

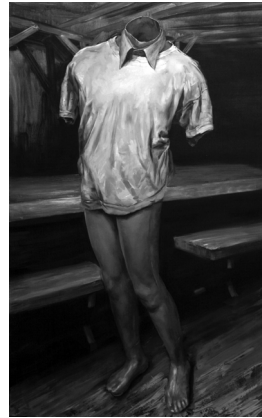
GYENGE ZOLTÁN

EGY TESTFILOZÓFIA ALAPVONALAI

A test és a lélek szerepe, kettéválása, majd újraegyesítésének kérdése, az erről való elmélkedés nem csupán a filozófiát, a filozófiai gondolkodást, de az európai kultúra teljes világnézetét meghatározta és meghatározza a mai napig.¹

Nem véletlen talán az sem, hogy a test vagy a lélek elsődlegessége milyen mértékben érvényesült a maga korában, pontosabban fogalmazva: mikor és mennyiben rendelődött alá a test a szellemi princípiumnak, nevezzük azt léleknek, észnek vagy akár szellemnek. Ebből a szempontból ugyanis mindegy, miként hívjuk, a lélek lényege, hogy mindazt jelenti, ami *nem* testi jellegű, amely a testtől, az anyagiságtól elkülönülten létezik. Ennél sokkal többet úgysem tudunk róla.

Ha a gondolkodás közel két és fél ezer éves múltját nézzük, látni fogjuk, hogy a test, a materiálisan, megfoghatóan, megmérhetően létező szinte mindig alacsonyabb rendű volt, mint a nem testi princípium. Minden a nem testiről szól, minden erről beszél, filozófusok imádják, papok istenítik, költők magasztalják, holott nem kézzelfogható (itt ezt most „kézzelfogható” értelemben kell venni). Senki nem látja, nem hallja, nem tapinthatja, nem ízlelheti, de ez mind nagyon is rendben van, hisz lényege, hogy im-materiális. Mit lehet akkor tenni? Ha mindent az határoz meg, amiről semmiféle pozitív, verifikálható tudásom nincs, hogyan lesz képes az ember megnyilatkozni róla? Hogyan



**A test teremti az észet,
a szellemet és az ént.
Test nélkül egyik sem
létezik. És a testben
gyökereznek
az érzelmek, amelyek
nélkül az ész száraz
és terméketlen marad...**

lehet mindig az első helyre tenni és minden más alá rendelni? Egyszerű a válasz: mindent, ami a testiséghez tapad, másodlagossá kell nyilvánítani, legyen szó a testi érzékelésről (tapintás, szaglás, ízlelés stb.), magáról a testiségről erotikus értelemben (ezt a kereszténység fejleszti tökélyre) vagy bármi másról, ami testi jellegű. Maga Hegel még a művészetről szóló fejtegetéseiben is csak a látást és a hallást nevezi szellemi érzéknek, amelynek a műalkotás szempontjából szerep juthat, minden más, úgymond „materiális érzéket” ebből a szempontból irrelevánsnak tart.

Évezredekken keresztül a test görnyedt a lélek súlya alatt, és nem fordítva. És mindezt mindenki természetesnek tartotta, még ha a mindennapokban nem is követte. A test követőit elítélték, gondoljunk a művészettörténet „vanitas” képeire vagy a „főbűnökről” készült alkotásokra és eszmefuttatásokra, miközben maga az elítélő sokszor éppen a test csábításainak engedett, legyen szó kövér papokról, kéjvágytól zsíros „aszkéta” arcokról, apácázárdát privát háremnek használó püspökökről vagy a mindennapi élet egyszerű emberéről, aki buzgón hitt a szellemi princípiumokban, de azért teljesen nem vetette meg a test kívánságait, pontosabban azok kielégítését.

Nézzük hát ezeket a gondolatokat in nuce, és mivel nálam jó tíz éve már bekövetkezett a privát képi fordulat, a művészettörténet egyes példáival illusztrálva.

A bizonytalan test

■ Ha a filozófiai gondolkodás kezdeteit nézzük, kevés információnk van arról, hogy a test és lélek különválása pontosan mikor, milyen formában történt. Úgy tűnik, kezdetben az első preszókratikusok számára sokkal kevésbé volt érdekes, mint a világ keletkezése, annak fennállása, az egész kozmosz magyarázata. A természet (φύσις) nagysága teljesen „beletörpítette” az embert a nagy egészbe. Sokan mondják, az első antropocentrikus fordulatig várni kell arra, hogy a filozófiai gondolkodás a „centrum” helyét a természettől az emberre áttegye.

A filozófiatörténet egészét nézve a preszókratikus gondolkodáson belül, amely önmagában is eltér a későbbi filozófiáktól, külön fejezet a püthagoreus iskola. Már csak azért is, mert tagjainak hányattatott sorsa még a későbbi filozófusok/filozófia elleni támadásoknál is durvább; talán egyetlen iskola követőit sem üldözték olyan hevesen, mint őket. Egyes, egyébként nagyon bizonytalan emlékek szerint a mester (Püthagorasz) halála után követői nagy részét egyszerűen lemészárolták, székházukat több helyen megtámadták, felgyújtották. Ám mint mondani szokták, nem csak ezért tiszteljük őket.

Tanításuk egyik legfontosabb eleme az orphikus tanokkal átszótt lélekvándorlás tana, amely szerint a lélek halhatatlan, és a test halála után átalakul az élő dolgok más fajává, mégpedig ciklikus folyamatban. Maga Püthagorasz több, korábbi testi életére volt képes visszaemlékezni. A test (σῶμα) nem más, mint sírverem (σῆμα), amelyből a lélek kiszabadul, mielőst a test elenyészik. Hasonlóan gondolkodik erről Empedoklész, aki a lélekvándorlás tanát odáig fokozza, hogy a megtestesülést nem csupán más „lelkes” lényekben, hanem még a „kőben” is el tudja képzelni.

Azonban hogy ennek a hagyománynak a gyökereit megértsük, vissza kell mennünk a mitológiai gondolkodáshoz. Látszólag a mitológia nem veti meg a testet, de nem is foglalkozik vele mint különálló entitással. A görögök istenei nem szellemi lények, hanem valóságosak, ezért nyugodtan mondható, hogy a

görög – szemben a kereszténnyel – nem *hisz* az istenekben, hanem *tudja*, hogy vannak, hiszen azok ott élnek közöttük, sőt beleavatkoznak az emberek életébe. A főistent általában nem foglalkoztatja más, mint testi vágyainak a kiélése; Zeusz mindenkit és mindent magáévá tesz, ami/aki nincs lebetonozva, akár különféle alakokban. Legyen szó bikáról, sasról, hattyúról vagy éppen aranyesőről. Van azonban két mítosz, ahol a testiség más jelentést kap.

