

Az autentikus hagyomány, az axiális kor és a hagyományáram motívumai Hamvas Béla gondolkodásában*

The Motives of Authentic Tradition, Axial Age and the Stream of Tradition in the Thought of Béla Hamvas

One of the fundamental elements of Béla Hamvas's crisis philosophy is the experience of the reconstruction of authentic tradition. Béla Hamvas's concept of tradition is strongly parallel to Karl Jaspers's theory of the axial age. In my paper, I analyze the parallel that exists between Hamvas's ideas about sacred books as fragments of the unwritten ancient tradition of humanity and Jaspers's theory of the unity of the works of humanity written in the Axial Age. Assmann's theory of cultural memory provides a framework for comparison. According to my hypothesis, the common element in the thought of the German and Hungarian authors under discussion is the transition of cultural memory from ritual to textual coherence, which is illuminated by Assmann's theory. In the second part of my article, I illustrate Hamvas's attempt to canonize the unwritten ancient tradition in written form with his annotated edition of the Confucius.

Keywords: ancestral tradition, axial age, canonisation, cultural memory, ritual coherence, textual coherence

Hamvas Béla (*Eperjes, 1897 – †Budapest, 1968), akinek az eperjesi konferencián, részben éppen ezzel a konferenciával emlékeztünk születésének 120. évfordulójára, ahogyan mondani szokás, könyvtárnyi terjedelmű életművet alkotott. Ez a kissé elkopott szófordulat ezúttal a szokottnál mélyebben utal

* A jelen írás az Eperjesi Egyetemen 2017. március 23-án *A Tarca-parti Athén a magyar irodalomban és kultúrában* című konferencia keretében tartott előadás szerkesztett változata. A témáról először Egerben, 2014. október 16-án tartottam előadást *Autentikus hagyomány, tengelyidő, hagyományáram* címmel az *Esztétikum és etikum Hamvas Béla életművében* című konferencián. Ezúton köszönöm mindkét konferencia szervezőinek és résztvevőinek a megszólalási lehetőséget és a szakmai eszmecserét. A témával később is foglalkoztam, az eperjesi konferencia-előadás anyagának továbbgondolt változata azóta tanulmányként is megjelent (az eperjesi konferencia-előadás mint előzmény megjelölésével), lásd MESTER B., *A hagyomány áramlása és az idő tengelye. Párhuzamok Karl Jaspers, Jan Assmann és Hamvas Béla gondolkodásában*, *Liget* 2017/11, 47–73. Időközben angol nyelvű írásom is megjelent ugyanerről a témáról, lásd: MESTER, B., *Béla Hamvas's Concept of Authentic Tradition in European Context*, *Filozofia* 2020/1, 28–39.

a szerzőre. Hamvas mindvégig ambivalens viszonyban állt a bölcselet írott művekben való kifejezhetőségének a gondolatával; ez az alapállása azonban kontrasztban állt hosszú könyvtárosi működésével és jórészt poszthumusz megjelent munkáinak tekintélyes szövegmennyiségével. A bölcselet történetében jelen lévő számos, a nyelvi kifejezhetőséget szavakban megfogalmazott művekben megkérdőjelező gondolkodók szinte mindegyikével szemben megfogalmazódó kritika vele szemben is fölvethető. E klasszikusokat illető, azóta szintén klasszikussá vált bírálatot Po Csü-ji (Bo Juyi), a Tang-kor klasszikus költője (772–846) fogalmazta meg *Lao-ce olvasása közben* című, népszerű versében; amelynek lényege a *szó nélküli* tanítás hirdetése ötezer írásjegyre terjedelmű, írott, sőt Po Csü-ji idejére kanonizált műben. A Hamvas Béla gondolataira létrejött reflexiók sora a teóriától a költészetig szintén külön könyvtárakat tölthetne meg, miközben a követők jó része a gondolatoknak az írásban, illetve szóban való kifejezhetetlenségének tanításában is követte mesterét. Munkásságának feldolgozásai ma már a szűkebb értelemben vett Hamvas-filológiától¹ a magyar irodalmi hagyományban mindig fontos szerepet játszó, de Hamvas esetében a közelmúltig hiányzó paródiáig tartanak.² Ebből a hatalmas anyagból az alábbiakban csupán egyetlen alapterminus, a *hagyomány* értelmezésére van módom kitérni néhány aspektusból.

Hamvas Béla gondolkodásának alapvető eleme a *hagyomány*, amely nála elválaszthatatlan az életműben szintén kulcsszerepet játszó *válság* túlhaladásától. Szándékosan kerülöm itt, hogy Hamvas *filozófiájának alapfogalmairól* beszéljek, hiszen éppen e terminusok használata az interpretációk egyik érzékeny kérdése. Mind híveinek, mind bírálóinak jelentős része hevesen tiltakozna az ellen, hogy fogalmakat definiáló szakfilozófusként tárgyaljuk a szerzőt, nyilván más-más okokból. A hagyomány az ő felfogásában az emberi egzisztencia időtlen válságállapotának egyetlen, szintén időtlen gyógyszere, amely így nem a múltat, sem valamely konkrétan körülírható kulturális hagyományt jelenti, amiképpen a műveiben használatos *válság* szó is többet és mást takar, mint a szerző életében előforduló számos gazdasági, politikai és háborús válság összessége. A hagyományhoz személyesen és tevőlegesen, nem csupán

¹ Ennek máig legkiemelkedőbb munkája Darabos Pál monográfiája, legutóbbi kiadását lásd: DARABOS P., *Hamvas Béla: Egy életmű fiziognómiája*, Hamvas Intézet, Budapest, 2002, I–III.

