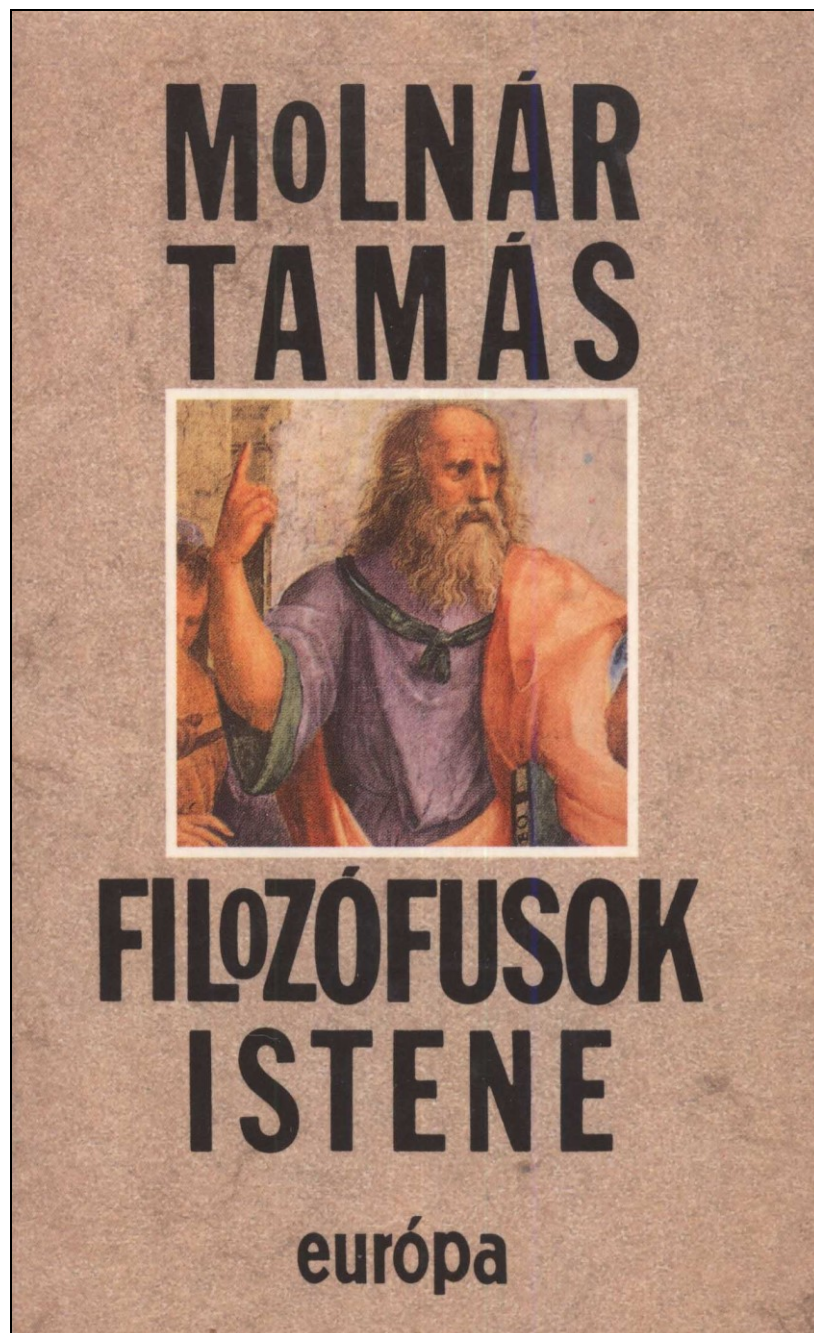


Molnár Tamás Filozófusok istene

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyar nyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



Impresszum

Molnár Tamás
Filozófusok istene

A fordítás alapjául szolgáló kiadás:
Thomas Molnar:
God and the Knowledge of Reality

Fordította
Mezei Balázs

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című nyomtatott könyv elektronikus változata. A könyv 1996-ban jelent meg az Európa Kiadó gondozásában az ISBN 963-07-5880-6 azonosítóval. Az elektronikus változat a szerző, Molnár Tamás engedélyével készült. A könyvet lekipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más jog a szerzőé, Molnár Tamásé.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Előszó a magyar kiadáshoz	4
Bevezetés	8
Elérhetetlen Isten	13
Az immanens Isten.....	29
Transzcendens és személyes Isten	40
A tökéletes tudás mágikus útja	50
A filozófus mágikus útja.....	63
A filozófus abszolút léte és tudása.....	78
Az abszolút tudás helye: az eszményi társadalom	89
A megismerés lehetősége és határa.....	113

Előszó a magyar kiadáshoz

Ennek a könyvnek a két angol nyelvű kiadása között húsz év telt el, melynek folyamán az író, a körülmények és a könyv maga is megváltozott. Az író annyiban, hogy sokat tanult e két évtized alatt, bár bölcsebb csak a tekintetben lett, hogy Szókratésszel vallja: ma már tudja, milyen keveset és hiányosan tud. Erről az alábbiakban. A milió szintén változott, nem csupán annyiban, hogy ma már (1996-ban) a munka megjelenhetett Magyarországon, annyiban is, hogy témája: vallás és megismerés, egyáltalán nem megy ritkaságszámba. Már 1973-ban, az eredeti kiadás évében is egyre nyilvánvalóbb lett, hogy a nagy *világ-vita* nem a marxizmus körül zajlik (és ne felejtsük el, a marxizmus elsősorban két évszázad materializmusát – de utópiai lázálmaikat is – foglalta össze), hanem az úgynevezett „szellemi értékek” körül. Hogy ez haladás-e, nem ennek az írásnak kell eldöntenie. Végül a könyv sem ugyanaz, mert azóta megjelent könyveim és más írásaim legtöbbje – legalábbis árnyalatokkal – módosították a főtézist.

Mint ahogy a könyv eredeti kiadása is egy újabb fokot jelentett az író gondolkodásában. (Vegyük figyelembe a tényt, hogy sok író élete során egyazon művet írja, különböző témák ürügyén és más-más cím alatt.) Vagyis a könyv reagált egy másikra – sajátoméra –, és azzal kívánt vitába szállni, más szemszögből vizsgálni. Az a könyv az *Értelmiség hanyatlása* (Kampf und Untergang der Intellektuellen) volt, 1961-ben látott napvilágot és ért el komoly sikert német, spanyol és olasz fordításban.¹ Témája, háromszázötven oldalon az eredeti angolban, egyszerű, bár ma még inkább kontroverziális, mint egy nemzedékkel ezelőtt: a modern kor nagy társadalmi és gondolati lendületét képviselő intellektuális gárda megcsalta híveit. Nem azzal, hogy elárulta a tőle racionalista csodát várókat, mint ezt Julien Benda és sok társa állítja, hanem éppenséggel azzal, hogy igenis racionalizálta, vagyis *gépesítette*, bürokratizálta az értelmet! *Social engineering* lett a megváltást hirdető, de már eleve rossz úton járó tanokból, és technokrácia az elit spekulációból, a vallást leváltani igyekvő krédóból.

Látható, miért volt a tételnek botrányt okozó hatása, bár meglepő volt számomra a tömörkedés levél és kritika, amely éppen a tételt dicsérte, tartotta jelentős gondolatfordulatnak. Brazíliától Izraelig; olyanoktól, akikben a könyv megerősítette a kialakuló meggyőződést, hogy a felvilágosodás, de talán már az előbbi kor is, elszegényítette az emberi és társadalmi szellemet. Saját megítélésem azonban más irányba fejlődött. Évek múltával ugyanis azt vettem a magam szemére, hogy nem haladtam az értelmiségi osztályon mint tanulmánytárgyon túl, vagyis nem vettem kritikai célba a filozófusokat magukat, akik az intellektuális elit nézeteit tulajdonképpen kialakították. Azáltal, hogy vagy feloldották az istenhitet és az ember fogalmát valamilyen ideológiában: haladás, mechanizált emberiség, intelligens gép, tökéletes társadalom – vagy azáltal, hogy beleépítették az istenhitet a természetbe: a természeti törvényekbe, a lélektani szükségletbe, az ismeretelméletbe, az irracionális szeszélyeibe. Olyan módon, hogy a transzcendentálist kiiktatták a filozófiából. Istent immanenssé tették, tehát ismét csak egy mechanizmust hoztak létre, melynek egyik kereke – nem is a legfontosabb kereke – a felismerhetetlenségig retusált Isten-kép. Rehabilitálták a hitet, de mint Jung (a kollektív tudat követelménye), mint Bergson (az élet-igenlő evolúció produktuma), mint Teilhard de Chardin (a fokozódó szellemiségből kiemelkedő – valóságos deus ex machina! – Omega Pont).

¹ Még a könyv megjelenése utáni néhány hónapban a Gallimard tervbe vette a francia fordítást az *Idées* című, százezres példányszámban terjesztett sorozatában. Akkor a héttagú döntőbizottság egy tagja, a marxista Dionys Mascolo, vétőt emelt a kiadás ellen. Ebben maradtunk.

Mindez számomra egy többfrontos háborút és újabb könyvek publikálását jelentette. A német idealista filozófia kritikája (*Le Dieu immanent*), a francia újpogánysággal való dialógus (*L'éclipse du sacré*), a politikai utópizmus elleni figyelmeztetés (*Utópia, örök eretnokség*), a politikai deszakralizálás bírálata (*A hatalom két arca*), valláselemzés (*Theists and Atheists*) és így tovább.²

Ezt, mint mondtam, az hozta magával, hogy a század spekulációja az isten- és valláskérdést érdeklődése középpontjába vonta. Említsünk olyan neveket mint Teilhard, Eliade, Kerényi, Ricoeur, Augusto del Noce, de olyan írókat és tudósokat is akik, nolens volens, bekapcsolódtak a megújult vallásvitába, ámbar diszciplinájuk csak marginálisan érintette volna azt. Így hát nem meglepő, hogy a vallással foglalkozó és folyton növekvő, elmélyítő tábor két részre oszlott. Az egyik a vallás lényegét a hitben látta, a hitet viszont az emberi „struktúrából” vezette le; a másik a történelemkritikában, mely majd lecsitul, ahogy a vallás leválik, rétegekként lehámozódik, az istenhitről. Mindkettő úgy látszott vélekedni, hogy a huszadik század – és a század közepén tartott zsinat – az istenfogalmat kiküszöböli, bár egyes formái, lásd a szektákat, maradandók lehetnek mint néplelkésedés vagy éppenséggel patológia.³ Étienne Gilson mondta ki a végszót évtizedekkel ezelőtt: a kortárs gondolkodó inkább a véletlenek láncolatában hisz, mint egy személyes és intelligens Isten teremő akaratában.

Arról volt ezek szerint szó e könyv vázlatában, hogy a) az ideológusok mögött felfedezzük az alapgondolkodókat, akik a klasszikus-keresztény filozófiát kisiklatták;⁴ b) megvizsgáljuk a megismerés vallás által jelzett határait, de érvényességét is; c) és ebből kiindulva rámutassunk arra, hogy sem abszolút tudás, sem tökéletes társadalom nem létezhet. Mindkettő túlmenne azon a megismerésen, amelyet kizárólag a transzcendens és mégis személyes istenfogalom engedélyez. (Az utolsó fejezetnek ez is a címe: „A megismerés lehetősége és határa”.)

*

Összegezve az eddig mondottakat, a jelen helyzetet így jellemezhetjük: ami a század első felében a vallás és vallásfilozófia tétovázó megújulása felé haladt (Bergson, Maritain, Troeltsch, Duhem, Guardini, Blondel stb.), a második felében általánosan megtűrtté, bizonyos mértékben elfogadottá is vált. A vallást mint önmagában is teljes értékű diszciplinát még mindig kizárják a tudományos körök, vagyis Istent mint a tudás tárgyát és Isten szerepét a megismerés tényezői között. A kortárs episztemológia a vallási szemszögből nézve agnosztikus, és ennek következménye az, hogy ez az episztemológia, önmagának ellentmondva, a valóság megismerését is általában megkérdőjelezi, ha ugyan nem tagadja! Nincs megismerhető Isten, nincs megismerhető tudás sem. Szerintünk és a könyv szerint, az első tétel a második okozója.

² *Le Dieu immanent*, Ed. du Cèdre, Paris, 1982; *L'éclipse du sacré*, Ed. de la Table Ronde, Paris, 1986; *Utópia, örök eretnokség*, Szent István Társulat, Budapest, 1993; *Theists and Atheists, A Typology of non-Belief*, Ed. Mouton (de Gruyter, Den Haag) Berlin, 1980; *A hatalom két arca, politikum és szentség*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1992.

³ A második vatikáni zsinat (1962–1965) utóhatását még mai napig sem lehet pontosan felmérni. Nézetem szerint ez alkalommal a katolikus egyház aláírja azt a „társadalmi szerződést”, amely aláveti a modern liberális civil társadalomnak önmagát és annak keretein belüli működését. A haladás ideológusai lelkesen fogadták a zsinati megnyilvánulásokat, ezekben a fokozatos szekularizáció jeleit látják.

⁴ „Kisiklatás” alatt azt a többszázados folyamatot kell érteni, amely Occam (14. század első fele) és Descartes (17. század első fele) között zajlott le. Ennek a változásnak kozmológiai, asztronómiai, humanista, politikai és vallási okai voltak; nem „összeesküvésről” van hát szó, hanem a civilizációs értékek átalakulásáról.

Miért fogadják el akkor a gondolkodó körök az Isten-témát? A metafizikai zsákutca, melybe Kant sodorta volt a gondolkodást, döntően meggyengítette az alapvető problémák felvetési lehetőségeit és áterrelte a figyelmet a politikai és társadalmi zónába. Kant és követői nem értették meg, hogy a világ politikai és társadalmi átrendezése szintén megkövetel egy metafizikát, mint ezt bizonyítják Adam Smith, Jeremy Bentham, Ludwig Feuerbach, J. S. Mill, Karl Marx, Auguste Comte és Émile Durkheim tanai. A különbség az, hogy ezek a gondolkodók (alapjában véve szintén „metafizikusok”, csak ezt a tényt szemérmesen tagadva) az Isten helyébe más abszolútumot ültetnek: közgazdaság, liberális szabadság-fogalom, az ember maga, a társadalom. Szerintük a társadalom majdani ideális állapota válaszol a régi kérdésekre, és megoldja azokat. Amilyen arányban válik a társadalom stb. abszolúttá, olyan arányban lesz a vallás és a filozófia probléma nélkülivé (lásd a Harmadik és a Negyedik részt).

Az utóbbi évtizedek ezt az episztemológiai optimizmust cáfolják; újabb csalódások sorozata tárul elénk. Egymás után omlanak össze az utópiák és az azokat igazolni kívánó gondolkodási rendszerek. Nemcsak új rendszerek, de új nyelvek és nyelvtanok is születnek szinte naponta – távol a valóságtól és önkényes módon szerkesztve. André Reix, például, azt veti e munka francia fordításának recenziójában szememre (*Revue Philosophique de Louvain*, 1977 november), hogy nincs bizonyítékom Istennek olyan attribútumokat tulajdonítani mint traszcendencia és személyesség. Kérdem azonban, elfogadna-e bírálóm akármilyen attribútumot, mely nem a kanti tiszta észre referál, hanem isten létezésére, ilyen formán a monoteista hagyományra, a Bibliáról nem is beszélve? Azt kívánja vajon, hogy Isten (kanti) megszerkesztéséről írjak, nem Istenről *per se*? De mennyiben jut a kanti eljárás közelebb tárgyához, mint az enyém, mikor a königsbergi filozófus tulajdonképpen tagadja tárgyát? És a többi kortársi gondolatmenet is zátonyra fut, hiszen célja eleve megvalósíthatatlan: Arisztotelész vagy Szent Pál téziséét tagadva, elvetni minden stabil referenciát, minden alapot, amelyre építeni lehet. A nietzschei riadó, „Megöltük Istent!”, azt jelenti, hogy „átfestettük a láthatárt, kioltottuk a Napot!” Amint Edgar Morin humor nélkül leszögezi, csak annyi maradt, hogy egy „alaptalan alapot” fogadunk el. Ide jutott a filozófia és a vallásfilozófia is: a boszorkánykonyha szókotyvasztásait tekintjük végső bölcsességnek.

A végső bölcsesség iránti nosztalgia azonban marad, és tárgya vagy Isten vagy a Semmi. Mindkettőtől viszolyognak a most divatos premisszák, amint azt jól kiemelte terjedelmes recenziójában Marcel De Corte, liège-i tanár és keresztény-arisztotelianus (*Itinéraires*, 1974). Isten volt és maradt a filozófia centrális problémája, nincs kozmológia és etika, jogtudomány és embertan anélkül, hogy e tekintetben állást ne foglalnánk. Mennyiben mond e könyv ellent az *idée reçue*-nek, mely ezt tagadni igyekszik? Mladen Schwartz fogalmazta meg ezt legtisztábban bírálatában (*Philosophischer Literaturanzeiger*, 28/5). A munka, írja, két célt tűz maga elé: megfelelő pontossággal önti tételekbe a megismerés megbízhatóságát, és különbséget téve szubjektum és tárgy között, kimutatja az ideális (mesterséges) konstrukciók tévedéseit, törékenységét (lásd a Harmadik és a Negyedik részt). Elvárható, hogy a Zeitgeist képviselői, akik az *alapot* (fundamentális referenciát) a jövőtől várják vagy éppenséggel az emberiség projektumaitól, melyek mindenképpen immanensek, ezen megbotránkoznak.

Mondjuk ki, hogy a munka azt állítja a Gnózis, Faust stb. híveivel szemben, hogy a megismerés bár *korlátozott*, éppen ezért *érvényes*. Helyzetünk mint teremtett lényeké (status creaturae) rámutat megismerésünk státusára is. Több kritikus – Rolf Sauerzapf (*Criticon*, 1974. szeptember-október) és Hugh Mercer Curtler (*Modern Age*, Summer 1974) – méltányolja a bátorságot, amellyel a könyv visszautasítja a mindenkori önabszolutizálók téziseit. Ehhez az író csupán azt teheti hozzá, hogy egy könyv nem merő intellektuális gyakorlat; az élet és tapasztalat (mindkettő korlátozott) gyümölcse is, így feladata, hogy kihámozza kora igazságát, és beleillessze egy tágabb világképbe.

Molnár Tamás

Bevezetés

Édesanyám emlékére

A filozófiának csak felületes tanulmányozása is elegendő annak kimutatásához, hogy az indíték, amely a filozófusokat egy-egy rendszer kialakítására vezette, gyakran egyfajta személyes élmény, amely kikristályosítja a mindaddig felgyűlt reflexiók anyagát. Platónra döntő hatással volt találkozása Szókratésszal; Ágostont villámcsapásként érte a *tolle, lege* élménye; Pascal köpenyébe varrva hordta azt a kis papírdarabot, amely megtéréséről vallott; Descartes rendszere annak hatására alakult ki szinte egy csapásra, amit a filozófus 1619 telén kandallójánál ülve élt át; s Hegel a lóháton megpillantott Napóleon alakjában „a történelmet látta” Jéna utcáin áthaladni.

Ez utóbbi mozzanat – Hegel látomása a történelmet megtestesítő és bevégző Napóleonról – szinte felmérhetetlen hatással volt az elkövetkező időszakra, amelyben mi is élünk. Ez a hatás különbözik attól a még mindig érvényesülő befolyástól, amelyet Platón, Ágoston, Pascal vagy Descartes gyakorolt korunkra; eredete a történelem és a filozófia hegeli felfogásában rejlik, abban a felfogásban, amely nem volt ugyan teljességgel új Hegel korában, merész megfogalmazásával és messze ható következményeivel mégis lebilincselte közönségét. A jénai epizód pusztán betetőzése volt annak a rendszernek, amely már eleve kialakulni látszott a francia forradalomnak az ifjú Hegelre tett hatásában. Mint *Filozófiatörténeté*-ben írja, Anaxagorasz volt az első gondolkodó, aki azt állította, hogy a *nousz* vezérli a világot; de az emberiség csak most – Hegel korában – jutott arra a belátásra, hogy a gondolatnak a szellemi világot kell irányítania. Hegel számára csodálatos napfölkelte volt ez; minden értelmes lény ünnepelve köszöntötte az új korszakot, melyet új érzélem hatott át; a világ megremegett, amidőn a szellem lelkesedése áthatotta, mintha az isteni csak most békült volna össze a világgal.

A hatás nem is lehetett volna erőteljesebb, s Hegel gondolkodásának vezérlő elvévé vált: az ész, az egyetemes szellem beteljesedése minden fokozatának megfelel a *történelmi* érlelődés egy-egy magasabb szintje, amiképpen saját nagyszerű művének, *A szellem fenomenológiá*-jának is megfelel a napóleoni birodalom, a hamarosan kialakuló világállam kezdete. Hegel tehát nem úgy szemlélte a filozófiát, mint a valóság rendszerezett, ámbár teljessé soha nem váló felfogását, nem az emberi tapasztalat magas szintű kifejeződéséként tekintett rá, hanem inkább a beteljesedés felé haladó történelem előmozdítójaként, melynek végpontján az emberiség eléri rendelt célját, és ezzel megszűnik a filozófia.

Ez a nagyszabású látomás minden nehézség nélkül elnyerte a filozófusok és az értelmiségiek tetszését. Koruk és valamennyi jövőző kor cáfolhatatlan jellemzőjeként fogadták el azt, amit Hegel *A szellem fenomenológiája* bevezetőjének a végén írt: Oly korban élünk, melyben az egyetemesség megszilárdult a tudomány által felhalmozott gazdagság segítségével, miközben az egyes, az egyén, ennek megfelelően háttérbe szorult; ebből következik, hogy, mint Hegel írja, az egyén része csak csekély lehet a szellem teljes kifejlődésében. A filozófus számára tehát megtiszteltetés s egyben kötelesség is, hogy az egyetemet (a kollektívet) beteljesedésében segítse; a filozófus feladata, hogy teljes erejével a történelem menetét támogassa. Hegel kora előtt a történelem nyomása elviselhető volt, mivel létének indoka az ember gyengesége és bűnössége, Isten tervétől való akaratlagos elfordulása volt. Az ágostoni történelemszemlélet éppen erről szólt, mivel a tökéletességet kizárta a *civitas terrena* köréből, és a történelmen túlra, a *civitas Dei* szférájába helyezte. Hegel után azonban a történelem nyomása megkétszereződött, mivel az emberiséget ezután is szüntelen sújtó tragédiák immár igazolhatóvá váltak a történelemben kibontakozó szellemre történő

hivatkozással. A szakadék, amely Ágoston és mások szerint fennáll a két *civitas* között, a hegeli rendszerben bezárult. Az ember – filozófus vagy politikai vezető –, aki a történelmi ész nevében beszélt, új és addig még ismeretlen legitimációra talált: az abszolút szellemére.

E felfogás ma is szinte általános elfogadása azt mutatja, hogy a hegeli világkép keretein belül élünk. E világgéppel az a baj, hogy a spekulatív rendnek filozófiailag nem hitelesített *átvitelét* tartalmazza a történelmi események sorára: amit a filozófus az ész folyamataiként talál, alkalmazza a világ szerkezetére is. E hegeli eljárásról azt mondhatnánk, amit Hans Leisegang mondott a gnosztikus logikáról: abban a meggyőződésben gyökerezik, hogy az ember képes felfedezni a világ titkos egységét, ha behatol a kozmikus színpalak mögé és szellemi erőit mozgósítva átszakítja a hamis tudás fátylát.

Hegel is hitt az analógia ezen elvében, ami lehetővé tette számára, hogy a folyamatok egy bizonyos halmazából valamely másik halmazra vonatkozó következtetéseket vonjon le. Következésképpen fáradhatatlanul kutatta, hogyan lehetséges az abszolút szellem és az emberi cselekvés harmóniája. Úgy gondolta, hogy az első működésének rendszerét megfogalmazva felfedezte a másik mozgásának rendszerét is. A filozófus ily módon áthásította a *maya* fátylát; immár megszabhatja a történelem törvényeit.

Két okunk is van tehát, hogy nem adjuk át magunkat annak a *fascinatio*-nak, amely Hegel olvasása közben fogja el kortársainkat; egyrészt az, hogy kiszabadítsuk a történelmet a doktrína szorításából, másrészt, hogy megszabadítsuk a filozófiát a *hübrisz* romboló hatalmától. Ebben a könyvben az első feladattal nem foglalkozunk, ezért tartalmát itt csak röviden vázoljuk fel.

1806-ban Hegel úgy látta, hogy a történelem Napóleon alakja és birodalma körül szilárd alakot nyer, s hogy a szellem nyugalomra lel a létrejött világállamban. Mint megjegyeztük, Hegel felfogása szerint a történelem színpadát az általános tölti be, úgyhogy ebből fakadóan az egyéni részvétel csak lényegtelen dolgokra korlátozódik. *A szellem fenomenológiájá*-ból kiderül, hogy a történelem saját folyamatának említett kulminációja, a Napóleon–Hegel páros felbukkanása után is folytatódik, de ekkor már híján van a belső mozgatóerőnek s lényegében új fejleményekhez nem vezet. Mint Hegel kifejti *Az ész a történelemben* című előadásában,⁵ a történelemben még igen sok munka vár elvégzésre, de csak „empirikus téren”. A 19. század első évtizedeitől kezdve Hegel számtalan követője osztotta ezt a gondolatot, s csak egy részletkérdésben vélekedtek másként: a történelmi fordulópontot nem az 1806-os eseményekben látták, hanem koruk kiemelkedő időpontjaiban, eseményeiben vagy kormányzataiban. A fordulópont az immanentsztikus gondolkodó számára mindig az a *most*, melyben él.

Ha Hegelt történelmi tapasztalata tanította arra, ami azután *A szellem fenomenológiájá*-ban nyert megfogalmazást, az azóta eltelt mintegy százhetven év bennünket tanított oly leckére, amely ellentétben áll e felettébb nagy hatású mű mondandójával. Az általunk megtanult lecke is történelmi tapasztalatból származik, s lényege ennyi: a történelem csak ideiglenesen használ katalizátorokat, s akkor is csak korlátozott módon; a történelem nem az egyetemes és az egyéni összeütközése, s az előbbi nem győztes, ahogyan az utóbbi sorsa sem megsemmisülés; a történelemben időről időre új hajtóerők bukkannak fel, mivel a történelem nem válhat valamely filozófiai tan kifejezési formájává, s ilyenként nem is szolgálhat.

E könyv célja a filozófia eredeti törekvésének helyreállítása. A szerző nem állíthatja, hogy gondolatait olyan személyes élményanyag sűrítmenyéből fejtette volna ki, melyről az első bekezdésben szó volt. Ami azt illeti, csak fokozatosan ébredtem rá arra, hogy e könyv

⁵ G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, I. rész.

tárgya a filozófia helyreállítása az észhez s így a tudás lehetőségéhez történő visszatérés által. Az elmúlt mintegy tizenkét év alatt a filozófia úttévesztésének okait kutattam, s így egyre mélyebben fekvő rétegekig hatoltam le. Az ez idő alatt megírt munkáim tanúskodnak arról, hogy „archeológiai” tevékenységem, mely a legfontosabb dolgokra irányult, izgalmas leleteket hozott a napvilágra, ám mégsem ért el a sziklatalapzatig.

Először is, *Az értelmiség alkonya* című könyvemben⁶ felvázoltam a modern értelmiség tipológiáját, de arra a – mostani felfogásom szerint téves – következtetésre jutottam, hogy különbséget tehetünk az *értelmiségi* és a *társadalmi mérnök* között. Az első típusba azokat az egyéneket soroltam, akik ugyan az ideális társadalom kutatásának kedvéért lemondtak a lét kutatásáról, mégis törvényes örökösei voltak a filozófusoknak. Úgy láttam, hogy az értelmiségiek zsákutcába kerültek, mivel maguk sem gondolhatták komolyan, hogy a bölcsességre való törekvésnek az utópia kötelező jellegű boldogságába kellene torkollania. Az értelmiség „alkonyán” röviden szólva azt értettem, hogy az értelmiség aláveti magát a társadalmi mérnökök akaratanak, és a közösségben betöltött helyét is ez utóbbiak veszik át.

Fokozatosan azonban arra a meggyőződésre jutottam, hogy nem az értelmiség, de nem is a társadalmi mérnökök okozták a filozófia eltévelyedését, hanem maguk a filozófusok. E gondolkodók – vagy legalábbis köztük a legkiemelkedőbbek – nem arra törekedtek, hogy (kortól, földrajzi helyzetüktől s körülményeiktől függetlenül) újraformálják a társadalmat, hanem inkább arra, hogy *totális tudásra* törekedvén magát a létet alakítsák át. Ám az ilyen fajta tudás magában foglalja az én és a világ fúzióját, s csak azáltal valósítható meg, amit „ontológiai ugrásnak” neveztem el, előrelépésnek egy olyan világ felé, amely a miénktől különböző. Úgy találták tehát, hogy az értelmiség valódi és végső célja nem az utópia, az ideális társadalom: az utópia csak a filozófusok „szellemi előrelépésének” eszköze. Ez a kérdés alapján véve ismeretelméleti s ezért elsősorban ismeretelméleti s nem politikai terminusokban kell kifejezni. Ily módon felfedezhetjük, hogy számos filozófus – valójában: ideológus – beszéde (*logosz*) nem is emberi beszéd, hanem vagy hallgatás, mely értelem nélküli világot fejez ki, vagy ideológia, vagyis az egyén feletti ember hamis beszéde: Történelem. Mind a hallgatás, mind az ideológia elrejtje a *logosz* érvényességét, mivel tagadják a valóságot mint vonatkoztatási pontot. De ahogyan Stanley Rosen professzor kifejti, ha valamely indok nem rendelkezik külső, objektív vonatkozási ponttal és csak önmagára támaszkodik, önkényes marad s így híján van az ésszerű igazolásnak és az emberi értéknek is.⁷ Más szóval az ilyen indok nem filozófiai; éppen ellenkezőleg, a filozófiaellenesség invázióját készíti elő, amely barbár nihilizmust hirdet.

Ha azt vizsgáljuk, a filozófia történetében hogyan történhetett meg a nihilizmus előretörése, ismét csak Hegelre és követőire (illetve előfutáira) bukkanunk. Nyilvánvaló, hogy Hegelnek a világtörténelmet illető elméletét az emberiség sorsára és végcéljára vonatkozó filozófiai premisszák határozták meg. E premisszáknak, valamint a hegeli ontológiának és ismeretelméletnek a vizsgálatával, illetve hiányosságaik kimutatásával nemcsak olyan konklúziókra juthatunk, amelyek az embert és a történelmet az övétől különböző módon jelenítik meg, hanem felfedezhetjük a kortárs filozófia úttévesztésének okait is. Más szóval nem vállaljuk azt a hálátlan feladatot, hogy kortársaink számára felvázoljuk a hegeli „barlang” teljes képét, azét a barlangét, amelyben spekulatív láncok bilincseiben vesztegelnek, hanem inkább azt az utat követjük, amely több eredménnyel kecsegtet: megpróbáljuk kimutatni, hogy a hegeli filozófiát milyen ismeretelméleti háttér szerkezet határozza meg, melyek e szerkezetnek ezoterikus, gnosztikus, misztikus és archaikus-vallási összetevői.

⁶ *The Decline of the Intellectual*, Meridian Books, 1961.

⁷ Stanley Rosen, *Nihilism*, New Haven: Yale University Press 1969.

