

Thiel Katalin

Hamvas Béla a magyar Nietzsche?

A címbeli mondat 1937-ben hangzott el Hamvas Béla dolgozószobájában, amikor a negyvenéves Hamvastól egy fiatal olvasója azt kérdezte, miért nincs a dolgozószobája falán Nietzsche arcképe. „Hamvas Béla nevetve visszakérdezett: Miért kellene Nietzschének a falon függnie? – Mert Ön a magyar Nietzsche!” – hangzott a válasz.¹

Érdeemes a kérdés mögött megbújó kijelentés tartalmán töprengeni, hiszen az számos irányból alátámasztható. A Nietzsche–Hamvas viszonyról több igényes vélekedést is találunk, de akadnak szép számmal olyanok is, akik leegyszerűsítő ítéletüket úgy sommázzák, hogy Hamvas csupán utánozta, illetve parafrázeálta Nietzschét.

A helyzet azonban ennél sokkal árnyaltabb. Az az állítás, hogy Hamvas bölcselete rokon vonásokat mutat Nietzsche filozófiájával, nem feledtetheti el azt a tényt, hogy az európai gondolkodók közül Nietzsche mellett mások is igen jelentős hatással voltak Hamvasra. Többek között figyelemre méltó a szerepe Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Unamuno, illetve Ortega bölcseletének is, hogy csak a legjelentősebbeket említsük. Nietzsche hatása azonban több okból is kitüntetett és különös jelentőségű.²

Az egyik ok a kezdetekkel, Hamvas útkeresésével kapcsolatos. Amikor az egyetemi évek után 1923-tól újságíróskodott, majd 1927-től könyvtáros lett a Fővárosi könyvtárban, lehetősége nyílt Nietzsche írásainak tanulmányozására. A német filozófus műveit a „krizeológia” csúcspontjára helyezte. Hatására a görögség felé fordult, s ezekben a korai években a görög élet-eszmény 20. századi újraélesztésén töprengett. Bekapcsolódott a Kerényi Károly köré szerveződött Stemma Kör munkájába, s a Stefan George Kör hatására is feléledő Nietzsche vitákban aktívan vett részt.

A második szempont a bölcseletünkben fellelhető rokon vonásokkal kapcsolatos, s előadásomban főleg erre kívánok koncentrálni.

A harmadik szempont, amelyet csupán érintek, etikai természetű, hiszen Hamvas útkeresése is egyszemélyes. Hasonlóan Nietzschéhez, a „*morálért a morál ellenében*” emel szót. Önreflexív kérdése így hangzik: „*Hogyan lehet realizálni a tisztességes, a normális ember képét?* Az autoritás és terminológiai kötöttségek nélküli hamvasi bölcselet fő kérdése mögött felsejlik

prekoncepciója, mi szerint az ember ontológiai karaktere eleve morális karakter. Meggyőződése szerint magunkban hordjuk a normális, az egészséges, az ép, azaz a tisztességes ember képét, amivé válnunk kellene. Azt azonban, hogy ez pontosan mit is jelent, nem tudjuk. Hamvas Nietzschehöz hasonlóan egy személyiségetika elkötelezettje. Egy olyan – morállal szembeni distancián alapuló – véleményt fogalmaz meg írásaiban, amely szerint nem ajánlatos követni semmilyen általános normarendszert, tanítást, hiszen az igazodási pontok nem az erkölcsi szabályokat tartalmazó elméleti rendszerekben találhatók. Hamvas – Nietzsche és Kierkegaard nyomdokain haladva – önmaga számára önmagán belül keres erkölcsi támpontot, mintegy „megszemélyesíti” filozófiáját. Mint tudjuk ezt a megoldást nevezi Heller Ágnes személyiségetikának. Leegyszerűsítő volna azonban a következtetésünk, ha azt állítanánk, hogy Hamvas és Nietzsche személyiségetikája teljességgel azonos. Hamvas életművének tengelyében ugyanis az úgynevezett *hagyományra*, illetve az *egzisztenciális válságra* alapozott *realizálás* áll. Hamvas finoman ötvözi Nietzsche és mellette Kierkegaard személyiségetikájának fő vonásait, ugyanakkor a tradícióból való táplálkozás révén jócskán el is tér tőlük.