² Hamvas Béla karikatúrájával illusztrálva lásd: BÖDÖCS T., Aléb Savmah: A szalonnáról (még egyszer), *Hévíz* 2015/4–5, 339–341.

intellektuálisan visszanyúlva jutunk el az *inautentikus*ból az *autentikus* szférájába, a puszta *élet* területéről a *lét* tartományába, más megfogalmazásban az *apokalipszis* jelen állapotából az időtlen *aranykor*ba. Ahogyan sorra vesszük az életműnek a hagyományt értelmező, körbejáró szöveghelyeit, sajátos kettősséget figyelhetünk meg. Amikor általában van szó a hagyományról, akkor időn kívülsége, örök és változatlan volta, az egész emberiség számára való egysége domborodik ki érthető módon, hiszen máskülönben a hagyomány közvetítéseként bemutatott számos és igen különböző szöveg mindegyike feloldódna a magyarázat során saját partikuláris történeti és kulturális kontextusában. Ez a történeti és kulturális kötöttség ellentmondana a hagyomány változatlanságáról és az egész emberiségre vonatkozó egységéről szóló tanításnak. Más helyeken viszont lépten-nyomon kiderül, hogy a megoldandó válságnak mégiscsak köze van az individuális egzisztencián kívül az aktuális világállapothoz, a szerző korához is. Az ennek megoldásaként előhívott hagyomány, amely maga a máig bennünk élő és megfelelő móddal élve újra előhívható emberi ősgondolkodás, őstudás, az, ami konkrét formában, szöveggként vagy tárgyként fölmutatható belőle, mégiscsak történeti tényként jelenik meg. Egészen odáig megy ez a történeti jelleg, hogy az egyes szövegek helyenként datálhatókká válnak, az időbeli egyezésekből következtetéseket lehet levonni a szövegek tartalmi párhuzamára vonatkozóan, és esetenként meg lehet írni még az egykori szerzők életrajzát is. Hamvas a történeti szemléletnek ezeket a fogalmait fel is használja életműve bizonyos pontjain.

Ide kapcsolódik Hamvas Béla ambivalens viszonya az *íráshoz* mint a gondolatrögzítés eszközéhez. Az élete nagyobb részében az asztalfióknak dolgozó, terjedelmes és rendben tartott kéziratos hagyatéket maga után hagyó alkotó, aki fogékony éveiben az írott kultúra szentélyéhez, a könyvtár világához szocializálódott, nem győzi hangsúlyozni, különösen a hagyomány kapcsán, hogy ami írásban rendelkezésünkre áll az őshagyományból, az voltaképpen töredék, nem azonos azzal, amit föl akar idézni. Ebből adódik az aranykor hagyományának rekonstrukciójára irányuló munka kettős jellege is. Egyfelől az írás előtti, sőt szó nélküli, egyes megfogalmazásaiban egyenesen a képi gondolkodás sajátságai kötődnek a helyreállítandó hagyományhoz, másfelől viszont világos, hogy amit erről tudhatunk, az számunkra *szent szövegeken* keresztül közvetített, az pedig egyáltalán nem mindegy, hogy mit minősítünk *szent szövegnek*, és hogyan magyarázzuk ezeket. A kulturális emlékezet

egészen különböző típusú eljárásai ötvöződnek itt; a szóbeliségben megjelenő, a közösség számára evidensnek tűnő tartalmakat hordozó hagyomány és a valamiféle reflexiót, az evidens értékeket megkérdőjelező írásos szövegkorpusz vetül egymásra. Hamvas azokon a helyeken, ahol valamilyen oknál fogva élesebben szembekerül a hagyomány örök, íratlan és nyelven kívüli egysege, valamint írott, így szükségképpen lajstromozható, kánonba foglalható különbsége; azt hangsúlyozza, hogy az írott emlékek a bomló aranykor utolsó nemzedékeinek kétségbeesett kísérletei az általuk még ismert hagyomány átmentésére egyfajta időkapszulában, fekete dobozban, ami azonban csupán részleges megoldást jelent. Ez a szemlélet behozza ugyanis a történeti *időt*: mégis meghatározhatóvá válik legalább a hagyomány elrejtésének az ideje, ugyanakkor nekünk kell fölismernünk az igazi hagyomány fönmaradt elemeit és elválasztanunk más írott dokumentumoktól.

Hamvas hagyományfelfogásának a következőkben mindössze három összefüggését van módunkban érinteni. Először néhány párhuzamra hívom föl a figyelmet az európai gondolkodás történetében. A kézenfekvő, a szakirodalomban ma már részletesen tárgyalt Nietzsche- és Heidegger-vonatkozásokon felül³ bővebben szóba kerül majd Jaspersnek az axiális korról vagy tengelyidőről alkotott elmélete, illetve fölvetődik a régió némely kortárs gondolkodójával, például Constantin Noicával (1909–1987) való összevetés jövőbeli szükségessége az összehasonlító eszmetörténet szempontjából. Ezután Jan Assmannak a kulturális emlékezet működéséről alkotott, a közelmúltban nagy hatást gyakorló elméletét⁴ segítségül hívva a következő kérdésre keressük a választ: Lehetséges-e a jaspersi axiális korban keletkezett, az emberiség kultúráját megalapozó alkotásoknak, illetve Hamvas *szent könyveinek* olyan formai sajátosságait leírni, amelyek az emberi kommunikáció szerkezetének vizsgálatából kiindulva hozzák valamiképpen közös nevezőre ennek a két, egyenként igen különböző műveket tartalmazó, ám egymáshoz nagymérték-

³ Hamvas Béla helyéről az európai filozófia történetének vonulatain belül átfogó képet nyújt a következő monográfia: THIEL K., *Maszkjáték: Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2002.

⁴ ASSMANN, J., *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, fordította Hidas Zoltán, Atlantisz, Budapest, 1999. Lásd még: ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Beck, München: 1992; ASSMANN, J., *Cultural Memory and Early civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge University Press, Cambridge–New York, 2011.

ben hasonló szövegkorpusznak az elemeit. Végezetül egyetlen szöveg példáján vizsgáljuk meg, hogy hogyan jelentkezik Hamvas hagyományfelfogásának sajátosságai a szövegkezelési és szövegértelmezési gyakorlatban, abban az esetben, amikor általa az őshagyomány közvetítőjének tekintett művel áll szemben. Példánk olyan szöveg, amely kiváltképpen alkalmas arra, hogy a szóbeliség és írásbeliség kapcsolatának, a modern szerzőség fogalmának régebbi korokra való alkalmazási nehézségeit és a hagyományozódás módzatait bemutassa: Konfuciusz *beszélgetéseinek és mondásainak* gyűjteménye,⁵ amelynek újabb értelmezéseiről, fordításának lehetőségeiről a kínai kultúrával foglalkozó magyar filozófiatörténészek körében a közelmúltban érdekes, témánk szempontjából is tanulságokkal kecsegtető diszkusszió folyt.⁶

Párhuzamok térségünk és Európa filozófiatörténetével

Az európai kultúrának legalábbis a humanizmus, majd a reformáció óta egyik, az aranykormítoszokból táplálkozó, de új szerkezetű és funkciójú eljárása és beállítódása annak a feltételezése, hogy valahol utat tévesztettünk,