Elsőként a Nárccisz-mítosz.² Nárcciszt, a szépséges ifjút a jóslat szerint hosszú élet illeti, ha „magát sosem ismeri meg”. Azt is megtudjuk, hogy nagy szépsége mellé „nagy döllyfe is éledt: egy fiatal fiú és egy lány sem kapta szerelmét”. Valami mégis megragadta. Nem, nem a testi valóság, hanem egy *hang*, amely csak a szavak ismétlésére volt képes, pontosabban arra kárhoztatta az átok, amely egyébként azért sújtotta, mert a lány (Ekhó), aki voltaképp hang volt, csacsogásával feltartotta Hérát, amivel elősegítette, hogy férje, a főisten zavartanul üzekedjen a nimfákkal. Neve az ἦχος szóból ered, amely maga hangot jelent. A hang a fül számára van, ezért – tudjuk már Hegeltől – szellemi érzék, a látással együtt távolabb áll a materiális érzékektől. Nárccisz nem a testi Ekhót akarja, hanem egy idealizált, testi mivoltot nélkülöző lényt. Egy eszményt.

Ezért, amikor Nárccisz testi valójában meglátja a nimfát, csak annyit mond: „Inkább meghalnék, semmint a tiéd legyek!” A test konfliktusát a lélekkel remekül ábrázolja Ovidius.

„És nyomorult *testét* sorvasztja a fürge serény gond,
bőre is elszárad, minden *testnedve* a *légbe*
illan el. És végül csak a hangja s a csontja marad meg:
megvan a hangja ma is; kővé vált, hírlík, a csontja.
Erdőn rejtekezik, ki se jó a fenyérre, a bércre;
halljuk, ahogy szól ő; de bizony csak a *hangja az élő.*”

A kiemelt részek jól mutatják, hogy miről van szó. A *test* (corpus) elsorvad, *testnedve* a légbe száll (in aera *sucus corporis* omnis abit). Megjegyzem, hogy ez a *testnedv* pontosan mit jelent, azt találgatni lehet, de egy biztos, itt nem a lélek mennybe szállásáról van szó, bár könnyen lehet arra is következtetni. Főként visszamenőlegesen, a zsidó-keresztény hagyomány szemszögéből.

Pedig Nárccisz „képet” látott („saját képét meglátja, szerelme fellobban”), de az nem test, hanem annak mása. Ez lesz fontos Platónnál. „Illó képek után mért nyúlsz, te szegény, te hiszékeny?” Éppen a test elpusztítása jelenti a végső kielégülést. „Húzza fölülről, míg kínlódik, félre ruháját, / meztelenült mellét márvány tenyerével erősen / verdesi”, azaz a test az egyetlen, amely az éteri kielégülésnek végtelen akadálya lesz, meg kell hát válni tőle. Nem tudom eléggé hangsúlyozni, hogy itt már a test pusztulásra érdemes, utána nem marad más, mint egy hang és egy virág. Nárccisznak nincs teste. „Nem marad földi porhüvely utána. Már máglyát, remegő fáklát, hordágyat emeltek: / s teste sehol nem volt; a helyében sarga virágot, / hősínű szirmokkal körítettet, lelnek a réten.” Ekhó hanggá, Nárccisz virággá változott. A virág itt szimbólum. A test semmivé foszlott.

A végeredmény a költészet, amely a testitől az eszmeihez vezet. A vágy váltja ki a tragédiát, amely aztán feloldódik a testetlen eszményben. Mintha az egész annyira bizonytalan lenne. Pedig mindaz, ami a testihez kötődik, az istenek számára legalább annyira fontos, mint az embereknek. Ugyanakkor már jelen van valami más, a testiségen túli, az eszményített, amely másfajta vágyakozást je-

lent, mint a puszta testi vágy. Platón ezt nagyon pontosan, szinte tételszerűen írja le majd a két Erósz kapcsán.

A másik az Orpheusz-mítosz. Nélküle nem létezne a püthagoreizmus tanítása a lélek vándorlásáról és újra megtestesüléséről. Az Orpheusz-mítosz ebből a szempontból legalább annyira fontos, mint pamphüliai Ér mítosza Platónnál. Mindkettő test és lélek kettősségéről szól, de ide vehetnénk az alvilágba tévedő Odüsszeusz esetét is. Mindegyikben arról van szó, hogy egy test látszólag eljut az alvilágba, hogy ott különféle dolgokat végezzen el, ügyeket oldjon meg, tanácsot kérjen, holt lelkeket vérrel tápláljon, és még hasonló furcsaságokat tegyen. Akár Orpheuszról, akár Érről, akár Odüsszeuszról van szó, a leírások alapján az sejthető, hogy valahogyan lejutottak a lelkek birodalmába. Pontosabban Ér esetében biztos, hogy a test és lélek kettéválása révén, a másik kettőnél ez nem egyértelmű, hisz Orpheusz egy meghatározott helyen, a Tainaroszon megy le az alvilágba. Tainarosz pedig nem más, mint egy hegy Hellasz déli részén, Spárta közelében. A Tainaroszon volt a néphit szerint az Alvilág egyik bejárata. Odüsszeusznál pedig még az sem biztos, hogy az Alvilágban járt, vagy csak a szellemek jelentek meg számára. Helyileg ugyanakkor az is meghatározott: „hogyha pedig már Ókeanosz széléhez elérték, / Perszephoné ligetére találsz alacsony halom alján” – mondja Kirké Odüsszeusznak Homérosz szerint (ugyancsak Devecseri Gábor fordításában). Érnél más a helyzet. Ott a test egyértelműen „marad”, a lélek pedig alászáll.

Az Orpheusz-történet jól ismert. Euridikét, Orpheusz kedvesét halálra marja egy kígyó, mire az énekes elindul az alvilágba, és ott zenéjével annyira elkápráztatja Perszephonét, hogy kiengedik kedvesét. Ismét Ovidius: „Érte soká zokogott Rhodopénak dalnoka itt fenn, / s hogy próbát ne mulasszon az árnyak közt sem amott lenn: / Taenarus-ajtón át le merészelt szállni a Styxhez, / s légnemű népeken át, temetést nyert árnyakon által / Persephonéhoz elér s a sívár birodalmak urához.”

A kérés egyértelmű: „Eurydice fonalát fűzzétek vissza a léthez!” A test és a testen kívüliség kapcsolatát jól példázza, hogy Eurüdiké az árnyak világából jön elő. A parancs, amelyet az alvilág elbűvölt urai kiadnak, így szól: „hívják Eurydicét: új árnyak lenge rajából”. Ez ugyanis azt jelenti, hogy a testét vesztett lélek ismét testet kap, feltéve, ha az isteni parancsnak megfelelően folytatja útját a felső világ felé. A lélek így meg-testesül. Ismert, hogy jelen esetben ez nem következik be, ugyanis amikor Orpheusz megszegi a parancsot, és visszafordul szerelmét látni, az visszahull a Hadészba. Ő pedig csak a „szertefutó levegőt” öleli magához.