Hegel ismeretelmélete (melyről a későbbiekben természetesen még részletesebben is szó lesz) az ilyen típusú gondolkodás jól ismert hagyományából következik. E gondolkodás sematizált összefoglalása így hangzik: az *ens perfectissimum* nem más, mint a szellem, amely mindig megmarad eredeti összefogottságában.⁸ E tökéletes állapot azonban a valóságban nem lelhető fel, mivel a szellem mozgásba kezd, s így az következik be, ami az első állapothoz képest a „második” legjobb: a szellem, miközben önmaga megismerésére vágyik, létrehozza a történelmet, amelyben kibontakozik és önmagát tükrözteti – ez a folyamat akkor ér véget, amidőn a szellem visszatér teljessé vált összefogottságába, vagyis megvalósítja a mozgás és lét végső szintézisét. Így az ész (az értelem) és a történelem (az események és változás világa) együtt fejlődik az egyesülés és összefogottság bekövetkeztéig s ezáltal hozzák létre az abszolút szellemet. Ezen végső, egyetemes összeolvadás már eleve kirajzolódik más kettősségek összeolvadásában, amelyek e teljességet segítik: a női és férfi, az alany és tárgy, a tézis és antitézis *coincidentia oppositorum*-ként esnek egybe a végső teljességben. A hegeli, illetve a hegelit előlegző vagy azt példaként követő ismeretelméletek alapvető témája és titkos favoritja a *felolvadás* fogalma: a léleké Istenben, a változása az Egyben, a történelemé az időtlen abszolútumban, az értelemé a világszellemben, minden emberi törekvése a világállamban. E felfogás szerint minden, az egyén gondolatai éppúgy, mint bármely társadalmi kezdeményezés, egyszer végső nyugalmi állapotba jut.

Ahhoz tehát, hogy megszabaduljunk a hegeli *fascinatio* bűvköréből, mindenekelőtt másfajta ismeretelméletre van szükségünk, olyanra, amelynek eszménye nem az egybeolvadás, hanem a *különbség*. Hogy az elme működik, fogalmak kifejezésre jutnak, a létet megértjük: mindez a különbségnek köszönhető. A különbség által ismerjük fel a külvilágnak az éntől különböző, objektív valóságát, az emberi helyzetek erkölcsi mozzanatainak, az emberi gondolatok és cselekvések határoeltságának objektivitását.

Az ilyen ismeretelmélet kidolgozásának előfeltétele – mint ahogyan az ilyen ismeretelméletben gyökerező filozófiáé is –, hogy kellő szerénységgel elfogadjuk a külvilág és önmagunk *valóságos* mivoltát, vagyis nem tartjuk e kettőt az elme alkotásának vagy kivetítésének. Csak így leszünk képesek az egybeolvadás hegeli fogalmának kritikájára, s arra, hogy rámutassunk a dolgoknak tapasztalatunkban felbukkanó individualitására. Fel kell tételeznünk tehát, hogy e dolgok *teremtettek*; amit azonban nem tételezhetünk fel, az az, hogy e dolgok – a világ és a történelem – valamilyen abszolút valóság dialektikus kibontakozásának fokozatai. Hiszen ha ilyen fokozatok lennének, akkor a hindu misztikával és egyéb ezoterikus tanokkal egyetemben arra a következtetésre kellene jutnunk, hogy pusztán fantomokkal, az én csapdáival van dolgunk, míg az én maga a világlélek csapdája lenne; s némileg kifinomult fatalizmus jegyében arra is következtethetnénk, hogy a filozófia története az abszolút elme életrajza is egyben, amely eleve megíratott. A filozófus így csupán írnok lenne, aki diktált szavakat illeszt kényszeredetten egymáshoz.

Ha azonban az olvasóval szemben tisztességes akarok lenni, figyelmeztetnem kell arra a két dologra, melyről ez a könyv *nem* szól.

Először is, az olvasó a fentiekből semmiképpen se jusson arra a következtetésre, hogy ez a könyv akár Hegel filozófiáját mutatja be vagy cáfolja meg. Hiszen Hegel rendszere végül is csak tetőpontja annak a hosszú történetnek, amely a gondolkodás bizonyos módjáról szól s amelynek illusztrációit kiemelkedő spekulatív elmék nyújtják. A mi munkánk azonban arra törekszik, hogy két gondolkodási típus mibenlétébe nyújtson betekintést, melyek közül csak az egyik, a nem hegelianus nevezhető valójában filozófiainak. Ugyanakkor nem lenne

⁸ Alexandre Koyré úgy érvel – s nekem úgy tűnik, helyesen –, hogy az *ens*, a lét a hegeli rendszerben dinamikus; nem marad meg önmagában, nem önmaga, hanem más, mint önmaga, önmagával „elégedetlen”. A lét kitér önmaga elől, más próbál lenni, önmaga tagadása által kísérli meg önmaga megvalósítását. (Lásd A. Koyré, „Hegel à Iéna”, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1934.)

filozofikus az az eljárás, s nem is felelne meg a tudományosság mércéjének, ha nem vennénk figyelembe a másik gondolkodási típust is; ami azt illeti, feltárása éppenséggel elengedhetetlen, ha filozófiai vállalkozásunkat a valóság talajához szeretnénk rögzíteni

Második figyelmeztetésünk abban áll, hogy ez a munka nem szándékozik áttekinteni a filozófia egész történetét, de még csak nem is szentel egy vagy két bekezdést valamennyi filozófiai problémának. Az olvasó talán meglepve, de az is lehet: megkönnyebbülve fogja tapasztalni, hogy a jelentős nevek közül többet meg sem említék (Schopenhauert, Jasperst, Whiteheadet, Russellt, Jamest, Hartmannt); más jelentős szerzőket pedig csak futólag veszek szemügyre. E hiányosságok fő oka a jelen munka természetében rejlik: e könyv tartalma ugyanis olyan *tézis*, amelynek kidolgozásával a filozófiai vállalkozást kívántam megszabadítani két filozófiaellenes állásponttól. Igaz, ez a két álláspont nyilvánvalóan jelen van számos régi és új spekulatív rendszerben, melyek közül a kortárs művek száma aránytalanul nagy; mégis úgy láttam, hogy elegendő csupán a filozófiaellenes álláspontok *természetét* tárgyalnom, s ehhez csak néhány, jóllehet filozófiatörténetileg a legkülönbözőbb korszakokhoz tartozó illusztrációval szolgálnom. Továbbá úgy véltem, hogy magára az olvasóra bízhatom az e munkában nem említett rendszerek alaposabb vizsgálatát, hogy ily módon eldönthesse a maga számára, hogy közülük melyik mutatja a valódi filozófia jegyeit s melyik nem.

Talán elkerülhetetlen, hogy az olvasó és a szerző bizonyos pontokon ne értsen egyet. A szerzőt azonban pusztán az a remény is elégedettséggel tölti el, hogy a valódi filozófia és az álfilozófia ellentétének kérdése, miután e könyv sajátos módon veti fel problémájukat, talán mégsem az úgynevezett „kritikai filozófia” kritériumai szerint talál megoldásra, hanem inkább a realista filozófia értelmében. Már talán az is, hogy ez utóbbi megközelítés ritka jelenség, megállásra készítheti az olvasót; de az is megtörténhet, hogy fel is ébreszti dogmatikus szendergéseiből.

Elérhetetlen Isten

Filozófiai művekből mindenkor a legkülönbözőbb általános következtetéseket lehetett levonni. Az olvasók egy része meglepődve szemléli a filozófiai témák sokféleségét s a megoldások között fennálló ellentmondásokat; mások olyan folyamatnak látják a filozófia történetét, amely már elérte csúcspontját vagy a közeljövőben el fogja érni. De az is lehetséges, s véleményem szerint hasznosabb is, hogy a filozófiát olyan vállalkozásként szemléljük, amely egyetlen nagy téma köré összpontosul, amellyel a filozófusok mindenkor igyekeztek megbirkózni.

A filozófia középponti problémája véleményem szerint az, amelyet e munkámban *istenkérdésnek* nevezek. E problémát fenomenológiai pőreségében kell bemutatnunk, vagyis minden vallási, antropológiai, misztikus, archeologikus vagy ateista előítélettől mentesen. Az istenkérdés, legalábbis első s még elnagyolt megfogalmazás szerint, arra irányul, hogyan értjük azt, hogy van egy legfelsőbb lény, aki létrehozta a világot és kapcsolatban áll az emberrel. Fel kell figyelni arra a tényre, hogy a nyugati filozófiának a mitológiával és a teológiával szemben elért, sokat emlegetett emancipációja ellenére az istenkérdés ma is éppen olyan heves viták tárgya, mint a múltban, noha a mai viták már a hagyományostól eltérő s egyben a legkülönbözőbb terminológiai köntösben jelennek meg. A filozófiai kérdésfeltevés története során már többször is függetlenítette magát a teológiai elmélkedéstől: a régi görögöknél Xenophanész, majd a szofisták munkásságában; Indiában Jadzsnavalkia és a hindu metafizikusok munkáiban; a középkori Nyugat gondolkodásában oly gondolkodók törekvése által, akik az ész és a hit körét elkülönítették és a diszkurzív gondolkodást alkalmatlannak ítélték arra, hogy a vallásos hit tárgyainak, vagyis Isten létének, a csodáknak, a próféciáknak, a kegyelemnek a kérdését és az ehhez hasonló problémákat megközelítse. A filozófia emancipációjára irányuló újabb törekvések a 18. században erősödtek fel ismét, és azóta folyamatosan hatnak is. Egyes gondolkodók, mint Vico, Condorcet, Comte vagy Hegel a történelem egészét s egyben a filozófia történetét is „korszakokra” osztották fel, s arra jutottak, hogy a korábbi korszakokra vallási, misztikus vagy metafizikai spekuláció jellemző, ám e korszakok közül az utolsó (vagyis: a mostani) a pozitív vagy tudományos gondolkodás szakasza.

De minden olyan törekvés ellenére, amely az istenkérdést illegitimnek kívánta nyilvánítani, maga a kérdés – s ez lényeges megfigyelés – a nyugati és a nem nyugati gondolkodás történetének mind a mai napig meghatározó mozzanata maradt – annak ellenére, hogy számos alkalommal tették közhírré örökösének a nevét: a tudományos magyarázatát, az atavisztikus félelmektől megszabadított emberiségét, az ellentétek nélküli társadalomét, avagy mindezek együttesét. Filozófiai művek már egyszerű és figyelmes olvasása is meggyőzhet bennünket mindezek érvénytelenségéről: az istenkérdés még akkor is az emberi gondolkodás része marad, amikor helyét paradox módon az Isten haláláról szóló tanítások veszik át. E kimutatható tény bizonyára fontos a vallások követői, a teológusok és a misztikusok számára; ám a szóban forgó kérdést mégsem az ő szempontjukból vetjük fel, hanem a filozófusokéból. Hiszen az istenkérdést mindig megtaláljuk a filozófusok gondolatvilágában, függetlenül attól, hogy milyen irányzatot képviselnek. Ezért helyesnek tűnik az a feltevés, hogy a vallási kijelentésekhez mindig tartoznak filozófiaiak is, melyek az előbbiektől nem választhatók el. Mintha a filozófusok úgy éreznék, hogy először is az istenkérdésben kellene dűlőre jutniuk – vagyis a premissza dolgában, még mielőtt kialakítanák a spekulatív építményt magát, melynek már látszólag nincs köze a valláshoz –, s azután mégis úgy látják, hogy maga az istenkérdés akkor is időszerű marad, ha a premissza

már kiszabta önmaga sorsát. S nemcsak az etika és a politika terén marad meg időszerűsége, hanem az ismeretelméletben is, amely a filozófiai építmény sarkköve.

Az istenkérdést felvető – hindu, közép-keleti, görög és nyugati – filozófiák a vallási és teológiai spekulációkban gyökereznek. E spekulációk az istenkérdésre két alapvető választ kínáltak, melyek meghatározzák a belőlük kialakult filozófiai rendszereket. Ehhez a két alapvető válaszhoz idővel egy harmadik típusú válasz is társult, mely az előző kettővel együtt olyan gondolkodói beállítottságokat jellemez, amelyek a filozófiai gondolkodásban évezredekken át fennmaradtak. Minthogy éppen e beállítottságok leírása érdekel bennünket, részletesen ki is térünk rájuk, ugyan nem abból a célból, hogy bármelyiket is időrendben a többi elé helyezzük, hanem pusztán azért, mert a maga módján mindegyikük meghatározza az emberi ismeret és a helyes társadalmi forma kérdését, vagyis olyan problémákat, amelyek kiváltképp a filozófia körébe tartoznak.

E három álláspontot a következőképpen jellemezhetjük. Az *A* betűvel jelölt felfogás szerint Isten (vagy az istenek) játszanak némi szerepet a világegyetemben és az ember életében, de lényegileg mindkettőtől távol állnak; ennek értelmében Isten elérhetetlen, ezért ezt az *elérhetetlen Isten* álláspontjának nevezem. A *B* betűvel jelölt felfogás szerint Isten nemhogy nem áll távol az embertől, hanem még csak nem is különbözik tőle; ezt az álláspontot többféleképpen is nevezik, például R. C. Zaehner nyomán *panenhenizmusnak* (vagyis a „minden–egyben” felfogásának), vagy immanenzizmusnak. Ezt a felfogást tehát a *bennünk lakó Isten* álláspontjaként fogom elemezni. Végül pedig a *C* álláspont képviselői úgy tartják, hogy Isten nem áll távol az embertől, nem is egy az emberrel, hanem *transzcendens és személyes*; elnagyoltan fogalmazva azt is mondhatnánk, hogy ez az isten „antropomorf”.⁹

Munkámban azt a célt tűztem ki magam elé, hogy számba vegyem, hogyan viszonyulnak a filozófusok az istenkérdés e három megoldásához, és hogy – mint már említettem – megmutassam, viszonyuk e megoldások valamelyikéhez döntően megszabja egész gondolkodásukat. Ez utóbbi kérdést, az ismeretelméleti problémát könyvem második részében veszem szemügyre, míg a harmadik részben az egyes álláspontok politikai következményeivel foglalkozom. A negyedik részben végül arra törekszem, hogy ezen alapvető felfogásokból következtetéseket vonjak le, és kísérletet tegyek az istenkérdés korszerű megfogalmazására.

Az istenkérdés *A*-val jelölt megoldása olyan lényre vonatkozik, melynek léte nem vonható kétségbe, ugyanakkor távol marad az ember dolgaitól, s ezért talán megnevezhetetlen és megismerhetetlen is. Ez az álláspont kifinomult teológiai megfontolást tartalmaz, amely először azon nagy kozmogóniai mítoszok szövetében rajzolódott ki, amelyek a világegyetemet az értelmes világnak az őskáoszból való kiemelkedéseként ábrázolták. A világ értelmessé válik, mivel valamely isten vagy hős (akit istenek óvnak és támogatnak) elpusztítja a szörnyeteget – általában valamilyen tengeri szörnyet –, amelynek szétdarabolt tagjai (*dissecta membra*) képezik azután azt a szilárd talajt, melyen az emberiség testi és lelki menedékre talál. Az egyik mezopotámiai mítosz szerint Marduk megöli Tiamatot; a *Rigvédá*-ban Purusa válik szét darabolt áldozattá s így tovább. Ezzel szemben a világteremtő nem marad feltétlenül magában a világban, nem válik a világ fenntartójává. A világ teremtése – ellentétben az előbbi mítosszal – „a leghatalmasabb valóság”, ahogyan Mircea Eliade mondta,¹⁰ s egyben olyan nagyszabású aktus, amelynek segítségével valamely

⁹ „Számos, Isten létét elfogadó kortársunk a transzcendens és örök Isten helyére immanens és személytelen Istent állított. A monizmusnak soha nem volt ennyi változata.” Maurice de Wulf, *Introduction to Scholastic Philosophy: Medieval and Modern* (P. Coffey, ford., New York: Dover Publications, 1956. 223. oldal).

¹⁰ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (Willard Trask, ford., New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 81. oldal).

közösség saját eredetének magyarázatát nyújtja, s mely által maga a közösség valósággá, kozmosszá válik. A kozmogóniai mítoszban tehát nemcsak a közösség saját léte nyer magyarázatot, hanem a közösséggel egyidős és azonos kiterjedésű világ is értelmessé válik. Ezen őseredeti esemény után a dolgok sorsa a hanyatlás, hiszen az időtlennek a kiemelkedése az időbe megbontja az őseredeti mintát, amelyről az eredetmonda tanúskodik. Az emberi világ felbomlásával együtt maguk az istenek világa is veszít elevenségéből, és az emlékezet mind kevésbé kiemelt mozzanataivá halványul. Ez az ördögi kör változatlanul fennmarad, hiszen az istenek kultusza is alábbhagy, s helyüket leszámazottjaik (fiaik), helyettesük vagy egy démiurgosz veszi át; vagy pedig e *dei otiosi* – az emberekhez jóságos, teremtő, ám visszavonult istenek – helyét rosszindulatú szellemek töltik be, akiket a közösség csak nagy nehézségek árán képes kiengesztelni.

A kozmogóniai mítosz igen gazdag olyan jelentésekben, melyek a legkülönbözőbb tudományágak számára hordoznak mondanivalót. Először is arra érdemes felfigyelnünk, hogy az archaikus ember számára a világ a mítosz segítségével felfoghatóvá, tehát megszervezhetővé és irányíthatóvá válik. Vagyis a mítosz nem szükségtelen hazugság – a primitív gondolkodásmód képzelődése –, ahogyan korábban értették, hanem a filozófiai megértés eszköze. E gondolatot mások mellett olyan kutatók is kiemelték, mint Mircea Eliade, Walter Otto, Rudolf Otto, Erwin Rhode, Henri Frankfort, Eric Voegelin és Gerardus van der Leeuw. Fontos továbbá, hogy a teremtő istenek jelenléte vagy legalábbis elevenen ható emléküik döntő eleme a mítoszban kifejeződő megértésnek. Annak érdekében, hogy a közösség megállítsa a romlás folyamatát s hogy ennek idejéből kilépjen, időről időre felidézte az őseredeti eseményeket (a teremtést). Ettől azt remélték, hogy e szentnek tekintett szertartás által a közösség visszatérhet magához a léthez. A szertartások alatt – melyek célja a közösség megelevenítése és megerősítése – a szertartást bemutató személyek mintegy „az istenek örökkévalóságának kortársai” válnak.¹¹ Mindez világos jelzése annak, hogy az archaikus ember számára a lét, az istenek és a valóság szinte felcserélhető, noha talán kellően ki nem fejezett fogalmak voltak.

A harmadik említésre méltó mozzanat, hogy a mítosz arról a kísértésről is szól – vagy csupán az elmúló idő súlyosodó terhe lenne az, amit kísértésnek hiszünk? –, melyet követve az ember elfelejti az isteneket, hagyja, hogy világából eltűnjenek, majd új világmegértés elemei után néz. Az archaikus világmodell valóságát szavatoló transzcendens istenség egyre távolabbra kerül s egyre kevésbé tűnik létezőnek, így téve lehetővé a kétely elterjedését, mely kérdésessé teszi az ember és az emberi tevékenység valóságát és értelmét. Úgy tűnik, hogy legalább az archaikus embernek szüksége volt annak bizonyosságára, hogy minden tette olyan párhuzamos vagy másodlagos mintával rendelkezik, mely saját léténél és tetteinél mélyebben gyökerezik a létben, s amely nélkül mind tettei, mind léte érvényét vesztené. Ezzel szemben az újkori ember felszámolta a létbe nyúló gyökereit, és a szentséget létezésének egyetlen sarkába kényszerítette. Az újkori filozófia tükrözi (vagy létrehozta?) a léttől való ezen távolságot, amikor kétségessé teszi, és az emberi léttel együtt értelmetlennek és abszurdnak tartja a világ valóságát. Ezzel érdemes összevetni a borneói dajak törzs mítoszáét: eszerint a világ jó és értelmes, mivel szent, s szent, mivel az élet fájából – vagyis: az istenségből – keletkezett. S noha a kozmosz (vagyis a dajakok szerint: az értelmes világegyetem) időről időre szükségképpen elpusztul és újrateremtődik, ennek mégsem az az oka, hogy az első teremtés hibás volt, hanem az, hogy a teremtést megelőző állapot olyan teljességgel és boldogsággal szolgál, ami már nem adatik meg a teremtet világban.

De más példákat is találhatunk. Az archaikus ember könnyedén hihette azt, hogy ő maga és közössége megújul a létben való részesedés által, mivel ez a lét mindig (vagyis

¹¹ Uo. 87. oldal.

periodikusan) jelen volt az istenek formájában. A legerősebb hatást tehát az az örök, változatlan és mozdulatlan minta kínálta, amely világossá tette és fenn is tartotta a tapasztalatok örökös ismétlődését. Az indonéz Takdir Alisjabhana még napjainkban is joggal írhatta saját hagyományos társadalmáról: „A törzsi élet és a bennünket körülvevő természeti rend harmóniáját úgy szemlélhettük, mint amely egybevág a szent kozmikus renddel. Az élet mozdulatlan és megőrző volt, mivel a döntő pillanat a múltban rejlett, amikor a szent kozmikus rend oly helyen, oly személyek közvetítésével és oly pillanatban nyilvánult meg, melyek mindegyike szent volt.”¹² Ez a leírás megvilágítja, hogy az archaikus ember miért nem sietett kitörni az örök visszatérés ritmusából, miért nem kívánta felcserélni biztos kikötőjét a *noumenon* tapasztalatával. Ugyanakkor az is világossá válik, hogy a profán tapasztalat legcsekélyebb beavatkozása is képes lerombolni az őseredeti minta hitelességét, melynek helyrehozatala azután különlegesen nehéz feladat. A megoldás, ha ugyan annak nevezhető, abban rejlik, amit a mítosz az istenek visszavonulásával ír le: helyüket más istenek és erők veszik át a világban. Ez utóbbiból azonban nem is az isten vagy az istenek transzcendenciája hiányzik, hanem inkább ezek részvétele az emberi dolgok világában. Ennek eredményeképpen a megújulási szertartás két ünnepe között a közösség magára marad saját eszközei és rossz lelkiismerete társaságában. Nem képes arra, hogy az eredeti tisztaság sok fáradozással járó megújítása nélkül „megjavítsa” (megújítsa) a romlás időszakának következményeit. Ezért, mint Frankfort megjegyzi, az egyiptomiak arra kényszerültek, hogy a mércét a múltban keressék, vagyis egyetlen fáraó sem remélhette, hogy többet érhet el, mint amit elértek elődei „Ré idejében”, vagyis a kezdetekkor.¹³

A zsidók és a keresztények nem ismerték ezt a nehézséget, ezért sokan talán azt gondolják, hogy a monoteisztikus fogalmak kultúrájában az „elérhetetlen Isten” problémája nem merülhet fel. Igaz, a héberek Ura oly magasan állott népe fölött, hogy Hegel arra a (különben helytelen) gondolatra jutott, mely szerint az izraeliták istene olyan úr, akinek a zsidók csak rabszolgái. S az is igaz, hogy a zsidóknak nem szabad kiejteniük istenük szent nevét (legalábbis a Kr. e. 4. századtól kezdve), s nem is véshtik képmását fába vagy kőbe; s még leghűségesebb szolgája, Jób számára sem volt teljességgel felfogható Isten és az ő tettei. A zsidó *noumenon* oly félelmetes volt (*tremenda majestas*), hogy Ábrahám az Ő jelenlétében merő „pornak és hamunak” érezte magát. S noha ez az Isten az Ószövetségben úgy jelenik meg, mint aki „egészen más”, mégis teljes mértékben megközelíthető és részt vesz – ugyanúgy a numinóztatás, mint a mindennapok szintjén – az emberi tapasztalat világában. Az olyan hagyományokkal szemben, mint az indiai, melyben a kultusz áll a középpontban és időbeli megfontolások nem játszanak szerepet, az izraeli hagyomány történeti összefüggésben jelenik meg. Ennek az az oka, hogy a zsidók, de különösen a keresztények számára a *minta* immár nem a múlt része, s nem is tartozik a kozmikus rendhez;¹⁴ a minta az örök rend része, időben bontakozik ki és magában foglalja a jövőt is. Isten is részesedik az időben, vagyis a történelemben, az egyes embert és a népeket céljuk felé irányítja, amely, legalábbis a keresztények számára, nem jelent eleve elrendelt vagy „ideális” mintát.

De az istenkérdés még ebben az összefüggésben is gyakran úgy fogalmazódik meg, mintha egy megismerhetetlen istenre vonatkozna, aki természetesen nem azonos a numinózus, félelmetes istennel. S e minta kialakulásának hátterében nem az őseredeti minta felbomlása áll, nem is hozzárendelése megváltozott tartalmú tapasztalathoz – ahogyan ez egy norma esetében történik –, hiszen ebben a mintában isten és ember egyaránt teremttője a

¹² S. Takdir Alisjabhana, „Sukarno’s Melanesia: A Few Years in a Long History”, *Quadrant*, (1966. március, 66. oldal).

¹³ Henri Frankfort et al., *Before Philosophy* (New York: Pelican Book, 1949, 35. oldal).

¹⁴ „Ez az isteneszme – írja Henri Frankfort – oly magas fokú absztrakciót jelenít meg, hogy feléje törekedve a zsidók, úgy tűnik, elhagyták a mitopoétikus gondolkodás kereteit.” (I. m. 243. oldal.)

történelemnek, mivel az idő nem vettetik alá a romlás súlyosbodó következményeinek. Az idő megújulása az emberi szabadság és az isteni gondviselés együttes hatására megy végbe.

A zsidó-keresztény hagyományon belül mégis számos módja van annak, hogy kifejezésre jusson: Isten távol van az emberi világtól. Ezek némelyike azonos azzal, ahogyan ugyanezt a gondolatot más vallások is kifejezik, vagy pedig nagyon hasonló ezekhez. A síita izmaeliták Istent megismerhetetlennek, kimondhatatlannak tartják, olyannak, aki képtelen a teremtesre; maga a világ két, Isten által létrehozott örök elv munkája, az egyetemes észé és az egyetemes léleké. A közép-ausztráliai aranda törzs tagjai elismerik ugyan, hogy a „nagy apa” a legfőbb istenség, de úgy látják, oly messze van a világtól s annyira nem törődik vele (*deus otiosus*), hogy totemként tisztelt őseiktől jobban tartanak, mint a mennyek ezen lakójától. Közép-afrikai, nevezetesen kelet-angolai törzsek körében is felbukkannak ehhez hasonló felfogások. Számos indiai és tibeti misztikus tan is olyan istenről beszél (*Isvara*), akinek nincs szerepe az emberi világban, s nem is kívánják ebbe bevonni. *Isvara* valójában csak hiposztázisa *Brahman*-nak, a világléleknek.

Az „elérhetetlen Isten” problémája tehát a világon szinte mindenütt olyan paradigmátikus tapasztalat formájában jelenik meg, mely szerint a transzcendens nem áll normatív kapcsolatban a világgal. Itt kell megjegyeznünk, hogy minden bizonnyal ugyanaz a lélektani hatás „számúzi” Istent az emberi cselekvés világából, mint amely felelős az ezzel látszólag ellentétes mozzanattért, vagyis Istennek a *pneuma*-ban való feloldásáért – ez utóbbi gondolatot a következő szakaszban tárgyaljuk. Miközben tehát kifejtjük az *A* és a *B* álláspont jellemzőit, szükséges lesz felhívni az olvasó figyelmét a köztük fennálló hasonlatosságokra és a bennünk munkáló hasonló indítékokra. Ez olyannyira igaz, hogy Festugière francia vallástörténész a hermetizmus és a pogány gnózis terén különbséget tett ezek „optimista” és „pesszimista” válfaja között, e kettő pedig nagyjából megfelel egyrészt az *A* álláspontnak (mely szerint Isten elérhetetlenül távoli), másrészt a *B* álláspontnak (mely szerint Isten szinte az emberi lélek része). E két látszólag ellentétes álláspont összefonódása nem csak a probléma gnosztikus feldolgozásában figyelhető meg.

Módszertani szempontból helyes lenne, ha először azt vizsgálnánk meg, hogy a gnózis hogyan juttatja kifejezésre a transzcendencia megszűntét és Isten száműzését a totalitás valamely távoli sarkába. Mint ismeretes, a gnosztikus írók, akik a Jeruzsálem lerombolását követő időszakban egyrészt zsidó apokaliptikus írók hatása alatt álltak, másrészt keresztény befolyást mutattak (főképpen a keresztény gnosztikusok), harmadrészt pedig különböző iráni és keleti hagyományokat dolgoztak fel, a teremtett világot menthetetlenül gonosznak tartották. Mint állították, a világból a világ dolgait megvetve vissza kell vonulni és a szellemükben (*pneuma*) Istennel egylényegű választottaknak az a feladatuk, hogy a tudás (*gnószisz*) segítségével megtisztítsák magukat anyagi testük (*szarksz*) hatásaitól s Istennel így egyesüljenek. E felfogásból számos következmény származott, amelyek tartalma az egyes gnosztikus iskoláktól függően különbözik. A legfontosabb következmény az a feltevés, hogy voltaképpen két isten van: az eredeti, „távoli isten”, aki nem felelős a látható gonosz világ létrejöttéért, s aki mintegy arra kényszerült, hogy lényének bizonyos részét feláldozza, melyből a világ kialakulhatott; s a másik isten (akit a sötétség fejedelmének vagy démiurgosznak neveztek), aki legyőzte a „jó” istent, ennek szellemi lényébe gonosz anyagot kevert, s aki egyben a világ, a természet és az ember teremtője.

E gondolatvilág szembeszökően hasonlít az archaikus ember kozmogóniai mítoszára: az eredeti és jóságos isten visszavonul, (avagy arra kényszerül, hogy visszavonuljon) s helyét alacsonyabb rendű, rosszindulatú, ám tevékenyebb isten vagy szellem veszi át – s mindez annak arányában, ahogyan az ember egyre kevésbé látja úgy, hogy a valóság transzcendenciához kötődik, hogy ez a valóság valamilyen mintát követne. Jegyezzük meg itt, hogy Harnack szerint a gnosztikus rendszer valójában a görög filozófia kísérlete volt arra,

hogy a kereszténységet hellenizálja; s valóban, Xenophanész, Platón vagy Arisztotelész semmi kivétlnivalót nem talált abban, hogy egyszerre szóljon az egyetlen istenről és más istenekről. Nekem azonban úgy tűnik, hogy a gnosztikus gondolatvilág esetében nem csak a görög intellektuális befolyás kiterjesztéséről volt szó; a gnosztikus álláspont mélyebb forrásokból fakadt, s világa kétségtelenül egyetemesebb, mint maga a görög filozófia.

Minden gnosztikus egyetért abban, hogy a világ Istentől elkülönült; hogy magát az isteni „szikrák” folytonos sokszorozásával tartja fenn, ami az anyagi, tehát gonosz testek nemi egyesülésének az útján történik; s hogy ez a világ nem méltó sem arra, hogy benne éljünk, sem arra, hogy megismerjük. A valentiniánus gnózis, egyike a legnagyobb hatású tanoknak, azt állította, hogy a világ által „megismerésnek” nevezett tevékenység csak az illuzórikus megragadása, az igazi tudás (*gnószisz*) ezzel szemben az ember eredeti s immár az anyagi világban elveszett állapotára vonatkozik. A gnosztikus célja természetesen éppen az, hogy visszanyerje ezt az elveszett állapotot, amely azonban csak a kiválasztottak számára hozzáférhető. De ez a megszerzendő tudás mégis különbözött attól az intellektuális tudástól, amelyre a görög filozófusok és őket követve más filozófusok is törekedtek. Ez a gnoszticizmus, mint Rudolf Bultmann írja, „az okkultizmus egy formája, amelyet inkább misztikus, semmint filozófiai úton szerezhetünk meg. Tana nem annyira következetes gondolkodásra, mint inkább hitre épül... Azzal kecsegtet, hogy a gnosztikus lelke a testi halál után a mennybe jut; s egy későbbi időpontban a beavatott újraszületik, megfelelően az újra keletkező világ misztikus vagy mágikus képletének.”¹⁵

S éppen ez az, amiről Plótinosz is szól az *Enneászok*-ban (8, 1). A Szellem nem logikai kijelentésekből áll, nem az ok és a hatás összefüggésére vonatkozó gondolatokból és reflexiókból; a Szellem minden, mindent tartalmaz s minden dologgal rendelkezik abban az értelemben, hogy ő maga minden dolog. Sankara, a 9. századi indiai misztikus is elutasítja a dolgok sokaságát és a Brahmanban való feloldódást tanítja; a *Bhagavad-Gíta* (9, 2) szintén azt állítja, hogy az isteni tudás, a királyi titok a Brahman ismerete: közvetlen önismeret vagy önfelfogás. Tibeti misztikusok pedig arról folytatnak koncentrált meditációt, hogy minden anyagi dolog valótlan, hamis, széteső, s hogy minden jelenség merő illúzió.