⁵ Hamvas Béla a *Lun jü* (*Lunyu*) szövegének bő felét saját, németből készült fordításában és értelmező bevezetésével 1943-ban adta ki; lásd: KUNGFUTSE, *Lun Yü: Kung mester beszélgetései*. Fordította és bevezetéssel ellátta HAMVAS B., Bibliotheca, Budapest, 1943. A rendelkezésére álló német kiadás: KUNGFUTSE, *Gespräche (Lun Yü)*. Fordította WILHELM, R., Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1921. Hamvas Béla fordítása volt a mű első, magyarul hozzáférhető változata. Modern kiadását lásd: HAMVAS B., *Konfu-ce: Lun-jü*. In UÖ, *Az ősök nagy csarnoka II. Kína–Tibet–Japán*, Medio, Szentendre, 2003, 9–29. Ebből egy néhány oldalas válogatás bekerült az *Anthológia humana* gyűjteményébe is, lásd: HAMVAS B. (összeállította és bevezette); KEMÉNY K. (átdolgozta, és sajtó alá rendezte), *Kung mester beszélgetései*. In HAMVAS B. (szerk.), *Anthologia humana: Ötezer év bölcsessége*, 5., átdolgozott kiadás, Életünk Könyvek, Szombathely, 1990, 32–34. Teljes magyar fordítása kínaiból: TÓKEI F. (fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta): *Beszélgetések és mondások*. In *Kínai filozófia, Ókor*, 3. kiadás, Akadémiai, Budapest, 1986, I, 53–174.

A továbbiakban a kínai neveket és terminusokat előbb az úgynevezett népszerű magyar átírásban használok, majd, amennyiben az eltérő, megadom a hivatalos kínai *pinyin* átírást, amely a nemzetközi és a magyar sinológiában is egyre inkább mérvadónak számít. A kínai filozófia terminusainak értelmezésében és kínai írájegyeik megkeresésében jól használható a kínai filozófia új magyar történetének *Fogalomtára*, lásd: KÓSA G.; VÁRNAI A. (szerk.), *Bölcselők az ókori Kínában*, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány, Budapest, 2013, 495–550.

⁶ A *Lun-jü* teljes szövegének kétnyelvű kiadása új magyar fordítással: ÖRI S., *Konfuciusz bölcsletei: Lun jü*, Golden Goose, Budapest, 2012. A kötetéről és a mű fordításának problémáiról szóló alapos recenziót lásd: TAKÓ F., *Mit jelent a fordítás? Magyar Filozófiai Szemle* 2013/1, 182–191.

valamilyen őstévedéstől, ősbűntől kezdve „újra kell gombolnunk a mellényt”. Koronként megjelenik az érzés, hogy a jelen kultúrája silány, nem eredeti, csupán másolata valaminek, és feladatunk ebben a helyzetben az, hogy visszaállítsuk az eredeti állapotot. A visszaállítandó ideális állapot, legyen az a barbarizálódás előtti latin irodalmi aranykor vagy az őskeresztény vallási élmény és gyakorlat, történeti annyiban, amennyiben *egyszer* valóban megvalósult eszményként hivatkoznak rá, időtlen és ahistorikus is azonban annyiban, hogy nem lehet meghaladni, továbbfejleszteni. Aki megközelítette, annak a számára megszűnt a történelem, magát az időtlen, örökkévaló *eszményt*, az *aranykort* érintette meg. A reformáció utáni, majd a modern klasszika-filológián iskolázódott, főként német gondolkodók számára a rekonstruálandó aranykor időhorizontja egyre régebbi korokba húzódik vissza, ennek következtében egyre kevésbé támaszkodhat terjedelmes szövegekből álló kánonokra. Vergilius eszményként már szóba sem kerülhet, a görög kultúrán belül fanyalgás fogadja a hellénizmus hosszú és termékeny évszázadait, majd a klasszikus korszak is hamarosan gyanúba kerül. Apollón helyett a mitológiában Dionüszosz, a filozófiában az attikaiak helyett a Szókratész előtti bölcsek gondolkodása lesz érdekes. Azoké, akik még talán tudtak valami olyat, amit később, a hozzánk egyre inkább hasonló gondolkodók már nem. Nietzsche és Heidegger ezzel kapcsolatos megnyilatkozásai és ezek hatása Hamvasra közismertek. Nehezen lehet például az *élet* és a *lét* viszonyáról szóló fejtegetéseket úgy olvasni Hamvasnál, hogy ne jusson az ember eszébe a heideggeri *létfeledés* (*Seinvergessenheit*) kifejezés. Kevés azonban az összehasonlítás tágabb régióink alkotóival, szerzőnk nemzedéktársaival. Elég itt példaként Constantin Noica nevét megemlíteni, akinek gondolkodásában éppen az *élet* és *lét* fogalompárjának használata kapcsán találhatunk párhuzamokat Hamvas Bélával.⁷ (Noica terminuspárja románul: *devenire / ființă*;⁸ a kései fő mű angol fordításában: *becoming/being*.⁹) Eszmetörténeti feladat annak a feltárása, hogy milyen körülmények között maradt Noica marginalizált helyzetében is a szakfilozófia része, és lett a román filozófiai elit kö-

⁷ Hamvas Béla gondolkodásának párhuzamát román nemzedéktársaival, közöttük Constantin Noicával fölveti: SZAKOLCZAI Á., Az axiális kor, avagy a globalizáció új megvilágításban, *Szociológiai Szemle* 2004/1, 36–65.

⁸ NOICA, C., *Devenirea întru ființă: Încercare asupra filosofiei tradiționale: Tratat de ontologie: Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998.

⁹ NOICA, C., *Becoming within Being*, fordította BLYTH, A. I., Marquette University Press, Milwaukee/WI, 2009.

vetkező nemzedékének atyamestere; miközben, mint tudjuk, Hamvas Bélára a magyar kultúrán belül lényegesen más szerep várt. Külön kutatásokat igényel annak a különbségnek a magyarázata is, ami a totalitárius ideológiákhoz kapcsolódó szinte minden más, korabeli tradicionalista gondolkodó és Hamvas Béla ezzel ellenkező szellemi magatartása között áll fenn. Ez a különbség jelentős volt szellemi tájékozódásukra nézve is; míg román nemzedéktársai a negyvenes évek Németországának hivatalos filozófiai életével álltak kapcsolatban, Hamvas legkedveltebb kortárs német szerzője az ekkoriban belső emigrációban élő Karl Jaspers volt.¹⁰

Az irodalomban ismertek ugyan a Hamvas és Jaspers közötti párhuzamok, főként Hamvas részletes, elemző méltatása a német filozófusról,¹¹ a jaspersi axiális kor és Hamvas hagyományfelfogása némely vonásának párhuzamai azonban nem kaptak kellő hangsúlyt az eddigi elemzésekben.¹² Jaspers tudvalevően csak 1949-ben megjelent történetfilozófiai szintézisében fogalmazza meg az axiális korról szóló gondolatait,¹³ Hamvas pedig már ko-