A továbbiakban az ígért második szempont részletesebb kifejtésére térek. A bölcséletükben fellelhető közös vonások között kitüntetett az *autonóm létezés lehetőségének és a személyes sorsnak a problematikája*. Ez a részben etikai természetű kérdés szoros összefüggésben áll a *stílus* kérdésével. Hamvas *Szellem és egzisztencia* címmel 1936-ban esszét írt Jaspers 1935-ös *Vernunft und Existenz* című előadására reagálva. Ebben Hamvas érezhető lelkesedéssel és örömmel veszi tudomásul a Jaspers által Nietzsche-ről és Kierkegaard-ról írottakat. Annak ellenére, hogy Hamvas esszéje mára már inkább kultúrtörténeti érdekesség, mint alapos filozófiatörténeti elemzés, mégis egyértelmű az az átütő erejű hatás, amely Hamvas figyelmét a két 19. századi gondolkodó újszerű filozofálása és írói magatartása felé fordította.

A legérzékletesebb példa minderre Nietzsche és Hamvas stílusának rokonsága. Hamvas jól érti Jaspers idevágó – Nietzsche stílusát elemző – érvelését a „közvetett közlés” és a sifírozó „kifejtés” paradox jellegzetességéről.

A „közvetett közlés”, olyan mint egy *álarc*, hiszen épp az idői létezés okán „ezt a közlést a maga létrejövésében a mindenkori egzisztencia eredetéből kell megragadni.” – írja Jaspers.³ Így aztán annyi kifejtés van, ahány „megszólalás”, de egyetlen kifejtés sem „fejt meg” magát a létet, mint egészét”. Nietzsche ilyen közvetett közlést alkalmaz az idői létezésben esetlegessé és relatívvá váló igazság kifejezésére. Nietzsche maszkjai – amelyeket legmarkánsabban az *Ecce homin*ban vonultat fel – sorra kimondatnak, hogy azután egyenként szabadulhasson meg tőlük egy önleplező és egyben önfeltáró, ám végső soron affirmatív processzusban.

Hamvas Béla Nietzsche stílusának maszkírozottságából sok mindent megértett és átvett. A hamvasi arlequin-attitűd – amely a „közvetett közlés” szerepének lehetőségét villantja fel – Hamvas stílusának is egyik fő jellegzetessége. *Arlequin* című esszéjében a bohóc az, aki a létezés paradox jellegét felismeri, s a bohóc-mivolt álarca mögé bújva nyilvánítja ki véleményét. A bohóc azonban csörgősipkát visel, ezért az általa kimondott „igazságokat” nem veszik tőle komolyan, kinevetik. A csörgősipka – „a kivétel a többi” életérzését keltve – ugyanakkor lehetővé teszi a világ maszkírozottságának (‘ál-arcos’ jellegének) leleplezését is.