A gnosztikuson (s egyben más misztikus és ezoterikus iskolák követőjén) nemcsak az intellektuális tudás és a tárgy ismerete nem kérhető számon, hanem még az is megengedett, hogy az istenséggel való egybeolvadáshoz vezető útján semmibe vegye az erkölcsi elveket, a jó és a rossz különbségét s mindazt, amit a vallások általában szeretetnek és jó cselekedetnek neveznek. Mivel a világ gonosz, a gnosztikusnak kötelessége, hogy lehetőleg távol tartsa magát a világi tevékenységtől, s hogy minden erkölcsi előírást, ami az e világban való létre vonatkozik, *ipso facto* gonosznak tekintsen. Így például a keresztény gnosztikusok az egész Ószövetséget elvetették, beleértve a Tízparancsolatot is, mivel szerintük alacsonyrendű istenség kinyilatkoztatása (vagyis Jahvéé, a világteremtő démiurgoszé); vagy ezer esztendővel később az albigensek hasonlóképpen elvetették az Egyházat, mivel szerintük a sátán műveként fondorlatosan elnyomta Jézus Krisztus igaz gyülekezetét – az albigenes egyházat.

A „két istenség” témája végigvonul a gnózis egész történetén: eszerint az egyik isten jóságos és távoli, a másik gonosz s egyben a világ közvetlen teremtője is. A gnosztikus Saturninus például azt tanította, hogy az angyalokat az egyetlen ismeretlen Atya teremtette, de ezek közül hét angyal hozta létre a világot és az embereket. Karpokratész követői pedig azt állították, hogy ők legalább oly hatalmasak, mint Jézus Krisztus, mivel jobban megvetik a világ teremtőjét, mint állítólag Krisztus tette volna. *Báruk könyvében* Elóhim isten és neje, Éden, a világ teremtői; idővel Elóhim magasabb fényességet (tökéletességet) pillantott meg, s

¹⁵ Lásd Rudolf Bultmann, *Gnosis* (New York: Fernhill House, 1963, 10–11. oldal).

a világtól felemelkedett e fény igaz forrásához, a Jóhoz. Azért könyörgött, hogy ott maradjon, s felajánlotta az immár gonosznak látott teremtett világ elpusztítását: „Szellemem az emberekbe záratott, s szeretném visszanyerni.” Végül a Jó közelében maradhatott, s a teremtett világot Éden gondjaira bízta, aki azonban bosszúból arra készítette Naasz angyalt (a kígyót), hogy Elóhimnak az emberekben, vagyis Éden alattvalóiban megbúvó szikráit, vagyis a szellemet, a legkülönbözőbb módon gyötörje.

A „két istenség” témájának más változatait is megtalálhatjuk egyrészt, mint láttuk, a gnosztikus tanokban, másrészt a késő középkori keresztény misztikában, de ugyanígy a hindu misztikában is. A személyes Isten, akit a szervezett Egyház kultusza övez, a 13. századi Eckhart mester szerint „bálvány”, mely a misztikus kifinomult szellemi ízléséhez képest túlságosan közel áll az emberekhez, túl antropomorf, túlságosan alámerül a világ dolgaiban. Ezért egyes misztikusok egyfajta „Isten feletti istent” kerestek, aki leírhatatlan és megismerhetetlen, szellemibb, mint a személyes Isten. Ez a „szuperisten” bukkan fel a negatív teológia hagyományában, mely elsősorban Areopagita Dénes és John Scotus Erigena nevéhez kapcsolódik. Álláspontjuk szerint Isten minden kategória felett áll, jósága jóság feletti, mivolta mivolt feletti és így tovább, vagyis minden kifejezést meghaladó. Nicolaus Cusanus, a 15. századi bíboros és filozófus a *docta ignorantia*, vagyis „tudós tudatlanság” által kívánta megközelíteni az Isten feletti istent. Eckhart pontosan úgy gondolta, mint Sankara: ez az Isten végtelenül meghaladja a személyes Istent. „Fogd fel a hallatlant – írta Eckhart –, Isten és istenség éppúgy különböznek, mint föld és ég!” Érthető, hogy az eckharti misztikus az istenséggel (vagyis az Isten feletti istennel) kívánta elegyíteni lelkét: nem csupán az időbe zárt *unio mystica* pillanatában, hanem mint az Isten feletti istennel egylényegű létező, aki ezáltal a személyes Isten felett áll.

Istennek a természeti és az emberi dolgok köréből való eltávolítása ismét másképpen valósult meg a hindu filozófiában. *Brahman*, vagyis a világszellem vagy az abszolút szellem valóban igen távol van az embertől és ennek világi gondjaitól. Ebből következően a hindu metafizikusok a gnosztikusokhoz igen hasonlóan nem kívántak olyan világi kérdésekkel foglalkozni, mint amilyeneket az ismeretelmélet vet fel. Az *atman* (vagyis az emberi én) célja, hogy különváljon a *mayá*-tól, vagyis e világ látszatától, amelyet az *avidia*, tehát a nemtudás, a tévedés, a jelenség-világ forrása hozott létre *Brahman* körül, elzárva így a közvetlen tudás útját; az *atman* célja az is, hogy olyan ürességet teremtsen maga körül, amely elhatárolja őt a világtól és lehetővé teszi az erősen koncentrált meditációt. Az *atman* végső célja, hogy feloldódjék a *Brahman*-ban (miután áttörte a *mayá*-t és legyőzte az *avidia*-t); ennek azonban az a jelentése, hogy „az egyéni lélek létében és mivoltában azonos a minőségektől mentes Abszolútummal. Az Abszolútum szempontjából a látszatvilág önmagában nem létezik valójában.”¹⁶ Minden létező vagy az *atman*-hoz vagy a *Brahman*-hoz tartozik – Sankara híres meghatározása szerint a kettő ugyanaz –, s ami még létezik, pontosabban: ami még az *atman* szempontjából – s mielőtt a *Brahman*-ban feloldódott volna – *létezett*, a sokszerűség káprázata.¹⁷ Nem szükséges külön mondanunk, hogy ez a felfogás megfelel a gnosztikusok kozmogóniájának.

A gnosztikus rendszerekben az Isten és ember közé önmagát állító démiurgosz zárta el az utóbbi útját az előbbitől, s a világi létezést alapvetően megsabta azzal, hogy Istent olyan helyre száműzte, amely csak a világot megvető aszkéták számára hozzáférhető. A hindu metafizikában nincsenek elsődleges vagy másodlagos istenek (noha olyan istenszerű alakok, mint Isvara, az örök és abszolút transzcendens Isten, számos többé-kevésbé teisztikus

¹⁶ R. C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane* (New York: Oxford University Press, 1961, 18. oldal).

¹⁷ Rudolf Otto, *Mysticism East and West* (New York: Macmillan, 1970, 103. oldal).

spekulatív iskolában szerephez jut), hanem maga az emberi én és öntudata képezi azt az akadályt, mely az embert elválasztja a mindent átfogó szellemtől. Ám ez a megközelítés már igen közel áll a *B* állásponthoz, melyet csak később fogunk alaposabban vizsgálni – eszerint Isten és ember, vagy legalábbis az emberi lélek, azonos szubsztanciát alkotnak és a lélek csak esetlegesen, e gonosz világban mutatkozik különbözőként. Mint fentebb már említettem, esetenként nehéz világos különbséget tenni a két felfogás között, vagyis nehéz elkerülni azt a következtetést, hogy mindkét pozíció következménye egy s ugyanaz: tudniillik, hogy Isten távoli, elérhetetlen. Még az olyan rendszerek esetében is, amelyekben nem esik szó istenről – mint a brahmanikus és a buddhista felfogásban – a nyugati embernek az a benyomása támad, hogy e tanok is körvonalaznak egyfajta istenséget, csak hogy ez az istenség nem hozzáférhető a szeretet vagy az ész eszközével, s ebből következően nincs is hatása világi létünkre, értelmi kutatásunkra, erkölcsi cselekvésünkre. Egyfajta istenség vagy istenségek mintegy elfátyolozott létezését mégiscsak fel kell tételeznünk, hiszen a jóga szerint célunk az Egy (személytelen) lényegével megvalósuló egyesülés. Ez az egyesülés azonban mégsem a legvégső cél, hanem voltaképpen csak amolyan *point d'appui* (egyfajta támpont), amely a teljesebb koncentráció eszköze, s az így elért „isten” nem transzcendens, s nem is személyes – vagyis a „távoli Isten” kategóriájába tartozik. Úgy tűnik, Louis Bouyer éppen a buddhizmus tanulmányozása nyomán fogalmazta meg azt a gondolatot, hogy ha Isten nem szólhat az emberhez, az ember önnön magányába zárt.¹⁸ A 17. században Indiát is megjárt francia Frois testvér feljegyezte, hogy a boncok évente többször is bizonyos, mintegy másfél óra hosszat tartó meditációnak adják át magukat, melynek középpontjában az axióma áll: „Nincsen semmi.”¹⁹

A fentiekén kívül, harmadszor, a következőképpen érhetjük el, hogy Isten az ember számára távolinak tessenek: akkor, ha úgy fogjuk fel, mint aki csak egyetlen emberi képesség számára felfogható: így például a hit, de semmiképpen sem az értelem számára, vagy másképpen: a spekulatív képesség, de nem a hit számára. Isten mindkét esetben absztrakció marad, s az ember, aki mégis megpróbálkozik megértésével, inkább atlétának vagy bajnoknak tűnik, semmint mindennapi emberi lénynek. Vagyis Isten ismét geometriai pont, melyhez fogható minőségek nem tapadnak. Ebben az esetben az „isten” szó – mint Evelyn Underhill írja – éppen annyira vonzó és személytelen, mint egy távoli hegycsúcs; és a misztikus, aki mégis eléri, némileg hasonlít a hegycsúcsra feljutott, arisztokratikus és önmagával elégedett hegymászóhoz.²⁰ Nyilvánvaló, hogy ebben a magatartásban a Plótinosz által népszerűsített platonikus tradíció szólal meg – noha Plótinosz maga sem vette észre, hogy tanítása több ponton is közel kerül az általa is elítélt és elvetett gnosztikusokéhoz. Hiszen Platón nyomatókusan hangsúlyozta, hogy a valódi isten különbözik a világtól, még a létől is, úgyhogy nem csodálkozhatunk azon, ha a klasszikus görög filozofálás életerejétől megfosztva ez az isten, különösen az újplatonikusok és Plótinosz hatásának köszönhetően, elzárkózó és absztrakt Eggyé degenerálódott. Igaz, Plótinosz mint misztikus képes volt a transzcendenssel való *szünúszia* (egyesülés) megvalósítására, ám ez a misztikus kapcsolat semmivé foszlott, amint a szavakban történő racionális leírásnak kellett volna megfelelnie; a misztikus azonnal a kettősség világában találta magát, s az egyesülés egyetlen világa ismét csak szubjektumra és ennek misztikus tárgyára esett szét. Tehát hasonlatosan ahhoz a felfogáshoz, melyben az ember azonos az istenivel, Plótinosz tanításában is azt találjuk, hogy

¹⁸ Louis Bouyer, *The Spirit and Forms of Protestantism* (A. V. Littledale ford., Cleveland–New York: Meridian Books, 1964, 152. oldal).

¹⁹ Henri de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (Paris: Aubier-Montaigne, 1952, 85. oldal).

²⁰ Evelyn Underhill, *The Essentials of Mysticism and Other Essays* (New York: E. P. Dutton and Co., 1960, 130. oldal).

a lélek csak akkor képes az Eggyel való kapcsolatra, ha noétikus – szellemi – képességének határozott, egyedi karakterét elveszíti, vagyis ha egyéni értelmi mivoltát feláldozza. Saját, nem túl nagyszámú misztikus élményét maga Plótinosz is csak erotikus kifejezésekkel volt képes visszaadni, amivel a makulátlan öröm érzését próbálta szavakba önteni.

Az Egy azonban még Plótinosznál is oly távoli, hogy még csak nem is azonos a léttel, hanem a lét pusztá forrása. Vagyis alig van köze Ágoston Istenéhez, aki szereti, segíti és megváltja az embert. Az Egynek nincs szüksége semmire, nem vágyik semmire, legkevésbé az emberek hódolatára. Ezért hát nem könnyű elfogadni az állítást, hogy a plótinizmus az „elérhetetlen Isten” álláspontjának tipikus kifejeződése lenne; mint láttuk, ez utóbbiban a távoli Isten nem törődik az e világi léttel, sem az embernek az erkölcsileg helyes és értelmes cselekvésre irányuló vágyával. Plótinosz azonban éppenséggel szigorúan elítélte a gnosztikusokat, akik azt hitték, hogy „az álom szárnyain Istenhez menekülve” kiszabadulhatnak emberi állapotukból. Plótinosz szerint a bölcs soha nem téveszti össze a pillanatnyi megtisztulás illúzióját a hosszas erőfeszítés eredményeképpen elért tisztasággal. Szinte Pascal módjára nyilatkozva állítja, hogy akik magukat az értelem fölé helyezik, alája kerülnek; a természetet nem szabad megvetni.

Plótinosz *Enneász*-ainak harmadik könyvében található egy szakasz, amely a fentiekkel összhangban szembeszáll azzal a tanítással, hogy az ember vagy egy távoli istentől elszigetelten létezik, vagy pedig egylényegű az emberi szellemtől megkülönböztethetetlen istennel: „Az ember nem a létezők legjobbjá, hanem a harmadik rendbe tartozik, amelyet választott, s ahol a gondviselés nem engedi, hogy elveszítse önmagát, hanem az erény által mindig visszaviszi az istenihez. A gondviselés így mindig megóvja az emberi faj értelmes jellegét, s arra bírja, hogy a bölcsesség, a művészet, az igazságosság bizonyos mértékével bírva részt vegyen a közösségi kapcsolatokban. Az ember csodálatos alkotás, és sorsa minden más földi lénynél magasabb rendű.”²¹

Igen, ahogyan Plótinosz egyik kiemelkedő francia kommentátora, Maurice de Gandillac megjegyzi, ez a bölcselő, aki az utolsó jelentős görög filozófus volt, számos olyan gondolati irányzat ihletője lett, melyeket éppoly határozottan vetett volna el, ahogyan a gnosztikus dualizmust kritizálta. A középkorban létezett egy monista beállítottságú misztikus hagyomány, amely Plótinoszra mint előfutárára hivatkozott – Eckhart mester és Nicolaus Cusanus hagyománya s másoké, egészen a reneszánsz koráig s még azt követően is.²² Eckhart mester méltán híres, prédikációiban megfogalmazott állításai – melyek egyszerre tartoznak az *A* és *B* pozíció általunk felállított kategóriáiba – éppen annyira, vagy ha lehet, még inkább kétértelműek, mint Plótinoszéi. Így például 15. prédikációjában a megismerhetetlen Isten pozíciójának megfelelően mondja: „Semmi sem igaz abból, amit Istenről állítunk... Ha meg akarod ragadni az igazság lelkét, ne emberi értelem szerint járd el. Hiszen ez a lélek oly sebes, sietve érkezik.” Valamint az 56. prédikáció: „A belső és a külső ember éppen annyira különböznek egymástól, mint a menny és a föld. Isten pedig még ezerszer inkább különböző. Isten keletkezik és nem keletkezik. A 87. prédikációban pedig úgy beszél, mint valamely Plótinosz-követő vagy a hindu metafizika beavatottja: „Saját helyünk megőrzése különbség megőrzése. Ezért arra kérem Istent, hogy szabadítson meg Istentől (hogy ekképpen visszatérhessek a merő léthez, mely felette van Istennek és a különbségnek). Saját magam oka vagyok, örök és időbeli valómnak is oka... s nem halok meg soha... Születésemmel születtem minden dolgok... Ha akartam volna, soha nem lettem volna, sem semmi más velem együtt. Ha nem lettem volna, Isten sem lett volna.”²³

²¹ *Enneászok*, III, 2, 9.

²² Korunkban például Bergson hivatkozott Plótinoszra mint olyanra, aki filozófiáját jelentősen befolyásolta.

²³ Meister Eckhart, *Sermons* (Raymond B. Blakney fordítása alapján, New York: Harper Torchbooks, 1941).

Ezek alapján nehéz pontosan elhelyeznünk Eckhart mestert, noha világos, hogy az egyház szempontjából álláspontja nem volt hithű. A hithű misztikusok példaképével, Ruysbroeckkel szemben (aki Zaehner felosztása szerint teista misztikus, Delacroix szerint pedig „konstruktív” misztikus) Eckhart azt tanította – a gnosztikusokhoz és a hindu misztikusokhoz hasonlóan –, hogy a tiszta szemlélődés felette áll az erkölcsi parancsoknak, mivel „Isten nem parancsol külső cselekvést, hiszen az ilyenek sem nem jók, sem nem isteniek”. Heinrich Suso és Johannes Tauler, Eckhart követői is azt tanították, hogy a „belső ember” tiszta a „külső ember” bűneitől. Tauler elismerte, hogy sokat köszönhet az 5. században élt újplatonikus Proklosznak, s azt állította, hogy amikor belső énünkkel kapcsolatba lépünk, azonnal felismerjük ebben Istent, s ez a felismerés világosabb a napnál.

Részben a mozlim filozófusok, Averroës és Avicenna hatásának köszönhető, hogy a középkor vége felé a keresztény istenkép közvetett támadások céltáblája lett, amelyek éppen ezért még hatékonyabbnak is bizonyultak. A fentebb *A*, illetve *B* betűvel megjelölt álláspontok, az elérhetetlen Isten, illetve a bennünk lakó Isten tanítása egyre határozottabban és egyre merészebb formában fogalmazódott meg, mivel az egyház figyelme a szakadások miatt lanyhult. (A harmadik, *C*-vel jelölt álláspont, vagyis a transzcendens és személyes Isten tana továbbra is jelen volt a hithű teológusok munkáiban.) Az „ismeretlen Isten” a filozófiai okfejtések középpontjába került, és az emberinek az isteniben, illetve az isteninek az emberiben történő feloldódása a misztikusok útjának jellemzője maradt, mint Eckhart példája mutatja. Egyes filozófusok, mint William of Ockham és követői, a természet titkainak feltárására törektek, ami azonban bizonyos nehézségekbe ütközött, hiszen, először is, az ész és a tapasztalat eredményei nem kerülhettek szembe a dogmákkal, másodszor pedig az egyház éberén ügyelt arra, hogy a természettudomány ne kezdje ki az írások tartalmát és a csodákban való hitet. A világ felfedezésére és ezáltal kitágítására irányuló szenvedély tehát egyre erőteljesebb formát öltött. Ezzel arányban a hittételeket egyre inkább, noha még tiszteletteljesen, háttérbe szorították. Mint Gandillac megjegyzi, a plótinuszi misztika témái *nolens volens* egyre szorosabban kapcsolódtak az ockhamisták forradalmához: az embernek az Egyre irányuló, szavakkal kifejezhetetlen felemelkedését (s ez az Egy, ne feledjük, nem Isten volt, hanem a „lét forrása”) egyre inkább úgy értelmezték, mint az ismert világegyetem tágításának jogos kívánalmát, mint „a megistenült ember prométheuszi vállalkozását”.²⁴ A kitűzött cél azonban már nem az Egy misztikus kontemplációja volt, hanem inkább a természetfilozófus módszere, amellyel a természetet megismerni, átalakítani és uralni kívánta. Mint Ernst Cassirer megjegyzi, ez a törekvés a reneszánsz monizmusához vezetett, az értelmi és a történeti világnak redukciójához a természeti világra és annak törvényeire.²⁵

E folyamatban döntő szerepet játszott Nicolaus Cusanus. Nehéz eldönteni, hogy e bíboros filozófus Istene a dogmák Istene volt, vagy pedig a plótinuszi Egy, „mely túl van minden határon és véges létezőn”. Mindenestre tanításában szakadék támadt a feltételes világ és a Feltétlen között, olyannyira, hogy bármely, ez utóbbira vonatkozó kijelentés csak azon empirikus tulajdonságok tagadása lehet, melyekkel a hívő, a misztikus vagy a keresztény filozófus felruházná az istenséget. Ez utóbbira vonatkoztatva kérdezte Cusanus: „Hogyan érhet el Téged? Azáltal, hogy minden korlát fölé emelkedik, vajon nem meghatározatlan és zavaros területre lép, s így, *ami értelmét illeti, vajon nem tudatlanságba és homályba jut?* Az értelemnek talán nem kell tudatlanná válnia, nem kell sötétségben lakoznia ahhoz, hogy Téged láthasson? [...] S vajon nem bölcs és tudó tudatlanság ez? Téged, Isten, aki végtelen

²⁴ Maurice de Gandillac, *La sagesse de Plotin* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1966, 267. oldal).

²⁵ Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Mario Domand fordítása alapján, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972).

vagy, csak az közelíthet meg, akinek értelme tudatlanságban van ahhoz, hogy gondolkodjék, csak az közelíthet meg, aki Felőled tudatlanságban tudja magát.” (Kiemelés tőlem, M. T.)²⁶

Ez a szakasz azért különös hatású, mert miközben Cusanus csodálattal és áhítattal teljes szavakkal fordul ahhoz, aki személyes Istennek tűnik, éppenséggel határozottan kizárja annak lehetőségét, hogy bármit is tudhassunk Róla. A *docta ignorantia* tana radikális szembenállást hirdet Isten és a racionális, fogalmi tudás minden formája között: „Isten látása” nyilván nem noétikus (racionális) tudást jelent; hozzá legközelebb talán Kant isten- és tudásfogalma áll. A kantianus Cassirer valóban meg is jegyzi, hogy Cusanus szerint a tapasztalatból és az empirikus adatokból kialakított ismeret csak ezen adatok feldolgozásához elegendő, ám nem juthat el a dolgok lényegéig.

Ami Istent illeti, teljesen világos, hogy Nicolaus Cusanus számára távoli és elérhetetlen volt. Az emberi leképzésre épülő hit csak problematikus ismeretet közöl, csak az abszolútum „másságát” fejezi ki, ami minden kifejezésben más és más. Cusanus igen eredeti módon úgy írja le Istent, hogy azon, mint ő mondja, mesterien megfestett emberi arcokhoz hasonlítja, amelyek mindig ránk tekintenek, függetlenül attól, hogy honnét nézzük a képet. Ezek a „képek” azonban nem vezetnek Istenre vonatkozó „ismeretre”, még csak tükör által, homályosan látott ismeretre sem: az igazság, amely magában meg- és felfoghatatlan, csak másságában ismerhető meg. E másság tényén nem változtat maga a kifejezés sem: tudós vagy bölcs tudatlanság. Ez a tudás, amennyiben tudásnak számít, csak nemtudást ragad meg, vagyis önmagát mint az abszolútumtól teljességgel különbözöt.²⁷

Így hát Eckhart és Cusanus misztikájában világ és Isten szinte maradéktalanul váltak ketté. Ez a különbségtétel nem sokban különbözik azon leírásoktól s a mögöttük meghúzódó szándéktól, amelyekkel a gnosztikusok álltak elő. Irenaeus a 2. században felháborodva említi, hogy az „gnosztikusok azt képzelik, hogy egy másik, az Isten felett álló istent fedeztek fel..., akiről senki sem állíthatja, hogy az emberekkel kapcsolatban állna vagy irányítaná a világ dolgait”.²⁸ Nicolaus Cusanus vagy Ockham persze nem törekedtek arra, hogy egy „másik Istent” találjanak maguknak, hiszen nem akartak kiszakadni a (tágra értett) keresztény kultúrából. Ezért Istent úgy fogták fel, mint aki az értelem határain túl leledzik, ám a hiten keresztül mégis kapcsolatot tart az emberrel. A közvetlenül elérhető Isten az ő szemükben maga az ember, akinek értelme képes mindennek megértésére, kivéve a keresztény Isten mibenlétét – ez az értelem nem ismer leküzdhetetlen akadályt. Mint Louis Bouyer írja, Ockham gondolkodása radikális empirizmus, amely az észlelésre redukál minden létezőt. Ezért Isten, a kegyelem vagy a dogmák értelmetlenné válnak, hiszen nem a tapasztalat tárgyai, kivéve ha az emberben végbemenő változások okaiként értelmezzük őket. De ebben az esetben a változások mögött is voltaképpen mi magunk vagyunk, s a transzcendentális csak úgy hathat ránk, emberekre, ha egyben részünkbe is válik.²⁹

Spinoza rendszere a „távoli Isten” témájának ragyogó változatát nyújtja. Nicolaus Cusanustól eltérően azt tanítja, hogy Isten elérhető az ész, de nem a hit számára. *Tractatus theologico-philosophicus* című munkájában kimutatja, hogy a próféciákban, a csodákban vagy a zsidó nép kiválasztottságában való hit csupán egyfajta egyetemes szükségszerűség

²⁶ Nicolaus Cusanus, *Opera* (3. kötet, 1514, reprint kiadás New York: Johnson Reprint Corp., 1962).

²⁷ Ebből a szempontból még azt sem mondhatjuk, hogy a megtestesülés mint konkrét történelmi esemény valóban megtörtént, mert Krisztusról is csak negatíve állíthatunk bármit. Cusanus szerint a megtestesülés az ember lelkében történik meg; minden énben megújul, minden órában önnön mélyünkben, amely az istenség igazi „gyermekágya”. Ugyanezen gondolat bukkan fel Hegel filozófiájában és napjainkban Bultmann „demitologizált” teológiájában.

²⁸ Irenaeus, *Adversus Haereses*, 3, 24, 2.

²⁹ Bouyer, *Spirit and Form of Protestantism*, 153. oldal.

kifejeződése, melyet az embernek nem hit, hanem tiszta megértés által kell tisztelnie. Mivel a közönséges emberek babonásak, s csak a filozófus rendelkezik tudással, ezért az Isten imádása azonos a filozófus azon megértési aktusával, mely szerint Isten szükségszerűség, s hogy a filozófus Istenre vonatkozó tudása része ennek a szükségszerűségnek. Innét a filozófus emelkedett derűje, aminek viszont semmi köze a hithez. Spinoza ezt írja említett műve harmadik fejezetében: „Amikor azt állítjuk, hogy minden a természeti törvények szerint történik, s másrészt minden Isten parancsainak engedelmeskedik, ugyanazt mondjuk.”³⁰

Természetesen vitatható, hogy a merő szükségszerűség értelmében felfogott Isten valóban „távoli Isten” vagy inkább „bennünk lakozó Isten”, hogy inkább olyan-e, aki magunkra hagy bennünket szorongásainkkal, vagy olyan, aki vigaszt nyújt parancsainak matematikai pontossággal, melyek azonosak a természet törvényeivel. Emlékeznünk kell arra a vitára, amely az égitestek platóni felfogása körül forgott: vajon változatlanságuk okán isteneknek-e, avagy, mint Ágoston állította, szabadságuk hiánya miatt alacsonyabb rendűek-e az embernél? Nietzsche mindenesetre gúnnyal illette Spinoza „szerelmét” ezen szükségszerű Isten iránt, mivel szerinte minden *amor Dei intellectualis* vértelen és élettelen. Spinoza rendszerében e tiszteletet kiváltó elvontságon túl valóban alig találunk olyan isteni tulajdonságot, mely által Istent elérhetnénk: „A világegyetemben semmi sem esetleges, hanem az isteni természet szükségszerűsége úgy határoz meg minden dolgot, hogy sajátos módon létezzék és működjék.” (*Etika*, I. rész, XXIX.) „Az akarat nem tartozik jobban Istenhez, mint bármi más a természetben, mint a mozgás, a nyugalom s hasonlók..., melyek az isteni természet szükségszerű jellegéből folynak.” (Uo. XXXII, II.) „Valamely dolgot csak saját ismeretünk tökéletlensége miatt nevezhetünk esetlegesnek, másképpen nem.” (Uo. XXXII, 1. jegyzet.)

Az a feltevés, hogy Spinoza istene mégiscsak „távoli Isten”, nemcsak közvetlen filozófiai érvekkel bizonyítható, hanem azon gondolkodóknak a spinozizmusra adott válaszaiból, akik egyrészt elvetették, másrészt elfogadták e rendszert. Oldenburg, aki hosszú időn át levelezésben állt Spinozával, hasztalanul igyekezett felhívni a holland bölcselő figyelmét arra, hogy filozófiaiag többé-kevésbé művelt és gondolkodó olvasói hogyan vélekednek rendszeréről (tudniillik a *Tractatus*-ról és egyéb kisebb írásairól, mivel az *Etika* csak posztumusz jelent meg): „Ön összekeveri a természetet és Istent s megszünteti a csodák értékét és tekintélyét, noha csak ezeken alapul az isteni kinyilatkoztatás bizonyossága.” (Oldenburg XX. levele.) „Úgy tűnik, hogy Ön fatalisztikus szükségszerűséget tételez fel minden dologról és tevékenységről. De ezzel megfosztja a törvényeket, az erényeket és a vallást a lényegtől, s így minden büntetés és jutalom hiábavaló.” (XXII. levél.) „A Szentírás hangvétele azt sejteti, hogy az ember elkerülheti a bűnt és a büntetést. Ha ezt tagadjuk, azt kellene mondanunk, hogy az emberi szellem működése éppen annyira mechanikus, mint a testé.” (XXV. levél.) S még tovább is idézhetnénk Oldenburg érveiből.

Spinozának Blyenbergh szabad polgárral folytatott levelezése is hasonló jellegű, azzal a különbséggel, hogy Spinoza e levelezőtársával szemben kevesebb türelmet tanúsít, mint Oldenburghoz írt leveleiben. „Ön megszünteti az erkölcsök minden értékét, és automatákká változtatna bennünket” – írja Blyenbergh. „Azt tanítja, hogy szigorú értelemben nem is vétkezhethetünk Isten ellen, s ez bizony kemény kijelentés” – és így tovább.

Spinoza felfogásában (amint ezt levelezőtársainak reakciói mutatják) ugyanaz a jelleg mutatkozik meg, mint a gnosztikus felfogásban, amely tagadja Isten jelenlétét az ember életében és a történelemben. És Spinoza szavai hasonlóan érintették Oldenburgot és Blyenberghet, ahogyan a gnosztikus rendszerek hatottak a korai egyházatyákra, Irenaeusra, Alexandriai Kelemenre, Hyppolitusra és Ágostonra. Első látásra persze tetemes különbség

³⁰ Benedikt de Spinoza, *Theological-Political Treatise* in: *Chief Works*, 2 kötet, (New York: Dover Publications, 1955, R. H. Elwes fordítása alapján).

mutatkozik a két jelenség között: hiszen minden gnosztikus egyetértett abban, hogy Isten távoli, megismerhetetlen, mozdulatlan, vagyis, röviden szólva, hogy Epikurosz *Deus otiosus*-a módjára nem vesz részt a világ dolgaiban. S mint láttuk is, a gnosztikusok olykor két istenről beszéltek, melyek közül az egyik magasabb rendű. S a keresztény gnosztikusok, például Baszilikész, azt is tanították, hogy a zsidó Isten (Jahve) az alacsonyabb rendű isten (*arkhon*), míg Krisztus az igaz Isten, aki szabadulást hoz a magasból. A 12. és a 13. század bogumiljai (akik Észak-Itáliából vándoroltak át a Balkán-félszigetre) úgy hitték, hogy a jó Isten, az Atya, egyszerűen a sátán uralmára bízta a világ jelenlegi ciklusát, amely hétezer évig tart.