¹⁰ Hamvasnak kora magyar és nemzetközi filozófiai életéhez, ezen belül Jaspershez való viszonya kevésbé áll a fókuszában Darabos Pál hatalmas monográfiájának: DARABOS, i. m., II. kötet: *A lényegkereső (1926–1948)*. A magyar filozófiai élettel való kapcsolatáról a bennünket érdeklő korszakban átfogó képet ad Lengyel András, annak a sajátos önkéntes kívülálló pozíciónak a rekonstruálásával együtt, amely lehetővé tette Hamvas Bélának, hogy a harmincas és a negyvenes években a szakfilozófiát elutasítva, ám mégis a filozófiai intézményrendszeren belül fejtsse ki nézeteit: LENGYEL A., „... szólj, Szokratész, van értelme még?” *Forrás* 2005/10, 87–100.

¹¹ Az először 1941-ben megjelent tanulmány újabb kiadása: HAMVAS B., *Szellem és egzisztencia* (Karl Jaspers filozófiája). In UÓ, *Szellem és egzisztencia*, Pannónia Könyvek, Pécs, 1988, 27–84.

¹² Az axiális kor jaspersi eszméjének utóéletét összefoglalja és Hamvas munkásságával párhuzamba állítja SZAKOLCZAI, i. m. Szakolczai az axiális korról szóló kortárs nemzetközi diskurzusba is bekapcsolta Hamvas Bélát: SZAKOLCZAI, Á., *Between Tradition and Christianity, The Axial Age and the Perspective of Béla Hamvas*. In ARNASON, J. P.; EISENSTADT, S. N.; WITTROCK, B. (eds.), *Axial Civilisations and World History*, Brill, Boston–Leiden, 2005, 107–121.

¹³ Jaspers a háború alatt, és az azt követő években dolgozta ki az axiális korról szóló elméletét, lásd: JASPERS, K., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1949. A magyar olvasó számára a kérdés rövid áttekintését nyújtja a következő szemelvénykötet: JASPERS, K., *Mi az ember: Filozófiai gondolkodás mindenkinek*. Válogatta és bevezető kommentárokkal ellátta SANER, H., Katalizátor, Budapest, 2008, 249–257. Jaspers 1953-ban megjelent önéletrésében külön fejezetben tér ki arra, hogy hogyan jutott el a világtörténelem filozófiájának a filozófia világtörténetével összekapcsolt gondolatáig, amelynek középpontjában az axiális kor áll (ugyan ezt a kifejezést az önéletrajzban nem használja). Számunkra különösen érdekes, hogy filozófiájának új témáját összekapcsolja

rábban elindul a hagyomány keresésének és értelmezésének az útján.¹⁴ Nem hatást keresünk tehát egybecsengő gondolataik összehasonlításakor, hanem szellemi párhuzamot, amelynek oka a kettejük által elemzett tárgy belső sajátosságaiban rejlik. Jaspers megfogalmazása szerint a Krisztus előtti 8. és 2. század között, de különösen a korszak közepén, az ötszázas években egymástól függetlenül, de párhuzamosan, Kínában, Indiában és Nyugaton létrejött az emberi kultúra alapszerkezete. A 20. századra azután, amikor az addig elszigetelt kultúrák végképp jelenvalókká váltak egymás számára, bebizonyosodott a gyakorlatban is, hogy az axiális korban különböző helyeken létrejött szellemi termékek valóban az egységesülő emberiség közös értékeinek irányába mutattak, azt alapozták meg. Az egyes fontos művek felsorolásában, tartalmuk végső egységének hangsúlyozásában Hamvas és Jaspers között messzemenő párhuzamok mutathatók ki. Hasonló az emberiség közös értékeire való hivatkozás, még az a későbbi posztkolonialista szemléletet megelőlegező hangvétel is hasonló, amellyel az Európán kívüli világból származó művek egyenrangúságát hangsúlyozzák, komolyan vételét szorgalmazzák. A korszak meghatározásából eredő problémák is hasonlóak lesznek: mindkettejük egyik nagy kérdése, hogy miként kezelhető a keresztény hagyomány annak tudatában, hogy létrejött és szent szövegeinek, magának az újszövetségi Szentírásnak a lejegyzése kívül esik azon a kivételes koron, amikor (szerintük) meg kellene íródniuk a legfontosabb könyveknek.¹⁵ Amíg azonban Jaspers axiális kora új, az emberiség egyesülését előkészítő világtörténelmi folyamat *alapító* szakasza, addig Hamvasnál ugyanez a korszak mély *válság*ot jelez, amelynek művei visszautalnak a válság előtti korszak őshagyományára,

a harmincas évek végén megismert kínai filozófia hatásával. JASPERS, K., *Filozófiai önéletrajz*. Fordította BENDL J., Osiris, Budapest, 1998, 128–131; Német és angol nyelven lásd: JASPERS, K., *Philosophische Autobiographie*. Piper, München, 1977; JASPERS, K., *Philosophical Autobiography*. Fordította SCHILPP, P. A.; LEFEBRE, L. B. In SCHILPP, P. A. (eds.): *The Philosophy of Karl Jaspers*. Tudor Publishing Company, New York, 1957, 3–94. Lásd még: JASPERS, K., *The Origin and Goal of History*. Fordította BULLOCK, M., Yale University Press, New Haven/CT, 1953.

¹⁴ Thiel Katalin rekonstrukciója szerint a harmincas évek legvégén, a negyvenes évek legelején, az 1937-ben megjelent válságesszét követően történik meg a fordulat, THIEL, *i. m.*, 23. skk.; HAMVAS B., *A világválság*. Magvető, Budapest, 1983.

¹⁵ Hamvas Béla értelmezői közül többen erősebben hangsúlyozzák az életműnek a keresztény gondolkodással összefüggő vonásait, így Szakolczai Árpád is: SZAKOLCZAI, *Between Tradition and Christianity...*, *i. m.*; SZAKOLCZAI, *Az axiális kor...*, *i. m.* Jómagam az életmű egészében legalábbis problematikusnak látom a kereszténységhez való viszonyt.

amely számunkra már csak ezen a töredékes módon hozzáférhető, gyakorlat helyett írásként, *élet* helyett *irodalom*ként. Hamvas inkább az előzményeket, Jaspers pedig a következményeket hangsúlyozza az elemzett fordulópont elemzésében, mi viszont azt vizsgáljuk meg a következőkben, hogy e körülményektől függetlenül, pusztán a mindkét gondolkodó által fontosnak tartott szövegek szerkezetére támaszkodva megragadható-e valami közös sajátosság, amelyet mindketten, természetesen sok más szerzővel együtt, saját gondolkodásuk keretében, annak a számára már eleve értelmezve, funkcióval ellátva fedeztek föl, egymástól lényegében függetlenül.