Orpheus a költő, a zenész archetípusa, azé, aki a szerelmet éneкли; azaz egyrészt az égi Erósz, másrészt a földi másának a dalnoka. Ha úgy tetszik, egyszerre a testi és a szellemi szféra képviselője.

A test kívánja a magáét, ugyanakkor költőként vágyik az eszményire, ez a dilemma a két Erósz mítoszában ugyancsak jól látható. Különbség van ugyanis az égi és a földi Erósz (Ámor) között. A *Lakomából* „tudjuk ugyanis mindannyian, hogy Erósz nélkül nincs Aphrodité. Ha ő egy volna, egy lenne Erósz is; minthogy azonban kettő van, szükségképpen Erósznak is kettőnek kell lennie.” (Telegdi Zsigmond fordítása) Az egyik mítosz szerint Aphrodité Uranosz lánya, anya nélkül született, a női nemhez születése okán nincs köze, ezért isteni eredetű; a másik szerint anyja Dióné (Homérosz nyomán), azaz anyától született, ekként nem is lehet olyan tökéletes, mint az első. Az egyik *égi*, tökéletes, másik a *földi*, a kö-

zönséges. A közönséges Aphroditéhez tartozó Erósz maga ugyancsak közönséges, szükségképpen annak kell lennie, így az emberből a „silány” szerelmet váltja ki, amit a közönséges emberek nagyra becsülnek, mármint mindazok, akik a „testüket jobban szeretik, mint a lelküket, és a lehető legostobábbat választják ki maguknak, mert csak azt nézik, hogy céljukat elérjék, s hogy szépen-e vagy sem, azzal nem törődnek”.

A másik Erósz isteni, mivel anya nélkül született, „nincs benne semmi női”, így tökéletesnek kell lennie; akit ez az Erósz ragad meg, az képes arra, hogy tudomást se vegyen a női nemről.

Ez már egyértelműen a test és a lélek kettéválasztását jelenti. A testi (anyagi) a rossz, a mulandó világhoz köthető, ami megmutatkozik abban, hogy a testi szép mulandó. Mindenki szeretne szép és fiatal maradni, vagy ha sohasem volt szép, akkor legalább fiatal. Ám ez kivitelezhetetlen.

A lélek egyértelműen a test ellentéte lesz, mint halhatatlan nem a testhez kötődik, így szépségére nézve minden irreleváns, ami tökéletesen meg fog felelni a keresztény eszménynek. A test halandó, tökéletlen, az égibe tartozik a *bölcsesség*, amely idővel egyre elmélyültebbé válik. Akit az égi Erósz ragad meg, az tudja, hogy a „legszebb dolog a legnemesebbet és legderekabbat szeretni, még ha csúnyábbak is a többiekénél”. A közönséges szerelem (földi Erósz) viszont sokszor a testi szépet, ámde szörnyen ostobát választja.

Az orphikus és püthagoreus tanok Platónnál folytatódnak, és sokkal markánsabban fogalmazódnak meg. Az orphikus tanítás szoros kapcsolatban állt a Dionüosz-kultusszal és az eleusiszi misztériumokkal, valamint Püthagorasz és Empedoklész tanaival. A test és a lélek szerintük nem csupán elválik egymástól, hanem kölcsönhatásban is van; a püthagoreusok például úgy gondolják, hogy a zene a lélek gyógyítására alkalmas, amivel a test is gyógyul. Empedoklész szerint az újra megszületés egyben tisztulás (*κάθαρσις*), pontosabban tisztulások folyamata. Sajat magát a tisztulások végére helyezi, ezért „jogosan” tekinti magát istennek. Diogenész Laertiosz szerint ezért veti magát az Etna kráterébe, hogy testi valója (földi porhüvelye) ne leplezze le, hogy nem isten, csak ember.

A platóni tanítás ennél sokkal tovább megy, ami a test és lélek szétválasztását illeti. Mindennek azért van hallatlanul fontos szerepe, mert ez ágyaz meg annak a gondolatnak, hogy a test egy szükséges rossz, az ember voltaképp maga a lélek – gondoljunk csak a most nem részletezett plótinosi és azon keresztül az ágostoni tanításra. (Arisztotelésznél a helyzet ennél bonyolultabb, az anyagi entitás ugyanúgy szubsztancia, mint a formai, jóllehet elsődlegességet az utóbbi élvez.)

Platónnál a test már kifejezetten lélek nélküli létező. „Mert minden test, amelynek mozgása kívülről származik, lélektelen. Ellenben lelkes az, amelynek belülről, önmagából ered a mozgása” – és teszi hozzá: „ez a lélek természete”. (Kövendi Dénes fordítása) Ennek megfelelően a lélek „elpusztíthatatlan”, egészen pontosan „szükségképpen keletkezés nélkül való és halhatatlan”. A lélek attribútuma tehát a halhatatlanság és egyben a megtestesülés és újra-megtestesülés. „A lélek minden lélektelennek gondját viseli, körüljárja az egész csillagvilágot, egyszer egy, máskor más alakban tűnve fel.” A valóság, amelyben a lélek létezik, az egyetlen igazi valóság, földi szemmel nem látható, csak a lélek fogadhatja be azt magába. Ismerős? Mindez megteremti az alapot a test megvetéséhez.

Tovább menve: a lélek egy szárnyas fogat, amelyet két ló húz. Az egyik irányítható, a másik rakoncátlan, őket a „bakon ülő” értelem igazgatja, tarja féken. Vagyis egyértelmű – sugallja a történet –, hogy mindazok, akik képesek megfé-

kezni az indulataikat, azaz testhez kötődő szenvedélyeiket (πάθος), képesek irányítani az isteni fogatot, együtt száguldoznak az istenekkel végig az ég peremén. Mindeközben szemlélik a létezőket (ideák), és ha eljön a visszaemlékezés pillanata, akkor nekik sokkal könnyebb az „itteniek” látása, pontosabban: megpillantása nyomán ráeszmélni az „igazi” világra. „Akik csak rövid ideig látták azokat ott fenn”, azoknak nem lehet könnyű a megismerés. Az első születés (testté válás) a szó szoros értelmében megtestesülés, hiszen a lélek „elnehezülve” lezuhan a láthatatlan valóságból, és testbe kerül, elsőként emberi testbe, ami nyilvánvalóvá teszi, hogy a későbbiekben nem csupán emberként születhet újjá. (Az Érmítoszban hangzik el, hogy például Orpheusz hattyú formájában akart megszületni, mert az asszonyi nemet, amely halálát okozta, annyira gyűlölte, hogy nem akart asszonyban megfogva új életet kapni.)

