyban van a felsőbbel, az alsóbb szint a tükrözés módján hasonul a felsőbbhöz. Ahogy az égi Lelkek vágnak az őket kiárasztó Intelligenciákra, úgy vágyhat a földi ember saját égi angyalára avagy a *pléromában* betöltött helyére. Angyala ama alsó (tizedik) Intelligencia individuációja, melyből az emberi lelkek is származnak. Az angyal tehát nem más, mint az egyedi emberi lélek és a tizedik Intelligencia együttműködésének Alakja. A lélek önmaga Képének egyaránt alanya és tárgya. A lélek látása, illetve látványa kölcsönösen alakítja egymást az alkotó képzelőerőben. Az andalúziai Ibn Arabi szúfi tanításának Nője ennek az erotikus dialektikának a szimbolikus hiposztazációja. Röviden, Szophia a lét női alkata.²³

Az angelológia végső soron a *mi az ember?* kérdésre adott *ateoretikus* válasz. Az egyén Képe, vagyis az angyal nem az emberi faj elvont általánosságát valósítja meg, hanem felszabadítja az egyént a fajnak való elvi-logikai alárendeltségéből. Ez hajdan azt a *nem* peripatetikus eredetű elgondolást jelentette, hogy nem az anyag specifikálja, nem a test individualizálja a lelket, hanem az angyal, aki olyan „lélek, amely saját magának faja”.²⁴

Egyfelől a tükör analógiája a legalkalmasabb a képi/angyali világ létének szemléltetésére. „A tükör befogad és visszatükröz, de nem kebelezt be. Amit látunk benne, az nem saját anyagisága része, de nem is volna látható anyagának áttetszősége nélkül. A tükörben látott kép más térben van, mint mi ma-

²² Corbin felosztásait követem. Számvetésemet nem érintik a többé-kevésbé különböző premodern hagyományok felosztásainak nominális eltérései, mert itt a funkcionális szempontok egyöntetűségén van a hangsúly.

²³ Lásd Henry Corbin: *Creative Imagination in the Sufism of Ibn'Arabi*. Translated from French by Ralph Manheim. Princeton University Press (*Bollingen Series*, XCI.), Princeton, 1998; valamint William C. Chittick: *Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity*. State University of New York Press, Albany, 1994.

²⁴ Corbin: *Avicenna and the Visionary Recital*. Id. kiad. 90.: „a soul that is itself its own species”.

gunk, de mozgásba csak úgy jön, hogy átveszi saját mozgásunkat: közeledik, ha közeledünk hozzá, és megszűnik létezni, ha már nem nézzük. Minden függőben van a tiszta vizualitás *élérhetetlen közelségében*. Aki önmagát szemléli a tükörben – mondja Ibn Arabi –, az tudja, hogy amit lát, az nem éppen saját képe, ám nem tagadhatja, hogy mégis az ő képe. Tudja továbbá, hogy a kép nem a tükörben van, sem közte és a tükör között.”²⁵ Illetve hasonló megfogalmazásban, utalással az „odafordulás” követelményére: „Ami a tükörben »megjelenik«, nem azonos konkrét személyünkkel, ám lényegénél fogva a mi »megjelenésünkötől« függ: *csak* akkor következik be, ha a tükör elé állunk és belenézünk.”²⁶

A tükör nemcsak a megjelenítés „anyagi”, hanem „szellemi” közege is, mivel a tükrözött értelmét is *megfordítja*: fent és lent, belső és külső, szokatlan és szokványos, tudás és tudatlanság, régi és új stb., s egyáltalán a lét és a semmi kölcsönösen invertálható: „Következésképpen a paradoxonok világában mozgunk, amelyben váratlan jelenségek történnek: míg a »megszokott« világban az edény, ha tartalmát kitöltjük, kiürül, a lélek (a lelkek) »felfordított« világában az edény, amelyből töltünk, egyre csak telik. Aki e világhoz közel kíván férkőzni, annak a nyilvánvaló dolgok állandó aláaknázását kell magára vállalnia. Az élet tükröződés. Újabb tükörrre van szükség ahhoz, hogy az első Valót megpillantsuk.”²⁷