Hamvas egyértelművé teszi, hogy az arlequini magatartás a létezés paradox jellegének felismeréséből táplálkozik, de amely paradox jellegről a világ nem akar tudomást szerezni. „A világ azt hiszi, ha valamit sokan mondanak, az igaz. Például, ha mindenki örült, azt hiszi, hogy aki józan, olyan bolond, hogy meg kell verni. A világnak sejtelve sincs arról, hogy Arlequinhez képest éppen úgy nemlétezésben van, mint a dráma többi szereplője Rómeóhoz és Hamlethez képest.”⁴ Háromkötetes regényében, a *Karneválnál* továbbfűzi a gondolatot, s itt már arról van szó, hogy az egész élet maga egy nagy karnevál, ahol az emberek maszkot viselnek és szerepeket játszanak, s ahol a főszereplő, a tízezer bőrű lélek – Bormester Mihály – azon fáradozik, hogy ezektől a maszkoktól fokozatosan megszabaduljon. Bormester Mihály *‘sorskatalógusa’*, a tízezer bőrű lélek szenvedélyes erőfeszítése a maszknélküliség állapotának elérésére tulajdonképpen a dionüosz-i *Saturnáliák* viszonyára mutat vissza. Hamvas és Nietzsche mitológiai háttere ebben a vonatkozásban is közös. A dionüoszit idéző alakban Bormester Mihály figurájában egy termékenyítő, elevenítő, állandó extázisra felszólító erő van jelen, s ennek az erőnek minden megnyilvánulása egy-egy maszk. A regény azonban egy monumentális vallomás, ahol maga az író, Hamvas keresi Én-jét. Hol előretéknél, hol visszaemlékezik, hol az elbeszélő maszkja mögé bújik, hol a belső hang (lelkiismeret) álarca mögé rejtőzik, míg végül rájön, hogy a teljes fedetlenség, maszknélküliség olyan állapot, amelyben már az Én szó sem használható. A karnevál álarcos játéka mögött, illetve a maszk védelme alatt megmutatkozik az emberek igazi valósága, amelyet a hétköznapi élet ‘álvalósága’ elfed. Nietzsche Zarathustrájából azonban tudjuk, hogy „nem volt ez mindig így”. A „közvélemény korának” általánosító-összemosó arctalan álvilágával ellentétben „valamikor mindenki bolond volt”.⁵ Ezt azonban Nietzsche szerint már csak a „legnagyobb rókák” tudják, akik, magánvéleményük hangoztatásával viszont épp az arlequini attitűdöt realizálják.

Az aforisztikus, töredékes, esszéisztikus beszéd, mint közvetett közlés, az orákulumszerű rejtőzködés és többértelműség, az önapotheózis és önironia mind megannyi lehetősége a ‘magánvéleményt’ hangoztató konfesszió-

nak, annak az írás- és beszédmódnak, amelynek során végül is lekerülnek a maszkok.

A Hamvasra gyakorolt nietzschei hatások közül a továbbiakban az Übermensch-problematikára térek ki: Hamvas írásaiban központi fogalomként szerepel az autenticitásra utaló „*status absolutus*”, az eredeti emberi alapállásra vonatkozó kifejezés. Hamvas a fogalomra számos szinonimát használ, de szinte valamennyi fogalom tengelyében Nietzsche Übermensch-fogalma áll. Írásaiban felváltva használja *ugyanarra a jelentéstartalomra* a „normális ember”, a „Homo normális”, az „infinitezimális szubjektum”, a „szakrális szubjektum”, a „theiosz anthróposz”, a „*transparens egzisztencia*”, a „Poeta sacer”, de az „egészséges, ép ember” kifejezéseket is.

Valamennyi kifejezés az *Ecce homóból*, valamint az *Im-ígyen szóla Zarathustrából* ismert gondolatra épül: „Mit jelent azzá lenni, amik vagyunk?”, illetve „Légy azzá, aki vagy!” Az egészséges, ép, szakrális, normális jelzők kiegészülnek a nyitottságra, fedetlenségre utaló *transparens egzisztencia* fogalmával, illetve az istenségtől való megformáltságra és örökérvényűségre utaló *theiosz anthróposz* kifejezésével. A *infinitezimális szubjektum* egyértelműen utal a befejezetlenségre, de az *áldozat* problematikájára, valamint Nietzsche áldozatára is. Hamvas így ír az infinitezimális szubjektumról: „Önmagam csak önmagam szüntelen feláldozása árán tarthatom fenn. Az a lényem, aki értem magát állandóan feláldozza, az örök áldozat, a láthatatlanban van. [...] Ő az infinitezimális szubjektum. Ő a szabad és a teljes létező, aki önmaga feláldozásával engem teremt és fenntart. Valódi lényünk a szüntelen áldozat tüzeiben ég.”⁶ Ezek a sorok egyértelműen jelzik Nietzsche hatását. *Az önmagát szüntelenül feláldozó fönixmadár* Nietzsche ismert hasonlata. Az önmagát elégető és a tűzből újjászülető madár a *halhatatlanság* szimbóluma, de az *örök visszatérés* metaforája is. A Zarathustrában többször is visszatér az áldozat problémaköre, s a kései Antikrisztusban is jelen van. Nietzsche azonban az ősi áldozatföjlajlási rítusokat is jól ismerte, s ezek közül is a meghaló-feltámadó görög isten, Dionüszosz ünnepének rítusát idézi.⁷ A Dionüszosz ünnepek idején – mint tudjuk – az áldozati bor révén a lelkek megelevenedtek, s a nedvességből fölpárolgva (Hádész) néhányan újra visszatérhettek a földi létbe.⁸ Az áldozási rítus tehát mindenképpen az istenséggel való kapcsolatot volt hivatott betölteni, de Nietzsche számára nem mindegy, hogy *engesztelő áldozatról* vagy *bőségből hozott áldozatról* van szó. A fönixmadár motívum alapján megvalósuló, személyen át ható *önmegújítási folyamat*, amelyben az egyén önmagát teszi meg áldozattá, az a motívum, amelyet Hamvas beemel az infinitezimális szubjektum sajátos fogalmába.