Platón maga is különbséget tesz tehát „nem frissen beavatott” és „frissen beavatott” között. „Aki nem frissen beavatott, vagy már megromlott, nem igyekszik hevesen innen amoda: a szépséghez önmagához, mikor az itteni azonos nevű mását szemléli; úgyhogy nem fogja el szent félelem láttára, hanem átadva magát a gyönyörnek, négy lábú módjára rá akarja vetni magát, és gyermeket akar nemzeni...” Ezek szerint egyesek Erósz isteni közelségének hatására a pusztá élvezeti világba vetik magukat, hajszolják a röpke, elmúló pillanatot, az efemer testiség evilágiságának bugyraiba merülnek – legalábbis Platón szerint.

Aki ellenben az imént avatott be, „amikor itt pillant meg istenhez hasonlatos arcot vagy testalkatot, mely a szépséget híven tükrözi, először megborzong, és szívébe lopózik valami a hajdani megrendülésből, majd rátekintve istenként tiszteli...” A tisztelet következménye pedig: „S amint rátekint, a borzongás hirtelen szokatlan verejtékezésbe és hevülésbe megy át; mert szemén át befogadva a szépség áramlását, felhevül; ettől a sarjadó tollazat megnedvesül...” Többször leírtam (pl. a *Kép és mítosz*ban): nem lehet nem észrevenni Platón soraiban az érzéki, mondhatnánk erotikus konnotációt: „...s e meleg áram megolvastja a szárnyak tövét, mely a szárazságtól rég bezárulva akadályozta a sarjadást. Most duzzad az odaömlő tápláléktól, és elkezd nőni gyökeréből a tollazat szára az egész lélekben: hiszen hajdan a maga egészében szárnyas volt.” A sarjadó tollazat duzzadása egyfajta evilágtól való eltávolodást jelenthet: vagyis „most aztán forr és hullámoz az egész lélek”.

Szent örület ez, és az örület mindig valami kilépést jelent. Kilépést az anyagi világból – az elragadottság messzi visz, fel egy nem ismert valóság felé, ahol a lélek egyedül lehet, megszabadulva minden testi kínjától. Az elragadottság egyben ki-ragadás, mégis sajátos, hogy a testi szépség a forrása. Helyesen akkor járunk el, ha „meglátva az itteni szépséget, visszaemlékezünk az igazi szépre”, mert ettől a léleknek „szárnyai nőnek, és tollait felborzolja vágyik felrepülni”. A test meg maradjon ott, ahol van.

A megtagadott test

■ Persze sokat lehetne még erről szólni, de vegyük figyelembe, hogy jelen írás célja szerint alapvonalak válaszására vállalkozik, többre most nem. És nem akar filozófiatörténeti munka lenni.

A test útját követve a platóni gondolatok alapvetően határozzák meg – nem utolsósorban neoplatonikus közvetítésen keresztül – a keresztény világnézetet.

A világgép kifejezést szándékosan használom, mégpedig abban az értelemben, hogy itt nem teológiai, filozófiai stb. tanrendszerről akarok beszélni, hanem általános világgépről, amelynek a megragadásához nem is a filozófusokat és valásbölcseleket (sok közülük szép karriert futott be: volt, akit meghurcoltak, volt, akit szenté avattak, és olyan is volt, akit meghurcoltak, és szentté is avattak) veszem sorba, hanem a művészi ábrázolást.

A test mint *vanitas*. Mit jelent mindez?

Egyrésztől tudjuk, hogy a test, testiség a keresztény értékrendben valami szükséges rossz, elítélendő, kiiktatandó, megszüntetendő. A test a lélek börtöne – ismerős *bonmot*, az egyházatyák korai világgépe szerint rossz, amelytől szabadulni kell. A testi vágyak annál is rosszabbak. Origenész, a híres egyházatyja a hagyomány szerint éppen azért kasztrálta magát, hogy ellen tudjon állni a test vágyainak. Egyesek szerint azért, mert túl komolyan vette a tanítást, amely azt mondja: „mert vannak heréltek, a kik anyjuk méhéből születtek; és vannak heréltek, a kiket az emberek heréltek ki; és vannak heréltek, a kik maguk herélték ki magukat a mennyeknek országáért”. (Mt 19,12–14) Úgy gondolom, hogy ez a fizikailag fájdalmas, ámde annál ostobább tett pontosan azt a törekvést fejezte ki, hogy a test rakoncátlan vágyai ne okozzák a lélek eltévelyedését.

Szent Ágoston finomítja a képet, de a lényeg nem változik. A jó kategóriája mindaz, ami távol áll a testi (anyagi) világtól, a rossz, amely a materiális világhoz kötődik. A plótinuszi világgépben meglévő megistenülés (θεωσις) gondolatát Ágoston összeköti e rossz, mulandó és tökéletlen világból való kilépés (*extasis*) mozzanatával, amire csak a lélek képes, éppen azért, hogy vagy elhagyja földi porhüvelyét, vagy a kontempláció és az ima révén eljut az elragadottság, megvilágosodás (*illuminatio*) állapotába. (Valaki azt mondta, hogy egy katolikusnak a halál voltaképp előléptetés.)

Egy biztos: a test, a testiség a keresztény világrendben másodlagos, sőt a testi szenvedés okozása (elsősorban önmagamnak) elősegítette azt, hogy az ember lelke tisztább legyen. A remete-, majd szerzetesmozgalom kezdeti eszméje pontosan ezt fejezte ki. Szegény, együgyű sztiliták! Oszlopos Szent Simeon, Oszlopos Szent Dávid meg a többi, más rafinált testi sanyargatást kitalálók. Az első, a példát adó, két évet töltött el félig eltemetve egy kolostorban, míg el nem tanácsolták onnan, mert sebei olyan bűzt árasztottak, hogy senki nem tudta elviselni. Ezután költözött egy oszlop tetejére, aminek nyilván megvolt az az előnye, hogy legalább a szagát nem élvezhették az egyébként mindenhol odaseregülő hívők. Az oszlop, amelyen élt, 16 méter magas volt. Mindegy, folyamatos látomásai voltak (nem csoda), mindennap prédikált, és igen hosszú életet élt, 71 éves volt, amikor 459-ben meghalt. Nyilván még annál is hosszabbnak érezte. Akkoriban az aszkézis igen elterjedt divat volt.

A szó (ἄσκησις) eredetileg gyakorlást, gyakorlatot jelent. A vallási aszkézis a test megzabolázására tett hasztalan, ostoba kísérlet. Ideológiai alapja természetesen az Újszövetség, amelyben Jézus a tanítványaitól aszkétikus magatartást várt el: „És megparancsolá nekik, hogy az útra semmit ne vigyenek egy pálcán kívül; se táskát, se kenyeret, se pénzt az övükben.” (Mk 6,8) Ám legyünk igazságosak. Az önsanyargatás és általa a lélek megtisztulása a test métélyeitől nem keresztény sajátosság. Az iszlámban vagy éppen a távol-keleti vallásokban ugyanígy tetten érhető. Maga a szüzességi fogadalom is az önsanyargatás egyik formája. Viszont általa lehet közelebb kerülni a testetlen, éterien tiszta létezőhöz, minden lét alapjához és urához.