Másfelől a képi világot az analógia korrespondenciatorvénye szerint működő *szimbolikus gondolkodás* közelítheti meg. Megjegyzem, egy másik, ugyancsak „metafizikai” érdekeltségű kötetben Pleșu kimondottan is tételezi azt az egyenértékűséget, amelyre az *Angyalok*ban inkább csak utal: az analógia és a tükrözés egy és ugyanaz – a megfordítás művelete.²⁸ Ez azt jelenti, hogy a tükrözés nemcsak a képi világ analógiája, hanem az analogikus lét- és világtapasztalat maga. Ha tehát szimbolikus gondolkodást gyakorolnánk, a világot katoptrikai jelenségnek, a fényvisszaverődés hatalmas tükörjátékának kellene tapasztalnunk, és fordítva.²⁹ Azaz eredendő értelmében a világ képi. „A világ megértése nem más, mint fogékonynak lenni a részei közötti megfelelésekre, az összetevői közötti viszonyok végtelenül bonyolult hálózatára. [...] a megfelelések iránti fogékonyosság épp azért az értelem anyagi kiterjedése, mivel érzékeli a világ összefüggését, nem mindig nyilvánvaló rendjét. Az anyagi típusú értelem összeilleszti (*szjimballein*) azt, ami első ránézésre *membra disjecta*, összetapadt különmemű töredékek, elszórt

²⁵ Pleșu: i. m. 261.

²⁶ I. m. 58.

²⁷ I. m. 175.

²⁸ Vö. Anca Manolescu – Andrei Pleșu – Horia-Roman Patapievic – Gabriel Liiceanu: *Sensuri metafizice ale crucii* (Extrase din seminarul în jurul cărții lui René Guénon *Simbolismul crucii*. Colegiul „Noua Europă”, ianuarie–mai 2002). Humanitas, București, 2007, 97–99.

²⁹ Vö. Pleșu: i. m. 59–60.

elemek értelmetlen egésze. A szimbolikus gondolkodás az angyali gondolkodás *imitatio*ja. Ezzel szemben az ördögi típusú értelem a meg-nem-feleléseket gyűjti össze: a tiszta sokféleségre fogékony, az egyedi létezők rendszertelen végtelenségére. Szétválasztó (*dia-ballein*), bomlasztó, felbontó gondolkodás. Az ördög (a *diavol* a *diaballein* igéből származik) nem érzékeli a világ rendjét, vagy ha igen, igyekszik azt *elemzéssel* álcázni vagy feloszlatni.”³⁰

Érdekes argumentációs fejleményhez jutottunk: ha összevetjük Plešu, illetve Patapievicí (Culianu ihlette) generikus tételeit, akkor éppen a szimbolikus és a diabolikus gondolkodástípusok ellentétében találjuk meg annak a „mutációnak” a premisszáját és kritériumát, amely a régeből az újkorba való átmenetet jelenti. Patapievicí röviden úgy fogalmaz, hogy az analitikus ész kiiktatta a vizionárius észet. A helyzet persze árnyaltabb: a hivatkozott szerzők korántsem következtetnek minden további nélkül arra, hogy a premodernitás valami angyali, míg ezzel szemben a modernitás valami ördögi volna. Hiszen láthattuk, éppen a Plešu szorgalmazta analogikus/tükröző gondolkodás *megfordítás-elve* az, amely kiküszöbölné a „beledermeszt” a dichotómiákba, illetve antinómiákba. Ám azt is látnunk kell, hogy az angelológus éppen a szimbolikus *vs.* diabolikus ellentétére nem alkalmazza kifejezetten és következetesen a megfordítás elvét. Ami nyíltan szólva azt jelenti – és meggyőződésem, hogy az őt jellemző jovialitással Plešu ezt készséggel elfogadná –, hogy az angyal arra is hivatott, hogy nem éppen ördögi, de legalábbis ördöngös „elemzéssel álcázza a világ rendjét”... *Mutatis mutandis*, ennek a megfontolásnak érvényesnek kell lennie a régi- *vs.* újkor problémájára is.