E felfogások következménye az volt, hogy a gnosztikusok szerint az ember, aki e világban csak elhagyatott, idegen (*allogenész*), két lehetőség előtt áll: vagy kiválasztott (*pneumatikosz*, *gnosztikosz*), vagy nem; ha igen, két választása van: vagy szigorú aszkézis által érheti el Istent, vagy pedig erkölcstelen szabadosság útján, mivel a gonosz (az anyag, a test; *hülé*, *szarksz*) nem is érintheti őt. Vagyis a távoli Isten fogalma, úgy tűnik, negatívan hat az ember viselkedésére. S éppen ez az, amit Spinoza kritikussai felhoznak, mivel úgy látták, hogy Spinoza tételében, mely szerint, ha Isten szükségszerűség, Isten oly távolivá válik, ami még a legrosszabbat is törvényesíti. Spinoza erre azzal válaszolt, hogy saját felfogása szerint Isten csak a legjobbat törvényesíti, vagyis az ember mérsékelt aszketikus életvitelét, melyet egyes gnosztikusok is elfogadtak. Mint írta: „Az ész által kományzott emberek, akik azt keresik, ami számukra az ész szerint hasznos, semmi olyat nem kívánnak maguknak, amit az egész emberiségnek ne kívánnának, s ezért életmódjukban igazak és tiszteletre méltók.”³¹ Mint láttuk, ez az álláspont nem győzte meg Spinoza kritikussait. Még a kevésbé filozofikusan gondolkodó Blyenbergh is azt írja, hogy ha lényegünk azonos egy adott időben megvalósuló állapotunkkal, bünt elkövetve is éppen annyira tökéletesek vagyunk, mint erényesen cselekedvén: Isten tehát ugyanazzal jutalmazná bünt, mint az erényt. Mind bűnben, mind erényben az ember Isten akaratát teljesíti.

Oldenburg és Blyenbergh ugyanazon okból fordultak szembe a spinozizmussal, mely a hágai filozófust oly kedvessé tette számos későbbi gondolkodó szemében. A transzcendens felfogásnak ugyanis alig marad nyoma a felvilágosodásban, legyen ez német vagy francia. A 17. századi angol gondolkodásban, miként a kontinentális gondolkodásban is, a Bibliát még mindig úgy tekintették, mint amely hierarchikusan a természet „nyitott könyve” mellett áll, melyből Isten tervei kiolvashatók. De a 18. századra az írárok rovására a természet „könyvét” már szinte „vallásos tiszteletben részesítették”.³² S d’Holbach báró éppen erről írt 1780-ban: „Elégedjünk meg annak kimondásával, hogy az anyag mindig is létezett, hogy saját mivoltánál fogva mozog, s hogy a természet minden jelensége a természetet alkotó anyag különböző fajtáinak mozgásából ered.”³³ E szavakat akár Spinoza bármely lelkes tanítványa is kimásolhatta volna a mester munkáiból: „Az emberek annyiban vélik magukat szabadnak, amennyiben tudatában vannak akaratuknak és vágyaiknak, s tudatlanságukban még csak álmukban sem gondolnak azokra az okokra, melyek folytán kívánságuk és vágyuk éppen ilyen.”³⁴

A természet mellett azonban az értelem is királyi utat biztosított a megértéshez. De e megértés tárgya már nem Isten akarata volt, hanem inkább azon okok feltárása, melyek által egyesek még mindig hittek Isten akaratában. Samuel Reimaruss német lelkész, akinek iratait Lessing posztumusz adta ki, kijelentette, hogy Jézus racionális vallást hirdetett – noha ez a

³¹ *Ethics*, in: *Chief Works*, 2. kötet, 6. rész, XVIII; R. H. Elwes fordítása alapján.

³² Basil Willey, *The Eighteenth Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period* (Boston: Beacon Press, 1966, 157. oldal).

³³ Idézi Willey, fentebb; a fordítás tőlem, M. T.

³⁴ *Ethics*, in: *Chief Works*, 2. kötet, 94–99. oldal.

megjegyzés nem harmonizál különösebben egy másik kijelentésével, mely szerint Jézus fanatikus zsidó paraszt volt. Ezen a ponton természetesen végére értünk a „távoli Isten” gondolatát hordozó hagyománynak, mely Lucretius felfogásától már meglehetősen különböző. Lessing és Hegel (s természetesen Goethe), vagyis a kor legkiválóbb elméi mind spinozisták voltak, nem pedig Lucretius követői. Jól ismert Jacobi Mendelssohnhoz írott levele, mely beszámol arról, hogy Lessing „botrányos módon” a spinozizmus oldalára állt. Lessing állítólag azt mondta: „Az istenség hagyományos eszméi már nem elfogadhatók számomra.” E távoli Isten nem nyilatkoztatta ki önmagát, s csak a természet könyvét tanulmányozva ismerhető meg. Vagyis immár nem is volt szükségszerű Isten. Igen, talán a világ első oka, de azóta nem szólt bele a világ menetébe. „Spinoza filozófiáján kívül más filozófia nem is létezik” –, s Lessing hozzátette: „Nem vágyom szabad akaratra.”³⁵

Ami Lessing útjának végét jelentette, Hegel kiindulópontjává lett. Íme néhány kijelentése, melyeket filozófiatörténeti előadásában az itt tárgyalt témával kapcsolatban tett: „A spinozizmust ateizmussal vádolják, mivel nem tesz különbséget Isten és a világ között... isten eltűnik s csak a természet marad... Spinoza azt állítja, hogy nincsen világ, mivel a világ Istennek egy formája... De mindez a dolgok keleti szemlélete, amely Nyugaton először Spinoza világában jelentkezett. Minden filozófia kezdete: Spinoza követőjévé válni. Mivel ha az ember elkezd filozofálni, a léleknek el kell merülnie az egyetlen lényeg ezen éterében, melyben minden, amit igaznak tartunk, eltűnik. Az egyes dolgok ezen tagadása, melyre minden filozófusnak el kell jutnia, a szellem felszabadulása és abszolút szabadsága.”³⁶

Végül pedig meg kell vizsgálnunk még egy módot, amely Istent mint távoli Istent értelmezi; noha erre a módszerre már utaltunk korábban, most rendszeresebb formában is tekintsük át.

Ha bebizonyítható, hogy a teremtett világ csak látszat, vagy hogy alacsonyabb rendű és Isten más teremtett lényeknél alantasabb helyzetbe (tehát az angyaloknál, „erőknél” alacsonyabb sorba) állította, arra az eredményre juthatunk, amit már korábban is láttunk: ember és Isten között nincs kapcsolat. Az ilyen törekvésekben történetileg jelentős görög hatás mutatkozott, hiszen Parmenidésztől Platónig és Plótinoszig e hagyomány képviselői mindig úgy értették az Egyet, mint amelyet a sokaságtól tátongó szakadék választ el; s ez a felfogás felelős jórészt a gnosztikusok túlzásáért is, mely szerint Isten tökéletes ugyan, de hatásra képtelen, s a természet minden gonoszság *locus*-a.³⁷ A gnosztikusok természetesen olykor megkísérelték, hogy szűkebbre vegyék ezt a szakadékot: rendszerükbe a többé-kevésbé isteni lények egész hierarchiáját vezették be, melynek tagjai az Atyától való távolságuk arányában veszítettek tökéletességükből. Ám az ember még Plótinosz rendszerében is igen alacsony szinten áll. S figyeljük meg, hogy ez a pesszimista felfogás mennyire különbözik a keresztény tanítástól, melyben Isten és az ember között találni ugyan az embernél tudásban, szellemiségben, az istenlátás képességében magasabb rendű lényeket, de az ember mégis Isten érdeklődésének elsődleges tárgya, még akkor is, ha az embert olykor „kiszolgáltatja” valamely magasabb rendű teremtményének (mint például Jóbot a sátánnak).

³⁵ Lessing és Jacobi ezen beszélgetése 1780 júliusában folyt le, egy évvel Lessing halála előtt.

³⁶ G. W. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, 3. kötet (New York: Humanities Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1955, 3. kötet, 256, 280, 286–287 oldalak, E. S. Haldane és F. H. Simson fordítása nyomán).

³⁷ Quispel kimutatja, hogy az első század gnosztikusai, beleértve Valentinust, Baszilizust és Markiont, filozófiai tudásukat ügyetlenül vulgarizált platonikus szöveggyűjteményekből nyerték, melyek abban az időben bejárták a hellén-római világot. Lásd Gilles Quispel, „Gnostic Man: The Doctrine of Basilides”, *Eranos* 16 (1948): 210–246.

Ebben az értelemben Eckhart mesternek, mint az egész ortodox hagyománynak is, igaza volt: Istennek szüksége van az emberre.

Hogy isten kényszerű módon teremt (esetleg megfosztatik lényegétől, amelyből azután létrejön a teremtet világ), vagy hogy isten elkülönül teremtményeitől – két olyan álláspont, melyek között nincs jelentős különbség. Ugyanakkor ez a két álláspont világosan szembenáll azzal a bibliai felfogással, mely szerint a teremtés a túlradó isteni szeretet műve. A gnosztikus rendszerekben az Egynek a sokaságba való átadását korántsem tekintik a teremtésre irányuló szabad isteni akarat megnyilvánulásának; a teremtés kozmikus katasztrófa, szoros értelemben vett bukás (az Egyé vagy Istené). Ebben is többet találhatunk gnosztikus vagy neoplatonikus fogalomnál: ez az értelmezés is az istenkérdés felfogásának bizonyos módja, amely kortól és helytől független; csak egy azon alaptémák közül, melyek az újplatonikus metafizikát uralják Plótinostól Bergsonig.³⁸ E téma megjelent a 3. században Origenésznél; a 9. században John Scotus Erigenánál; s később a német idealizmusban. Az a felfogás, mely a teremtést bukásnak nyilvánítja, gonosznak tartja a létezők és dolgok sokaságát, anyagiságukat, időhöz kötött és szexuális természetüket is. S nyilvánvaló, hogy az ilyen gonosz dolgok csak gonosz forrásból származhatnak, avagy, mint esetünkben, olyan eredetileg jó forrásból erednek, mely bukása következtében arra kényszerült, hogy gonosz dolgoknak adjon életet.

Ez a bukás mindenekelőtt az időiségbe való aláereszkedés vagy lehanyatlás formájában jelenik meg.³⁹ Az örökkön mozdulatlan és tökéletes hirtelen lehanyatlik az időbe.⁴⁰ Ez a katasztrófa egyidejűleg történik a lelkeknek az anyagiságba való bukásával, melynek következtében létrejön a fizikai sokaság és sokszerűség, s az idő immár a tagolódás kronológiai folyamatát méri. A görög filozófia jelentős része s szinte minden gnosztikus írás leginkább azzal foglalkozik, hogyan lehetne a lelket visszavezetni az Egyhez, melyből kihullott. A lélek visszaérkezéssel a kozmikus dráma megszűnik, az események szövetét felgöngyölítik, mint a szönyeget a zsonglőr mutatványa után – az idő a maga sokszerűségével, vagyis a világgal együtt megszűnik létezni. Igaz, ez utóbbi nem is létezett igazán; függetlenül attól, hogy meddig tartott – tarthatott akár évmilliókon át, mint a brahmanizmus nagy ciklusa –, létezése mégis vagy látszat vagy rontott formájú lét volt, vagy mind a kettő.

A hindu metafizika e ponton is radikálisabb, s egyes kutatók szerint a hindu gondolkodásnak a mediterrán világra tett hatása (főképpen Nagy Sándor korát követően) váltotta ki a gnoszticizmus szélsőséges formáit is. Az *Upanisádok*-ban a bukás egyediesülést jelent: mihelyt a lélek bekerül a testbe, önmagaként, énként ismeri meg magát, s tévesen olyan jellemzőket tulajdonít önmagának, melyek megkülönböztetik más énektől. Ezzel kezdetét veszi a rossz, a szorongás, a boldogtalanság uralma, s az ember így szól: „én ilyen és ilyen vagyok”, vagy: „ez és ez az *enyém*”. Vagyis a lélek kapcsolatba került a nem-énnel, a tárgyi világgal, s ez egyben boldogtalanságának is kezdete.

³⁸ Vö. Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme* (Paris: Ed. du Seuil, 1961, 420. oldal).

³⁹ A gnosztikus szerint „az idő, amely a teremtő isten alkotása, legjobb esetben is az örökkévalóság karikatúrája, olyan hiányos utánzat, melyben nem is lehet felismerni az eredetét. Végelemzésben az idő a bukás következménye – olyan, mintha hazugság lenne.” H. C. Puech, *Gnosis and Time*, in: *Eranos* 20 (1951): 38–85. oldal.

⁴⁰ Fontos megjegyeznünk, hogy soha nem került megfogalmazásra olyan filozófiai kielégítő érv, amely magyarázná a változatlan Egyből a sokszerű Sokba történő átmenetet. Olykor pillanatnyi figyelmetlenség vagy fáradtság a magyarázat (mint a platonikusoknál), avagy a fény és sötétség harcának eredménye (a közép-keleti kozmogóniákban). Későbbi elméletekben, beleértve néhány kortárs politikai mítoszt is, az eredeti ártatlanság állapotából (természetes állapotból, öskommunizmusból stb.) való elmozdulás a további fejlődési láncolat leggyengébb és legkevésbé tisztázott pontja.

A teremtet világ és az egyéniesült ember ezekben a rendszerekben mintegy átok alatt állnak. Mint Claude Tresmontant írja, „míg a zsidó és a keresztény hagyomány személyes és erkölcsi viszonyt létesít a transzcendens abszolútum és az emberi személy között, az *Upanisádok* arra bíztatják a bölcset, hogy kerekedjék felül a személyes létezés látszatán és mindazon erkölcsi követelményen, melyet ez a látszat tartalmaz”.⁴¹ Csak a Brahman emelkedhet fel a fény, vagyis Isten ismeretére, miután leleplezte a fizikai létezés hiábavalóságát. De kérdéses, hogy ez a szellemi tudás valóban elégséges útmutató-e: hiszen egyes gnosztikus rendszerekben a megváltás, vagyis a *gnószisz* birtoklása vagy felszabaduláshoz, vagy szabadossághoz vezet; az előbbi aszketikus életmódban, az utóbbi libertinizmusban fejeződik ki. Mint Irenaeus megjegyzi, a valentiniánusok azt állítják, hogy nem életmódjuk, hanem szellemi természetük következtében jutottak megváltásra. S mint láttuk is, ez a téma újra meg újra megjelenik a nyugati gondolkodás történetében mint az istenkérdés megoldása.

⁴¹ Tresmontant, i.m. 265. oldal.

Az immanens Isten

Az istenkérdés vizsgálatunkban soron következő felfogása, melyet korábban már *B* álláspontnak neveztem, első látásra az előzőekben vizsgált *A* álláspont ellentétének tűnik. *A* egyrészt felteszi, hogy Isten létezik, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy távol áll az embertől, olyannyira, hogy az ember számára lényegtelen, az ember így vagy magára marad a létezés sorscsapásával együtt, vagy arrogánsnak, függetlennek nyilvánítja magát Istentől. Aki ilyen állásponton van, a vallás szempontjából agnosztikusnak minősül. Ezzel szemben *B* álláspont rámutat arra, hogy Isten és ember (az emberi lélek) egylényegű, vagyis természetük nem csupán hasonló, hanem teljes mértékben azonos.

Az „elérhetetlen Istenre” vonatkozó spekulációk azután számos alcsoportra oszthatók; külön módszert követ az, amely szerint Isten az ember lelkében van. Ezen nem lehet csodálkozni. Istent és embert felfoghatjuk úgy, mint akik az időtlen kezdetektől fogva *egyek*, de gondolhatjuk azt is, hogy az ember kizuhant ebből az őseredeti és lényegi egységből, s egyszer majd visszanyerheti kezdeti magasztos helyzetét – ha ugyanis kiszabadul testi börtönéből. Mindkét esetben azonos a szellemi tartalom; vagyis a testtől, a fizikai létezésről való szabadulás mindkét esetben az idő megszüntetésén alapszik. Mint Eckhart mester írja, három dolog akadályozza az embert Isten megismerésében: „Először is az idő, másodsor a testiség, harmadszor a sokaság.”

Vajon misztikus élményre vallanak ezek a szavak? Bizonyos módon feltétlenül, hiszen éppen azt akarom kiemelni, hogy *B* felfogás abból a meggyőződésből (élményből) ered, mely szerint Isten a lélekben van, vagy egyenesen azonos a lélekkel. Ám mindez nem csak a misztikus élménye. Filozófiai tézisként is megjelenhet, amint azt Giordano Bruno, Hegel és mások is mutatják. Ha az *unio mystica* elbeszélője más kifejezéseket használ is, mint a diszkurzív filozófiai leírások, a két álláspont filozófiai – így például ismeretelméleti – következményei meglepően hasonlóak, sokszor egyenesen azonosak.

A misztikus és a filozófus egyaránt gondolkodhat *panenhenikus*⁴², mely szerint minden egy, s ebbe az egységbe saját énünk is beletartozik. A hindu metafizikában az Egyre (*Ekam*) vonatkozó kutatás valóban megelőzi a lelket (*atman*) és Istent (*Brahman*) illető vizsgálódást, noha a későbbiekben összekapcsolódik ez utóbbival; a lélek „Eggyé válik” s elérkezik a harmadik tapasztalathoz, az istenség megtapasztalásához. Rudolf Otto ugyanakkor elismeri, hogy a misztikus az *Isten* kifejezést gyakran csak az „Egy” jelentésének értelmében használja, s így csak homályosan céloz arra, aminek elsőbbségét kimondatlanul elismeri. Az *atman* önmagában megragadhatatlan marad az én és a diszkurzív gondolkodás számára, mivel tiszta tudatként, a megváltó tudás egyfajta felsőbbrendű fajtájaként ismeri magát. Mint Sankara állítja, az *atman* a valóságos (vagyis az *atman Brahman*), aki a valóságot önmagában fogja fel. Ez a leírás különösen azért hasznos a számunkra, mivel Hegel ismeretelméletének tárgyalásakor ismét utalhatunk rá. Az *atman* tehát az „egy, örökkévaló, változhatatlan és különbség nélküli *Brahman*”, ugyanakkor mégsem Isten, mivel mint *Brahman* (világszellem) felette áll Istennek (*Isvara*). A *Brahman* tehát egy olyan világ abszolútuma, melyben a személyes Isten legalábbis kétértelmű szerepet játszik s ezt is csak a vallás bizonyos teisztikus irányzataiban. A hindu metafizika ugyanis nem állítja szükségképpen Isten létét, s még kevésbé a személyes Istenét.

⁴² Mint az előző fejezetben rámutattam, R. C. Zaehner kifejezése (panenhenikus élmény) jobbnak tűnik a „panteisztikus élmény” kifejezésnél. Ennek az élménynek a fenomenológiai alapja ugyanis nem az, hogy minden Isten, hanem az, hogy „minden egy”. A könnyebb érthetőség kedvéért azonban erre az élményre a továbbiakban mégis mint panteisztikus élményre fogok utalni.

Más a helyzet a zsidó, a keresztény és a muzulmán vallásban. Követőik szemében Isten személyes, így az ember, aki az abszolútum vonzásában él, nagyobb figyelemmel fordulhat olyan isteni tulajdonságok felé, amelyek a zsidó, a keresztény és a platonikus hagyományban egyaránt jelen vannak, mint például jóság, mindentudás, mindenhatóság – s ezek alapján ehhez hasonló tulajdonságokat magában az emberben is felfedezhet. Míg a hindu misztikus legfőbb céljának az Egyben való feloldódást tartja, a monoteisztikus misztika bizonyos típusa az Istennel való egyesülésre törekszik, melynek kezdetén a hívő a saját lelkében találja meg Istent. Ez a misztikus mindeközben arra törekszik, hogy saját (monoteista) vallásának dogmái felől egyfajta belső világosságot nyerjen; ahelyett, hogy bensőségessé tenné vallását, követné előírásait és a teljesebb megértésre és gyakorlatra törekedne, vallásos hitének bensejébe – a lélek természetes és radikális törekvését követve egészen vallása alapvető tartalmáig – húzódik vissza, hogy ebben lelje fel a vallás forrását és világosságát. Ibn Manszur al-Halládzs, a 10. században kivégzett muzulmán misztikus így imádkozott: „Ó, Isten, Te, aki én vagyok, s akiből én vagyok a Te! Az »én vagyok« és a »te vagy« között csak annyi a különbség, hogy én időben vagyok, te pedig örökkévaló vagy.” Hasonlítsuk össze e szavakat Eckhart mester szavaival: „Ha Istent közvetlenül akarom ismerni, el kell érnem, hogy én legyek Ő és Ő én; hogy ez az Ő és ez az én egyetlen én legyen.” (94. beszéd.)

E misztikus felfogás a vallási gyakorlat és az egyház vonatkozásában az Isten és a hívek között közvetítő médiumok elutasításában fejeződik ki. Képviselői megtagadják a szentségek érvényességét, a papokat a lélek és a benne lakó Isten közé szükségtelenül betolakodó személynek tekintik. Mint fentebb láttuk, a keresztény gnosztikusok úgy vélték, belső kinyilatkoztatásuk feljogosítja őket arra, hogy elvessék, amit „külső dolgoknak” tekintettek, vagyis a Törvényt, az egész Ószövetséget. A valentiniánus imák megszólításában a beavatott csak önismeretre szorul, semmi másra. „A tudó azért tudó, mert tudása van a kinyilatkoztatásból, mely az ő igaz lénye. Más vallások középpontjában többé-kevésbé Isten áll; a tudóéban ő maga.”⁴³ Ez a magatartás természetesen vallási természetű, ugyanakkor olyan vallásszerű mozgalmakban is megjelenik, mint például azok a nyugati szekták, melyekre távol-keleti eszmék hatottak. Ilyen mozgalomnak számít a rózsakereszteseké, némely 18. századi németországi szabadkőműves páholy, Helena Blavatsky teozófiai mozgalma, valamint több olyan ezoterikus csoport is, melyekről e könyv második részének első fejezetében lesz szó. Üzenetük lényege az, hogy a hívőnek nincs szüksége közvetítőre, kultuszra, „groteszk vallási díszekre”. Nincs más bölcsesség, csak az, melyet magunkban fedezünk fel, nincs más istenség, csak az, melyet lelkünk mélyében hordunk.⁴⁴

E felfogás filozófiai kifejeződése természetesen különbözik a vallás kultikus nyelvétől, ám közös eredetük aligha tagadható. A panenhénikus felfogást oly, egymástól merőben különböző emberek gondolkodásában is megtaláljuk, mint Empedoklész, a gnosztikusok, Avicenna, Giordano Bruno, Spinoza, Eckhart mester, Hegel és még sokan mások. Ami azt illeti, Georg Misch joggal jegyezte meg, hogy a xenophanészi kifejezés – *hen-kai-pan*, egy-és-minden – az európai filozófia egész történetén végighúzóódó monista elvet fejezi ki, mely a modern korban fénylő jelképe lett a harcnak, melyet a filozófia szabad szelleme kezdeményezett a kereszténység transzcendens felfogása ellen.⁴⁵

Empedoklész gondolatvilága igen közel áll a későbbi gnosztikusokéhoz: a lélek isteni származék, e világhoz képest túlságosan is nemes karakterű. Valódi élete csak a testtől való szabadulás után kezdődik. De addig is, amíg a testben él, külön léte van: nincs köze az észlelés és az érzékelés mindennapi folyamataihoz; az eksztatikus ihlet formájában a tudás

⁴³ Robert M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1966, 8. oldal).

⁴⁴ Maurice Magre, *Pourquoi je suis bouddhiste*, idézi Hanri de Lubac, *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (Párizs: Aubier-Montaigne, 1952, 219. oldal).

⁴⁵ Georg Misch, *The Dawn of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951, 236. oldal).

magasabb szintjét éri el.⁴⁶ E felfogásban az emberiséggel szinte egyidős gondolkodásmódot találunk, mely nem is egyszerűen egykorú velünk, hanem természetünkhöz tartozik. Ezt azonnal beláthatjuk, amint felfogjuk, hogy különbség van a gondolkodás folyamata és a külvilágra közvetlenül reagáló testi mozgások között. Ám az a kifejezés, hogy „természetünkhöz tartozik”, még nem jelenti azt, hogy „helyes”; s annak kiemelése, hogy a lélek magasabb rendű, mint a test, nem jelentheti azt is, hogy a lélek isteni származású. E kettő között persze nehéz pontosan meghúzni a választóvonalat, hiszen az ember alaptapasztalatai közé tartozik saját nyomorúságának élménye is. Ez utóbbi tapasztalatot különösen a romantikus és egzisztencialista irányzatok túlozzák el, s esetükben a szavak, ha szabad így fogalmaznunk, figyelemre méltó precizitással közvetítik ennek az érzésnek homályos tartalmát. Olyan kifejezésekre gondolok, mint *Weltschmerz*, *Sehnsucht*, *vague des passions*, *misery of consciousness*, *anguish*, *spleen*. Ami érdekes, az ennek az érzésnek a lefordítása a filozófia nyelvére, melyben azután a lélek helyzetére és mozgására való utalás – a lélek lehet *otthon* s lehet *száműzetésben* – segít bennünket a megértésben. A gnosztikusok például úgy tartották, hogy a lélekben (*pszükhé*) és a testben (*szarkasz*) elmerült megváltatlan szellem (*pneuma*) nem tud önmagáról, béna, álomban van, vagyis a világ állapota mintegy megmérgezi: tehát tudatlan. Felébredése és megszabadulása csak tudás által valósítható meg. Ez a tudás azonban nem sajátítható el azonnal, elérése generációkba telik, melyeket a szellemnek végig kell élnie ahhoz, hogy teljes tudását (emlékezetének teljességét) visszanyerje. „A megváltatlan lélek számára ez az időtávlat szorongást okoz. A kozmikus terek hatalmas kiterjedésétől való félelem párosul a még elhordozandó idők ijesztő távlatával.”⁴⁷

Ennek alapján érthető, hogy a gnosztikusok (s mindazok, akik az istenkérdés *B* változatát vallják), miért panaszoznak oly fájdalmasan Isten és ember egységének megszakadását. Miért teremtetted a világot – így szólnak Istenhez –, ha ennek az volt az ára, hogy kitaszítottál bennünket körödből? Vagy ahogyan Eckhart mester mondja: „Amikor Istenből átmentem a sokaságba, minden dolog így kiáltott: Itt van Isten! Ám ez nem tesz engem boldoggá, mert tudom, hogy teremtmény vagyok.” Rudolf Otto szerint ugyanez a felfogás érvényes Sankarára is.⁴⁸ Nyilvánvaló, hogy a száműzött herceg, az istenség gyermeke, száműzetésének helyét nem tekintheti középszerű világi mércék alapján, nem gondolhatja úgy – bármennyire boldog is ezen állapotában –, hogy új helyzete bármiben is hasonlítható lenne elveszített mennyei otthonához. Egyedül arra van gondja, hogy visszaszerezze ezt az elveszített otthont azáltal, amit megváltásnak, üdvözülésnek, a szétszóratásból való visszatérésnek, vagy, mint Hegel mondja: a „*bei sich sein*” állapotának nevez. Megváltása megújulás abban az értelemben, hogy újra összegyűjtjük (*szüllexisz*) fénylő, isteni mivoltunk⁴⁹ szikráit, visszaállítjuk az eredeti egységet és megszabadulunk a világtól. Ezt a folyamatot a *Poimander* úgy írja le, mint a kozmikus bukás következtében létrejött mezítelen éntől való fokozatos megszabadulást, melynek végeredményeképpen az eredeti ember megszabadulhat és eggyé válhat Istennel. Modern kifejezésekkel ugyanezt megfogalmazhatjuk úgy is, hogy az ember elidegenedett helyzetéből visszatér ontológiai állapotába, énjének totális és állandó valóságához. Mint Origenész írja, a megtestesülés e lebontása, a testiség eltörlése egyben az egyén megszűnését is jelenti: a monások elveszítik nevüket és különbségeiket: ismét elnyeli őket az isteni lényeg.⁵⁰

⁴⁶ Empedoklész szerint a lélekhez még a gondolkodás is méltatlan, mely nem más, mint a szívben áramló vér.

⁴⁷ Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1963, 53. oldal).

⁴⁸ Rudolf Otto, *Mysticism East and West* (New York: Macmillan Co., 1970, 31. oldal).

⁴⁹ Lásd H. C. Puech, *Gnosis and Time*, in: *Eranos Jahrbuch* 20, 1952, 38–85. oldal.

⁵⁰ A keresztény gnosztikusoknak sikerült e sémába beilleszteniük Krisztus alakját, mivel, mint mondták, Krisztus azért jött, hogy ráébredje az igazi *pneumatikoszokat* felsőbb származásuk tudatára.

Mint említettem, e gondolatok nem szűntek meg a gnoszticizmusnak mint mozgalomnak a felbomlásával, hanem egységes hagyománnyá alakultak. Ha a középkor első felében csak ritkán hallunk e hagyományról, ennek oka a Nyugat általános elszigeteltsége volt, a görög filozófiai írások hagyományozásának megszűnése s ugyanakkor az egyház ébersége is. Mindez nem volt maradéktalanul érvényes az arab kultúrán belül, noha a muzulmán teológusok is éberen őrködtek vallásuk ortodoxiája felett. Arisztotelész arab kommentátorai, különösen Avicenna, összekapcsolták a Sztagirita tanítását a forma és az anyag kapcsolatáról a neoplatonizmusával, s arra jutottak, hogy mivel az anyag az egyediség elve, testünk megosztja a lélek szubsztanciáját, mely különben osztatlan lenne. Néhány évszázaddal ezután, a 10. és a 11. században a muzulmán misztikusok – noha nem az ortodoxok – már Európában is hirdették Isten és az ember egységét. E muzulmán misztikusok a gnosztikusokhoz igen hasonló módon vélekedtek: az isteni lélek, melynek útja e világban örökléte két fázisa közt csak rövid átmenet, csak azt a feladatot kapta, hogy megtisztuljon az anyagtól: nincs köze világi viselkedéshez és erkölchöz, hiszen magától az élettől akar megszabadulni. E misztikusok úgy vélték, hogy Istenhez való közelségük feloldja őket az ima kötelezettsége, a bor tilalma és az engedelmesség parancsa alól. Al Ghazali azonban még a hitetleneknél is bűnösebbnek tekintette az ilyeneket, mivel „a szabadosságnak olyan ajtót nyitnak, melyet nem lehet becsukni”.⁵¹ Közülük, vagyis a szufik közül, némelyek azt gondolták, hogy Istennel mintegy összeolvadtak, mások azt, hogy Istennel lényegükben azonosak, ismét mások pedig azt, hogy szorosan kapcsolódnak Istenhez.⁵²

Vajon miért tartotta őket vétkesnek Ghazali? Rajongó, lelkesült állapotukat az Istennel való egység jelének vélték; úgy gondolták, hogy lelkük mintegy üressé vált, s ezt az űrt csak Isten töltheti be. Ezzel szemben a hithű muzulmán és keresztény misztikusok arra figyelmeztettek, hogy ezen a „nyitva hagyott ajtón” nemcsak Isten léphet be, hanem az ördög is. Ennek különösen nagy a veszélye, ha e hamis misztikusok saját tisztaságuk feltételezése és lelki lustaságuk következtében megvetéssel tekintenek az erkölcsi tökéletesedés szükségességére. Ruysbroeck az ilyen tanok hirdetőit nevezte az Antikrisztus előfutárainak, mondván, „meg akarnak szabadulni Isten parancsolataitól, s szeretet és önátadás nélkül akarnak egyesülni Istennel”.⁵³

Így tehát elmondható, hogy mind a muzulmánok, mind a keresztények ismerték az igaz és a hamis misztika megkülönböztetését, mégpedig gyakorlati ismérvei alapján: az igaz misztikus alázatos és engedelmes maradt, és megújult tüsszel és bizonyossággal fordult a felebaráti szeretet konkrét kifejezéseire. Az ilyen ember Istben a világ valóságának és saját cselekedetei értelmességének végső biztosítékát látta. A hamis misztikus ezzel szemben inkább a gnosztikusokhoz hasonlított, aki rajongásának élményét lelke isteni eredetének tulajdonította. Ebből azután arra következtetett, hogy lelkének emelkedett nyugalma is óvnia kell, nem szabad cselekedetekkel zavarnia vagy ellenőrzést gyakorolni önnön lelke fölött az erény gyakorlása által. Mint Gordon Leff megjegyzi, a miszticizmus ez utóbbi fajtája, mely az ortodoxiától való eltérés fő forrása volt, az újplatonikus írók (Proklosz, Plótinosz, Pszeudo-Dionüsziosz) műveinek fordításai nyomán terjedt el a 13. századi Nyugat-Európában. E törekvések nyomán Istent a lélekben keresték, a fő hangsúly a belső élményre helyeződött, a szentségeket megvetették, a papság szerepének érvényét kétségbe vonták. E fordítások azonban a gnosztikus-újplatonikus hagyománynak csak első hatását jelentették; későbbi hatásuk akkor jelentkezett, amikor a törökök által elűzött görög tudósok elhozták Nyugatra Platón és a hermetikus szerzők írásait.