A test *vanitas* lett. Sőt *vanitatum vanitas*. A hét főbűn (kevélység, fősvényesség, bujaság, irigység, torkosság, harag, jóra való restség) mind testi eredetű. Még a haragról lehetne hinni, hogy annak nem csupán a testi világhoz van köze, hanem a szellemihez is, de teológiai értelemben nem, hiszen a haragnak azt az aspektusát emelik ki, amely megakadályozza a megbocsátást, és visszatart a materiális börtönében, meggátolva a spirituális továbblépést. A bűnök – *causa sui* – testi jellegűek. A „bűnös világ” minden esetben a földi világ (*civitas terrena*, ahogy Ágoston nevezi, szembeállítva a *civitas deivel*), a test szégyenteljes világa, amellyel szemben a megvetés annak hiábavalóságát emeli ki. Mindannyian mulandóak vagyunk. Hagyjuk hát a földi hívságokat, ne a test vágyaival, érzéseivel foglalkozzunk, hanem az isteni tiszta és testetlen tökéletességre fordítsuk vigyázó szemeinket.

Hieronymus Bosch pontosan ezt a címet viselő festményében egyben ábrázolja mind a hét bűnt, mégpedig úgy, hogy a megváltó Krisztust középre helyezi.



A kör egyben a világot is jelentheti, de számos értelmezés szerint sokkal inkább egy figyelő szem szimbóluma. Ezt erősíti meg a középen lévő, szintén körbe helyezett Krisztus-alak, aki a megkeresztelkedés pillanatát mutatja fel, és a hozzá tartozó felirat: *Cave cave dominus videt*. Vagyis hiába búj el az emberi (tökéletlen, időbeli, evilági) igazságszolgáltatás elől, az isteni (tökéletes, örökkévaló, mennyei) mindig utolér, mert Isten szeme mindent lát. Ezért van az, hogy a keresztény ikonológiában az utolsó ítélet ábrázolása mindig összekapcsolódik a testi bűnökkel. A korai ábrázolások közül mindenképpen érdemes kiemelni Giotto a Scrovegni kápolnában megfestett utolsóítélet-freskóját (1305–1306). A bűnbocsánatot nem érdemlők³ a Sátán szabad prédái lesznek, ahogy az a kép jobb oldalán látható. Később ez az ábrázolás lesz szinte minden utolsóítélet- és pokolábrázolás mintája. Intés, hogy a testiségbe feledkező ember igenis féljen attól, ha enged a test csábításának (akár lusta lesz, akár kevély vagy buja, avagy falánk, vagy mindegyik), a legszörnyűbb büntetésnek néz elébe.



A *vanitas* azonban másfajta jelentéssel is bír, ami persze ugyancsak a testhez köti. Kölcsey egyik versében pontosan fogalmazza meg a lényegét: „Gyertyaláng egész világunk; / Egy fúvattal a halál.”

A *vanitas* az időbeliségre történő, sokszor hiábavaló felhívás. Kölcsey ebben a versében ugyanezt teszi. A címe is ez. A vers nem jó, de a mondanivaló szempontjából tökéletesen fejezi ki a *vanitas* lényegét. A *vanitas* az idő.

„Felette nagy hiábavalóság, azt mondja a prédikátor; felette nagy hiábavalóság! Minden hiábavalóság! Micsoda haszna van az embernek minden ő munkájában, mellyel munkálkodik a nap alatt? Egyik nemzetség elmegy, és a másik eljő.” (Préd 1,2–4) Azaz tehetsz bármit, válhatsz bármilyen nagygyá, kaphatsz mindenféle érdekeket, mindenkire ugyanaz a három lapát föld kerül. A kor festészeti ábrázolásainak *vanitas*-motívumai elsősorban németalföldi mesterektől származnak. Magam mégis egy Tintoretto-képet tartok számon az elsőrangúak között, amelyen a festő



Zsuzsannát ábrázolja a vénekkel, akik meglesik a fürdőző nőt. Viktimológiai szempontból persze vitatni lehet a koncepciót, de kétségtelen tény, hogy a festő a két vénember csalárdsága mellett rámutat Zsuzsanna *vanitas*ból eredő hibájára. A kép egyik részlete ezt pontosan mutatja.

A festmény 1555 körül keletkezett. A részleten jól láthatók a testi hiábavalóságok. Ékszerek, amelyekkel a testet lehet felcicomázni, a szépítőszerek, a fésű és különösen a tükör, amelyek mind a testi szépséget hangsúlyozzák. (Képlemeleti szempontból a tükör önmagában is *vanitas*-szimbólum.) Mintha azt mondaná: tedd a testet szebbé, ékesítsd fel, tedd csodálat tárgyává, válj magad is kí-

vánatosossá, fejezd ki testi vágyaidat, és akkor ne csodálkozz, ha a bűn útjára lépsz. Miért? Mert megpróbálsz becsapni a csalfa időt. Az időt, amely annyira fáj, minél inkább előremegy. Ahelyett, hogy a test hiábavalósága helyett a szellemi, spirituális, lelki entitással törődnél. Mint mondjuk Simeon. Aki ugyan büdös volt, de a mennyben elnyerte méltó jutalmát. Büdös Simeon, a szent. Vagy Szent Simeon, a büdös. Zsuzsanna soha nem lesz szent. De legalább büdös sem. Ugyanakkor Zsuzsanna sem számíthat semmi jóra. Pontosabban a Zsuzsannák sem.



Catharina Ykens *Női vanitas-mellszobor* című, 1688 körül született képe két szempontból is érdekes. Egyrészt a durva, már-már kegyetlen egyszerűség miatt, amellyel felhívja a figyelmet arra, hogy a test mennyire mulandó; bár a szép testet látjuk, a merészen domborodó női kebleket, minden férfiszem vágyának tárgyát, eközben nem vesszük észre, mennyire a pillanatban élünk, mennyire az időbe zártan fuldokolunk. Másrészt azért, mert ezt egy nő festette. Talán nem véletlen, hogy e festőcsalád sarja aztán *begina* lett, és egyébként giccses csendéleteket festett. A *begina* később a képmutatás szimbóluma (lásd

például a kiváló Jan Steen képeit), talán nem véletlenül. Viszont itt a festőnő vagy véletlenül, vagy nem, kíméletlen pontossággal talált el valamit. Hogy aztán ő is ostobaságot kezdjen a saját életével. De legalább következetes, ez tagadhatatlan. Megállapítja, hogy az élet siralomvölgy, minden hiábavaló, így belép egy világi rendbe, ahol a közösségbe zártan élheti meg tanainak gyakorlati következményeit, ha a *beginák* nem is követtek olyan szigorú *ordót*, mint a monasztikus szerzetesrendek.