Heidegger „metafizikai” alapkérdése – *miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább a semmi* – bizonyára nem vertikális kozmikus irányulást, illetve nem a lélek elragadtatását szorgalmazza, mint ahogy a „tulajdonképpeniség” sem szolgálhat az angyali Alak látomásával. Másfelől azonban elfogadható, hogy a premodern, vertikálisan rétegzett világ(kép) faktikus érvénnyel fungált hajtandán, s az Idegen ennek rendjébe vettetett bele, létezésének értelmét pedig e méltatlannak tapasztalt világ(kép) semmitésében lelta meg. Következésképp Heidegger kérdése nemcsak az újabb kori, hanem a *mindenkori* Idegenre érvényes. Annál is inkább, mivel a képi világ bizonyos értelemben „semmi”: perzsa és arab megnevezése szerint *nem-hol-földje*, ami betű szerint is azt fejezné ki, hogy a szokványos *hol?* kérdés vagy értelmetlen, vagy sehol/mindenhol volna rá a válasz; a földrajzi és csillagászati koordináták érvénytelenek. A képi *más-hol* van, *más-világ*. S ez nemcsak a premodern *nihilizmus* problémája, hanem a modern *nullibizmusé* is.

A *nem-hol-földjének* nincs helye, nem szituált, hanem inkább ez szituálja a létezést. „Eltávozni a *hol*-ból, az *ubi* kategóriájából azt jelenti: elhagyni a

³⁰ I. m. 177–178.

külső vagy természetes látszatokat, amelyek úgy zárják körül a rejtett belső dolgokat, ahogyan a héj alatt mandulamag rejlik. Az Idegen, a gnosztikus, hazatérése végett teszi meg ezt a lépést – vagy legalábbis azért, hogy arra vegye útját. Ám valami szokatlan történik: amint az átlépés megesik, kiderül, hogy ettől kezdve a korábban belső és rejtett valóság beburkolja, körülfogja, tartalmazza mindazt, ami előbb külső és látható volt, mivel *interiorizálás* révén *eltávozott* abból a *külső* valóságból. Ezentúl a szellemi valóság burkolja, veszi körül, tartalmazza az anyagnak nevezett valóságot.”³¹

Megjegyzem, ez a „látvány” – amely a szokványos tapasztalathoz képest fordított, mert tükrözött/analogikus viszonyokat szemléltet – már eleve feltételezett a fenti elvontabb, fogalmi kivitelezésű Corbin–Jonas összevetésben is: a „szellemi belső” nem az a bizonyos testbe zárt szubjektivitás, hanem a létezés „külsője”, „héja”, vagyis a kivetített világértelem, amely mintegy körülveszi a testet. A külsőnek mutatkozó test pedig a létezés „anyagi belseje”, a „mandulamag”. Látható, hogy ez a sajátos szemlélet strukturálisan megfelel Heidegger térképzetének, a *Dasein* ugyanis „ek-sztatikus”, lét- és világértelmét tekintve „eleve kívül-lét”. Persze a *Dasein* nem elragadtatott, s térképzete sem látomásos.

A látomásos térképzet vonatkozásában, Corbin-t követve, Plešu szolgál adalékokkal: „Az ember így »más dimenzióba« kerül, amelyben már nem különbözik attól, amit észlel, mint az anyagi világban, hanem *eggyé olvadva vele észleli* tapasztalata tárgyát. Az iráni szövegek nagyon erős metaforákkal fejezik ki e tapasztalat lefolyását. Olyan ez, mondják, mint amikor valaki tesz a tenyerébe egy csepp balzsamot, amely lassacskán eljut a kézfej felszínére, miközben »átmegy« a tenyéren egyre mélyebbre hatolva, annyira mélyre, hogy végül a belső »külsőjére« kerül. Más szóval, minél kitartóbban halad valaki befelé, annál közelebb kerül egy *másféle* külsőhöz. [...] Kilép a közvetlen valóságból, de nem azért, hogy belevessen a tagolatlanba és a látomásokba, hanem hogy egy másik valóságot ismerjen meg, más koordinátákkal és más ontológiai státussal. A »hol« világából átmegy egy olyan világba, amely – hogy úgy mondjam – a »hol« eredete. A tér minőségivé lesz, a lélekállapotok lefolyásának függvényében gyorsabban vagy lassabban hagy magán átkelni, az