⁵¹ Idézi R. C. Zaehner in: *Mysticism: Sacred and Profane* (New York: Oxford University Press, 1961, 187. oldal).

⁵² Evelyn Underhill, *Mysticism* (New York: Dutton Paperback, 1961, 171. oldal).

⁵³ Később ezt a vádat hozták fel a Mme Guyon kvietistái ellen is a 17. és a 18. században.

Eckhart mester életműve a korai újplatonikus befolyás következtében jött létre. Életműve igen kétértelmű, mely talán éppen azért tett oly mély benyomást az utókorra, mert két hagyomány között egyensúlyozott. Egyrészt egyes tanításaiban annyira ortodox volt, hogy még a tomisták sem találtak benne hibát, másrészt mint misztikus monista felfogást követett, melynek eredményeképpen a lelket lényegileg Istennel azonosította. S ezt oly formában tette, hogy Rudolf Otto őt tekintette a keresztény misztika fő képviselőjének, s az ő tanításai alapján kívánta kimutatni a hasonlóságot a nyugati és a főbb hindu misztikus irányzatok között. Eckhart védelmezői, s így Otto is, azzal érveltek, hogy szélsőséges gondolatai az Istennel magát szembetaláló teremtmény tehetetlenségét voltak hivatva nyomatékosan kifejezni, s ezzel nem kívánt többet mondani annál, hogy az embernek olyan életet kell élnie, melyben minden értékét Isten gondolata köré rendezi. Am amiről Eckhart írásaiban valójában szó van, az pontosan a monista misztikus lelki fejlődése, melynek során egyre inkább a *B* álláspontban felvázolt világkép hatása alá kerül. Eszerint: annak hangsúlyozása, ami Istent elválasztja az embertől kétségbeeséshez vezet, ahhoz a gondolathoz, hogy az ember nem is érheti el Istent – ennek ellensúlyozására születik meg azután a „valóságosabb” Isten (a „szuperisten” vagy Isten feletti isten) elképzelése, aki – hiszen csak így lesz elérhető – már az ember lelkében lakozik. A misztikus immár alacsonyabb rendűnek vagy hamisnak tekinti azt, akit korábban Istenként tisztelt. Láttuk, hogy voltaképpen ez volt a negatív teológia álláspontja is, például Pszeudo-Dionüszioszé. Vacherot szerint Dionüsziosz azt tanította: ahhoz, hogy Istent megismerjük, nem szabad rá gondolnunk. A hívő tehát semmit sem tudhat arról az istenről, aki a lélektől végtelen távolságba szakad.⁵⁴

Fentebb már idéztem Eckhart híres szavait: „Fogd fel a hallatlant, Isten és istenség éppúgy különböznek, mint föld és ég! Ahogyan az ég ezer mérföldekre van a földtől, az istenség is Isten felett áll. Isten keletkezik és nem keletkezik.” Ez utóbbi mondathoz számos kommentárt fűztek az Eckhart-kutatók. Azt hiszem, jelentése világos: A német misztikus saját élményét írja le arról, ahogyan képtelen volt választani két istenkép között: az egyház által imádott Isten és saját istene között, aki végtelenül magasabb rendűnek tartott az előzőnél. „Ha olyan Istenem lenne – így szólt egyszer –, akit fel tudnék fogni, nem tartanám Istennek.” Valamint: „A Mi Urunk felment a mennybe, túllépett minden megértésen és minden emberi lehetőségen. Ő, aki minden fény fölé került, az Egységben lakozik.”

Ilyen tehát Eckhart „Isten fölötti Istene”. Ezzel az istennel összevetve a teremtmény valóban nyomorúságos, marék por, s mint Eckhart mondja, nincs lényege, nincs értéke, önmagában semmi. Ám ez a felfogás tarthatatlan következményekhez vezet, melyet a nyugati ember – vagyis az az ember, aki nemcsak hitet és létezését igényel, hanem értelmének használatát is – sokáig nem viselhet el. Mint por és hamu immár arra vágyik – hiszen Isten személyként túl távoli ahhoz, hogy beleavatkozzék a világ dolgaiba –, hogy lényegivé váljék, túllépjen a *status creaturae* állapotán, melyről kiderült, hogy lényegtelen, tartalmatlan. Eckhart szélsőséges álláspontja világos: mivel a teremtményt csak egyetlen, negatív vonatkozásában nézi – amennyiben ugyanis nem Isten –, arra jut, hogy egyben valótlan is, nem lényegi, léte hiábavaló. Ilyen körülmények között a teremtmény csak akkor számíthat

⁵⁴ Amióta e sorokat először közreadtam (s más, Dionüszioszra vonatkozó utalásomat megfogalmaztam), torinói barátaim megismertettek Ceslas Pera testvér írásaival, akivel találkoztam is röviddel 1963-ban bekövetkezett halála előtt. Pera fráter szerint Dionüsziosz Aitiosz és Eunomiosz tanítását ellensúlyozandó dolgozta ki negatívnak nevezett teológiáját. Az előbbieket szerint ugyanis az értelem Isten megismerésében ugyanolyan lehetőséggel bír, mint amit a kinyilatkoztatás kínál. Pera fráter szerint ugyanakkor Dionüsziosz megalkotta a maga pozitív teológiáját is olyan szerzők ellenében, mint Philón és Plótinosz. Ha ez az értelmezés helytálló, Dionüsziosz valóban hithű volt (ami arra is magyarázatot ad, hogy Aquinói Tamás miért becsülte őt oly nagyra), s időrendben pedig nem az 5–6. század fordulójára kell helyezni, hanem a 4. század második felére, mely keretül szolgálhatott az írásban feltételezett vitáknak. Lásd Ceslas Pera, *Denys le Mystique et la Theomachia*, in: *Revue des sciences philosophiques*, XXV, 1963 (Párizs: Lib. Phil. Vrin).

arra, hogy valóságossághoz „juthat”, ha teremtettségéből átugrik, hogy úgy mondjam, az istenség állapotába. S Eckhart éppen ezt teszi. Nem elegendő, ha a lélek egyesül Istennel (*Deo unitum esse*); azonosnak kell lennie Istennel (*unum esse cum Deo*). Éppen erről van szó: a lélek és Isten abszolút azonosságáról. S Eckhart tudta is, hogy újat, hallatlan dolgokat hirdet, visszatérést Istenhez Isten Fiának a lélekben való megszületése, a különbség, a teremtettség állapotának megtagadása által. S noha látszólag felmagasztalja Istent mindenek fölé, tulajdonképpen lekicsinyli; avagy, más szavakkal kifejezve, inkább az embert ismeri el teremtné. Ez a tény vezette Gordon Lefft arra a belátásra, hogy Eckhart számára Istennek éppen annyira része volt minden ember, mint amennyire maga Krisztus.⁵⁵ Ugyanennek a felfogásnak változata Wyclif nézete, aki szerint a teremtmények örök archetípusok időbeli megvalósulásai. Ennek eredménye lett az az ormótlan gondolati rendszer, mely félreértelmezi a teremtménynek Istentől való távolságát, s így minden nehézség nélkül vázolja fel egybekapcsolódásukat.⁵⁶

Az elérhetetlen Istenről szóló fejezetben már láttuk Nicolaus Cusanus filozófiájának lényeges elemeit. Eckharthoz hasonlóan – de az egyház számára oly zavaros évszázad után már merészebben – ő is Isten feletti istenről beszél, akivel a lélek azonosulhat. Ám Cusanus ismeretelmélete először is arra irányult, hogy csak azt az állapotot tekintse Isten ismeretének, melyben a megismerő (az ember) és a megismert (Isten) összeolvadnak – ez Eckhart pozíciója is egyben –, s másodszor pedig arra, hogy a tudományos ismeretet, melynek nincsenek oly magasröptű céljai, megszabadítsa a teológia elvárásaitól. Ám a teológiai elvárásokat helytelenül fogjuk fel, ha úgy értjük őket, mintha Isten megismerése a lélek monopóliuma lenne, s a racionális gondolkodás kizárólagos sajátja.

Cusanus szemében minden dolog szellem, noha ezen mivoltát az érzéki észlelés időlegesen elfedi előlünk. E fátyol fellebbentésével a szellemi dolgok közvetlenül képesek szellemi dolgok megismerésére, mivel magukkal egylényegű dolgokban ismerik meg önmagukat. Ám ez már nem a *megismerés* útja, hanem inkább a *meg nem ismerésé*, „megragadás nélküli szemlélésé”, melyben a „megragadás” kifejezés intellektuális felfogást jelent, az ismeret alacsonyabb fajtáját. Isten a „tudatlanság” (*ignorantia*) tárgya, felette áll létezésnek és nem létezésnek, a világegyetemnek s a világegyetem tagadásának is. Vagyis az Isten, akihez szokás szerint tulajdonságokat rendelünk, vagyis az Írások Istene, nem a valódi Isten; csak akkor érjük el az igazi Istent, ha elképzeljük ezt a „szuperistent”, s el is érjük, amennyiben róla való tudásunk nem tudássá változik.

Mindez azonban a lélekben vagy az énben megy végbe, mely az *egyetemes lényeg* önismeretének és önkifejezésének orgánuma. Az én immár nem egy dolog minden dolgok közül, nem különálló valóság, hanem forma, melyben az egyetemes lényeg (az Isten feletti isten) önnön életét éli. S éppen így vélekedtek más német misztikusok és Paracelsus követői is. Paracelsus már a 16. században feltételezte, hogy nincs olyan dolog a mennyben és a földön, mely meg ne lenne az emberben is: a mennyei Isten voltaképpen az emberben él. Ugyanebben az évszázadban Sebastian Franck és Caspar Schwenckfeld úgy tartották, hogy nem az a Jézus a valódi érték, akiről az evangéliumok szólnak, hanem Krisztus, aki minden emberben lelke legmélyéből megszülethet. Egy évszázaddal ezután Angelus Silesius, a híres és szélsőséges misztikus még Eckhart mester ünnepezt állításain is túltett: „Tudom, hogy nélkülem Isten egy pillanatig sem élhetne; ha én semmivé válok, neki is semmivé kell válnia.” S mi több: „Ha akaratom halott, Istennek azt kell tennie, amit én akarok, én magam írom elő számára a célt és a cél tartalmát.” És: „Nélkülem Isten egyetlen kukacot sem teremthetne; ha nem tartom fenn vele együtt a természetet, azonnal darabokra hullana.”

⁵⁵ Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent, c. 1250–1450* (2. kötet, New York: Barnes & Noble Books, 1967, 1. kötet, 262. oldal).

⁵⁶ Uo. 2. kötet, 503. oldal.

Könnyen lehet, hogy az ilyen kijelentések csak annyit jelentenek: a misztikus úgy érzi, a létezők láncának tagja ő is, s ez a lánc maga Isten. Mégis, Isten kiváltságos helyet foglal el ebben a láncban, koncentrációs pontként szolgál, s nem is mint magasztos földi tulajdonságokkal felruházott Isten, hanem inkább mint szuperisten, aki minden leírás felett áll és kimondhatatlan. Könnyű elképzelni, hogy későbbi évszázadok filozófusai ezt a gondolatot használták fel arra – noha deszakralizált formában –, hogy meghatározzák az abszolút én, a világszellem helyzetét, akinek egyetlen értelmezője maga a filozófus. Rudolf Otto ennek az álláspontnak a lényegére tapintott rá, amikor feltette a kérdést: vajon az eckharti „istenség” és a hindu „*Brahman*” nem a saját dicsőségét felismerni vélő lélek önmagára alkalmazott elnevezései?

Joachim de Fiore korától (a 12. századtól) Wyclifig széles körben elterjedtek az immanentizmust népszerűsítő szekták, noha folytonos üldöztetést szenvedtek. E korszak tanulmányozójának az a benyomása támad, hogy az inkvizíció képviselői egyre kevésbé voltak képesek a helyzet ellenőrzésére, noha dolgukat bizonyosan megkönnyítette azon vallomások gyűjteménye, mely voltaképpen egyazon heretikus tézisek ismételtetéséből állt: millenarista törekvések és személyes rajongás példáiból. Már-már az az érzésünk, mintha minden szekta egyetlen kézikönyvből tanult volna, mintha tagjaik – korra és országra tekintet nélkül – ugyanazon viselkedési formákat követték volna, hitük leírására ugyanazokat a szavakat, istenkáromló kijelentéseket és reményteljes megfogalmazásokat használták volna. Megdöbbenő, hogy szinte minden esetben ugyanazon motívumokat találjuk: a hit hirdetője Isten kiválasztottja, s ez az Isten az ő lelkében lakozik.

A Szabad Lélek Testvérei úgy gondolták, hogy „Isten minden, ami van”, s hogy „minden teremtetett dolog isteni”. Feltételezésük szerint a test halálával a lélek úgy tűnik el saját isteni eredetében, mint egy csepp víz a víztartályban. Ha nem is a gnoszticizmus közvetlen hatására, ám ehhez igen hasonló felfogás nyomán vélhették úgy a testvérek, hogy az ember öröktől fogva Isten volt Istenben, pontosabban: az ember *lelke* volt Istenben, mi több, ez a lélek maga volt Isten. Az ember nem teremtmény, öröktől fogva teremthetetlen, s ezért teljes egészében halhatatlan.⁵⁷ E gnózisból a Testvérek számára olyan viselkedési minta következett, amit már egy ezredévvvel korábbiakról is ismerünk: a Testvérek és a Testvériség női tagjai majdnem mezítelenül és koldulva járták a városokat, minden vagyonuk közös volt, és alkalmanként szexuális orgiákat rendeztek. „Azt hitték, mentesek a bűntől, és büntetlenül engedhetnek vágyaiknak.”⁵⁸ Brünni János, a Testvériség vezetője azt vallotta, hogy nem külső dolgok szerint cselekszik, hanem a benne lakó lélek útmutatására: „A lélek szabad, s én a természet embere vagyok.” Johann Hartmann, akit a Testvérek közül szintén az inkvizíció elé idéztek, azt állította, hogy Isten mindenütt jelenvaló; a sakkjátékban éppen annyira megtalálhatjuk Istent, mint az eukharishtiában, különösen, ha a hívő jobban szeret sakkozni, mint templomba járni.⁵⁹ Leff a következőképpen jellemzi ezt a korszakot: Eckhart hatása nyomán a misztikusok már egyre kevésbé tettek különbséget Isten és ember között, s azt mondták, hogy „a tökéletes ember Isten”.⁶⁰

A reneszánsz kora (mely egyben a püthagoreus, hermetikus és más okkult tanok reneszánsza is volt), valamint a reformáció elhozta a panteizmus jelentős felvirágzását. Az európai egyetemek jelentős része szembefordult a skolasztikával, és a vándortudóst – a literátusság új típusát – vette védelmébe, aki már nem illett az egyetemi oktatóról korábban

⁵⁷ Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (New York: Harper Torchbooks, 1961, 180 skk. oldalak).

⁵⁸ Leff, i. m., 1. köt. 359. old.

⁵⁹ Gondoljunk csak a 17. századi angol ranterekre, akik szerint a disznóól éppen annyira megfelelő helye Isten imádásának, mint a katedrálisok.

⁶⁰ Leff, i. m., 1. köt. 359. old.

kialakított felfogásba. E tudósok azonban nem Arisztotelész felfogását tanították, még csak nem is Platón tanait, hanem a késői római kor felhígított filozófiáit, a hellenizmust követő időszak szinkretizmusát, melyben már nem Athén volt a kultúra fővárosa, hanem Egyiptom, Szíria és Észak-Afrika. E tudósok mintaképe, mint a második részben még szó lesz róla, Giordano Bruno volt, akit szívesen láttak Anglia és Németország új, protestáns egyetemlein. Ezek az egyetemeken, mint később még részletesebben is látni fogjuk, a filozófia inkább már a társadalmi és politikai hangulat befolyásoló tényezőjeként szerepelt. Bruno traktátusa, a *De la causa, principio et uno*, panteisztikus mű: „A világegyetem léte végtelen, s az általunk látott egyedi dolgokban mint ugyanannak részeiben sincs kevésbé jelen: így tehát az egész és minden része egyetlen szubsztancia... A végtelen eszméje minden egyediséget és különbséget felold.”

Georg Mischel egyetemben azt is mondhatnánk, hogy Xenophanész régi kifejezése, a *hen-kai-pan* a nyugati filozófiai monizmus első definíciója, mely a reneszánszsal visszatért a színre. Ez a visszatérés a kereszténység számára az első súlyosabb csapást jelentette Ágoston és Irenaeus kora óta.⁶¹ Lassan beérték tehát az ockhamizmus gyümölcsei. Igaz, az eckharti hagyományt követő misztikusok továbbra is azt állították, hogy „Isten minden mindenkben”; ám az egyén fokozatosan magának tulajdonította Isten szubsztancialitását. Másképpen fogalmazva: könnyebb volt megfigyelni Istent *önmagunkban*, mint a transzcendencia távlatában. Ockham e problémát másképpen közelítette meg, s ezért azt állította, hogy mindaz, amit megtudhatunk Istenről, egyedül a létezése, s ezért a természet tanulmányozása az értelem egyedüli legitim tevékenysége. Ennek következményeként ugyan már senki sem tagadta Isten jóságát, bölcsességét, kegyességét és egyedülállóan szabad teremtető hatalmát (*potentia absoluta*), ám e tulajdonságok tanulmányozása fokozatosan átadta a helyét a természet vizsgálatának; a természetet egyre inkább a világegyetemről megtudható dolgok egyetlen forrásának tekintették. A filozófusok és parafileozófusok már a természetben látták ismeretük legalapvetőbb adottságát, s a Bibliához már csak azért folyamodtak, hogy e tételükre megerősítést találjanak. Paracelsusnak például azért tulajdonítottak „tökéletes tudást”, mert állítólag képes volt összeegyeztetni a szentírási szövegeket a természet adataival.

Az önmagát a természetben megnyilvánító Isten felől a figyelem a természetben levő Istenre, az isteni természetre terelődött. Az eckharti misztikusok előkészítették ember és Isten azonosításának útját; s az ockhamisták már az ember és a természet teljes azonosításán munkálkodtak. Giordano Bruno a maga dús fantáziájával csak levonta a következtetéseket: Istennek semmi köze az egyedi emberhez (erről ír a *Spacció*-ban), csak a természetben nyilvánítja ki önmagát. Ő a természet természete, a világ lelkének lelke.

S ez spinozizmus *avant la lettre*, hiszen tagadja a személyes és kegyelmes Isten létét, aki gondviselését kiterjeszti az élőlények teljes körére és egyenként mindegyikre is. Isten inkább természeti mechanizmus, noha, Bruno esetében, mágikus úton még mindig befolyásolható. Ne feledjük, hogy Oldenburg, Spinoza levelezőtársa helyesen értette úgy a hágai filozófus állítását, mint amely kimondja: az emberi szellem része egyfajta végtelen értelemnek. Ebből a szempontból édes mindegy, hogy Istent személyként vagy mechanikus erőként fogjuk fel.

⁶¹ A monizmus reneszánsz kori terjedése hamarosan egyházi értelmiségiek zárt és tudós körének kialakulásához vezetett. Ilyennek vezetője volt Erasmus. Joseph Lortz, a reformáció korával foglalkozó történész megjegyzi, hogy Erasmusnak nagy szerepe volt a keresztény hit bensőségessé tételében. Mint írja, „nem lehet nem észrevenni, mennyire könnyű félreértelmezni az Újszövetség szavait: Isten tisztelete lélekben és igazságban. Éppen ebben jelenik meg a keresztényt tant fenyegető legnagyobb veszély: az, hogy a keresztény tan áldozatul esik egyfajta benső, emberi szublimációnak. A humanizmus megjelenése óta ez a szublimatív irányzat egyre jobban fenyegette a keresztény hitet.” *How the Reformation Came* (New York: Herder & Herder, 1964, 81. old.).

Fontos, hogy Isten mivoltának megfogalmazása ugyan változik, ugyanakkor nem változik a gondolkodó hite abban, hogy az ember Isten része. De az a tétel, mely szerint az ember egylényegű akár egy spinozai természet-Istennel is, mégis kiválthatja ezen Isten alkalmankénti szelíd intéseit. Egyfajta, Cusanusétól alig különböző hűvös líraiságra vall az a felfogás, mely szerint Isten szétárad minden emberben, s az isteni megtestesülés a lélek – az „istenség bölcsője” – folytonos, önfejlesztő munkája nyomán alakulhat ki.⁶²

A reneszánsz korát követő évszázadokban a vallásos hit gyengült, és egyre inkább előtérbe került az individualizmus. Mindez mégsem vezetett oda, hogy az istenkérdés *B* típusú megközelítése akár csak némileg is visszaszorult volna a filozófiában. Függetlenül attól, hogy Isten mely meghatározása vált közkeletűvé, a kor filozófusai az adott meghatározás alapján értették az istenség és az ember egylényegűségét. Eckhart merész szavai – „Isten annyiban van, amennyiben én vagyok” – jogos színben tüntette fel azokat a törekvéseket, melyek a hangsúlyt az emberre, illetve az emberi cselekvés valamely szférájára helyezték, lett légyen ez éppen a természet, a haladás, a történelem avagy az *élan vital*. Mindemellett, mint említettem, újra meg újra megerősítésre talált, hogy e gondolkodói építmények mily szorosan kapcsolódnak az újplatonikus hagyományhoz. Mint a második részben látni fogjuk, ez az időszak a középkorból, illetve a hellenizmusból származó eszkatologikus gondolatok valódi virágkora volt, mely a felvilágosodást, illetve a 19. századi történetfilozófiákat készítette elő. A hermetizmus, az alkímia, a mágia, a rózsakeresztesek és a szabadkőművesek mozgalma az Isten (vagy az emberben növekvő Isten) és ember egységének tanításán alapult, ami messze ható ismeretelméleti következményekkel járt.

Igaz, a felvilágosodás materializmusa, különösen Franciaországban, kis ideig elhomályosította az ezoterikus hagyományokat. De ne feledjük, hogy Hegel is éppen ezzel vádolta a 18. századi francia „les philosophes” képviselőit. Mint mondotta, Isten és ember nem ellentétes fogalmak, lényegük azonos, különben az ember nem lenne képes Isten megismerésére. Az istenhitet a hívő voltaképpen istenisége teszi lehetővé; Istent csak isteni modalitás: az ember ismerheti meg.

Éppen ez a gondolat volt Hegel fő tézise, melyből filozófiája levezethető. A valódi lét az egységesült lét – mint vallotta –, amennyiben minden egyén csak a másik által válik valóban azzá, ami. Vagyis a lét eszméje a tárgytalanságban (*Objektlosigkeit*) létező lét – mivel benne mint szubjektumban minden feloldódik. Ennélfogva nincs olyan tudat, mely feloldódhatna a létben, ha olyan tárgy sincs, mely a szubjektumot arra készítené, hogy különbséget tegyen önmaga és a másik között (*Bewußtlosigkeit*). Ez az állapot Istenben valósul meg, s éppen ez az, amire Hegel szerint Jézus figyelmeztet bennünket, mondván, legyünk olyanok, mint a gyermekek. Ezt az állapotot Hegel a szerencsétlen tudat, a *conscience malheureuse*⁶³ végének tekinti, ami a zsidó törénnyvallás pozitivitásával (*Gesetztheit*) szemben a belső totalitás helyreállítását hozza el. Belső totalitás, belső egységesülés, *conscience heureuse*, a szeretet vallása (vagyis nem a törvényé) – oly kifejezések ezek, melyekkel Hegel jellemezte Krisztus üzenetét, azt az üzenetet, mellyel az ember visszanyerheti saját isteni mivoltát. Jézus szerepe mindebben a restaurátoré, a helyreállítóé, az újrafelfedezőé: Jézus Isten, ám mindannyian azok vagyunk. Hegel nem elszigetelt történeti eseményként tekintett a megtestesülésre, hanem inkább mint az abszolút szellem megnyilvánulására, mely minden emberben s minden

⁶² A 16. és a 17. században, a hit és a hitetlenség határmesgyéjén könnyen terjedtek az ilyen felfogások. Robert Fludd például azt tanította, hogy mivel az emberi szellem (*mens*) életből és fényből van, ha teljes önismertre jutunk, hasonlóvá válunk Istenhez. Fludd a rózsakereszteség lelkes hirdetője volt Angliában.

⁶³ Erre vonatkozóan írja Jean Wahl, hogy Hegel ebben Hölderlin dionüszoszi misztikáját, illetve Novalis keresztény miszticizmusát követi. Lásd: *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1951, 167. oldal).

időben megtörténik.⁶⁴ Ennélfogva a tudat Hegel szemében Isten, ami lehetővé teszi, hogy a tudatot kinyilatkoztatásként tekintsük.⁶⁵

Mielőtt a „Transzcendens és személyes Isten” című fejezetben belefognék az istenkérdés *C* típusú megközelítésének kifejtésébe, még megkísérlem, hogy kimutassam az *A* és a *B* felfogás hasonlóságát, illetve bizonyos szempontból, következményei felől tekintett azonosságát. A két álláspont ugyanis hasonló és szimmetrikus előfeltevésekre épül, ezért nem meglepő, hogy a belőlük származó következmények azonosak.

Fentebb már idéztem Festugière szavait, aki különbséget tesz „pesszimista” és „optimista” gnózis között. Az első szerint a világ anyagi, súlyos, melyből a lélek csak az anyagtól való megszabadulás árán menekülhet el s juthat *igaz hazájába*, az anyagtalan isteni világba. A második szerint a világ eleven és isteni, melyben minden s mindörökké isteni: a csillagok, a nap, a természet s maga a föld is része Istennek. Figyeljük meg, hogy a lélek mindkét gnosztikus felfogásban isteni természetű – legyen akár az Isten távoli és nehezen megközelíthető, avagy annyira közeli, hogy már azonos magával a világgal. Mindkét álláspont lényege a lélek istensége, noha az egyikben csak annyiban, amennyiben a lélek már eljutott „igaz hazájába”; a másikban viszont egyszer s mindenkorra.

Mindkét felfogás képviselői megszállottan ragaszkodnak ahhoz az ontológiai tézishhez, mely szerint „vissza kell térni az istenek jelenlétébe, fel kell fedezni az erős, új és tiszta világot, mely már létezett *in illo tempore*⁶⁶ – vagyis a teremtés kezdetekor. Más szóval: e felfogások *létszomj*ról árulkodnak. A gnosztikus világnézet két kutatója, Puech és Quispel is arról beszél, hogy a gnosztikus kétségbeesetten vette tudomásul elidegenedettségét, s ezt számos megrázó szöveg is bizonyítja. Arra juthatunk tehát, hogy ez a kétségbeesés két irányba is utat nyithat: az egyik Istent mint hiányzót vagy távol lévőnek tekinti, s ezért az embernek joga van felütni sátrát a sivatagban, ahol csak saját hangját hallja; a másik úgy tekint Istenre, mint aki egy az emberrel, vagyis az ember megnyugodhat saját helyzete felől, melyben, mint Hegel mondja, az ember *bei sich ist*, önmagánál, otthon van.

Az „ontológiai megszállottság” ezen formái azonban kedvezőtlen eredményhez is vezethetnek, ha képviselője nem a valóságot, a realitást, hanem egyfajta szuperrealitást céloz meg, melyben megszűnik különálló személyként és észlelő tudatként létezni. Ha az *A* pozíciót agnoszticizmusként értjük, valamint, *à la limite*, ateizmusként (mivel Isten az egyéni lélek számára megközelíthetetlen), s ha a *B* pozíciót világtagadásként szemléljük (mely szerint a világ nem oldódik fel Istenben), akkor érvelhetünk amellett, hogy e két felfogás a panteizmus spektrumának két szélpontja. „A panteizmus, mely képtelen arra, hogy Istent és a teremtményt, a végest és a végtelent nyilvánvaló ellentmondás nélkül azonosítsa egymással, vagy Istent oldja fel a világban, vagy a világot Istenben.”⁶⁷ Ha Isten távoli (mint az ateizmus és az agnoszticizmus állítja), csak a világ létezik; ha a világ Istenben van, csak Isten létezik (akozmikus felfogás). Mindkét esetben az ember dicsősége kerül előtérbe: az első esetben az ember a legmagasabb rendű szellemi lény; a második esetben a panenhenikus valóság kiváltságos része. Az ember a voltaképpeni intellektus, ismeri a világot; mivel ismeri önmagát, ismeri a világot önmagában.

⁶⁴ Ez ugyanakkor Rudolf Bultmann központi tanítása is, valamint a kortárs egzisztencialista teológusok felfogása.

⁶⁵ Lásd ehhez Eric Voegelin, *Immortality: Experience and Symbol*, in: *Harvard Theological Review*, 60, 3 (1967 július, 235–279).

⁶⁶ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 94. oldal). Az is látható, hogy a görög történelemszemlélet nem különbözik lényegileg az archaikustól: az idő ciklikus mozgása (*anaküklószisz*) szép, mert megközelíti a mozdulatlanság eszményét; ugyanakkor egyazon események örök visszatérése fáradtságot és törekenységet idéz elő.

⁶⁷ Reginald Garrigou-Lagrange, i. m. 76. oldal.

Ezen előnyök miatt a filozófusok gyakran választják az istenkérdés *A* vagy *B* megoldását. Alapjában véve nem vallási választást tesznek; választásuk tárgya nem Isten, hanem a lét abszolút érthetősége, mely összeegyeztethető az *A* vagy *B* állásponttal, de *C*-vel már semmiképpen sem. Vagyis voltaképpen filozófiai természetű választásról van szó: mint a gondolkodók legnagyobb része véli, a filozófiai vállalkozás értelmetlenné válna, ha nem szolgálna tökéletes felfogással, legmagasabb rendű tudással. Úgy gondolják, hogy Isten mint személy nem egyszerűen határfogalom: a lét abszolút érthetőségére irányuló törekvésében az ember számára is korlátot jelent.

Mint látni fogjuk a „Transzcendens és személyes Isten” című fejezetben, az istenkérdés *C* megoldása – mely szerint Isten különbözik a világtól (és a lélektől), s az emberi szellem először is az érthető valóságra (a világra) irányul, nem pedig Isten tiszta szellemére – úgy mutatja be Istent, mint a korlátozás elvét, ugyanakkor úgy is, mint garanciáját az így megszerzett tudás korlátozott jellegének.

E lényegi különbség miatt az istenkérdést illető állásfoglalásokat jogosan sorolhatjuk két fő csoportba; az egyik csoportba az állásfoglalások *A* és *B* típusa tartozik, a másikba egyedül a *C* típusú válaszok köre.