Hamvas Béla szent könyvei és Karl Jaspers axiális szerzői Jan Assmann kulturális emlékezetfogalmának a tükrében

A jelenség értelmezésében segítségünkre lehet Jan Assmann elmélete a kulturális emlékezetéről, amely éppen a hagyományozódás fogalmának, az írásbeliséghez és a szóbeliséghez való viszonyának a feltárását tűzi ki céljául úgy, hogy tétje végső soron a közösségi identitás megalkotásának és fenntartásának a megragadása.¹⁶ Művének alcímében ugyan – *Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* – politikai identitásról beszél; az állam, a vallás, a történelem és a tudomány feltalálásának a kötetet záró esettanulmányaival a szerző sorra veszi mindazt, amire alapozva egyáltalán kollektív identitásról beszélhetünk, ugyanakkor alapját képezi annak, ahogyan a világról azóta gondolkodunk. Assmann példaanyagában egyiptológus szaktudására támaszkodik, és főként a nyugati gondolkodás geneziséét akarja rekonstruálni, így hiányzik nála az Európán túli kultúrák komolyan vételére felszólító hangsúly, ami mind Jaspersnál, mind Hamvas Béla néhány szövegében megjelenik, ám éppen a bennünket érdeklő művelődéstörténeti folyamatokból levonható általános következtetések megfogalmazásakor Assmann is használ távol-keleti párhuzamokat annak a megerősítésére, hogy a kulturális

¹⁶ Assmann maga is részt vesz az axiális korról szóló kortárs diskurzusban. Ide sorolható írásaiban világosan kifejti a párhuzamokat és az eltéréseket Jaspers és tanítványainak eszméi és saját elmélete között: ASSMANN, J., „Axial Breakthroughs” and Semantic Relocations” in ARNASON, J. P.; EISENSTADT, S. N.; WITTROCK, B. (eds.), *Axial Civilisations and World History*, Brill, Boston–Leiden, 2005, 133–156; ASSMANN, J., Cultural Memory and the Myth of the Axial Age. In BELLAH, R. N.; JOAS, H. (eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/MA–London, 2012, 366–407.

emlékezet egyetemes szabályait és nem pusztán ennek sajátos nyugati módzatait tárta föl. A kánon fogalmának körbejárása során lényegében ugyanazokat a jelenségeket érinti, amelyeket Jaspers az axiális korban született, az emberiség közös kultúráját megalapozó műveknek, Hamvas pedig az időtlen őskori hagyománynak mégiscsak egy meghatározott, Jaspers axiális korával egybeeső korszakban végbement, jobb híján írásban történő átmentésének tekint, amely így a legrégebbi, számunkra még elérhető megjelenítése ennek a hagyománynak. Assmann kulcsszavai a *rituális* és *textuális* koherencia.¹⁷ Az ezek közötti váltásban, az utóbbinak az előbbi fölötti dominanciájában látja a kulturális emlékezet új történelmi formájának a kialakulását, amely egyenes úton vezet a szóbeliség mintájára hömpölygő, egybefolyó, idővel megváltozó, éles kontúrokkal nem rendelkező *hagyományáram* egyes szövegeinek a kiemeléséhez, kanonizálásához, ezek zárt egységként való kezeléséhez, szövegazonosságuk megőrzéséhez és végül a kánon *megszentelődéséhez*.¹⁸ A kanonizált szövegek köré szerveződő politikai és vallási közösségek az identitás új, eddig nem létező típusaként jelennek meg, jóllehet tisztában vannak azzal, hogy közösségük előzményei léteztek már a dominánsan rituális koherencia korában, és ezt büszkén hangsúlyozzák. Kézenfekvő példával élve; ugyan az *Ószövetség* közösségét a kőtáblák, még inkább a *Tóra* szövege alapítja és tartja össze, ők mégis *Ábrahám fiainak* nevezik magukat, és attól a pillanattól kezdve tekintik magukat közösségnek, amikortól ősatyjuk fölismerte az igaz Istent, és *helyesen gyakorolta* az őt megillető kultuszt, anélkül, hogy ennek mibenlétét írásban vagy akár csak szavakban is szükségesnek látta volna meghatározni. A közös *ortopraxis*, helyes (kultikus) gyakorlat mint a közösséget meghatározó elv mind logikailag, mind az időben megelőzi a rítust magyarázó *szent szöveget* és az ekőre szerveződő új típusú közösséget.

Magában a hagyományáramból kilépni szándékozó vagy a későbbi nemzedékek által kiemelt szövegeknek az intenciójában érhető tetten egyfajta ambivalens beállítódás azzal a megfogalmazásuk idején még nagymértékben orális, a rituális koherencia által összetartott és fenntartott műveltséganyaggal szemben, amelynek későbbi korokban a kánonjául szolgálnak. Az irodalmi hagyományban szerzőkül megnevezett személyek mai szemmel szerénynek tűnő bizonykodásai, hogy ők nem mondanak, tanítanak semmi újat, csak

¹⁷ ASSMANN, J., A kulturális emlékezet... *i. m.*, 87–102.

¹⁸ *Uo.*, 91–93; 93–96; 103–126.

az ősök hagyományát, éppúgy a szöveg legitimációját szolgálja, mint a tanúnak arra vonatkozó esküje, hogy semmit sem toldott hozzá a hallott, látott eseményekhez. A kanonizálónak a kanonizálás előtti hagyományhoz való viszonyát szükségképpen kettős időszemlélet jellemzi. Az író látja saját kora és tevékenysége időbeliségét, tapasztalja, hogy amit rögzít, azt másképpen is rögzíthetné, esetleg közvetlenül tapasztalja meg, hogy konkurens írástudók másképpen írják le ugyanazt. Kétségei lehetnek olvasóközönsége intencióiról, a majdani korok olvasatairól, sőt bizonytalan magának a szövegnek a fennmaradásában is. Ezzel szemben a rögzítendő hagyomány önazonosnak és változatlanak, időn kívülinek tűnik számára. Igen gyakori az a fajta önértelmezés, amely szerint bizonyos szövegeket – legyenek azok imák, szertartási szövegek, történetírói munkák vagy hősköltemények – azért kell leírni, mert a közösségi emlékezet hanyatlása révén elhomályosult az értelmük, és vita támadt az egyes változatokról.