A télosz, amely a hamvasi realizálás tartalmát meghatározza tehát igen sokrétű, de centrumában mégis Nietzsche – Hamvas által interpretált – Übermensch-fogalma áll. Mindezt több írás is alátámasztja, többek között

egy igen korai (1936-os), amelyet Hamvas Béla a George Kör Nietzsche-értelmezése kapcsán vetett papírra. Ott a következőket találhatjuk: „Nietzsche nem tudta elkerülni, hogy a századvég ne csináljon belőle divatot. Az Übermensch jelszó lett, amivel terméketlen és elaljasodott irodalmárok reklámot üztek, és kiaknázásával jövedelmet biztosítottak maguknak”.⁹ Az Übermensch fogalmát Hamvas a görög *tragikus hérosz* alakjához kapcsolja, eszerint: „A felsőbbrendű ember értelme a héroikus ember megjelenése a mai korban [...] A héros nem erőfölény, nemcsak nagyság, hanem elsősorban az istenségtől való megformáltság, örökérvényűség”.¹⁰ Ennek alapján mondja azt Hamvas, hogy az örökérvényűség jegyében kell élni, s így képezi az Übermensch a realizálás távoli projektumának alapját. Az a megközelítés, amely szerint az embernek újra és újra saját élete alapanyagából kell megteremteni önmagát (Überschöpfung), valójában az Übermensch fogalmának etimológiáját is tétélezi.¹¹

Hamvas tisztában volt azzal, hogy a fogalom nem használható népre, nemzetre, fajra, s azt is világosan látta, hogy egy olyan belső elmélyülésre, kreatív éroszra vonatkozik, amely csak személyes lehet, amelynek lényege a folyamatjelleg (útonlét), a befejezetlenség. Az Übermensch olyan télosz, amit nem lehet beteljesíteni, de amely felé szüntelenül közelíteni kell. Írásaiban többször is utal rá, hogy Dionüszosz egyesíti azt a kettősséget, amelyet a fentebb vázolt belső kreatív érosz és a teremtő szenvedély jelent. Ezt a kettősséget fejezi ki Nietzsche a „homéroszi-apollóni” és a „dionüszoszi-tragikus” fogalompár.

Dionüszosz alakja, amely Hamvas szerint Nietzsche „varázsszavává”, „gondolkodásának mágikus magjává”¹² vált az örök visszatérés problematikájával együtt, szintén nagy hatással volt Hamvas életművére. Hamvas a *Hexakimion* című írásában foglalja össze mindazt, amit Nietzsche kapcsán a görögökről fontosnak tart elmondani. Itt kiderül, hogy Hamvas értelmezésében Dionüszosz „az istenektől megfosztott modern ember világában új Isten – éspedig a keresztényellenes isten: az Antikrisztus”.¹³ Szerinte amikor Nietzsche a kereszténységgel küzdött, tulajdonképpen „világra hozta az új istent, az istentelenség korában, a pozitivizmus korában”.¹⁴ Számára Nietzsche Dionüszosza a teremtés, a megsemmisítés és a szeretet egysége, olyképpen, hogy a rombolás, a változás és a létrejövés iránti vágy egy olyan túlsorduló életerő kifejezése, amely a jövővel terhes. A halál itt olyan jóváhagyás, amely előfeltételezi, hogy az ember igenli *ugyanannak örök visszatérését*. Mivel Dionüszosz saját szenvedésének és halálának szüntelen visszatérését akarja, tulajdonképpen az életet igenli. Hamvas a következőképpen utal erre: „Dionüszosz: a kereszténységnek a keresztényellenességgel való egyesülése a kereszténységfölöttiben. Krisztus és Antikrisztus egysége: az Áldozat. [...] Az áldás áldozat”.¹⁵