Transzcendens és személyes Isten

Az istenkérdésre adott filozófiai válaszok két módja – melyeket itt *A*, illetve *B* álláspontokként jelöltünk –, olyan formaként jelennek meg, melyek felhasználásával az emberiség a legrégebbi időktől fogva módot talált arra, hogy az önmagát a világegyetemben megnyilatkoztató legfőbb hatalom felől elmélkedjék. Az Istenre vonatkozó emberi gondolatok alakulásait olyan erők irányítják, melyeket teljességgel soha nem tárhatunk fel. Az eddig elmondottak alapján mindenesetre úgy tűnhet, hogy a fejlett monoteista vallások az *A* és a *B* megközelítés szintézisét nyújtják s egyben finomítanak e két álláspont szélsőséges implikációin. Ha tehát a monoteista vallások – a judaizmus, a kereszténység és az iszlám – jellemezhetők azáltal, hogy Istent egyszerre tartják *transzcendensnek* és *személyesnek*, e jellemvonások egyben az említett két megközelítés elegyítésének és egyes téziseik finomításának is tekinthetők. Az „Isten transzcendens” kijelentés azt állítja, hogy Isten gyökeresen különbözik az embertől, ugyanakkor mégsem „elérhetetlen Isten”. Amikor azt mondjuk: „Isten személyes”, ezen azt értjük, hogy az ember számára megismerhető és hozzáférhető, ám mégsem azonos vele. Ahogyan Jacques Maritain megfogalmazta: „Isten szuverén személyisége egyszerre a lehető legtávolabb számunkra – a hajlíthatatlan végtelen szemtől szemben áll velem, bűnös halandóval –, ugyanakkor a lehető legközelebb is hozza őt hozzánk, mivel a felfoghatatlan tisztaságnak arca, hangja van, s úgy állított önmaga elé, hogy ránézhessek, hogy szólhassak hozzá s ő is szólhasson hozzám.”⁶⁸

Az istenkérdés harmadik vonatkozásának megfogalmazása, Isten értésének harmadik módja már nem a fejlett monoteizmusok teljesítménye; ez a harmadik út az ember számára már régtől fogva ismert, noha nem oly világos formulában, mint amilyennel a későbbi monoteizmusok szolgáltak. Egyes civilizációkban úgy fogták fel Istent, mint távoli vagy éppen távolba vesző lényt; más vallásokban pedig úgy, mint aki egy az emberrel; ezen elképzelések harmadik köre szerint azonban Isten antropomorf (ez a politeizmus egyes formáira is igaz), és az emberrel jóval bonyolultabb kapcsolatban áll, mint az előző két típus istene. Az *A* és a *B* felfogás egyes vallásokban természetes módon megfert egymással, más esetben pedig a vallási fejlődés egyes fázisait jelentették. Ez annál is inkább valószínű, mivel Mircea Eliade is azt írja, hogy „a Legfőbb Lény transzcendenciája az ember számára mindig mentségként szolgált a vallási közömbösségre”.⁶⁹ Vagyis a *deus otiosus* alakja kifejezheti azt is, hogy az egyes ember hívő időszakai után eltávolodik Istentől, s ezt tévesen úgy írja le, mintha Isten idegenedett volna el az embertől.

Az antropomorf istenfelfogás ellen igen hatásos érv, hogy ez az istenkép mindig zavart okozott a filozófusok között, noha nem a „józan ész” védelmezői számára.⁷⁰ Még amellet is érvelhetnénk, hogy a filozófia, legalábbis Indiában és a görögöknél, a „botrányosan” emberivé vált – az isteneket túlságosan is emberi módon ábrázoló – vallás fölött érzett felháborodásból született. Jól ismert Xenophanész megvető nyilatkozata, mely szerint ha a marháknak és lovaknak lenne vallásuk, isteneiket szarvasmarhaként vagy ló formájában ábrázolnák. S Platón e korban – a filozófia ekkor már persze magasan fejlett volt – nem állt egyedül azon véleményével, hogy Homérosz és Hésziodosz elítélendő módon népies-emberi jellemvonásokkal ruházták fel az istenek természetét és életvitelét. A filozófusok tiltakozása mégsem gyengítette az antropomorf istenekbe vetett általános vallási hitet. Walter Otto helyesen látja az istenek szerepét a homéroszi eposzban, amikor elismerőleg írja, hogy a

⁶⁸ Jacques Maritain, *Les degrés du savoir* (Paris: Desclée, De Brouwer & Cie, 1939, 466. oldal).

⁶⁹ Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper Torchbook, 1968, 93. oldal).

⁷⁰ Lásd Reginald Garrigou-Lagrange, i. m.

görögök az istenség mibenlétét saját természetük alapján értették. Mivel a homéroszi görögség tisztában volt a valóság természetével – s ez a valóság az emberi természetben is megnyilvánul –, hittek abban, hogy valamely isten vagy istennő különleges módon képes beavatkozni életük folyásába, amikor csak „emberfeletti”, a mindennapi cselekvések láncolatát meghaladó tettekre volt szükség. Mint Otto írja, „A görög vallás minden, az antropomorfizmus elítélésén alapuló elvetése üres fecsegés. A görög vallás nem tette az istenit emberivé, hanem az ember lényegét tekintette isteninek.”⁷¹

Ez a következtetés persze igen szubjektív és vitatható, s ténylegesen is ellentétben áll számos nagyszerű példával, melyeket Otto saját állításának alátámasztására említ. Azt mutatja meg ugyanis (oly példákkal, mint amikor Athéné visszatartja Akhilleuszt, Hermész megjelenik Odüsszeusznak Kírké szigetén, vagy amikor Athéné tanácsokkal látja el Télemakhoszt), hogy Homérosz istenei akkor avatkoznak emberi dolgokba, amikor az emberek tétováznak vagy aggodás bénítja meg őket; az istenek célja ilyenkor a segítség, a vezetés, a megerősítés. S erre aligha lenne szükség, ha az ember isteni természetűnek tudná magát. Éppen ellenkezőleg, az istenek azért jelennek meg az ember életének fontosabb momentumaiban, hogy – mint Otto is hangsúlyozza – világossá tegyék: az emberi természet általában oly sérülékeny szerkezete külső segítségre szorul.

De nem csak a görögök szolgálnak az antropomorf istenképzetek példáival. Láttuk, hogy magának a mítosznak is éppen az a szerepe, hogy a járulékos és időhöz kötött létezőt az abszolút és állandó létezőhöz kapcsolja; ez pedig mindig úgy történt, hogy Isten megjelent az emberi világban, s viszont: az ember is megjelent az istenek között. Már az emberi kultúra legarchaikusabb szintjén is jelét találjuk annak, hogy az ember szellemként szeretne viselkedni; arra törekszik, hogy „a testi modalitást szellemi modalitássá változtassa”.⁷² De nem mondhatjuk-e ugyanakkor, hogy az ember hasonlóképpen vágyott arra: az *élő Isten* is megjelenjék köreiben akár homályosan vagy teljeséggel felismert jelenként, akár megtestesült Istenként? Ennek oka az, hogy az archaikus ember számára a dolgok és tettek a transzcendens valóságban való részesedés vagy az attól való érintettség által nyertek értéket. Vegyünk egy példát az Ószövetségből: Mózes követet küld Szichonhoz, Hesbon királyához, s áthaladást kér tőle, és az ígéret földjére utal. „Szichon azonban, Hesbon királya megtagadta az átvonulást, mert az Úr, a te Istened konokká tette és megkeményítette a szívét, hogy hatalmadba adja, ahogy történt... Amikor tehát Szichon egész hadinépével kivonult Jahachoz, hogy harcba szálljon velünk, az Úr, a mi Istenünk kiszolgáltatta nekünk, úgyhogy őt is, fiait is és egész hadinépét legyőztük.” (Második Törvénykönyv 2, 28–33.)

Ez a történet igen hasonló vonásokat tartalmaz, mint az Otto által idézett görög mítosz, melyben Athéné elhagyja Hektort, és Akhilleuszhoz pártol. Amit a külső szemlélő lát, csak annyi, hogy „a szerencse elpártol az egyiktől s a másikra száll. De a görögök fantáziadús szelleme számára mindez istenekben fejeződik ki, akik egy esemény csúcspontján megnyilvánulnak kiválasztottjuknak, akár látható formában is, s akiknek tevékenysége mégsem különbözik a dolgok természetes lefolyásától s azoktól a titokzatos következményektől, melyek jó vagy rossz előjelek alapján bekövetkeznek.”⁷³

Mint már említettem, a filozófusok összességükben egyrészt távolról sem tekinthetők az istenkérdésre vonatkozó említett három álláspont valamelyike képviselőinek, ugyanakkor

⁷¹ Walter Otto, *The Homeric Gods* (New York: Pantheon, 1954, 236. oldal).

⁷² Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities* (New York: Harper & Row, 1967, 107. oldal).

⁷³ Walter Otto, i. m. 219. oldal. Szeretném világossá tenni, hogy az ilyen és ehhez hasonló összevetésekben véleményem nem támogatja egyik hitet sem, s ezért nem is valamely vallás igazságértéke mellett érvelek. Csak arra törekszem, hogy kimutassam: a legtöbb vallás, különösen a fejlett monoteizmusok, jól hasznosítják az antropomorfizmus bizonyos fajtáját.

általában igencsak vonakodnak attól, hogy elfogadják a C pozíciót, vagyis a transzcendens és személyes Isten képzetét, még akkor is, ha hiányoznak belőle a túlon túl is emberi, közvetlenül antropomorf vonások. A görög filozófusok elvetették, hogy a homéroszi istenek halhatatlanok lennének, de későbbi korok bölcselői ugyanennyire elégedetlenek voltak Jahve szigorúságával, avagy a megtestesült Krisztussal. Amikor a keresztény gnosztikus szekták a Krisztus utáni első században Krisztust a zsidó Isten fölé helyezték, nemcsak ahhoz ragaszkodtak, hogy a zsidók Istene voltaképpen csalás – hiszen túlságosan is földies, emberi volt –, hanem ahhoz is, hogy maga Jézus sem volt Isten. Így hozták létre azt a tant, melyet Quispel „Krisztus-misztikának” nevezett. Ez a misztika nem Istenre vonatkozott, hiszen a gnosztikusok szemében Isten „teljes mértékben különböző, csak merőben negatív kifejezésekkel lehet leírni”. Valentinus gnosztikus is azt állította, hogy Isten „szakadék és csend”, s Bazilidész tanítása szerint az igazi Isten (ellentétben a zsidók hamis Isteneivel) megnevezhetetlen. S persze ez az isten sem volt azonos Jézus Krisztussal.

Ezek után aligha lepődünk meg, ha észrevesszük, hogy a megtestesülés keresztény felfogása már kétezer év óta botrány a filozófusok szemében. A keresztény gnosztikusok kezdetben nem foglaltak állást ebben a vitában, mivel számukra a zsidók Istene volt a valódi botránykő, a gonosz teremtmény, aki jogtalanul kisajátította az igaz Isten helyét. A 2. századi Markion szerint az Ószövetség telve van antropomorfizmusokkal, s istene pedig az a démiurgosz, akinek legyőzése volt Krisztus feladata. Az ószövetségi Isten Bazilidész szerint csak egy arkhón volt a sok közül, e világ fejedelme, vagyis nem is igazi Isten. De a legtöbb gnosztikus úgy gondolta, hogy Jézus Krisztus is merő jelenés volt csupán, hiszen a valódi Isten, akit „kezdetben” legyőztek, s ennek következtében a világ és az ember csalárd módon létrejött, semmiképpen sem ölthet testet, nem lehet vére s egyéb emberi tulajdonsága. Bazilidész s tanítványai is azok közé tartoztak, akik minden lehetséges módon hangsúlyozták, hogy a valódi és megnevezhetetlen Isten elérhetetlenül távol van az embertől; így remélték elkerülni az antropomorfizmust, ami elzárná az utat az ember teljes spiritualizálása előtt, ami a gnosztikusok valódi célja volt. Szerintük Isten három „fiúságot” teremtett, ezek közül kettő azonnal csatlakozott hozzá, csak a harmadik maradt ebben a világban. Amikor ez a harmadik is – a *pneumatikosz*okkal együtt – felemelkedik Istenhez, csak a *pszükhikoszok* maradnak ebben a világban, tudatlanságban mindörökké Isten felől, mivel nem voltak képesek a *pneuma*, a szellem befogadására.⁷⁴

Bazilidész és Markion tanainak számos változata jött létre. Sok esetben a judaizmus teológiai interpretációiként jelentek meg, de fejlődésükben hamarosan, elsősorban a filozófusok propagandája, illetve az evangéliumok hatására, eltávolodtak ettől a gyökértől, s egymástól alig megkülönböztethető formát öltöttek. Az ebioniták, a nazarénusok, az esszénusok és általában az *improfessi*, vagyis a szektákhoz nem sorolható mozgalmak hamarosan még kisebb iskolákká töredezték⁷⁵, melyek közül egyik sem volt képes megoldani olyan összetett problémákat, mint az isteni természet, az emberi sors, a teremtés oka, a sok és az egy ellentéte, Isten tökéletességének és a gonosz uralta világnak az összeegyeztethetősége. E csoportok zavartan tekintettek a „megtestesült Krisztus” tanára, akinek inkarnációja azt jelentette, hogy Isten méltónak találta a teremtett világot (az Egy emanációjának legkülsőbb körét) arra, hogy leereszkedjék hozzá s megváltsa. De vajon a gnosztikusok közönséges emberek voltak-e, avagy eleve megváltott kiválasztottak, akik megalázónak találták azt a gondolatot, hogy Isten testé lett? Szerintük Krisztus egész feladata abban állt, hogy felébressze a kiválasztottakat, akik így megélhették saját szubjektív feltámadásukat. Így hát Vlagyimir Szolovjev, az orosz misztikus filozófus helyesen mutat rá arra, hogy a gnosztikus

⁷⁴ Quispel Gilles, *Gnostic Man: The Doctrine of Basilides*, *Eranos* 16 (1948), 210–246. oldal.

⁷⁵ Jérôme Carcopino, *De Pythagore aux apôtres* (Paris: Flammarion, 1956, 325. oldal).

eretnekségekben a közvetítő Krisztus emberi oldala merő fantomná, s a közvetítés feladata is lényegtelennek válik. Ennek következménye Szolovjev szerint, hogy Isten és a teremtett világ között még szélesebb lesz a szakadék, olyannyira, hogy Isten és ember különbsége ellentété válik.⁷⁶

Szolovjevnek feltehetően igaza van abban, hogy a megtestesülés gnosztikus elvetését a keleti vallások ihlették: eszerint a végtelenül távoli Isten, aki nem vesz részt az emberi dolgokban, „embertelen istenné” válik. Tény, hogy az egyház a gnosztikus ellenkezőket eretnekként bélyegezte meg, mivel egyebek mellett elvetették az egyházi szervezetet – az intézményes Egyházat – mint világit és Istentől kárhozottat – attól az Istentől, akiről csak azt tudhatjuk, hogy testi mivoltunkban rejtett előttünk. Az egyház ezzel szemben azzal érvelt, hogy a megtestesülés a történelemnek nemcsak jelképes középpontja, hanem konkrét, történeti esemény, mely bizonyítható s amelyet annak rendje s módja szerint feljegyeztek, ezért tehát a keresztény igazság biztosítója a *theandrosz*, az istenember. A megtestesülés Istennek az ember iránti szeretetét bizonyítja, megerősítve azt az ószövetségi tételt, mely szerint Isten a világot túlárado szeretetéből teremtette. A bűn útjára tért emberiséggel szemben Isten nem bizonyíthatja szeretetét jobban – így érveltek a gnosztikusokkal szemben az egyházatyák –, minthogy ő maga válik emberré, évekre elmerül az emberi történelemben, azonosulva az idő, a hely s a környezet konkrét körülményeivel. Még az ortodoxiától a későbbiekben elforduló Origenész is úgy gondolta, hogy a keresztény vallás eredetisége a megtestesülésben áll, mely történeti s nem kozmikus időben ment végbe.

Így tehát az „antropomorf” isten egész problémája a keresztény korszak kezdetétől fogva a megtestesült (keresztény) Isten problémájában jelentkezett. Témánk szempontjából jelentős dolog ez, hiszen, mint láttuk, a filozófusok – s nem csak az újkori filozófusok – kényelmes többsége megbékélt a „távoli Isten” s az „emberrel azonos Isten” fogalmával, ugyanakkor szembehelyezkedett a transzcendens és személyes Isten elképzelésével, mely elsősorban a judaizmus és az iszlám, ugyanakkor különös hangsúllyal a megtestesült Jézus Krisztus alakjában jelent meg számukra.

A keresztény istenséggel és ezzel együtt minden antropomorf módon felfogott istenalakkal szemben megmutatkozó ellenállás számos és egyenként is összetett okból fakad. Olyan megnyilvánulások is nagy számban s változatos tartalommal születtek, melyek elutasították ezen ellenkezést. Könyvünk második részében ennek a vitának ismeretelméleti vonatkozásaival foglalkozunk majd, s azután egyben politikai-filozófiai következményeivel is. Most azonban a vallási alapokra figyelünk, ugyanakkor, a kép teljessége érdekében, az eddig tárgyalt vallási vonatkozásokat sem hagyjuk figyelmen kívül.

Az istenkérdést tartalmazó hitrendszereknek az archaikus mítoszoktól Spinoza és Hegel filozófiájáig terjedő eddigi vizsgálata visszatekintve – vagyis a jelen fejezet megvilágításában – feltárja, hogy az „antropomorf” jellegét elvesztő istenalak igen gyorsan „elérhetetlen” vagy pedig immanens istenné változik. Mivel azonban az emberből nem hal ki a vágyakozás az isteni, legfőbb lény iránt, az újonnan felfedezett istenalak is rászorul arra, hogy magyarázók világítsák meg természetét. Ezt a magyarázó szerepkört töltötték be a gnosztikusok, a hermetikusok s a misztikusok minden fajtái, valamint ezoterikus spekulátorok, végül pedig a filozófusok. E magyarázók egyrészt elvetették a *theandria*, az istenemberség eszményét, másrészt vagy arra törekedtek, hogy Istentől megtagadják a teremtés aktusát (így a gnosztikusok), vagy feloldják Istent a teremtett világban (így a panteisták), vagy egyenesen az emberben (ezt nevezzük antropoteizmusnak). E gondolkodók Istent vagy megközelíthetetlennek, vagy a világegyetem totalitásának, vagy az emberrel azonosnak

⁷⁶ Vladimir Soloviev, *La grande controverse* (Paris: Aubier-Montaigne, 1953, 66. old.).

tekintették. Ezen álláspontok bármelyike szerint az ember önnön természete következtében, közvetett vagy közvetlen felhatalmazás által isteni lényé válik, amennyiben ugyanis a világegyetemben ő tölti be a *par excellence* szellemi helyet. Ezzel szemben az antropomorf isten, a megtestesült isten, a *theandrosz* az abszolútum közvetlen formáját tárja fel az ember számára, mely az emberen kívüli, tőle különböző, ám mégis elég közel áll hozzá ahhoz, hogy ismert legyen és segítségét lehessen kérni.

El kell ismernünk, hogy a gnosztikus, a panteisztikus és az antropoteisztikus (immanens) istenfogalom az ember és Isten kapcsolatának körében gyakorlatilag semmiben nem korlátozza az embert. Az *elérhetetlen Isten* az emberi cselekvés előtt nyit tág teret, még arra is felhatalmazza az embert, hogy harcoljon a „hamis istenek”, az arkhonok ellen, s így szabadítsa meg a valódi Istent, akivel azután egylényegűsége folytán egyesül. A *panteisztikus Isten* első látásra tiszteletet, mi több: alázatot ébreszthet az emberben minden létező iránt a csillagoktól a kicsiny rovarig, de amint a panteisztikus Istenben hívő körültekint a világban, hamarosan arra a következtetésre juthat, minden létező dolog között az ember a legmagasabb rendű, mivel egyedül ő képes reflektálni minden más létezőre. Az ember egyben a leghatalmasabbnak is tűnik, különösen akkor, ha a természet erői már nem képesek alázatra tanítani; így az ember hamarosan felfedezi annak eszközeit, hogy egy második, technológiai valóságot hozzon létre, melynek segítségével a természetből, egykori társából, sőt feljebbvalójából, szolgát formálhat magának. Végül pedig az *antropoteisztikus Isten* égi magasságokba emeli az ember öntapasztalatát, s egyben elülteti benne azt a meggyőződést, hogy gondolatai, érzelmei, törekvései és lelkes célkitűzései abszolút módon egyedülállók. A legfőbb lény eszménye így az individuumban – vagy az egyének kollektivitásában, az emberiségben – testesül meg, s gondolhat, tehet vagy akarhat bármit ez az egyedülálló élőlény, mindez *ipso facto* a gondolkodás, az akarat és a cselekvés legmagasabb formája lesz – legalábbis addig, amíg a megistenülés folyamatában az egyén nem pillant meg az elérnél még magasabb csúcsokat.

Mindezzel szemben ismét világos, hogy az antropomorf és megtestesült Isten fogalma a legfontosabb pontokon jelent korlátokat az ember számára. Isten transzcendenciája ekkor már nem megközelíthetlenséget jelent, hanem teljességgel soha el nem gondolható és megismerhető végső valóságot, mely ugyanakkor folytonos és szilárd, olyan alaphoz hasonlóan, amelyhez képest a dolgok és események mintegy kidomborodva megjelenhetnek. S mivel Isten személyessége ennek a transzcendenciának közvetítője, az ember állandó párbeszédben állhat Istennel, melyben Istentől szabad, ugyanakkor köteles időről időre beszámolni önmagáról s a teremtett világot illető őrző munkájáról. Ezt a gondolatot találjuk például a zsidó gondolkodó, Martin Buber írásában: „Minél távolabbra kerül az istenfogalom az antropomorfizmustól, annál inkább rászorul arra, hogy kiegészüljön azzal a közvetlenséggel és mintegy testi közelséggel, mely az embert az istenivel való találkozása során hatalmába keríti.”⁷⁷

Ami azonban ismeretelméleti szempontból egyedül érdekel bennünket, a megtestesült Isten, minden valószínűség szerint a valóság legfőbb biztosítója. A filozófusok a keresztény korszak folyamán, de azt megelőzően is, elsősorban ennek a kérdésnek a fontosságáról vitáztak, miközben egyik csoportjuk úgy tartotta, hogy a valóságot a transzcendens és személyes Isten teremtette, tartja fenn és teszi megismerhetővé, míg másik csoportjuk szerint az emberi ismeret az elme, akarat és érzelm – röviden: saját szubjektivitásának – alkotása.⁷⁸ Eric Voegelin kategorikusan fejezi ki az első álláspont tartalmát: „A lét szerkezete olyan, amilyen, s nem befolyásolható az emberi képzelet által. Ezért a világ létezésének

⁷⁷ Martin Buber, *The Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy* (New York: Harper & Row Publishers, 1957, 14. oldal).

⁷⁸ Itt tipikusan fogalmazok, s nem időzök el a számtalan közbeeső ismereti álláspontnál.

metasztatikus tagadása a filozófiában egyrészt proposícióként nem igaz, másrészt nem is lehet kivitelezhető cselekvési program. Az akarat, mely a valóságot valami olyanná kívánja átalakítani, ami lényegében nem természet, a dolgoknak Istentől rendelt természete elleni lázadás.⁷⁹ S éppen ez az, amit olyan, egymástól látszólag különböző gondolkodók is tagadnak, mint Hegel, Spinoza, Joachim de Fiore, Ockham, olykor Plótinosz, valamint az idealista és szubjektív (vagyis egzisztencialista) iskolák, noha tagadásuk a fentebb felsorolt három alapállás szerint egymástól fokozatilag különböző. E gondolkodók nemcsak a megtestesülés eseményének valóságát tagadják (amennyiben vallási nyelven szólnak), hanem ahhoz is ragaszkodnak, hogy Istent és a valóságot egymástól elkülönítsék, avagy a valóságot az emberi elme függvényévé tegyék (ismeretelméletükben). Mint később látni fogjuk, a filozófusok tökéletes tudásra töreksenek, s kételkednek olyan vallási állításokban, melyek a megtestesült Istenről szólnak: az ilyen Isten ugyanis akadályokkal torlaszolja el az emberi értelem útját, ami a filozófusok szemében tűrhetetlen korlátozásnak tűnik.⁸⁰

Most ismét fordítsuk figyelmünket a C felfogás felé, mely az ember létét és képességeit korlátozotttnak tekinti. Ekkor a transzcendens és személyes Isten, azon túl, hogy a hit tárgya, egyben annak magyarázatát is nyújtja, hogy az emberi tudás miért nem lehet totális és kimerítő, ami egyébként emberi állapotunk alaptapasztalata. Az ilyen Isten biztosítja a tudás érvényességét a tudás határain belül, mivel egyben garanciája a „létezés szerkezetének” is. Ugyanakkor azt is megmagyarázza – mivel az embert minden tekintetben meghaladja –, hogy miért korlátozottak az emberi képességek s elsősorban az ember értelmi képességei. A két isteni tulajdonságnak, a transzcendenciának és a személyességnek megfelelően (melyek a legkategorikusabban és a legkifejezőbben a megtestesülésben jelennek meg) az ember úgy találja, hogy léte és tudása a természet és önmaga természete által is határolt. Ahhoz, hogy az ember ezt a helyzetet értelmileg és morálisan elfogadhatónak lássa, érvénytelennek kell tekintenie azon istenképzeteket és istenfogalmakat, melyek ellentmondanak a megtestesülésnek, noha e fogalmak és képzetek időben s mint történeti formák talán megelőzik a megtestesülés eseményét. Aquinói Tamás például hatásosan védelmezi a megtestesülés tanát Averroësszel szemben. Aquinói Tamás tanítása szerint Isten nem *anima mundi*, nem világlélek, nem a dolgok formája, de nem is olyan világegyetem középpontja, melyben minden szigorú szükségszerűség szerint rendeződne. Isten kívül áll a világon, ennek mint valami gigantikus művészi alkotásnak a teremtője, vagyis mindig is szakadék tátong az örök rend, az önmagában vett lét és a világegyetem rendje között, amely a lét törvényeinek a teremtet világra való *alkalmazását* tartalmazza.

Láthatjuk, hogy e fenti gondolatmenet egyben az újplatonizmus elutasítását is tartalmazza, mely a világrendet az emanációelmélet által igyekezett megmagyarázni. Az egymást követő emanációk által a tiszta lét kifejeződik a világban, melyet végül visszaolvaszt önmagába. Aquinói Tamás azonban nem állt meg annak megfogalmazásánál, amit ő Isten transzcendenciáján értett, hanem egyben azt is kifejtette, mit jelent a személyes Isten, az Írások Istene. Az újplatonikusok tiszta léte nem képes részt venni az emberi helyzetekben, a történelemben, nem képes arra sem, hogy párbeszédet folytasson az emberrel. Aquinói Tamás szerint az ember minden más élőlényhez képest kiváltságos helyzetben van; nem a tiszta lét hiposztázisainak egyike, mely arra kényszerül, hogy kijelölt helyén maradjon, hanem több,

⁷⁹ Eric Voegelin, *Order and History*, vol. 1., *Israel and Revelation* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956, 453. oldal).

⁸⁰ Emlékezzünk Oldenburg és Spinoza vitájára: Spinoza számára abszurd lenne, ha Isten emberi természetet öltene magára, ami szerint olyan, „mint egy kör, mely a négyszög tulajdonságait veszi fel”. Oldenburg szemében az olyan Isten, aki csak szükségszerűség szerint cselekszik, azt jelenti, „hogy az emberi tettek nem kevésbé mechanikusak, mint a test működése”. Lásd Benedict de Spinoza, *Selected Letters*, in: *Chief Works*, 2. köt., ford. R. H. Elwes (New York: Dover Publications, 1955, 2. kötet).

egymást metsző szférához tartozik. Rajta is áll, nem csak Istenen, hogy lesz-e köztük párbeszéd. S nem nehéz felismernünk, hogy a megtestesülés éppen ennek a párbeszédnek a legdrámaibb mozzanata.

Ez a dialógus s a benne feltételezett kölcsönös bizalom számos módon s többféle módszer szerint valósul meg, mivel Isten transzcendenciája és személyessége tág teret kínál, melyben az ember, miközben ismeretre törekszik, szabadon mozoghat. Úgy tűnik, e szabad mozgásnak egyetlen feltétele, hogy a mozgás tág terét emberi türelmetlenségünk ne redukálja a határfogalmak valamelyike által – sem a transzcendencia által (melyben Isten meghaladja az ember körét), sem pedig a személyesség által (melyben az ember kísértést érezhet arra, hogy „magába olvassza” Istent). Ember és Isten párbeszédének metafizikai és misztikus előfeltételei vannak. E feltételek *metafizikusak*, amennyiben a valóság szerkezete nem engedi meg, hogy olyan viszonyt tételezzünk Isten és ember között, mely nem alapul természetük lényegi különbségén, s az utóbbinak az előbbi alá rendelésének tényén. Mint Buber írja, „a hívő számára megengedett, hogy higgye, az Isten az iránta való szeretetében személyllyé vált, mivel emberi létünkben Isten és ember között egy egyetlen egyenrangú viszonyt a személyes viszony jelenti”.⁸¹ Hegel személytelen, úgynevezett egyetemes szelleme soha nem lép eleven kapcsolatba az emberrel, noha Hegel sokat beszél a szeretetről, különösen akkor, amikor azt mondja, hogy csak a szeretet kötőanyagával egyesült létező a valódi létező. De vajon olyan igazi szeretet ez, mely két, egymástól független lényt kapcsolatba hoz egymással, avagy inkább feloldódás, melyben az egyik fél személyessége feloldódik a másikéban?

Ha Isten teremtő, a valóság megelőzi a mi létezésünket, avagy, ahogyan Buber merészen fogalmazza, „a lét megalapozott, a mi létünk is megalapozott, s találkozásunk léte is megalapozott. A világegyetemnek ez a megalapozottsága, beleértve magunkat és munkálkodásunkat is, a létezés alapvető valósága. Ennek a valóságnak a fényében az a követelés, hogy az ember kihasználhassa teremtő szabadságát, demagógiának tűnik.”⁸² Vizsgálódásaink jelen rendjében a metafizikai vonatkozás lényegileg a preegzisztens valóság elfogadásában jelentkezik. Olyan valóság ez, mely sem nem reprezentáció, sem nem kísértet, melyet nem az ember alkotott, hanem csak megismerheti, ha nem is abszolút értelemben. Mint Platón írja az *Euthüdemosz*-ban, az ember képes a dolgoknak önmagukban való valóságos megismerésére, anélkül, hogy mentális szerkezetű formálná őket. A megismerés nem alkotás, hanem találás, felfedezés. Ez a nézet szembenáll a népszerű, posztkarteziánus elképzeléssel, mely szerint az a valóság, melyet megismerünk, nem is valóság, hanem csalás, *maya* fátyla (Kant szerint szubjektív reprezentáció; Bergson szerint a keletkezés folyamának mesterséges fragmentációja s így tovább), s a „valódi” valóság vagy a történelemben immanens erők mechanizmusa által jön létre, vagy pedig emberi erőfeszítés gyümölcse. Az ismeret ebben az esetben „elhalasztható” mindaddig, amíg elmerülhet a másodlagos valóságban – ekkor azonban már nem reflektív ismeret, hanem Istennel való egyesülés. A gnosztikusok és Plótinosz szerint a reflexió figyelmetlenség, mivel az isteni szubsztanciából mintegy kimetszett létezők millióit *reflektálja*, tükrözi. A reflexió megszűnik, mihelyt minden létező elmerül Istenben.⁸³

Világos, hogy ez a fajta ismeret nem jöhet létre, ha az értelem *élvezi* azt, hogy különbözik mind Istentől, mind a valóságtól, s ha, másodszor, képes arra is, hogy a valóság természetébe

⁸¹ Buber, i. m. 97. oldal. Fontos rámutatnunk, hogy Buber álláspontja pragmatista árnyalatokkal színezett egzisztencialista álláspont. A tomisták nem mondanák, hogy a megtestesülés az egyetlen megfelelő formája annak, hogy ember közel érezhesse magát Istenhez (mint ahogyan ezt Buber, úgy tűnik, gondolja), hanem inkább: a megtestesülés egyszerűen *tény*.

⁸² Buber, i. m. 68–69. oldal.