³¹ Corbin: *Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal*. „To depart from the where, the category of *ubi*, is to leave the external or natural appearances that enclose the hidden internal realities, as the almond is hidden beneath the shell. This step is made in order for the Stranger, the gnostic, to return *home* – or at least to lead to that return. But an odd thing happens: once this transition is accomplished, it turns out that henceforth this reality, previously internal and hidden, is revealed to be enveloping, surrounding, containing what was first of all external and visible, since by means of *interiorization*, one has *departed* from that *external* reality. Henceforth, it is spiritual reality that envelops, surrounds, contains the reality called material.” http://www.hermetic.com/bey/mundus_imaginalis.htm

idő is minőségivé lesz, ami egyebek között azt is jelenti, hogy visszafordíthatóvá válik.”³²

A középkori világrések típusának megfelelően a legkülső, kilencedik szféra domború felületén, váratlan tájékozódásvesztéssel kezdődik a *mundus imaginalis*. Vagyis ott, „ahol” az evilág elhagyható, illetve a látható kozmosz váratlanul mintegy *kijordul* magából: ami külső, interiorizálódik, a belső pedig exteriorizálódik.

Nos, éppen ilyennek mutatkozik Dante látomásos világegyeteme, illetve ez Patapievici – *Beatrice szemei* című, *Hogyan nézett ki valójában Dante világa?* alcímű – könyvének³³ tézise, melyet az *Isteni színjáték* korszerű kozmológiai szempontú értelmezése szolgáltat. A tézis maga kreatív redukciója annak az inverziós eseménynek, amikor is megesis a kilépés a kilencedik szférából és a belépés az *Empireum* tizedik szférájába. Megjegyzem, Patapievici remekül példázza az ún. szimbolikus gondolkodást.

A Poklot és a Purgatóriumot megjárva Dante a fennebb ismertetett kognitív-kozmosz út vonal emelkedő pályáját követi.³⁴ A többé vagy kevésbé számottevő különbség azonban az, hogy esetében a képi világ referenciája a keresztény Teremtő; Beatrice angyali irányításának dacára a teremtés és a Teremtő cezúrája Dante számára is áthághatatlanak bizonyul.

A *Primum Mobile* „áttetsző” szférájában veszíti el szokványos térképzetét és tájékozódási képességét, de még nem pillanthatta meg az *Empireum*ot. Itt csupán ama *mindenhol/sehol* dimenzióról van halvány tudomása. „A kilencedik égben Dante egyszer csak rájön, hogy egyetlen olyan térbeli támpontja sincs, amely szerint tájékozódhatna: körülötte minden annyira egyforma és áttetsző, hogy az a benyomása, bárhol lehet. De bárhol tartózkodni azt jelenti, mindenhol tartózkodni. Valójában egy olyan helyre hatol be, amely mindenütt van, mivel, mint Beatrice felvilágosítja, ahol éppen tartózkodnak, tulajdonképpen már nem egy térbeli hely, hanem »Isten elméjében«, *la mente divina* található.”³⁵

³² Pleșu: i. m. 67–68.

³³ Horia-Roman Patapievici: *Ochii Beatricei. Cum arăta cu adevărat lumea lui Dante? Humanitas, București, 2004.*

³⁴ Patapievici másutt is vázolja röviden a problémát, de adalékokkal is szolgál: Anca Manolescu – Andrei Pleșu – Horia-Roman Patapievici – Gabriel Liiceanu: *Sensuri metafizice ale crucii*. Id. kiad. 99–103.

³⁵ Patapievici: *Ochii Beatricei*. Id. kiad. 81.: „Ajungând în Cerul al nouălea, Dante își dă deodată seama că nu mai are nici un reper spațial după care să se orienteze: totul este în jur atât de uniform și de transparent, încât are impresia că s-ar putea afla oriunde. Or, a te afla oriunde înseamnă a te afla pretutindeni. De fapt, el pătrunde într-un loc care se află deja pretutindeni, deoarece, așa cum îl lămură Beatrice, locul în care se află ei acum nu mai este propriu-zis un loc din spațiu, ci unul aflat în »mintea lui Dumnezeu«, *la mente divina*.”