Hamvas életművében az örök visszatérés *problematikája* gyakran ismétlődő, de nem azonos mélységben, s nem azonos értelemben megragadott problémaként bukkan fel. Hol egy adott szituáció vagy esemény emberi akarattal egybeeső folytonos visszatéréseként emlegeti, hol egy démonikus erő kínálta lehetőség elfogadásaként,¹⁶ hol egy regény, nevezetesen a *Karnevál* alapgondolataként. Valamennyi esetre számos példa kínálkozik Hamvas szövegeiben. Egyes írások esetében úgy tűnik, hogy szinte *tantétel*ként fogadja el az örök visszatérés gondolatát, máskor *metaforaként* emlegeti, s nem ritka az sem, hogy pusztán *hit*ként jön számításba. Mindezt tetézi Hamvas azzal, hogy egyes esetekben kifejezetten ironizál, humorizál a gondolattal. Az *Interview*-ban így fogalmaz: „Most tudom, hogy van maradéktalan megoldás, minden kérdés hiánytalan megoldása. Azt hiszem ezért kell visszatérnem.”¹⁷ Ezzel szemben a *Babérlietkönyvben*¹⁸ *Olbrim Joachim csodálatos utazása* kapcsán, illetve a *Túlvilági kalauzban* tréfálkozik, mesél, s pusztán metaforaként emlegeti az örök visszatérést.

Nietzsche hatása ebben a vonatkozásban is nyilvánvaló. Amikor például Nietzsche a Zarathustrában többször is kitér az örök visszatérés gondolatára, akkor az soha sem elvont filozófiai definícióként jelenik meg, hanem rejtőzködő, akognitív módon a felfoghatatlan és a megragadhatatlan felé való elrugaszkodásban.

Nietzsche erős kötődése a Szókratész előtti görögséghez mélyen hatott Hamvasra. Mindezt legösszefogottabban a már emlegetett *Hexaküimion* című műve tükrözi. Hamvas sajátos interpretációjában – mely Nietzsche görögségképe esetében is inkább invokáló, mint elemző – *vezérlő szellemének, fároszának, s egyúttal mesterének tekinti Nietzscht*. Nem bocsátkozik mélyebb elemzésekbe, s nem veti alá Nietzsche nézeteit a szisztematizálás vagy a dedukció, illetve a diszkurzivitás követelményének. Hangot ad ellenben tanúsítás jellegű igenlő véleményének. Hamvas értékelése szerint Nietzsche szerepe óriási, mert a görögségről való tudást az európai szellemiség középpontjába állította, „diktáló szellemiséggé” tette. Szerinte Nietzsche „a görögség életében lévő erőket és értékeket az egész emberiségre olyan módon alkalmazta, hogy ezek az erők és értékek a mai emberiség életében ténylegesen és valóságosan megjelentek és a világszellemet irányítják.”¹⁹ Hamvas számára az az igazán kérdéses, hogy miként válhat élővé a görög szellem. Úgy véli, a nietzscheiánus klasszika-filológia nem porlepte tudomány többé, hanem élő és izgalmas. A vágyott görög lét ugyanakkor realizálhatatlan, legföljebb a görög kultúra tanulmányozható; mivel mint írja, „a görög nem látott sem horizontálisan, sem vertikálisan külön, hanem mindig együtt: gömbszerűen és három dimenzióban”. A mai ember számára azonban a görög ‘gömbszerű’ jelen-lét elérhetetlen. Hamvas következtetése itt igen érdekes, s nemcsak Nietzschtel, de Kierkegaard-ral is koegzisztens. Az örök visszatérés itt ugyanis az igenlésnek az a típusa, amelyben az

időbeliséget alapul véve mindig újra és újra ‘akarni kell’ az örökkévalóságot az időbeli lét ‘kellős közepén’. Ezért mondja azt Hamvas: „Az egész valóság állandóan jelen van: élet és lét, halál és halhatatlanság, elmúlás és örök, együtt van, nem külön síkban és külön mélységben, hanem világszerűen”.²⁰ Számára Nietzsche éppen azért olyan jelentős, mert szerinte ő volt az, aki rávilágít arra, hogy a görög lét egészében már soha többé nem ‘hozható vissza’, de a görög szellemiség igenis lehet mértékadó és az egzisztenciális megértés alapja.