Ez az íráshoz való ambivalens viszony a filozófiában a legismertebb és legkarakteresebb módon Platónnál jelenik meg. Assmann fentebb említett munkája is sokat köszönhet Havelock és mások kommunikációtörténeti iskolát teremtő Platon-elemzéseinek,¹⁹ és Hamvas Béla ide vágó gondolatait szintén Platont értelmező írásaiban fogalmazta meg a legkerekebben. Az *írás platonizmusa* című rövid munkájában az írásbeliséget egyértelműen (régóta) hanyatló korunk bomlástermékeként állítja be, amelynek éppen a mindig leszűkítő, elszegényítő jellegű *kanonizálás* a fő bűne.²⁰ Az egyetlen mentség, ha éppen a hanyatló kor kikényszerítette körülmények között, az autentikus lét, az aranykori őshagyomány felejtése ellen használjuk föl az írást Platon módjára, aki otthonosan mozog a szóbeliség rituális koherenciájú világában éppúgy, mint a textusok modern összefüggései között, ám értékrendjében egyértelműen az előző mellett kötelezi el magát. Ugyanakkor Hamvas szerint Platon azzal is tisztában van, hogy a kulturális emlékezet archaikus szerkezetére vonatkozó preferenciái a *politikai közösség archaikus* felfogását is implikálják, amint ez korának magyar Platon-fordításának apropóján írott tanulmányának már a címéből is kitűnik.²¹ Görögségértelmezésében,

¹⁹ HAVELOCK, E. A., *Preface to Plato*, Harvard University Press, Cambridge/MA, 1963.

²⁰ HAMVAS B., Az írás platonizmusa. In UŐ, *A láthatatlan történet (1943), Sziget (esszék) (1935–1936)*. Medio, Szentendre, 2001, 281–294.

²¹ HAMVAS B., Az archaikus közösség: A teljes magyar Platon megjelenése alkalmából. In UŐ, *Közös életrend*. FSZEK, Budapest, 1988, 157–169.

a *Hexaküimion*ban áll előttünk talán legvilágosabb formájában Hamvas Béla őshagyománnyal kapcsolatos időfelfogásának ambivalenciája,²² amint ez világosan kitűnik Thiel Katalin értelmezéséből.²³ Hamvas szóhasználata szerint az örökkévalóságként értett léthez vertikálisan, a múlt időből kilépve lehet eljutni. A görögök még képesek voltak az idő egyszerre vertikális és horizontális szemléletére, mi, modern emberek azonban ezt a képességünket mégiscsak a múlt idő konkrét időpontjaiban, történelmünk megragadható korszakaiban veszítettük el, így visszaszerzésének valójában kettős módozata van. Néhány évvel később már általános módon, az őshagyományról szóló koncepciójába illesztve, immár görögségértelmezésétől függetlenül jelenik meg írásaiban az írásbeli kultúra hasonlóan ambivalens értelmezése.²⁴

Hamvas Béla mint szent szövegek kanonizálója: Konfuciusz esete

Az egyén mint megismételhetetlen személy számára mindig nyitva álló vertikális úton egyfajta megtérésen keresztül jutunk el a lét tapasztalatáig, míg a hanyatló kor írásbeliségét terjedelmes írott életműben bíráló és könyvtárosként őrző, rendszerező szerző mégis kénytelen némileg horizontális úton, meghatározott történelmi korban és csak ott keletkező konkrét szövegeken keresztül eljutni az aranykorig és szándékai szerint nyilván másokat is segíteni írásai révén az aranykori őshagyomány megtalálásában és jelenvalóvá tételében. A természete szerint íratlan őshagyomány felmutatására való törekvése közben Hamvas rengeteg írott szöveget hoz létre, még a képi gondolkodás elsőbbségét az írásbeliséggel szemben is csak írásműben tudja kifejezni, egyetlen képi illusztráció nélkül. Erre természetesen azt felelné Hamvas Béla, hogy a látszólagos ellentmondás korunknak, az ő terminusával az *apokalipszis*nek a természetéből fakad; Platón módjára neki is újra meg kell kísérelnie szóba önteni a szótlan őshagyományt. Hamvas az általa mindig ellenszenvvel illetett kanonizálás folyamatát valójában maga is folytatja, sőt az *Anthologia Humaná*ban és *Az ősök nagy csarnoká*ban soha nem látott mértékben kiterjeszti: arra vállalkozik, hogy az emberiség kultúrájának összes, az

²² HAMVAS B., *A babérlietkönyv: Esszék (1932–1945), Hexaküimion, Nagy illúziók alkonyán* (1937). Életünk Könyvek, Szombathely, 1993, 327–333.

²³ THIEL, i. m., 99–100.

²⁴ HAMVAS B., *Scientia Sacra: Az őskori emberiség szellemi hagyománya*, Magvető, Budapest, 1988, 63–64; 70.

őskori hagyományt töredékeiben megőrzött „szent szöveget” egyetlen gyűjteménybe foglalja és értelmezze. Írásom hátralévő részében egyetlen példán, Konfuciusz művének fordításán és kommentárján keresztül vizsgálom meg, hogy miként működik ez a gyakorlatban.

A *Lun-jü (Lunyu)*, Konfuciusz *beszélgetései és mondásai* iskolapélda gondolkodó és szöveg, szóbeliség és írásbeliség viszonyára az assmanni értelembe vett kanonizálás folyamatának a kezdetén. Kung mester írt ugyan,²⁵ de nem ezeket tartjuk a filozófiai műveinek, elitképző iskolát vezetett, de nem az abban oktatott tárgyakat – szertartástan, zene, írás, íjászat, kocsihajtás és a csillagászatot el nem különülő matematika; amelyek közül az első háromra, az úgynevezett „téli tantárgyakra” helyezte a hangsúlyt – tekintjük a szó szűkebb értelmében vett tanításának. Amit a kínai és a nyugati utókor konfucianus iratoknak tart, azt nem ő írta, hanem a tanítványok kései nemzedékei jegyezték föl az utolsó személyes emlékekkel rendelkező közvetlen tanítványok halála után. Kritikájának tárgyát többnyire nem más filozófusok eszméi adják, hanem a társadalmi, hatalmi gyakorlatban különösebb elméleti reflexió nélkül meglépett, többnyire *szimbolikus cselekedetek*. Nemzetségi rituálén nyolc sorba állított, bronzbaltával hadonászó, kosztümös táncosok (*Lunyu* III. 1), a *Jung (Yung) ének* című zenedarab (*Shijing* 282) elmuzsikáltatása (*Lunyu* III. 2). Mindkettővel az a baj, hogy eredetileg a császár udvari reprezentációjának az elemei, amelyeket a mester korában, a Csou- (Zhou)-dinasztia hatalmának pusztán szimbolikussá válásával párhuzamosan egyes arisztokrata családok kisajátítottak maguknak. A mester válasza ilyen esetekben a megfelelő szertartási szöveg felidézése a *Dalok Könyvéből*, megmutatva, hogy helytelenül elvégzett szertartásról van szó, aminek az Égalattiban előbb-utóbb meglesz a kellemetlen következménye.²⁶