A *vanitas* csúcspontja, amikor a művész magát is a *vanitas* tárgyává teszi. *Vanitatum vanitas*. Talán már nincs tovább. Bár tagadhatatlanul ironikus. Ilyen David Bailly festménye, amelynek a címe is érdekes: *Önarckép vanitas-szimbólumokkal* (1651). Am igazában itt is egy *vanitas*-szimbólum van a képen: az *idő*.



Ha ugyanis figyelmesen megnézzük, ezen a barokk festményen minden az idő múlására figyelmeztet. A holland „Golden Age” festője mindent megtesz azért, hogy a képen mindent megjelenítsen a *vanitas* témakörében. Nem utolsósorban önmagát. Mindez azonban már nem terhelt vallási allúziókkal, nem lép be semmilyen rendbe, inkább érdekli a *Grand Tour* (az európai civilizáció felfedezésére szervezett, főként angol és északi jobb módúak körében népszerű utazások), a német városokon keresztül eljut Itáliába, ahol Velencében hosszabb időt is eltölt. Vagyis a *vanitas* egyik festőjeként ismert Bailly személyes élete egyfajta ellenpontja a *vanitas*nak. A *vanitas* összes külső szimbóluma jelen van: a félig égett, füstölgő gyertya, a virág, könyv, ékszer, felborult pohár, női portré és természetesen a legfontosabb: a koponya. Minden, ami külsőleg a testhez köthető. És a belső: az idő. Az idő, amelyet a fiatal festő kezében tartott önarcképe mutat. Önmaga, évekkel később, immár megöregedve, érezve az „idő súlyát”. Ez a *vanitas* legfontosabb mondanivalója. A test mindennel együtt maga is elenyészik, ez egyben irónia, de igen keserű irónia.



Mit lehet akkor tenni? Fel kell fedezni a testet újra. Mert a test nem egyszerűen csontváz, ahogy ez a *trompe-l'oeil* (Cornelis Gijsbrechts, 1668) mutatja.

A megtalált test

■ A test elvesztésének az ideológiai alapja sokféle. Az újkori filozófia embere *animal rationale*, azaz olyan „állat”, amely értelmi képességekkel rendelkezik, és ez az értelmi képesség számára a meghatározó, ahogy azt a kartézianus hagyomány, majd a német idealizmus gondolja. Sokan (főként a német idealizmus, különösen Hegel) ennél tovább mennek, az *ész*, illetve a *szellem* szintetizáló képességét emelik ki, amely minden más élőlényhez képest megkülönbözteti az embert. A karteziánus tradíció végpontjaként a német idealizmus ezt a megkülönböztetést a legmagasabb szintre emeli, és akár Kantot, akár Hegelt nézzük, inadekvátnak tekinti mindazokat a tényezőket, amelyek az ember *érzelmei*hez, emocionális életéhez kötődnek. Nem tagadják a szerepüket, csak másodlagosnak veszik. *Nota bene*: az embert régóta azzal akarják erre a megkülönböztetésre rávenni, hogy emberi mivoltára apellálva felszólítják: uralja az érzelmeit. Ezzel a 18. századra az érzelmi szublimáció olyan fokát érik el, és ebben a keresztény hagyománynak bőven van szerepe, amely egyenesen erénynek kiáltotta ki az érzelmek megbabolázásának képességét.

A test megtalálása a felvilágosodást követően még várat magára. Azonban butaság azt állítani, hogy a szellemi princípiummal szemben a testet a 20–21. század fedezte fel. Nem. A romantika ebben fontos szerepet játszott, de igazából kifejezetten az érzelmelek oldaláról, ám az igazi felfedező Nietzsche és Kierkegaard.

Meg előzményként persze a mester, Schopenhauer. És még valaki, ha visszafelé megyünk: Schelling.⁴

Az emberhez *eo ipso* hozzátartoznak olyan tulajdonságok, amelyeket az ész nem tud megalapozni. Nem véletlen, hogy amíg a romantika a felvilágosodás észmániája, addig a fentebbi filozófusok a német idealizmus ellenében fejtették ki gondolataikat. A test mellett legmarkánsabban éppen Nietzsche szólalt meg.

Schopenhauer a testet fizikai tulajdonságai körében szemléli, a nemi szerelem metafizikájában a testi tulajdonságokat, valamint az ösztön kérdését veszi sorra, amelynek elsődleges célja a fajfenntartás. Bármennyire magasztos, nemes és csodálatos a szerelem, szerinte lényegileg a nemi ösztönben gyökerezik. Ebből a szempontból a test mint *hús* érdekes, a nagy női mell például azért, mert az utódnak bőséges táplálékot szolgáltat. A test itt valóban hús lesz, ám őt igazából mindez azért érdekli, hogy az eszmeiséggel szemben visszarántsa a földre az onnan a messzeségbe távozott érzelmeket. Mint amilyen a szerelem. (Amit ő maga nem sokra becsült – legyünk őszinték, azért is, mert soha nem volt része benne.) Ezért írja: „Mert bármely föllengzőnek mutatkozzék is a szerelem, csupán a nemi ösztönben gyökerezik, sőt egyáltalán nem egyéb, mint közelebb meghatározott, specializált, a legszorosabb értelemben vett egyénített nemi ösztön. Ha mármost azt a fontos szerepet tekintjük, melyet a nemi szerelem játszik minden fokán és árnyéklatában, nemcsak a drámákban és regényekben, hanem az igazi világban is; hol az élethez való szeretet után a legerősebb és legtevékenyebb ösztönnek mutatkozik, az emberiség fiatalabb részének erejét és fele részben gondolatait is folyton elfoglalja, majdnem minden emberi törekvésnek végső célja, minden ügyre kártékony hatást gyakorol, a legfontosabb dolgokat óránként félbeszakítja, sokszor a legnagyobb elméket is zavarba ejti egy időre, az államférfiak és tudósok kutatásai közé nem röstell ringyrongyával háborítólag közbelépni, szerelmes levélkéit és hajfürtöcskéit még miniszteri tárcákba és filozófiai kéziratokba is be tudja csúsztatni, azonfölül mindennap a legbonyolultabb s legkellemetlenebb ügybajokat támasztja, a legbecsesebb viszonyokat föloldja, a legerősebb kötelekeket szét-tépi, némelykor életet vagy egészséget, máskor vagyont, rangot és boldogságot kér áldozatul, sőt aki idáig becsületes volt, azt lelkiismeretlenné, aki idáig hű volt, árulóvá teszi, tehát egészen ellenséges démonként lép föl, aki mindent iparkodik fölforgatni, összezavarni, fölhányani – akkor az ember fölkiált: Mire való a lárma, minek a sürgölődés, forgolódás, aggódás és rettegés? Hiszen csak arról van szó, hogy minden zsák meglelje a foltját...” (Kelen Ferenc fordítása)