Hogyan foglalja magába az Empireum az utolsó, kilencedik eget, s egyben a látható világot? Ha a Teremtő az Empireum centruma, hogyan lehetséges, hogy nemcsak a Földre centrált kozmoszt, hanem a teljes teremtést is átfogja, illetve áthatja jelenlétével (lásd *nullibizmus*)?

„Beatrice szemének” tükrében pillantja meg Dante az Empireumot. Ő maga csak akkor tehetné meg ezt – mondja Patapievici –, ha *kijordítaná* testét. Elemzését a képiről mondottak felől kiegészítendő, állítható, hogy Beatrice nem más, mint Dante angyali társa, „égi pólusa”, Szophiája. „Beatrice szemei” pedig ama „befelé fordított” tekintet, vagyis a képi világra irányulás metaforája.

A láthatatlan Empireum angyali karainak kilenc koncentrikus szférája és a látható kozmosz azonos módon strukturált szférája egymás tükörfordítottjai. Az előbbi középpontja a Teremtő, az utóbbié a Föld. Az előbbiben a szférák forgási sebessége kívülről befelé, a középpont irányába növekszik, az utóbbiban pedig fordítva, a középponttól kifelé. Továbbá minden egyes láthatatlan angyali rend *contactus virtutis* módján „jelkesíti” a saját irányítása alá tartozó látható szférát; a Teremtőhöz közelebbi angyal a megfelelő, Földtől távolabbi eget.

Ha azonban egyszerre áll fenn, hogy a láthatatlan világ tartalmazza a láthatót, illetve a láthatatlan világ centruma a Teremtő, akkor a Teremtő a teljes teremtésnek egyaránt centruma és perifériája. Tehát az a felettébb nehezen belátható (vagy inkább beláthatatlan) helyzet, hogy az érzéki világ szférájának felülete teljesen fedi az értelmi szférájának felületét. Egyszóval, a dantei univerzum *hiperszféra*. Ebben pedig nemcsak a Föld, hanem minden egyes angyali gócpont is középponti.

Nos, Dante képtelen lett volna euklidészi geometriával megjeleníteni és elfogadtatni azt a szemléletet, amit saját alkotó képzelőereje nyújtott a középkori világ „valódi” alkatáról és kinézetéről. Az újabb geometriák, topológiák vagy az általános relativitáselmélet immár Teremtő- és angyalmentesen is elvezettek ahhoz a kognitív fejleményhez, mely szerint a világegyetem egy (legalább) négy dimenziós hiperszféra, melynek felülete a szokványos háromdimenziós tér.

Zárnám az ismertető körét: megfontolásom szerint a kiindulópontként szolgáló ellentmondás (újkori hozzáférhetetlensége dacára újabb hozzáférést biztosítani a *mundus imaginális*hoz) Patapievici-féle megfejtése – „legalább két képi világ létezik”³⁶ – képezi a *Beatrice szemei* tézisének hallgatólagos előfeltevését is. Más szavakkal, a puritanista képrombolás „mutációs” következménye, az újkori tudomány nem játszhatta ki „a numinózus közelségét”. A „numinózus”-nak nem kellene megbotránkozást keltenie azokban, akik erre

³⁶ Patapievici: *Lumea modernă*. Id. kiad. 292.

hajlamosak, hiszen nem jelentene sem többet, sem kevesebbet, mint azt, hogy egy újabb, „más típusú” képi világgal kell számolnunk: „[...] a modern tudomány mint tisztán nyugati találmány által véletlenül *máshová lyukadtunk ki* (és így kultúránk »decentráltsága« annak tudható be, hogy a régi mentális állapotoktól akadályoztatva még éppen csak elkezdtek feltárni azt az új *mundus imaginalis*, ahol most vagyunk).”³⁷ Így „[...] a képek körüli új vita tétje a saját történelmével és így a maga ontológiájának teljes tartalmával is kibékített megismerő szubjektum helyreállítása. Újra azt tapasztaljuk tehát az európai embernél, hogy a képi akkor jelenik meg nála lappangva, amikor a képzelet iránti szükséglet egyre sürgetőbb.”³⁸

³⁷ I. m. 293.

³⁸ I. m. 292.