⁸³ Az *Upanisádok* szerint a bukás individualizáció, melynek következménye, hogy magunkra mint egyénekre gondolunk, s másokétól különböző tulajdonságokkal ruházzuk fel magunkat.

meglehetősen mélyen behatoljon – anélkül, hogy kimeríthetné s anélkül, hogy sajnálná önnön korlátozottságát. Ez az állapot a helyesen értett *misztikus tudás* állapota, mely nem más, mint az Istennel való párbeszéd fenntartásának egy módja. Az előző fejezetben láttuk, hogy mi különbözteti meg az igaz misztikát a hamistól (Zaehner e kettőt mint „teisztikus” s mint „monista” misztikát különbözteti meg). Az igazi misztikában a misztikus Istennel találkozik, létrejön az *unio mystica*, majd ezután a misztikus visszatér a maga különálló, ámbátor megerősödött személyességébe, visszatér saját emberi ítéletéhez és érintetlen erkölcsi állapotához. A hamis misztikában a misztikus önnön *afflatus*-át összetéveszti az Istennel való állandó egyesültség állapotával, s egyben úgy érzi, hogy felszabadul az erkölcsi normák és a közönséges emberi feladatok, örömök és a másokért való fáradozás kötelmei alól.

Plótinosz maga igen kétségesen viszonyul ahhoz a néhány misztikus élményhez, melyeket ő maga élt át. Mint mondja, a misztikus váratlanul belekerül az ész (a *nousz*, a szellem) körébe; az Egy ekkor oly közelinek tűnik, hogy a misztikus azonosnak érzi magát ennek fényével (ahelyett, hogy a valóságot értelmileg megragadná). Kontemplációjának tárgya maga fény s nem pedig valamely külső tárgy. Ugyanakkor soha nem tudhatjuk meg, hogy Plótinosz szerint a misztikus azonosná válik-e kontemplációjának tárgyával, vagy pedig megőrzi a totalitástól való különállását. Gandillac, Plótinosz kommentátora úgy oldja meg ezt a kétértelműséget, hogy kijelenti: noha az újplatonikus mester szerint a reflexió az ember jellegzetes méltóságához tartozik, ennek is el kell tűnnie az *unio mystica* során. Az én megtisztulása abban áll, hogy megszabadul időtől, helytől, a diszkurzív ismerettől – vagyis éppen olyan szimptomákat mutat, mint amilyeneket a Plótinosz által annyira támadott 3. századi gnosztikusok programja előír.

A kérdés ezután csak az, hogy vajon a misztika valóban a valóságnak az Istennel való dialógus által történő megismerése? Plótinosz nem ad egyenes választ erre a kérdésre, mivel számára a valóság maga Isten (az Egy), s ez a valóság nem terjed ki a világra. A teremtet világ Plótinosz szemében értékcsökkenés, vagyis a valóság alacsonyabb foka. A filozófus feladata, hogy utat mutasson ahhoz, hogyan lehet megragadni ezen értékvesztés külső jelét, a testet, s az emanációk létráján hogyan lehet visszajuttatni az értelmet a valóságos léthez. Plótinosz ezek szerint, noha erre vonatkozóan lehetnek kétségeink, inkább a Zaehner által monistának nevezett misztikusok csoportjába tartozik, vagyis azon misztikusok közé, akik szerint Isten és a lélek egy s minden más merő illúzió. Zaehner szerint áthidalhatatlan szakadék tátong a monista misztikusok és a teista misztikusok között, mivel ez utóbbiak tudatában vannak annak, hogy Isten összehasonlíthatatlanul nagyobb önáluk, s egyben létük alapja és gyökere. Zaehner ragyogó példával, John Custance *Wisdom, Madness and Folly: The Philosophy of a Lunatic* (Bölcsesség, örület és dőreség: Egy eszelős ember filozófiája, 1951) című könyvéből vett idézettel illusztrálja az általa monistának nevezett misztikus típusát: „Bizonyos értelemben Isten vagyok. Látom a jövőt, tervezem a világmindenséget, megváltom az emberiséget; teljességgel halhatatlan vagyok; egyszerre vagyok nő és férfi. Bennem az egész mindenség, a múlt, a jelen és jövő; az egész természet és minden élet velem van kapcsolatban, számomra minden lehetséges. Összebékítem a jót és a rosszat, fényt és sötétséget teremtek, világokat, világegyetemeket... Az ellentéteket összekötöm – s már saját emelkedettségem is az ellentétek összekapcsolása –, íme, az egyén vízmentesen elzárt részei is kezdenek feloldódni mindebben.”⁸⁴

Ez a példa, s mindazok is, melyeket Zaehner még megemlít (Rimbaud elképzelését az „egyetemes értelemről”, Aldous Huxley vízióját az „óriásészről”, a Kabbala panteizmusát, a hindu misztika bizonyos fajtáit), lehetnek ugyan misztikus tapasztalat eredményei, de semmiképpen sem megismerési módok. Hamis ismeretben végződnek, illúzióban,

⁸⁴ Idézi R. C. Zaehner, *Mysticism: Sacred and Profane* (New York: Oxford University Press, 1961, 16. oldal).

önáltatásban, a valóság természetével ellentétes észlelésekben – s nem vezetnek pozitív cselekvéshez. Azt az elképzelést terjesztik, mely szerint a belső valóság, az én minden arányosságon túlmenően képes kiterjeszkedni a környező valóságra.⁸⁵ A tudás, mint fentebb említettem, a szubjektum és az objektum különbségén alapul; ha a misztikus látomása vagy a filozófus rendszere teljes egységről beszél, nem ismeretről vagy tudásról van szó, hanem alany és tárgy kölcsönös feloldódásáról. „Még ha a filozófiai tett az egység látomásába torkollik is, a filozófia mégis alany és tárgy különbségén alapszik. Az Én és a Te kettőssége a vallási viszonyban tetőzik; az alany és a tárgy kettőssége fenntartja a filozófiát a maga kibontakozásában.”⁸⁶ Isten vágyik arra, hogy megismerjék, mivel ő transzcendens teremtető; s mivel személy, tudja, hogy megismerhető. Ezért a valódi misztikus lélek párbeszédben áll Istennel, s tudatában van annak, hogy a párbeszéd feltétele s egyben jutalma is, hogy Istentől különálló lény marad. De nem arról van szó, mintha ehhez különös erőfeszítésre vagy tudatosan alkalmazott technikára lenne szükség: eredménye abban mutatkozik meg, hogy valóban ismeretre vezet, olyan értelmi aktushoz, amelyet az *unio mystic*-át megelőzően létező hitbizonyosságok jelenléte kísért. Ha az ilyen egyesülésből új hitrendszer keletkezik, kétellyel kell fogadnunk. Ruysbroeck a 14. században éppen ezzel vádolta a begárdokat, s kiemelte, hogy e mozgalom tagjai kvietista állapotukban önmagukat isteninek állították. Igaz, az ilyen állapot nem tart sokáig, s az, ami utána következik, mint a már említett John Custance esetében, rémisztő depresszióhoz vezet. Ám mindaddig, míg a misztikus e tapasztalat hatása alatt áll, az a boldog érzés tölti el, hogy a külvilág valójában nem különbözik az észlelő szubjektumtól, hogy „az, ami kívül van, s az, ami belül, egy”.⁸⁷

Az istenkérdésre adott válaszok C csoportja szerint tehát az igazi misztika, mint az igazi metafizika is, „antropomorf” istenképhez vezet, melyet az ember elérhet mind hit, mind értelmi aktus által. Underhill írja, hogy Ruysbroeck, aki talán a legelvontabb gondolkodású misztikus volt, igen sokra becsülte a közösségi és szentségi vallásosságot. Ruysbroeck szerint az érzékfeletti megvilágosodás forrása „nem Isten, hanem az a fény, mely által felfogjuk őt”.⁸⁸ Hogyan is lehetne ez másképp, amikor a lélek, mint Clairvaux-i Bernát is írja (41. ének) kiemelkedik önmagából, s az isteni fenség tiszta látásához jut, ám csak egy pillanatra, mely a fény illékonyásával lobban el. Világos, hogy ez a fajta ismeret Istenben a végső valóságot látja, mely szavatolja, hogy a misztikus látomása és a közönséges emberi észlelés összetartó folyamatok s egyikük sem téves. Underhill szerint annak alkalmas módja, hogy leleplezzük a hamis misztikát, egy kérdés feltevése, melyet Jacopone da Todi is feltett: „Mily gyümölcsökkel érkezel vissza látomásaidból?” S az erre adott válasz: „Minden részében rendezett étellel, mely a misztikus számára a valóságot mint valóságot mutatja meg.”⁸⁹

* * *

Könyvem első részében három konklúzióra jutottam, melyeket érdemes felsorolni, mielőtt továbblépnénk a második részhez.

Először is megállapítottuk, hogy a filozófia vállalkozása teljességgel soha nem tudja kizárni köréből az istenkérdést. Ez a megállapítás éppen annyira érvényes a premodern filozófiára, mint a posztkartezianusra vagy a kortárs spekulációkra. Számos filozófus törekszik arra, hogy megoldja és lényegtelen problémaként, az érett gondolkodáshoz nem illő

⁸⁵ Lásd ehhez Aldous Huxley könyvét: *The Doors of Perception* (New York: Harper & Row 1970), valamint régebbi és kortárs könyvek garmadát a kábítószeres használatáról.

⁸⁶ Buber, i. m. 31–32. oldal.

⁸⁷ Zaehner, i. m. 102. oldal.

⁸⁸ Evelyn Underhill, *The Mystics of the Church* (New York: Schocken Books, 1964, 149. oldal).

⁸⁹ Evelyn Underhill, *The Essentials of Mysticism and Other Essays* (New York: E. P. Dutton, 1960, 23. oldal).

tárgyként hagyja el az istenkérdést, ugyanakkor látszólagos közömbösségük – a materialistáké, a pozitivistáké vagy a szkeptikusoké – mégsem mentesíti őket a feladat alól, hogy ebben a kérdésben állást foglaljanak.

Második megállapításunk szerint azon filozófusok, akik tekintetbe veszik az istenkérdést, leginkább az *A* és a *B* pozícióhoz vonzódnak, melyekkel a *C* álláspont által kínált megoldást igyekeznek elkerülni. Még keresztény gondolkodók is az előző két álláspont valamilyen variációját fogadják el azon törekvésükben, hogy „megmentsék” vallásukat az obskurantizmus vádjától s következésképpen modernizálják. S való igaz, hogy már a reneszánsz idején is így tett számos keresztény filozófus, akik úgy hitték, hogy az ezoterikus tanokban az egyházuk által megfogalmazott tanok sikerebb változatára bukkantak.

Harmadik konklúzióink az volt, hogy a *C* állásponttal szembehelyezkedő, az *A* és a *B* pozíciót választó filozófusok legfőbb motivációját a tökéletes, vagyis *közvetítetlen* tudásra való törekvés jelenti. E gondolkodók elvetik a *C* álláspontot, mely szerint a megismerő én korlátozott, míg az ismeret tárgyát a transzcendens teremtető szavatolja. Alany és tárgy különválasztása számos gondolkodót elkedvetlenít, mivel korlátot látnak benne, az ember kisebbitését, olyan tényezőt, mely megakadályozza a valóság rekonstrukcióját ennek minden ismeretelméleti, erkölcsi és politikai következményével együtt.

A tökéletes tudás mágikus útja

C. G. Jung szerint „a Nyugat mélyen gyökerező meggyőződése, hogy Isten és az én különálló világok. Indiában e kettő azonossága magától értetődőnek számít (a hinduk szerint az emberi szellem része a világteremtő szellemnek)... Az alkimisták legalább gyanították, hogy az ember a lelke mélyén istenhez hasonló.”⁹⁰ A svájci pszichológus ebben az idézetben sokkal kevésbé tűnik „jungianusnak”, mint ezt a tények indokoltá tennék. Hiszen fentebb már láttuk, hogy Isten és ember azonossága a nyugati gondolkodásnak is állandóan visszatérő témája, mi több, egyik legfőbb hagyománya. Ezt jelzi már Jung utalása az alkimisták elképzeléseire, s az alkimisták sem érdeklődésükkel, sem következtetéseikkel nem voltak egyedül a nyugati világban. Az ember és Isten azonosságának esetében inkább olyan egyetemes jelképrendszerre kell gondolnunk, mely mindig s mindenütt megjelent az önnön eredetét és sorsát fürkésző emberi gondolkodásban.⁹¹ E jelképeket (melyeket saját állítása szerint maga Jung fedezett fel az ember „kollektív tudattalanjában”) szinte mindegyik civilizáció, vagyis, pontosabban: minden mozgalom és szekta alkalmazta, mégpedig ugyanazon céllal: hogy általuk elhatolhasson a lét végső értelméhez s meghatározhassa az embernek a világegyetemben betöltött helyét. Világos tehát, miért beszélhetünk lényegében egyetlen ezoterikus hagyományról – olyan tradíció ez, mely számtalan mozgalomban, szektában, eretnkségben, legendában, mítoszban és az emberi képzelet egyéb megnyilvánulásaiban jelenik meg.

Megelőző három fejezetünk arról szólt, hogy a reflektív tudat és a diszkurzív ismeret jogainak megőrzéséhez szükséges elismernünk a következőt: Isten és ember között bizonyos *távolság* áll fenn, ami egyforma távolságot jelent az *A*-val és *B*-vel jelzett két szélsőséges felfogástól is. Ugyanakkor, mint láttuk, erős a kísértés, hogy e távolságot vagy feloldjuk a végtelenben, vagy nullára redukáljuk. Függetlenül attól, hogy e kettő közül melyik következik be, az alany megszűnik reflektálni, felhagy a dolgok közönséges megismerésével s misztikussá lesz, isteni lénné, önmagának kontemplálásában elmerülő bölcsé. Ebben az esetben azt is feltételezzük, hogy csak akkor érhetjük el a valódi bölcsességet, ha elhagyjuk a reflexiót, hiszen a reflexió a bölcsességhez képest alacsonyabb rendű, amennyiben tárgyai mindennapi, közönséges jelenségek, melyek méltatlanok a bölcs figyelmére. A reflexió szétszórtság, az Egy figyelembe nem vétele, s ezért az Egyben való feloldódás a reflexió feladásával jár.

Hasonló felfogással találkozunk Platón *Phaidrosz*-ában is. A lélek idősebb a testnél, melyhez azután köttetett, hogy szellemi állapotából lezuhant a világba. Ez a bukás intellektuális, magában a lélekben megy végbe akkor, amikor a lélekben elhomályosul a gondolkodó rész. Ennek eredménye saját lényegének részleges elvesztése, az *amnészis*, s ezzel együtt alászállása a létezés alacsonyabb, földi vágyak uralta szférájába. Plótinosz szerint a test és a lélek különbsége még ennél is élesebb: noha a *nousz* (az ész) már nem azonos az Eggyel, mégis az Egy „önkontemplációja” által jön létre. Érthető tehát, hogy a plótinosi lélek csak akkor gondolkodik, ha a testbe zárva találja magát. A gondolkodás vagy a reflexió az önmagának immár nem elégséges, csökkent értékű értelemről következik. De ez a felfogás nemcsak Plótinosznál fordul elő, hanem igen sok keleti és nyugati gondolkodási irányzatban is. A világ a reflexió teljesítménye, mely a sokféleség látszatát hozza létre. A világ látszat, irreális, hiszen csak az oszthatatlan Egy valóságos. A dolgok (a jelenségek, a

⁹⁰ C. G. Jung, *Mysterium Conjunctionis* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1970, 109. oldal).

⁹¹ Paul Naudon, *Les Loges de Saint-Jean et la philosophie ésoterique de la connaissance* (Párizs: Dervy-Livres, 1957, 8. oldal).

fenomének) gyökerükben megosztottak, sokféleségbe hajlók, mint a Kabbala tanítja. A létezők sokfélesége nem valóságos és pozitív teremtésből ered: inkább a széttöredezés következménye.

A bölcs az a lény, aki elfordít bennünket a sokféleségtől s ennek gyökerétől, a reflexiótól, és valódi tudáshoz, gnózishoz vezet. A bölcs letépi a látszatvilág fátylát, s megmutatja az egységet, mely Isten; azután feltárja, hogy mi is része vagyunk az egységnek, egyek vagyunk Istennel. Ezzel megszűnünk egyének lenni, s beléphetünk az *egész* birodalmába. Mint Plótinosz tanítja, az Egyben nincs különbség terv és tett, lehetséges és valóságos között. S a hindu spekulációkban is azt találjuk, hogy az *atman* eleve *Brahman*, avagy azzá válik a megtisztulás által. Ez azt jelenti, hogy egyedi lélek lényegében azonos a minősíthetetlen (tökéletes) abszolútummal. Mind Plótinosz, mind a hindu metafizikusok azt tanítják, hogy a látszatvilág nem létezik valóságosan. A 12. és a 13. század folyamán a nagy hatású averroista irányzat közvetítette e különböző (hindu, újplatonikus, gnosztikus) tanokat az akkor elszigetelt keresztény világhoz, s mindeközben szembeszállt az individualitás arisztotelészi elvével s azzal a tannal is, mely az ént az abszolút egységtől elkülönítve szemlélte. Az averroisták szemében a valódi gondolati aktus éppen ennek az elkülönítettségnek a leküzdéséből állt, annak érdekében, hogy az én egyesülhessen az abszolút és egy értelemmel. Averroës természetesen szembekerült a híres kérdéssel: ha minden ember ugyanazon az értelmén osztozik, miért nem gondolják ugyanazt egyszerre? Ám ezt a nehézséget azzal hárította el, hogy az emberek különböző dolgokat tapasztalnak, s ezért az egyetemes tudásnak csak egy-egy vonatkozását hordozzák. Ugyanakkor fenntartotta, hogy a gondolat igazi tárgya nem az én, hanem a személytelen lét, mely minden gondolkodó lényben ugyanaz. Csak az Eggyel való egyesülés képes az egyes gondolatmenetek kibontására és érvényességük megalapozására.⁹²

Az egyesülést megelőzően, avagy e lehetőség hiányában (ami „figyelmetlenségnek”, „szétszórt” életmódnak köszönhető) valójában nem vagyunk önmagunk – „elidegenedett” állapotban vagyunk. Legyen a bölcs akár Plótinosz, Spinoza vagy Fichte, az egyesülést úgy gondolja el, mint amely az isteni lényekben állítja helyre az emberi mibenlétet. S vajon a legtöbb ember számára mi lehetne természetesebb annál, hogy az egyesülés beteljesedését még itt, a földi életben remélje, s elvesse magától az olyan vallási tanítást, mely szerint a teljesség távoli s bizonytalan? A reflexió – mely, mint neve is mutatja, állandó s így fájdalmas kapcsolatot jelent azzal az igencsak tökéletlen valósággal, melyet az érzékek csak *reflektálnak* – a reflexió sorsa tehát az elvettetés, hogy ezáltal megszabaduljunk a szenvedés és az elidegenedés fő forrásától. A diszkurzív ismeret és a világ tökéletlen állapotának a fogalma a bölcsességre törekvő szemében eggyé válnak. Pesszimizmusából fakadó türelmetlensége arra készteti, hogy képleteket, rituálét, mágikus eszközöket keressen magának, melyekkel a magasabb rendű erők befolyásolhatók, különösen a gnózis által, melyet, úgy hiszi, éppúgy birtokol, mint e magasabb erők. Az Kr. u. 1. század zsidó apokaliptikusai például még Izráél prófétáinál is borúlátóbban vélekedtek a világ sorsáról, s egyben náluk is bizonyosabbak voltak abban, hogy Isten hamarosan cselekedni fog. Hitük szerint Isten hamarosan elpusztítja a világot, s helyette újat alkot. Az apokaliptikus írók és a próféták között megmutatkozó különbség jelentősége túllép a judaizmuson: a zsidók és a keresztények szerint sem Pál apostol, sem Akiba rabbi nem változott át – nem vált más fajta lényé – önnön misztikus élményei hatására; ezzel szemben, mint olvashatjuk, a gnosztikus Valentinus még itt földön átlépett az „igaz és örök életbe”.⁹³ Annak megfelelően, amit már fentebb az igazi misztikus élményről elmondtunk, Pál apostol és Akiba rabbi minden

⁹² Buddha azt tanította, hogy vannak ugyan észleletek, fájdalmak, tudati tények és a többi, de nincsen alany, aki látna, szenvedne vagy értene. A lét olyan folyamat, mely minden pillanatban lerombolja és létrehozza magát.

⁹³ Robert M. Grant, *Mysticism and Early Christianity* (New York: Harper Torchbooks, 1966, 65. oldal).

bizonynal megőrizték e világi személyiségüket s egyben az isteni szubsztanciától való különbségüket. Noha e romló világban éppenséggel sok mindennel elégedetlenek voltak, Valentinustól eltérően, nem kerestek egy másik világot a jelenlegi helyett, s nem törekedtek türelmetlenül arra sem, hogy szellemi lényekké transzformálódjanak. Nem érezték úgy, hogy látszatvilágban és elidegenedetten élnének, s ezért nem is kerestek olyan törvénytelen utakat, melyek átvezetnének az „igazabb életbe”.

Az oly titkosnak számító rózsakeresztes mozgalom tagjai néhány évszázad elteltével már olyan kontemplációt gyakorolnak, melynek célja, „hogymár itt a földön elérjük a bizonyos és biztos boldogságot”.⁹⁴ A rózsakeresztesek szemében a kontempláció a természet megismerését jelenti, ám nem a fizikai tudományosság, hanem az okkult világegyetem ismeretének értelmében; ebből az ismeretből „új nyelvet meríthetnek, mellyel megmagyarázható az egyházak hanyatlása”, vagyis olyan törvényszerűségek nyelvét, melyek segítségével a világ tökéletlen állapota tökéletesre változtatható. Arra törekszenek, hogy a felsőbbrendű Ádám (a Kabbala Adam Kadmonja) kutatásával elérkezzenek a világegyetem harmóniájának – a mikrokozmosz és a makrokozmosz összefüggésének – megértéséhez. Egyik legfőbb céljuk azonban az volt (s most csak a 17. századról beszélek), hogy olyan ontológiai státuszt valósíthassanak meg, melyben képesek „parancsolni” az egyetemes törvényekben ható szellemeknek.

A rózsakeresztes törekvések elemzése abban segíthet bennünket, hogy pontosabban megértsük érvelésünk egyik fő pontját. A gnosztikusok, a kabbalisták, az alkimisták és más ezoterikus csoportok adeptusai nem voltak tudatlan emberek, akik nem ismerték volna megfelelően koruk világát; de nem voltak a modern tudományok előfutárai sem – ellentétben azzal, amit még mindig sokszor hallani, hogy tudniillik az alkimisták például a modern kémia megalapozói lettek volna. Az ezoterikus kutatás olyan *sui generis* spekuláció, mely a világ szinte minden pontján újra meg újra rendszeres formában bukkan fel; olyan gondolkodási mód, melyet (legalábbis részben) számos, nem ezoterikus gondolkodó is gyakorol, akik rendszerük lényeges vonatkozásaiban az ezoterikus célkitűzésekhez igen hasonló eredményre jutnak, mivel kutatásuk tárgya s még módszereik is hasonlóak. A két francia kutató, Caron és Hutin érdekes megfigyelésről számolnak be összefoglaló kis könyvükben, az *Alkimisták*-ban; úgy látják, hogy az alkimista tanok párhuzamos fejlődést mutatnak olyan, egymástól távoli területeken, mint amilyen az ókori Görögország és az ókori Kína: „A kínai hermetikus művészet kibontakozása és a Hermész Trismegisztosznak tulajdonított vallási szintézis mindkét civilizációban az ősi misztériumok hanyatlásának tulajdonítható.”⁹⁵ Ez a tény nem teszi ugyan érthetővé, miért van egyáltalán ezoterikus spekuláció, ám azt már bizonyos mértékben igen, hogy az ezoterikus törekvések virágzása mindig a hagyományos teizmus egyes formáinak a visszaszorulásakor bukkan fel, melynek periódusait Eliade „a mítosz eldurvulásának” nevezi.

Ha az ezoterikus gondolkodó arra törekszik, hogy megszabaduljon a hamis ismerettől s igazi ismeretre jusson (s az ezotéria éppen ezt a célt tűzi maga elé), egyrészt megkísérli kimutatni: lényében egylényegű Istennel, majd pedig meghatározza azon eszközöket és eljárásmodokat, melyeknek segítségével isteni természete ténylegesíthető. Ezt látjuk abban is, ahogyan Hermész, az ezoterikus hagyomány legjelentősebb fiktív alakja, az emberi értelem isteni természete felől oktatja Thotot, saját fiát: „Az értelem, ó, Thot, isten lényegéből való. Az emberben ez az értelem Isten, s ezért néhány ember valójában isten s emberségük közel

⁹⁴ Paul Arnold, *La Rose-Croix et ses rapport avec la Franc-maçonnerie* (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970, 106. oldal).

⁹⁵ Maurice Caron et Serge Hutin, *Les Alchimistes* (Paris: Editions du Seuil, 1970, 110. oldal).

áll az isteni természethez... Ha az ember helyesen használja Isten ajándékát, semmiben sem különbözik a halhatatlanoktól.”⁹⁶

Platón és Arisztotelész munkáiban ugyanúgy szó esik az egy Istenről, mint *istenekről*, s pontosan nem tudni, hogy e kifejezéseket, s különösen az utóbbit, hogyan értették. E megkülönböztetés, úgy látszik, széles körben elterjedt a hellenizmus világában; ám a hermetizmussal új hangsúly jelentkezik, talán már abban az időben, amikor Jézus János evangéliuma szerint azt mondta: „Nincsen-e megírva: Mindannyian Istenek vagytok?” Ezt a gondolatot visszhangozza például Nagy Vazul, aki már arról beszél, hogy az embernek Isten parancsa szerint Istenné kell válnia. Akárhogyan legyen is, az ember Istenné válásának témája különösen a korai hermetikus iratokkal terjed el széles körben. Ezt mutatja a következő, az *Aszklépiosz* című, nevezetes, ám ismeretlen szerzőségű gnosztikus szövegből való idézet is: „Az ember *magnum miraculum*... mint maga Isten..., ugyanakkor rokonságban áll a szellemekkel, akik vele egy töből erednek; az ember megveti természetének azt a részét, mely csupán emberi, mivel reménységét a másik, isteni részbe helyezi.” Itt kell megjegyeznünk, hogy amikor a reneszánsz tudósok, keletkezése után mintegy ezer esztendővel, felfedezték maguknak ezt a szöveget, Pico della Mirandola erre alapozta *Az ember természetéről* című híres beszédét. S még Aszklépioszon is túllépve azt állította, hogy a hermetikus tudomány – vagyis az isteni természet és az isteni hatalom mágikus manipulációjának *művészete* – minden más tudománynál alkalmasabb arra, hogy Krisztus istenségét bizonyítsa. Más szavakkal: az első századból származó ezoterikus szövegek példátlan tekintélyre emelkedtek a reneszánsz korában, olyannyira, hogy az egyház által szentnek tartott írásokkal autoritásban egyenlőnek tekintették őket. Pico szerint: „Nulla est scientia quia nos magis certificet de divinitate Christi quam magia et Cabala.” („Nincs a mágianál és a Kabbalánál alkalmasabb tudomány Krisztus istenségének bizonyítására.”) Robert Fludd, angol ezoterikus író is a *corpus hermeticum* erőteljes hatása alatt állt. Szerinte az emberi elme (*mens*) életből és fényből van, s amikor megismerjük önmagunkat (a plótinوسي Egy önkontemplációjához példájára), Istenhez leszünk hasonlatossá.

Még Hermész Triszmegisztoszról is úgy tartották, hogy volt tanítója; a hagyomány szerint Poimander. Egyebek között ezt tanulta tőle: „Ha nem teszed magadat egyenlővé Istennel, nem érted meg Istent, mert a hasonló csak a hasonló számára érthető.”⁹⁷ Növeszd magad minden mértéken túl azáltal, hogy megszabadulsz a testtől; emelkedj minden idő fölé, légy Örökkévalóság... Hidd, hogy számodra semmi sem lehetetlen, gondold magadat halhatatlannak és képesnek arra, hogy mindent megérts, a művészeteket, a tudományokat, minden élőlény természetét. Hágj minden csúcsnál magasabbra, merülj minden mélységnél mélyebbre. Véd magadba minden teremtetett lény észleletét... s képzelj, hogy ott vagy mindenütt, a földön, a tengerben, az égben, hogy még nem is születél meg, hogy az anyaméhben vagy, ifjú vagy és öreg, holt vagy és túl vagy a halálon.”⁹⁸ Az olvasónak az az érzése támad, hogy e sorokban ugyanazzal találkozik, amiről e könyv első részében, John Custance kapcsán szó volt, aki „eszélősnek” nevezte magát. Tény, hogy, a *Poimander* Hermész Triszmegisztosz beavatását tartalmazza, azon felfogásnak megfelelően, mely szerint minden ezoterikus beavatásra szorul, s a tanulóidő, illetve az adeptus-mivolt fokozatain keresztül érheti el a mágus vagy a mester státuszát. Ezt a státuszt általában beavatáson

⁹⁶ Idézi Frances A. Yates, in: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (New York: Vintage Book, 1969, 33. oldal). Yates e szöveggel s az úgynevezett „egyiptomi kinyilatkoztatás” egyéb dokumentumaival kapcsolatban megjegyzi, hogy ezek az optimista gnózis csoportjába tartoznak. Lásd ehhez az „optimista” és a „pesszimista gnózis” megkülönböztetését az Elérhetetlen Isten c. fejezetben fentebb.

⁹⁷ S éppen ezt tanította Hegel is, lásd az előző részt.

⁹⁸ Idézi Yates, i. m. 108. oldal. Mint a legtöbb hermetikus iratot, a *Poimander*-t és az *Aszklépiosz*-t sem lehet pontosan datálni. A hellenizmus után azonban már a kora középkortól ismert iratok voltak.

keresztül lehet elérni, mely adott jelképek magyarázatával szolgál, olyan értékkel, mely nem bontható ki egyszerűen a jelképiség világának alapján. A beavatási jelképek ugyanis *eszközök*, melyekkel az alacsonyabb világban tartózkodó mágus vagy a mester befolyásolhatja az igazi valóság magasabb világát.

Az ezoterikus tanokban az ismeret és a manipuláció elválaszthatatlanul összefonódik, amint ez kiderül a „művészet” (ars) kifejezésből is, mely mind a tant, mind ennek gyakorlatát jelenti. A hermetikus „művész” (a hermetizmus művelője) először is arra törekszik, hogy elválassa a lelket a testtől (ez a megtisztulás), azután arra, hogy minden anyagságot átszellemiesítsen (spiritualizáljon), mivel, mint látni fogjuk, a hermetikus számára alapján minden szubsztancia egy: szellemi. Önmaga megtisztítása után a hermetikus az isteni hatalom hierarchiájában a legmagasabb szintre emelkedik, melynek következtében a világegyetem már nem rejteget titkokat számára, s nem is képes ellenállni művészetének, mellyel alacsonyabb rendű elemeket és tárgyakat magasabb rendűvé alakít. A Brahman elveti a testet s a testtel együtt járó hiú világi dolgokat, s miután hasonlónak lett a fény természetéhez (ez az átváltozás technikák alkalmazásával jár, melyek során a fény átjárhatja a fizikai testet), megismeri Istent, aki fény. A megszabadult hindu bölcs már nem része a kozmosznak, nincs alávetve a kozmikus törvényeknek (melyek jellemzője a mozgás és összeütközés, az ellentétek feszültsége); a bölcs mozdulatlan, kontemplatív viselkedése az ellentétek összebékülését, spiritualizálódásukat fejezi ki. Mint Eliade megjegyzi, a spiritualizálódás, a „repülés” iránti vágy egyetemesen jelen van az emberiségben, s azt a legyőzhetetlen emberi törekvést fejezi ki, mely az emberi állapot „nehéz” és földhöz kötött jellemzőinek átalakítására irányul. A bölcs az az ember, akinek sikerült a testet szellemivé tenni, olyanná, melyet többé nem határol semmilyen korlát.⁹⁹ S a *valóságos* szellemmel szemben a test a nem-valóság elve, s ezért az ezoterikus tudás szükségképpen az anyag átszellemiesítésére és a szellemi szubsztanciának (*pneuma*, *anima*) az Egyben való feloldására vonatkozik. Rögvest megértjük tehát az alkimista kutatás jelentőségét, mely a különféle érceknek a növekedés és érlelődés, vagyis az átszellemiesülés képességét tulajdonítja. Ez a hit a legősibb korokra nyúlik vissza, s még a 17. században is igen erőteljesen érvényesült.