A soha meg nem oldott „feladat” Schopenhauer, Nietzsche és persze Kierkegaard számára inkább a *nő*. És egyben a női test, amely zavart okoz. Mint John Ruskinnak, aki nem hálta el házasságát, mert amikor meglátta feleségét meztelenül, és tapasztalta, hogy nem olyan, mint az általa oly csodásnak tartott görög szobrok, hanem például fanszöre van, visszatántorodott a testiség gondolatától.⁵ A női test egyszerre csodálat, a női természet egyszerre meg nem értett, néha ezért gyűlölt, ám mindig lenyűgöző. Ahogy Johannes, a csábító, a *Stádiumok az élet útján* című könyvének híres beszélgetésében mondja: „Te nagyszerű természet, ha már nem kápráztattál volna el, akkor a nő által elnyernéd csodálatomat, mert ő a létezés legnagyobb szentsége. Csodásan alkottad meg, és még csodálatosabb, hogy egyiket sem teremtetted a másikkal hasonlóan. A férfiakban a lényeges (*Væsentlige*) a lényeges (*Væsentlige*), és ennyiben hasonlóak, a nőkben a véletlenszerű (*Tilfældige*) lényeges (*Væsentlige*), és ennyiben kimeríthetetlen bennük a különbözőség.”

Persze van benne irónia, de sokkal fontosabb a csodálat. Kierkegaard 1841-ben minden magyarázat nélkül szakít Regine Olsen nevű jegyesével, hogy aztán egész életében utána epekedjen. Nietzsche Lou Andreas-Saloméval megmássza a Monte Sacró-t, de valószínűleg nem jut el addig sem, mint Kierkegaard, viszont ugyanúgy képtelen feldolgozni beteljesületlen vágyakozását. Nem véletlen, hogy a házasságot, amelyben a testiség az idő elteltével egyre kevésbé játszik szerepet, Nietzsche a „lelkek szegénységének” nevezi. (Nagyon közel áll mindez ahhoz a gondolathoz, mely szerint a házasság nem a magány megszüntetése, hanem a magány megkettőződése.) Nietzsche pontosan így ír erről: „Ó, ez a lelkek szegénysége kettesben! [...] Ó, ez a szálnalmas élvezet kettesben! Ők mindezt házasságnak hívják; és azt mondják, házasságaik az égben kötöttek. Nos, én nem szívlelem ezeket az égi hálóba gabalyodott állatokat!” Nietzsche valóban nem fogalmaz kíméletesen: a *Tier* (állat) kifejezést használja. Majd a Lou Andreas-Salomé után hiábavalóan epekedő Nietzsche még durvábban vonja le a végső következtetést: „Igen, szeretném, ha a föld görcsökben fetrengene, valahányszor a szent egy libával párosodik.”⁶ A szent (*Heiliger*) és a liba (*Gans*) szembeállítás nem véletlen. A szent lemond a testiségről, a liba csak azt akarja. Ha a szent szentségében megfontolná a szexualitást, akkor cselekedne helyesen. Bár lehet, hogy a liba ezt nem várná meg. Arról nem is szólva, hogy a szent a maga szentségében mégiscsak kötődik valami végzetesen alja szenvedélyhez, ha valami ennek ellenére a libához hajtja, ezt képmutatásnak nevezik. Ez történt a szentséget oly nagyra tartó keresztény kultúrában, amelyet Nietzsche annyira megvet. A szent így ne csodálkozzon azon, hogy a föld nem fog görcsbe rándulni, amikor az egyik szent elhalássza a másik szent orra előtt azt a profán libát.

Az persze már más megfontolást igényel, ha a szent házasságot is ígér a libának. Itt már elhiszem, hogy Nietzsche látott egy férfit, aki – mint mondja – „mél-tónak ígérkezett a föld értelmére”, de mikor meglátta a feleségét, a „föld bolondokházának rémlett” számára. A szerelem „kurta bolondság” (*kurze Torheit*), a házasság pedig nem más, mint „hosszú balgaság” (*lange Dummheit*). Mégis: a szent sem képes szentségességében a „*kurze Torheit*”-nak ellentmondani, s talán nem is itt van a vízvonal, hanem a „*lange Dummheit*”-hoz való viszonyban.

Ezért van az, hogy például a házasságot Kierkegaard szerint meg kell támogatni magasztos eszmékkel, mert anélkül mindenki menekülne belőle. A test vágyai ugyanis erősebbek. A morál ezeket zabolázza meg. Pedig az erény – mondja Nietzsche – „csöndesen ülni a mocsárban”. Bár Kierkegaard szerint: „A házasok örök szerelmet ígérnek egymásnak. Ez persze nagyon kényelmes dolog, de nem is jelent sokat; mert ha végére járunk az időnek, akkor elbánunk az örökkévalósággal is. Ezért ha az illetők az »örökké« helyett azt mondanák: »húsvétig« vagy a »következő május elsejéig«, akkor mégiscsak lenne értelme szavaiknak; mert mindkettővel olyat mondanának, amit talán be is tudnának tartani.” Ennek megfelelő a végleges konklúzió is: „A nő először büszke, aztán gyenge, aztán elájul, aztán a férfi is elájul, aztán elájul az egész család.” (Dani Tivadar fordítása)

Mindez azonban a testnek csak egyik, bár nem lényegtelen aspektusát, az érzékiséget villantja fel. Parafrazeálva Platón: az ember, hiába pillantja meg az iteni szépet, nem fog a „túli” felé vágyakozni, hanem „átadva magát a gyönyörnek, négy lábú módjára rá akarja vetni magát” – és nagyon helyesen is teszi.

Mit kezdünk hát egy másfél évezredes hagyománnyal, amely éppen ennek az ellenkezőjét sugallja?

Nietzsche kimondja a legfontosabbat, amit ebben a kérdésben ki lehet mondani: „Hajdan a lélek megvetően nézett a testre: és akkor ez a megvetés volt a lemagasabb rendű (*diese Verachtung war das Höchste*) – silánynak, csúfnak, kiéhezettnek akarta látni a testet.”

A test és lélek kettőségének, évezredes kontroverziájának legpontosabb leírása. A *Leib* (test) a *leben* (élni) igéből származik, a *Körper* (test) a latin *corpus*ból. A *Leib* szerepel Nietzsche itt idézett minden szövegében. Azaz a test nem egyszerűen korpusz, ami az asztalnak is van, hanem olyan „test”, amely az élő testet jelenti. Ez esetben a lélek sivárságával szemben életteli (*lebendig*) is. Hisz így folytatja: „Ó, maga ez a lélek volt silány még, csúf és kiéhezett: és a lélek a kegyetlenségben (*Grausamkeit*) lelte kedvét.”