²⁵ A kínai hagyomány neki tulajdonítja a szülőföldje, Lu fejedelemség *Tavaszkor és őszi* (= évkönyvek) című krónikájának megírását a Keleti Csou- (Zhou)-kor kezdetétől a mester haláláig, valamint a *Dalok Könyve (Si king, Shijing)* gyűjteményének összeállítását a korában ismert szertartási énekekből, valójában kora szertartási énekeinek a kanonizálását. E szövegek szerzőségét ma már aligha tulajdonítja bárki is Kung mesternek, az azonban jellemző, hogy a hagyomány milyen típusú írásba foglalását tulajdonították neki a régiségben.

²⁶ „»A segédkezők a fejedelmek, s az Ég Fia méltóságos« – hogyan énekelhették ezt a »három család« csarnokában?» (*Lunyu* III. 2); TÓKEI, *i. m.*, 61. Konfuciusz itt egyértelműen arra mutat rá, hogy ezt a királyi szertartási himnusz, amelynek még a szövege is utal a császár jelenlétére, egyetlen alattvalónak sincs joga magánjellegű családi eseményen előadatnia, legyen egyébként bármilyen magas rangú.

Nem véletlen, hogy a konfucianizmus az egyetlen kínai filozófiai iskola, amelynek követőit nem az alapító mester után vagy a legjellemzőbb terminus, kutatási téma alapján nevezték el, hanem egyszerűen *zsu (ru)-nak*, szertartásmesternek, rituális szakértőnek nevezik őket. Ezt szokás nyugati nyelvekre *írástudónak* fordítani. A korai konfuciánusok azonban nem annyira szent *szövegeket* értelmeztek, hanem helyes rituális *praxisokat* próbáltak megállapítani, amelyben a szövegeknek csupán segéd szerepük lehet. A legitim állapotok visszaállításának általános módja a nevek kiegyenesítése *cseng ming (zheng ming)*,²⁷ amelynek a nemesb emberek²⁸ (*kiün-ce, junzi*) általi végrehajtása után minden méltóságnév újra azt a funkciót takarja majd, amelyet egykor jelentett a Csou- (Zhou)-udvarban. Ezzel érjük el, hogy a szertartások (*li*) újra működjenek a rituális zenemű (*jo, yo*) által, a törvények írásba foglalása nélkül is összetartott országban, elkerülve a káoszt (*luan*).

Hamvas Béla Konfuciusz-értelmezése az akkori európai, elsősorban német sinológia eredményeire épít. Fordítása a *Lunyu*-nek a saját könyvtárában is meglévő, akkor mérvadó német nyelvű kiadásán alapul.²⁹ Hamvas többnyire átveszi a német kiadásban az egyes beszélgetések fölött címszerűen feltüntetett témamegjelöléseket, és kis változtatásokkal követi a kínai nevek és fogalmak átírási módját is. A kötet címlapjának illusztrációja, Konfuciusz portréja is a német kiadás alapján készült. A szöveget azonban Hamvas erősen megválogatja: elhagyja a fejezetek és azon belül az egyes beszélgetések szokásos számozását és a német kiadás összes magyarázó jegyzetét, valamint a fő szöveg jó harmadát. (A *Lunyu* 20 fejezete között olyan is akad, amelyből egyetlen mondat sem került be Hamvas fordításába.) Többnyire egész beszélgetéseket töröl, de arra is van példa, hogy a beszélgetés szövegéből hagy el több mondatot. Ez a szövegválogatás már maga is egyfajta értelmezés: nyilván a számára fontos témákat hagyta meg, a számára érdekteleneket törölte; később az *Anthologia humana* szemelvényeibe pedig csupán a legfontosabbakat válogatta be. A továbbiakban Hamvas Konfuciusz-értelmezését tárgyalom, ahogyan azt a kísérő tanulmányban kifejti, és ahogyan az a szövegválogatásból kikövetkeztethető.

²⁷ A terminus részletes értelmezését lásd: VÁRNAI A., „Egyenes nevek” (Zheng ming): Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcseletben. *Magyar Filozófiai Szemle* 2011/2, 9–31.

²⁸ Őri Sándor fordítása szerint.

²⁹ KUNGFUTSE, Gespräche... 5. jegyzetben, *i. m.*; KUNGFUTSE, Lun Yü... 5. jegyzetben, *i. m.*

Hamvas értelmezésében a *nevek kijavításának* programja megőrzi középponti szerepét az *Anthologia humana* szemelvényeiben is, ám valahogyan lebeg, nincsen megragadható kötődése sem az írásbeli, sem a rituális, sem a hatalmi szférához, megmarad egyfajta általános erkölcsi jó tanácsnak az egyenes viselkedésről. A legérdekesebb azonban a *li* és a *luan* terminusok átértelmezése. Utóbbi ugyan nem szerepel Hamvasnál külön terminusként, a szövegösszefüggésből és különösen az általa kiadott válogatás megfelelő szöveghelyeiből azonban egyértelműen kikövetkeztethető, hogy erről a kifejezésről van szó. A *li*, a *szertartásosság* elve eredetileg a pontosan végrehajtott áldozatokat, rituálékat jelentette, Kung mester azonban már az udvari protokoll és általában az emberi viselkedés megfelelő formáira is használja. A kozmikus eredetű kifejezéssel, az égi csillaghálót, majd az azt leképező cselekvést jelentő írásjeggyel asszociálják a régi kínaiak. Kung mesternél a terminus már kimondottan az emberi világ, mégpedig szigorúan a civilizált kínai világ törvénye, amellyel a barbárok nem rendelkezhetnek, hiszen éppen ettől barbárok. Európai műveltségű ember számára úgy lehetne érzékeltetni jelentéstartalmát, ha egy pillanatra eljátszanánk azzal, hogy *nomos*znak fordítjuk, tudván persze, hogy a görög szóban éppen a vallásos rituáléra való vonatkozás nincsen benne. Vagy más szavakkal, visszakínaiasítva a terminusokat, a későbbi konfuciánusok szellemében azt lehetne mondani, hogy a *li* a társadalom *tao* (*dao*)-ja.