Folytatva a Nietzsche hatások vizsgálatát, a kereszténység problémakörére kívánok még röviden reflektálni. A kereszténység kérdéskörében Kierkegaard és Nietzsche szinte azonos intenzitással hatott Hamvasra. Annak ellenére, hogy Hamvas 20. századi gondolkodó, az alapprobléma közös, hiszen a kereszténység kapcsán ő is a tradíció és a modernség szorításában vívta meg saját harcát. Hamvas megközelítésében az a nietzschei-kierkegaard-i gondolat jelenik meg, amely szerint a kereszténység modern formái, a ‘racionalizált kereszténység’ eltért az eredeti célkitűzéstől, eltért az úgynevezett evangéliumi kereszténységtől. Hamvas egyház- és valláskritikájában inkább a nietzschei hatás dominál, míg a kiütkeresés vonatkozásában a kierkegaard-i gondolatok alapul vétele érezhető.

Hamvas fő problémája – a már emlegetett – ‘alapállás’, a *status absolutus* helyreállításának kérdése, amely egyfelől az egyetemes tudás felé való nyíltságot (univerzális orientáció) másfelől az élet vonatkozásában az átlátszó tisztaság vágyát jelenti (transzparens egzisztencia). Ebben a kontextusban óhatatlan, hogy megkülönböztetett figyelemmel fordul a keresztényi magatartás és annak közösségi (intézményesült) formái felé.

Hamvas a *Scientia sacra*²¹ című műve kereszténységről szóló fejezetének tanulmányozásakor nem lehet nem észrevenni, hogy mily mértékben hatott Hamvasra Nietzsche *Az Antikrisztus*²² című műve. Jézus alakjának, szerepének elemzése, Jézus Buddhához való hasonlítása, a szeretet, a megváltás, az áldozat, s mindezzel összefüggésben a tekintély, a szakrális minta és a hatalom kérdésköre, mind olyan téma, amely hol affirmatívus jelleggel, hol Nietzsche által inspirálva, de a megközelítést és a megfogalmazást illetően tőle eltérő módon jelenik meg Hamvas írásaiban.

A kereszténység kritikájából kibontakozó hamvasi perspektíva ugyanakkor a metanoiá keresztényi hangoltságú életgyakorlata felé mutat, míg Nietzsche írásaiban nem fogalmazódik meg markánsan a hiteles keresztény életgyakorlat realizálásának igénye. Hamvas ugyanazt a gondolkört egy megújítandó keresztényi magatartásra, míg Nietzsche inkább egy preszokratikus típusú eleven életgyakorlatra tartja érvényesnek. Nietzsche ‘kisázsiai’ fogantatású megközelítésmódja a Hamvasénál nyersebb, priméresebb, ‘testibb’, s ezzel függ össze az is, hogy Nietzsche számára Jézus figurája az egyik lehetséges belső maszk „Dionüszosz” és a „Megfeszített”

mellett. Egyszerűen fogalmazva azt is lehet mondani, hogy Nietzscheben annyival ‘több’ a dionüszoszi, mint amennyivel Hamvasban ‘több’ a ‘kierkegaard-i’.