A második fontos elem a test és a lélek kettőségéből a test javára történt visszavétel mellett a test korábbi megvetőiről szóló eszmefuttatás. Külön címet is érdemel: *A test megvetőiről (Von den Verächtern des Leibes)*. Nietzsche a test megvetőit több helyen is az élet méregkeverőinek tartja. A test mellett egy másik fontos fogalom a *föld (Erde)*. Szinte bizonyos, hogy azért, mert ahogy a test szemben állt a lélekkel, úgy a föld áll szemben a *földöntúllival (Überirdisches)*, amit a kereszténység a földi élet utáni élet színterének tart, és ahová csak a test nélküli lélek nyerhet bebocsátást.

Vagyis az ellentétpárok: Test – Lélek, Föld – Földöntúli (Lét – Lét-utáni).

A test megvetőinek kíméletlen ostromozása egy radikális visszavétel meghirdetése. A test megvetőinek Nietzsche azt ajánlja, hogy ha ennyire gyűlölik a testüket, akkor mondjanak inkább gyorsan búcsút neki, és költözzenek el bárhová, csak végre „némuljanak már el”. A test teremti az észet, a szellemet és az ént. Test nélkül egyik sem létezik. És a testben gyökereznek az *érzelmek*, amelyek nélkül az ész száraz és terméketlen marad – ezt már Schelling is tudta. Hogy a kereszténység az érzelmek szublimálására hív fel, azt soha nem lehet megbocsátani. Az érzelmek, a szenvedélyek (Kierkegaard) nélküli ember nem ember. Akkor sem, ha van esze. A test egyenesen többet tud az észnél, mert megérez olyasmit is, amit az ész soha nem vehet észre. Akar, érez, szenved, szeret és gyűlöl – hiányukban megszűnik az emberi létezés.

A test mindennek az alfája és ómegája, a teremtő test (*der schaffende Leib*). A test megvetőin, akik a testiségből bűnt kreáltak, a képmutatás uralkodik, az irigység és kisebbség hajtja őket.

A pusztaság azonban ugyancsak nem lehet cél. A pusztaság érzékiség önmagában sehova sem vezet. Azzal úgy járunk, mint Kierkegaard törpéje: „legtöbben oly buzgón hajszolják az élvezetet, hogy elrohannak mellette. Úgy járnak, mint a törpe, aki egy megszöktetett hercegnőt őrzött a kastélyában. Egy napon ebéd után lefeküdt aludni. Mire egy órával később felébredt, a hercegnő eltűnt. Gyorsan felrántotta hétmérföldes csizmáját; egyetlen lépéssel túljutott rajta.”

A test tehát az érző, étellel teli, de nem egyszerűen a pusztaság érzékiségben kiemelkedő entitás. Több annál.

Összegzés

■ És ezzel voltaképp elérkeztünk a végpontig. Vagy a kezdetig. A test és lélek kettéválasztása a lélek által gyűlölt és megvetett test képzetét eredményezte, kis-sé tágabban nézve: a testetlen megvetett mindent, ami testiség volt. Aztán ez a

megvetés továbbment, és bűnné fokozódott, a szégyen mellett félni is kellett a maglyák tüzetől. Mára legfeljebb betegség.

És persze ha test, akkor Husserl, Merleau-Ponty, Bergson és Heidegger vagy Gadamer még tovább vezethetne. Igen, Merleau-Ponty, aki a testfogalom differenciálásában ennél tovább is kívánt lépni. Ám ami engem érdekel, az nem a geográfiai, nem a fizikai (Merleau-Ponty), hanem az emberi test. És ehhez a kulcsot Nietzsche adta meg.

Ebből érdemes kiindulni, innen érdemes talán folytatni.

■ JEGYZETEK

1. Az írás régóta érlelődött, most úgy gondolom, hogy a részletező kifejtés helyett inkább alapvonalakat vázolok fel. 2018 májusában a szómaesztétikáról tartott egyik konferencia megnyitóján, ahol a szómaesztétika alapítója, Richard Shusterman is jelen volt, feltettem azt a kérdést, hogy lehet-e egyáltalán beszélni szómaesztétikáról, amíg nem beszélünk a test- (ha úgy tetszik: szóma-) filozófiáról. (A görög σῶμα testet jelent, amely mind emberre, mind más élőlényre vonatkozik.) Igazából ott csak Nietzschére hivatkoztam, akinek meghatározó jellegét a testet illetően Shusterman el is ismerte. De a kérdés azóta is foglalkoztat, főként azért, mert annyi fordulatról lehet beszélni: képi, nyelvi, analitikus stb. fordulatról, hogy szinte szédül bele az ember. Testi fordulatról is szoktak beszélni, főként a filmművészet kapcsán.

2. Igen részletesen foglalkoztam a Nárcisz-mítoszzal a *Kép és mítosz* című könyvemben (Typotex, Bp., 2014), ezért itt most csak a legfontosabb, a test szempontjából kiemelten fontos kérdésekre térek ki. Ovidius *Átváltozások* című művéből Devecseri Gábor fordításában idézek.

3. Nem véletlen, hisz a derék Enrico Scrovegni a kápolnát apja bűneinek bocsánatára építtette, és bízta meg Giotto-t a freskók elkészítésével. A nem kevésbé derék uzsorás papát (Reginaldo degli Scrovegni) maga Dante is szerepelteti az *Isteni színjáték*ban, bár az nem éppen ilyen hírnévre vágyhatott, mert a pokolba helyezi (vö. 17. Ének). A képen maga Enrico is látható (a kereszt mellett balra, azaz *nem* a pokolban), amint felajánlja a kápolnát az angyaloknak. Saját és a papa bűneiért cserébe.

4. Itt elsősorban a *Stuttgarti magánelőadásokra* gondolok. Az 1811-ben előadások formájában keletkezett, majd jegyzetekből összeállított szöveg a német idealizmus jeles képviselőjéhez képest meglepő állításokat tartalmaz, amelyekre akkor figyeltem fel, amikor Weiss Jánossal a fordításán dolgoztunk. Sajátos, hogy amíg például Kant az antropológiai írásaiban foglalkozik az elme betegségeivel, de mint betegségekkel, addig Schelling az örületet már nem mint orvosi kérdést, hanem mint emberi sajátosságot kezeli, és nem is tartja feltétlenül betegségnak. Sokkal inkább az egzisztálás egyik feltételének. (Különbséget tesz persze a *Blödsinn* és *Wahnsinn* között, és az utóbbiról állítja mindezt. De ennek kifejtése hosszas értekezést kívánna.)

5. Ezt részletesebben kifejtem Ruskin most megjelent *A XIX. század viharfelhője* (Typotex, Bp., 2018) című kötet előszavában.

6. A *Zarathustrát* Szabó Ede fordításában vagy saját fordításban idézem.