Hamvas interpretációjában viszont ez a terminus kozmikus törvényként, nagyjából a görög *logosz* értelmében jelenik meg. Ezt képviseli Hamvas szerint Kung mester, visszatartva az Égalattit a szintén nem konfuciuszi politikai értelmében vett, hanem inkább a *kozmoszsal* szembeállított görög *káosz* mintájára használt *luan*tól. Az időtlen, íratlan őshagyományt Kung mester Hamvas Béla magyarázata szerint úgy képviseli szavak nélkül, csupán a helyes praxis felmutatásával, hogy közben azért maga is régi, *szent szövegekben*, nem pedig az *ortopraxis* töredékesen fennmaradt *cselekvési hagyományában* bukkan rá.³⁰ Egyáltalán nem közömbös Hamvas számára Kung mester feltételezett életideje sem, amelynek az emberi kultúra kitüntetett korszakára kell esnie, hogy kortársai lehessenek „Lao-ce, Buddha, az utolsó Zarathusztra,

³⁰ A *Lun-jü* tanúsága szerint Konfuciusz gondolkodása nem összpontosult ilyen egyoldalú módon a szent könyvekre. Az idősebbek tiszteletének konfuciánus előírásának alapja például az, hogy a mester megítélése szerint korának öregei még megtapasztalhatták ifjúkorukban a helyes (rituális és morális) praxist, ezért érdemes meghallgatni őket.

Hérakleitosz és Püthagorasz”, akik egymástól függetlenül érzékelik az emberi történet legnagyobb megrázkódtatásának kezdetét.³¹

Sajátosan kanonizált, ennek következtében némileg uniformizált és hellenizált Kung-cét kapunk tehát Hamvas sajátos őshagyomány-kanonizáló programjának végső eredményeként. Nem csodálni való mindez: Hamvas Béla természetesen korának gyermeke, így a negyvenes évek elején kialakított Konfuciusz-értelmezése jól beleillik abba a vonulatba, amely a szövegszerűen is mind jobban megismert klasszikus kínai bölcseletet ki akarván szabadítani a hegeli filozófiatörténet filozófiai *előkorának* sémájából, a görög–kínai párhuzamokat hangsúlyozta, vagy éppen ilyeneket kreált.³² Mindemellett a végkimenetel valószínűleg a vállalkozás szerkezetébe kódolt alapvető ellentmondásból is előre kiszámítható lett volna: írásban kanonizálni a kánonellenes íratlan hagyományt valószínűleg lehetetlen, a hagyomány őseredeti egységét előfeltételezni pedig azzal járhat, hogy a kutató ezt az egységet egyre inkább képes lesz bármilyen anyagon bebizonyítani. Assmann egyik főntebb idézett tanulmányának már a címével is arra utal, hogy az *axiális kor* eszméjét inkább *mítosznak* gondolja, mint *elméletnek*. A misztifikáció veszélyét éppen abban látja, hogy az időbeli és tartalmi párhuzamok erőltetése révén sokan – például Ekhnáton, Mózes, Jézus és Mohamed – kimaradnak a meghatározó vallásalapítók sorából, ugyanakkor a valójában sokszínű és sokrétű hagyomány az interpretációkban homogénné válik: mindenütt ugyanazt látjuk. Így foglalja össze álláspontját: „Az írásbeliségre mint a kulturális emlékezet szerkezetének és szerveződésének megváltoztatójára vonatkozó megfontolások eredményeképpen meg kell vallanom, hogy igazából nem sorolhatom magam az »axiális kor« mint az egyetemes történelemben az időszámításunk előtti első évezred közepén *grosso modo* megjelenő globális fordulat hívei közé. Más-

³¹ HAMVAS B., Konfu-ce..., *i. m.*, 11.

³² E korszak nagyszabású filozófiatörténeti vállalkozását magyarul lásd: FUNG Y., *A kínai filozófia rövid története*. Szerk. BODDE, D.; fordította Antóni Cs., Osiris, Budapest, 2003; vö. FUNG Y., *A History of Chinese Philosophy*. Fordította BODDE, D. 1–2. kötet. Princeton University Press, Princeton/NJ, 1952–1953. A kínai filozófiatörténet módszertani dilemmáiról, benne a hegeli séma meghaladására való törekvéseiről lásd: VÁRNAI A., A kínai és a görög gondolkodás „összemérhetőségének” nehézségeiről. In KÓSA G.; VÁRNAI A., 5. jegyzetben, *i. m.*, 382–494; 389. skk.

részt az axialitás fogalmát (a pre- és pro-axialitással együtt) az összehasonlító kultúrtörténet értékes és nélkülözhetetlen elemző eszköznek találok.”³³

Hamvas Béla vállalkozásának erénye nyilván nem az őshagyomány egységének kilátástalan és eleve bizonyíthatatlan felmutatásában rejlik, hanem a rituálisról a textuális koherenciára való átmenet messze ható, a közösségi identitást is érintő jelentőségének korai megsejtésében, amely átalakulást manapság Jan Assmann terminológiájával, az ő elméleteként emlegetünk.

Motívny autentickej tradície, axiálneho veku a prúdu tradície v myslení Bélu Hamvasa

Jedným zo základných prvkov krízovej filozofie Bélu Hamvasa je skúsenosť s rekonštrukciou autentickej tradície. Koncept tradície Bélu Hamvasa je výrazne paralelný s teóriou Karla Jaspersa o axiálnom veku. V mojom príspevku analyzujem paralelu, ktorá existuje medzi Hamvasovými predstavami o posvätných knihách ako fragmentoch nepísanej starovekej tradície ľudstva a Jaspersovou teóriou jednoty diel ľudstva napísaných v axiálnom veku. Rámec pre porovnanie poskytuje Assmannova teória kultúrnej pamäte. Spoločným prvkom myslenia diskutovaného nemeckého a maďarského autora je podľa mojej hypotézy prechod kultúrnej pamäte od rituálnej k textovej koherencii, čo nám osvetľuje Assmannova teória. V druhej časti môjho článku ilustrujem Hamvasovu snahu o kanonizáciu nepísanej antickej tradície v písomnej forme jeho komentovaným vydaním Konfucia.

³³ ASSMANN, J., *Cultural Memory and the Myth...*, i. m., 398.