Hamvas írásának szenvedélyessége, Nietzsche-t idéző kíméletlen radikalizmusa, túlérzékeny ideges ellenszenvé azonban arra int bennünket, hogy vegyük észre az önmagával vívódó, a realizálható szakrális mintát kereső gondolkodót, akinek ‘személyes okokból’ is kitüntetetten fontos a keresztényi magatartás valódi tartalmának felkutatása. Itt azonban ismét Nietzsche-nél vagyunk, aki szintén önmagát keresve írta meg az Antikrisztus című könyvét. Egyet lehet érteni Csejtei Dezső mértékadó véleményével, amely szerint: „Nietzsche, minden igyekezete ellenére, legvégső fokon egész életében megmaradt kereszténynek; Az Antikrisztusban tehát látens módon nem a kereszténységet bírálja, hanem azon keresztül – *önmagát*”.²³

Végezetül térjünk vissza a címben megfogalmazott kérdésre, s annak tartalmára. Úgy gondolom, a kérdés jogosságát alátámasztja mindaz, ami Hamvas Nietzsche-hez köti; a vállalkozás gigászi mérete, az elhatározás személyes jellege, rokonsága és komolysága, valamint a fentebb vázolt számos bölcséleti érintkezési pont. Ez akkor is igaz, ha elismerjük Hamvas eklekticizmusát és szinkretizmusát, hiszen Hamvas Nietzsche bölcséletének számos lényegi elemét invokálja és szublimálja igen eredeti módon.

Visszatérve a fiatal tanítvány kérdésére; Hamvas szobájában valóban ott függhetett volna Nietzsche arcképe, hiszen Kemény Katalinnal szólva: „ket-tejüket összeköti a valóságos halálugrás, minden megszokottat, elavultat, elfogadott értéket újraértékelni, a világ örvényével szembesülni.”²⁴

Jegyzetek

1. Vö. Kemény Katalin: Töredékek a Hamvas-jelenség című tanulmányhoz. In: Miklóssy Endre: Hamvas Béla. Új mandátum. Bp. 2002. 272. o.
2. Nietzsche-hez hasonló jelentőségű hatást talán csak S. Kierkegaard és R. Guénon gyakorolt Hamvasra.
3. Vö. Karl Jaspers: Ész és egzisztencia. In: Ész, élet, egzisztencia. II-III. 350–351. o.
4. Hamvas Béla: Arlequin. In: Hamvas Béla: Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unicornis. 135.
5. Nietzsche: Im-ígyen szóla Zarathustra. Bp. Grill, 1908. 17. o.
6. Hamvas Béla: Unicornis. 195. o.
7. Vö. Hévízi Ottó: Nietzsche formalizmusa. Gond, 7. 32–33. o.
8. Vö. Hérakleitosz töredékei. (B. 15.) (B. 27.) (B.12.)
9. Hamvas Béla: Nietzsche és a George Kör. In: Nietzsche tár. Veszprém, 1996. 354. o.
10. Vö. Hamvas Béla: Hexakümon. Életünk, 1993. 391. o.
11. E szerint a fogalom a görög *hyperantropos* kifejezésből származik, amely az antik hős- és uralkodókultuszból ered. Az olyan személyt nevezték így, aki

nagysága, tehetsége, akarata vagy teljesítménye révén a hétköznapi emberek közül kiemelkedett. A fogalom az ősi kínai (Pánka) és indiai (Purusha) vallási mítoszokban is felbukkan.

12. Vö. Hamvas Béla: Hexakümion. 391. o.
13. I. m.: 393. o.
14. I. m.: 394. o.
15. I. m.: 399. o.
16. Ezt a Nietzschével kapcsolatosan kifejtett kettősséget Hévizi Ottó *kettős affirmációnak* nevezi, az első esetben *aktuális affirmációnak*, a másodikban *generális affirmációnak*. Vö. Hévizi Ottó: Nietzsche formalizmusa. Gond 7. 22–24. o.
17. Hamvas Béla: Interview. 280. o.
18. Vö. Hamvas Béla: A babérliget könyv. Életünk, 1993. 9–224. o.
19. Hamvas Béla: Hexakümion. 267. o.
20. I. m. 347. o.
21. Vö. Hamvas Béla: A kereszténység. In: Scientia Sacra. III.
22. Vö. Nietzsche: Az Antikrisztus. Szeged, Ictus, 1993.
23. Csejtei Dezső: Utószó. Prométheusz-takaréklángon. In: Nietzsche: Az Antikrisztus. 124. o.
24. Kemény Katalin: Töredék a Hamvas-jelenség című tanulmányhoz. In: Miklóssy Endre: Hamvas Béla. Új mandátum. Bp. 2002. 272. o.