Az ezoterikus hagyomány telve van olyan mitikus és jelképes elbeszélésekkel, melyek arról szólnak, hogyan vándorolt a szellem, amíg el nem érte igazi otthonát. A gnosztikusok szerint a megváltatlan *pneuma* nem tud önmagáról, a világ mérgétől alvó vagy kábult állapotban van. Tudatlansága azonban megszűnik, ha felébred álmából. Az alkimisták is ugyanezzel a jelképes történettel élnek: az alkimista azon mesterkedik, hogy a fizikai természet sötétségéből, a testből megszülessen a szellemi fény: a pneumatikus testnek (a szellemi anyagnak) a hústest romlottságából való megváltását az önismeret hozza. Tantrikus és taoista spekulációk szólnak arról, hogyan áramlik a fény a fizikai test belsejében, melynek következtében ebből az „igazi spermából” megszülethet a szellemi test. Ezután tűz juttatja élethez a szellemi embriót, mely magasabb rendű lény.¹⁰⁰ Jung az alkimista eljárásokra vonatkozó vizsgálódásaiból arra következtet, hogy az alkimisták fő törekvése a *substantia coelestis*, a mennyei szubsztancia fizikai megfelelőjének létrehozása volt, melyet a szellem igazságként, Istennek az emberben megszületett képeként ismer fel. Ez a szubsztancia romolhatatlan lett volna, tehetetlen, ámde mégis eleven, egyetemes orvosság. Az alkimisták jelképet kerestek; a *substantia coelestis* a jelkép kémiai megfelelője volt.¹⁰¹ Más hermetikus jelképrendszerekben a különböző ideogrammok játszották az alkimista eljárásoknak megfelelő szerepet. A keresztel megkoronázott négyszög a megszelídített, megtisztított

⁹⁹ Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities* (New York: Harper & Row, 1967, 106–107. oldal).

¹⁰⁰ Mircea Eliade, *The Two and the One* (New York: Harper & Row, 1969, 48. oldal).

¹⁰¹ Jung, *Mysterium conjunctionis*, 525. oldal.

anyag jelképe, mely oly mértékben spiritualizált, hogy a szellem bármely kifejeződésének elengedhetetlen kísérője. Az ideogramm az anyagság végső, legtisztább formája, mely a szellemet az anyaghoz köti; enélkül a szellem teljesen elszakadna az anyagtól.¹⁰²

Nincs ellentmondás aközött, hogy a lélek el akarja hagyni a testet (az anyagot), az Egyhez (Istenhez) akar csatlakozni, ugyanakkor potenciálisan az anyag is szellemi s a spiritualitás jele. Az isteni hatalommal rendelkező beavatott számára minden lehetséges, mivel megérti a létezés egységességét és lehetőség szerinti istenségét. Ismét egyszer úgy találjuk tehát, hogy *A* és *B* pozíciók szoros kapcsolatban állnak egymással, ugyanannak a tannak két oldalát jelentik. S való igaz, hogy fel kell tételeznünk a létezés egységességét s következésképpen a világegyetem minden részének egymásra irányuló befolyását és hatását, ha ugyanis feltesszük, hogy a kiváltságos szellem (a mágus, az alkimista vagy a teozófus) képes a tudás s az ebből fakadó hatalom elsajátítására, ami egyet jelent az alany és a tárgy egyesítésével vagy mindkettő megszüntetésével. Alexandre Koyré mondta, hogy éppen ez a mentalitás jellemzi a reneszánsz optimizmust, az ismeretben egyre messzebbre hatoló emberi szellemet, mely semmit sem tekint lehetetlennek, hiszen számára minden Isten, élet, életerő és a korlátokat nem ismerő mágikus manipuláció tárgya.¹⁰³ Ugyanakkor úgy tűnik, hogy az egyetemes harmónia és kölcsönhatás eszméje egyidős magával az ezoterikus spekulációval; azt is mondhatnánk, hogy az ezoterizmus meg is szűnne, ha nem meríthetne ihletet ebből az eszméből. Ahol csak megjelent az alkímia, misztikus hagyományokhoz kapcsolódott: Kínában a taoizmushoz, Indiában a jógához és a tantrizmushoz, a hellenisztikus Egyiptomban a gnoszticizmushoz, a muzulmán országokban a hermetikus és ezoterikus misztikus iskolákhoz, a nyugati középkorban pedig a reneszánsz hermetizmushoz, a keresztény és szektás misztikához, valamint a Kabbalához.¹⁰⁴

Az alexandriai hellenisztikus filozófusok és középkori követőik szerint a létezés egysége teszi lehetővé, hogy az elemek átalakuljanak egymásba. Ez a tétel volt magának Hermész Trismegisztosznak a „nagy princípiuma” is: „Minden, ami fenn van, azonos azzal, ami lenn van, s ami csak lenn van, azonos azzal, ami fenn van.” E meghatározás azért nagy jelentőségű a hermetizmus számára, mert arra utal, hogy abszolút, noha rejtett összhang van az alacsonyabb és a magasabb rendű világok között, melynek a kulcsa korlátlan lehetőséget nyújt a mágusnak. Fentebb láttuk, fiát, Thotot, hogyan oktatta Hermész Trismegisztosz arra, miként nyerhető el az isteni értelem. A 4. és 5. században az újplatonikus Jamblikhosz és Porfíriosz meg volt győződve arról, hogy bármit találjunk is az alacsonyabb rendű világban, megtalálható a magasabb rendűekben, magában a Teremtőben is. Ezt a tételt a reneszánsz gondolkodói is magától értetődőnek vették, s ezért tevékenységük javát ennek az elvnek a megértésére és tettekbe való átültetésére fordították. A reneszánsz idején talán a Nettesheimi Cornelius Agrippa jutott a legmesszebb ezen az úton. A kozmikus egység tanát hirdette, mely lehetővé teszi számunkra, hogy felemelkedjünk az eredeti viláig s a mennyei dolgokat a saját javunkra fordítsuk. Agrippa szerint (ahogyan a *De occulta philosophia*-ban kifejti) ez a kozmikus összhang oly természetű, hogy „az erő által, mely minden dolgokon áthat, valamint az ebben való részesedés által a mennyei dolgok vonzzák a menny feletti dolgokat, és a természeti dolgok a természet felettieket”.¹⁰⁵ Lényegében ezt tanította Paracelsus is: mivel mindannyian „a természet gyermekei” vagyunk, „ugyanazon vitális és mágikus erők gyümölcsei”, pontos megfelelés áll fenn az emberi test szervei és a „világ

¹⁰² Oswald Wirth, *Le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'alchimie et la franc-maçonnerie* (Paris: Dervy-Livres, 1909, 42. oldal).

¹⁰³ Lásd Alexandre Koyré, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (1933).

¹⁰⁴ Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible, The Origin and Structures of Alchemy* (New York: Harper & Row, 1971, 183. oldal).

¹⁰⁵ Idézi Yates, i. m. 132–133. oldal.

szervei” között, melyek a planétákban és a konstellációkban fejeződnek ki. Világos, hogy ha a lelket befolyásolhatják az égitestek, ez fordítva is igaz: a lélek befolyásolhatja a „világlelket”. Paracelsus ugyanúgy gondolkodott tehát, ahogyan Agrippa, Bruno, Campanella, Pico, s gnosztikus Valentinus, a tantrikus bölcs, a jógi és így tovább. A *corpus hermeticum* számos irata szól arról, hogy a mágus saját kezével készített istenalakokat manipulál, s így bizonyos hatalomra tesz szert a magasabb erők világában, melyek kénytelenek követni mágikus utasításait. Ezeken istenalakok és szobrok leírását megtaláljuk a hermetikus szövegekben, s ilyen a Kabbalában szereplő Gólem is. Paracelsus elmondja, hogy amidőn a lélek varázserejébe vonja a világlelket, a világlelek úgy gondolkodik, ahogyan a lélek akarja, ennek utasításait végrehajtja az alacsonyabb világokban. Az emberi lélek így parancsolhat a csillagoknak, így alakíthatja tetszése szerint az események menetét, s még „új teremtményeket” is létrehozhat (*creatur nachmachen*).

E tevékenységek részben a látható, részben a láthatatlan világban zajlanak, ám a mágus nyilvánvalóan mindkettőhöz hozzáfér. Valentinushoz hasonlóan Giordano Bruno is végigjárta a gnosztikus fokozatokat, átesett a hermetikus beavatáson, és „istenivé” vált. Az alkimista anyag átalakulása is ehhez hasonlítható. Mint láttuk, az anyag „eleven”; kristályként a földben, embrióként az anyaméhben növekszik. Caron és Hutin szerint az alkimisták munkáiban az anyag még szenved is, hogy meghalva feltámadjon; vagyis, más szóval, valamiképpen isteni. A feltámadás ebben az értelmezésben az anyag átalakulásának (transzmutációjának) végső fázisa.¹⁰⁶ Világos tehát, hogy a mágus ezeket a cselekedeteket azért végzi, hogy „összebékítse”, ami kényszerűen kettévált: a láthatót és a láthatatlant, a végest és a végtelent, az emberit és az asztrálisat, az emberlelket és a világlelket, a sötétséget és világosságot, a mennyei és a menny feletti dolgokat, a természetit és a természet felettit. Robert Fludd úgy hitte, hogy a hosszú élet elixírje arra is képessé tesz minket, hogy még ebben a világban halhatatlanná legyünk; ennek bizonyítéka az lenne, hogy az, aki halhatatlanná vált, képes megtestesíteni szellemét azáltal, hogy testét átszellemiesíti. Christian Rosenkreutz, a rózsakeresztesek mítikus alapítója szintén kinyilatkoztatásban részesült a világ egyetemes egysége felől, mely összhangba hozza az embert Istennel, a mennyet a földdel. S ne feledjük, hogy a rózsakeresztesek magukat a brahmanikus és az egyiptomi bölcsesség örököseinek tekintették.

Paul Vulliaud érdekes tanulmányában mutatta ki, hogy a pre-reneszánsz és a reneszánsz festészet szolgálhatott filozófiai és teológiai tételek ezoterikus jelképekben történő kifejezésére. A modern, e jelképekben járatlan szem már nem látja meg ezeket a szimbólumokat, melyek bizonyos festmények természetesnek tűnő színeiben, ékköveiben, (alkímiai) eszközeiben, mágikus szerszámaiban, állatfiguráiban vagy pedig az emberalakok mozdulataiban és beállításában jelennek meg. Ne feledjük, hogy az egyetemes kölcsönhatás elve alapján ezek a jelképek nem egyszerűen szimbólumok voltak, hanem egyben a transzmutáció eszközei is. Az építész Averulino, aki valamivel Leonardo előtt élt, olyan várostervet készített, mely „merőben jelképes alapokon nyugszik”, mivel felfogása szerint „a város teljes képe a világegyetem tükrözése”.¹⁰⁷ Averulino azt állította erről az általa Sforzindának nevezett városról, hogy „szép, jó és tökéletes, mivel a természetet követi” – a természetet, melyet önmagában összefoglalt. A város nem egyszerűen város volt, hanem olyan épületek együttese, melyek „az emberi szervezet hasonlatosságára készülnek”.¹⁰⁸ Másfél évszázaddal később Campanella szerzetes hasonlóan gondolkodott (lásd erről e könyv harmadik részét). E várostervek nem egyszerűen képek voltak, hanem inkább talizmánok,

¹⁰⁶ Caron és Hutin, i. m. 105. oldal.

¹⁰⁷ Paul Vulliaud, *La pensée ésoterique de Léonard da Vinci* (Paris: Odette Lieutier, 1945, 95. oldal).

¹⁰⁸ Idézi Eugenio Garin, *Science and Civic Life in the Italian Renaissance* (New York: Anchor Books, 1969).

melyek a megfelelő módon kezelve (a hermetikus szobrokhoz hasonlóan) befolyásolhatták a lenti és a fenti világokat.

A lélek megmentése a test börtönéből és az anyag spiritualizáló megtisztítása olyan törekvés része, mely a dolgok totalitását egyetlen szubsztanciaként látja, olyan állagként, amely megtestesül a befolyásoló személy, a gnosztikus szubsztanciájában; a gnosztikus tudása pedig tökéletes, mivel nem egyszerűen tudás, hanem *egyesülés*. Az ismert ezoterikus-hermetikus iratokban az egyesülés egyben az ellentétek kibékítését (*coincidentia oppositorum*) jelentette, a konfliktusok megszűnését, s minden dolgok végső redukcióját egyetlen szubsztátumra – ami egyáltalán nem lehetetlen feladat, ha a létezés, az anyag és a szellem egységét eleve feltételezzük. A vonatkozó írások egy része a „bölcsek kövéről”, a filozófusok kövéről (*lapis philosophorum*) szól, illetve ennek létrehozásáról. Az alkimisták és a mágusok éppen erre törekedtek; amit létrehoztak, másodlagos teremtnak tekinthető, hiszen célja éppen az volt, hogy a tökéletlen világot a szétszórt elemek egyesítésével tökéletessé tegye. Mint Eliade írja: „Az alkimista a természet testvéri megváltója. Segíti a természetet abban, hogy végső célját elérje, azt az eszményi állapotot (ásványi, állati vagy emberi utódainak tökéletesedését), mely a természet legmagasabb érettségi foka s egyben a halhatatlanság és a teljes szabadság állapota.”¹⁰⁹ Ez állapot sokkal gyorsabban elérhető az alkimista kemencéjében, mint évmilliók alatt a föld mélyében. Eliade arról beszél, hogy az alkimistát és a metallurgistát egyfajta „déliurgeszi lelkesedés” tölti el, miközben a természeti folyamatokat felgyorsítja és bizonyos tudásának birtokában beleavatkozik a kozmikus erők működésébe.

A filozófusok kövének létrejötté a higany és a kén „házasságaként” is ismert, mivel a higany a női, a kén a férfi princípium jelképe. Ez az egyesülés vezet a *szellemi anyag* létrejöttéhez. A szellemi anyag mint bölcsek köve az a közös alkotóelem, melyre minden más dolog visszavezethető. Egyrészt hangsúlyoznunk kell, hogy *nem* az alkimisták által megcélzott „arany”, illetve a filozófusok köve e kutatások valódi célja; csak annyiban értékesek, amennyiben rejtett dolgok jelképeként szolgálnak. Mint várható is, az alkimisták szemében a filozófusok köve Isten tökéletes ismeretét jelenti, az arany pedig fényszimbólum, tehát végeredményben megint csak Istenre utal. A filozófusok kövében „a gonosz azonossá válik a jóval”, mint állítólag a jelképes nevű Basilius Valentinus középkori alkimista mondta.¹¹⁰ A kőben az ellentétek és ellenségeskedések összefűződnek, megbékül maga a káosz is – a kő a szublimált *prima materia*.

Mindebben az alkimista igen különös szerepet játszik: nemcsak az elemek egyesülését irányítja, hanem, legalábbis jelképesen, az emberiség sorsának alakulását is. Paracelsus egy tanítványa, mestere halála után mintegy száz évvel, kijelentette: az alkimisták „szent emberek a Megistenítő Szellem munkája nyomán, mivel még ebben az életben megízlelték a feltámadás első gyümölcseit s előre megélték, milyen lesz a Mennyei Ország”.¹¹¹ C. G. Jung jogosan veti fel a kérdést, hogyan állhattak egymással is ellentétben az alkimisták, noha állítólag keresztények voltak. Az alkimista eljárások számukra mint keresztények számára is érvényesek voltak; olyan vallásos élet részei, mely tiszta, gyakran aszketikus életet követelt, „eleve megélését a Mennyei Orzágnak”. Jung elismeri, hogy az alkimisták keresztények voltak, ugyanakkor az én álláspontom az – mint a későbbiekben töreksem is kimutatni megalapozottságát –, hogy más ezoterikus mozgalmak tagjaival egyetemben vagy gnosztikus adeptusok voltak, vagy pedig keresztények ugyan, de csak annyiban, hogy a keresztény vallás megújítására törekedtek egyiptomi és indiai eredetű, korábbiak és tisztábbnak tekintett

¹⁰⁹ Eliade, *The Forge and the Crucible, The Origin and Structures of Alchemy* i. m. 52. oldal.

¹¹⁰ Basilius Valentinus talán soha nem is élt, vagy neve álnév. A név jelentése „császári (*basileiosz*) erővel, tekintéllyel (*valens*) bíró személy”.

¹¹¹ Idézi Eliade, *The Forge and the Crucible, The Origin and Structures of Alchemy* i. m. 166. oldal.

hagyományok alapján. Igaz, néhol azt olvassuk (s ezt Jung is megerősíti), hogy a *lapis philosophorum* valamiképpen rokonságban áll Krisztus hagyományosan keresztény alakjával. Ugyanakkor, mint Jung rámutat, Krisztust úgy is fel lehet fogni, mint a megkülönböztetés elvét, aki elválasztja a lelki embert a testitől. „Mivel az alkimisták elsősorban orvosok voltak – írja Jung –, tisztában voltak az emberi létezés átmeneti jellegével, s türelmetlenül várták az Ország eljöttét, mely majd elviselhetőbb állapotokat teremt, összhangban a megváltás üzenetével... Azon voltak, hogy végrehajtsák az a testtel való szellemi egyesülést (az *unio mentalis*-t), mely Isten eljövetele adta volna hírül, s hogy így megszabaduljanak az eredendő bűntől. Ennek eléréséhez szükségük volt a kvintesszenciára (az ötödik elemre), a mennyek fizikai lényegére (mivel az első négy elem földi), a „potenciális világra”, a *caelum*-ra (a mennyre)... Ami a testből visszamaradt, az volt a *terra damnata* az „átkozott föld”, míg a kvintesszencia megfelelt a világ tiszta, romlatlan, eredeti anyagának, amiből Isten a világot teremtette.”¹¹²

Mint említettem, Jung szerint az alkimistát munkája során „déliurgeszi lelkesedés” hatja át, mely arra irányul, hogy az ellentétek türelmetlen egyesítésével megváltoztassa az ember természetes állapotát. A hermetikusok a világot a szétszórtság és a reflexió eredményének tekintették, ezért a megtisztulást gyakorolták, valamint a gnosztikus felemelkedést, melynek során, egyfajta végső totalitás megalkotása érdekében, az egységesülés és az egyesülés jelképeit használták. Ezt a törekvést, úgy tűnik, a reneszánsz csak felerősítette, mely szerint a keresztény vallás célja a végesnek és a végtelennek, a szellemnek és az anyagnak a Logosban való egyesítése lett volna. Ám a *coincidentia oppositorum* témája messze túlnyúlik a reneszánsz korán.

Az első részben arra az eredményre jutottam, hogy az istenkérdésre adott válaszok *A* és *B* csoportja egyaránt az Isten és ember egységét tételezte, amennyiben az egyik terminust *in fine* feloldotta a másikban. *A* álláspont szerint az „elérhetetlen Isten” magára hagyja az embert, s így sorsának önálló alakítására készíti; *B* szerint is az ember marad a főszereplő, mivel istenivé kell válnia. Mindkét esetben *eggyé* válnak az ellentétek – hasonlóan ahhoz, amit a *coincidentia oppositorum* fogalmával jelöltünk ki.

Lebilincselő élményt jelent annak vizsgálata, hogy ezt a hermetikus szempontból oly eszményi célkitűzést hányféle módon és formában jelenítették meg az ezoterikus és a kvázi-ezoterikus irodalomban. Az ellentétek egyesülésének legnyilvánvalóbb formája férfi és nő között történik meg, azután a férfi és női elvek között, vagyis a férfi elem (a kén) és a női elem (a higany), illetve a férfi szín (vörös) és a női szín (fehér) egyesülésében. Az alkímia szerint a Völegény (*sponsus*), vagyis Krisztus, illetve a Menyasszony (*sponsa*), vagyis az egyház a totalitás képét alkotják, melyben egyesül szellem és anyag. Az alkímiában – pontosabban a metallurgiában – szó esik a fémek egyesüléséről („házasságáról”) is, melynek ismét csak hosszú története van. A Kabbala nemi jelképeket használ annak kifejezésére, hogy Istenben egymást kiegészítő elvek egyesülnek, tudniillik a női személy (*sekhina*) és a férfi személy (*bárukh hou*). A keleti vallásokban is azt találjuk, hogy azokat az isteneket, akik a világ létrehozását, illetve a dolgok újraszületését véghezviszik, nemi tulajdonságok jellemzik. A tibeti jelképrendszerben a lótuszban nyugvó drágakő a női és a férfi erők egyesülésére utal, melyek ugyanakkor az időbeli és a szellemi létezők kifejeződése is. A tantrikus vallás lényege a férfi és női erők egyesítése, a taoizmusban pedig a *jang* a férfi, a *jing* a női mozzanat.

A 9. századi John Scotus Erigena úgy vélte, hogy a nemek különbsége a világfolyamat során jött létre. Azon gondolkodók közé tartozott, akik szerint az első különbség még

¹¹² Jung, i. m. 541–543 oldal.

magában Istenben jött létre, majd ez a különbség kihatott az egész teremtett világra annak jellegzetes elveként, s így került arra is sor, hogy az ember természetét a két nem szerint meghatározza. Ezért az Istenhez való felemelkedés mint a szubsztanciák egyesülése a férfi és a női nem egyesülésével kell hogy kezdődjék. Ebből a példából tehát láthatjuk, hogy az ellentétek egysége nemcsak mint megbékélés lehetséges, hanem mint végcél is, a teremtési folyamat kibontakozásának része. A nemek egyesülése, minden más lény eggyé válása, végül pedig mindezek egyesülése Istennel visszaállítja magának Istennek, az Egynek eredeti integritását. A hermetikus, a gnosztikus és az alkimista spekulációkhoz hasonlóan itt is azt találjuk, hogy az ember, miközben ráébred nemi különállására, egyben felismeri, hogy elveszítette a paradicsomi egységet, ami azonban nem egyszerűen időbeli változást, hanem saját lényének tökéletlenné válását is jelenti.¹¹³ Ezután az *egység* ideális állapota az abszolút tudás végállapotával azonosul, a tudás vagy az ismeret egyesüléssé válik. A megismerő fölébe emelkedik minden relatív állapotnak, s az így felfedezett feltétlenség azonos azzal a primordiális helyzettel, melyben a valóság még nem vált alannya és tárggyá.

Ezt a primordiális állapotot azután ismét csak időtlen jelképek teszik szemléletessé. Az Eredeti Embert gyakran mint *gömböt* ábrázolják, vagyis a négy elemnek körkörös mozgás által egyesített kombinációját. A gömb azonban megjelenhet *tojásként* is, például akkor, ha az érczek helyét jelöli az érlelést megelőzően, vagy pedig mint az alkimista kemencéje, az *athanor*, melyben a döntő fúzió végbemegy. Az Eredeti Ember vagy az eredeti egyesült állapot fontos jelképe az *androgen*, vagyis a hímnő, melyet nem nélküli testként, két (női és férfi) fejjel ábrázolnak. Az androgen átfogja a férfi *aktivitását* – a hermetizmusban „jakin”, színe vörös, eleme a kén, az állhatatosság a legfőbb jellemzője –, valamint a női *receptivitást* – neve „bohász”, színe fehér, eleme a higany s az állhatatlanság legfőbb jellemzője. A hermetikus beavatottat gyakran ábrázolták hímnőként, mivel úgy tartották, hogy egyesíti magában a férfias erőt és a női érzékenységet, melyek alkímiai megjelenítője a „rebis” (*res bina*, kettős dolog). Paul Vulliad említett tanulmányában kimutatja, hogy Leonardo és iskolájának tagjai gyakran ábrázolták képeiken az androginnek tartott haranglábat (cámoly, galambvirág), mely az egyesülés középkori jelképe volt. A teozófiában a hímnő az isteni és az emberi természet egyesülésének jelképe, s így az Istennel egyesülni kívánó lélek megtisztultságának a jele. Az androgen tehát az archetipikus ember, mely mentes a szenvedélyektől s egyben a teremtett világ végső feloldódását is kifejezi. A német romantikában gyakran tekintették a jövő embere szimbólumának. Ritter, aki maga is költő volt és Novalis barátja, alkímiai nyelvet használt, ami azt jelzi, hogy a hímnő alakja a középkorból és a reneszánsz, valamint a posztreneszánsz időszak (a szabadkőművesség, a rózsakeresztesség és általában a „spirituálisok”) közvetítésével ért el a romantikusokig.

A hímnőség vagy a hermetikus egyesülés más formái segítségével a manipuláns kutató mágikus ismerethez és hatalomhoz jut, mellyel bevégezheti a természet munkáját, mégpedig gyorsabban, mint maga a természet megtehetné. Másokkal egyetemben Paracelsus is feltételezte, hogy a természetnek sajátos haladási iránya van, melyet csak és kizárólag az igazi tudó képes megfejtetni, s hogy ez az irány a primordiális – nem megosztott – állapot felé mutat, a földi és égi elemek egyesülése felé. A hermetikus feladata, hogy segítse ebben a természetet. A hermetikus bölcs, Hermész Triszmegisztosz igaz követője kitartó munka, megtisztulás és beavatás által emberfeletti állapotot érhet el, mely biztosítja számára a

¹¹³ Eliade úgy találja, hogy az indiai fakír ismert kötélmutatványa – a fakír ebben olyan merevvé vált kötélen mászik fel, amely szemmel láthatóan semmihez sincs erősítve, majd felmászva elmetszi és a földre zuhan – az ember bukására utal. A kötélen a menny és a föld egységét jelképezi, a metszés ennek az egységnek hirtelen megszűntét, a bukást, mely a világ szerkezetében ontológiai változást okoz. Az ember halandóvá válik, lényé testté és lélekké különül el. A lélek (s a kegyes ember) azonban felemelkedhet az égbe. Lásd Eliade, *The Two and the One* (New York: Harper Torchbooks, 1969, 167. oldal).

természet, a látható és a láthatatlan világok feletti uralmat. Mint fentebb már említettem, a 17. századra a rózsakeresztesek már a korábbi ezoterikus bölcsek: a brahmanok, az egyiptomi papok, az eleusiszi műstagógoszok, a perzsa mágusok, a püthagoreusok, az arábiai bölcsek, az újplatonikusok, a gnosztikusok, az albigensek, a beggardok és husziták követőinek tartották magukat. A szabadkőművesek a Kr. e. 15. században élt III. Thotmesz fáraó leszármazottainak tartották magukat. Pico della Mirandola beszámol arról a mágusról, aki képes volt egyesíteni a földet az éggel, mivel „egyszer már létezett, s értelme, az isteni *mens* tükröződése által létrejöhet megint”. S Pico igen fontos szerepet játszik a nyugati ember történetében, hiszen elsőként mondta ki, hogy „az ember mint mágus felhasználhatja a mágiát és a kabbalát, hogy átalakítsa a világot és tudomány által meghatározhassa saját sorsát”.¹¹⁴ A hermetikus adeptus így valóban a megváltás kedvezményezettje lesz, mivel pályázhat mind a legmagasabb keresztényi jutalomra, mind a mágia biztosította előnyökre. Egyenesen Istent is utánozhatja, kiiktathatja a régi teremtetést s alkothat helyette újat. A hermetikus feladata pedig az, hogy segítse Isten növekedését az emberi értelemben, ahol Isten még esendő.¹¹⁵

Bármilyen ismérvet alkalmazunk is, a mágus isteni lény. Talán a középkori kereszténységen belül meglévő heterodox hagyományok segítették abban, hogy ilyenként jelenhessen meg, de az is lehet, hogy olyan közvetlen behatás, mely legalábbis kedvező intellektuális körülményeket teremtett a hermetikus hagyomány sikeréhez és tekintélyének elismeréséhez. Csak gondoljuk meg: a reneszánsz korában olyan neves emberek, mint Pico della Mirandola, Reuchlin, Guillaume Postel, Nettesheimi Agrippa, Paracelsus s később Fludd kedvezően, titkolt vonzalommal viszonyultak a Kabbalához, a *corpus hermeticum*-hoz s más ezoterikus írásokhoz. Ezt az irodalmat azután a görög filozófiával legalábbis egyenrangú tekintélyként kezelték. E humanisták szemében mindkettő egyformán jelentős volt, noha a hermetikus írások az előbbinél annyiban talán jelentősebbek, hogy részben keresztény, de mindenképpen vallásos módon vetettek fel olyan végső kérdéseket, mint Isten léte, a teremtet világ mivolta, a rossz természete s a többi hasonló probléma. Nem kétséges, a középkori heterodoxia már előkészítette az utat az ember „isteniségéről” szóló reneszánsz vitákhoz. Mint Leff írja, „Proklosz, Plótinosz és pszeudo-Dionüsziosz 13. századi fordításai táplálták azt a misztikát, mely azután a heterodoxia legfőbb irányzata lett. Istennek a lélekben való keresése, a belső tapasztalat hangsúlyozása a szentségek megvetéséhez és a papság közvetítő szerepének elutasításához vezetett, még akkor is, ha nem implikálta közvetlenül a lélek és Isten azonosságát, ahogyan ez megtörtént a szabadgondolkodás elterjedése nyomán”.¹¹⁶ A közvetítés kérdését most nem kívánom taglalni; ami viszont nyilvánvaló, az, hogy Joachim de Fiore, Eckhart mester és a hozzájuk hasonló keresztény misztikusok lelki istenkeresése ugyanazokból a gnosztikus és újplatonikus forrásból táplálkozott, mely befolyásolta a hermetikus spekulátorokat is. Fentebb már láttuk Eckhart álláspontját: ahhoz, hogy egyesülhessünk Istennel, le kell mondanunk Tőle való különbözőségünkről, teremtményi mivoltunkról. Mint Eckhart mondja: üresítsd ki a lelkedet, s engeddd, hogy Isten belépjen s megszülessen benned – de Isten csak a tökéletesen érényes lélekbe lép be, s csak ott mondja ki az ő igéjét. Az egyház erőteljesen bírálta Joachim de Fiorét s később a ferences Petrus Johannes Olivit is, akik szerint az ember már itt a földön rendelkezhet olyan képességekkel, melyek a hagyományos felfogás szerint csak túlvilágon járnának neki. Ezzel ugyanis az ember már nem lenne *viator*, úton-levő (zarándok, utazó), hanem inkább *comprehensor* (értő), azaz – mint a hermetikusok mondták – beavatott, mágus.¹¹⁷

¹¹⁴ Yates, i. m. 116. oldal.

¹¹⁵ Wirth, *Symbolisme hermétique*, 111. oldal.

¹¹⁶ Gordon Leff, i. m. 1. kötet, 30–31. oldal.

¹¹⁷ Az ember isteni természetébe vetett hit aligha gyengült a 19. és a 20. században. Henri de Lubac idézi Philarète Chasles-t, aki szerint a buddhizmus, mint korábban maga a gnoszticizmus is, több isteni

A fenti rövid és szükségképpen vázlatos összefoglalásban láttuk, hogy a hermetizmus a kereszténység mellett mintegy ezeröttszáz éven át *párhuzamos hagyományként* létezett. A 18. század folyamán a hermetizmus egyik elágazása, a szabadkőművesség szekularizálta a hermetikus gondolkodás jellegét és jelképeit, mindez azonban természetes volt egy olyan világban, mely fokozatosan elveszítette kapcsolatát az alapjául szolgáló mítosszal, mely már oly mértékben deszakralizálódott, hogy jelképei mögül eltűnni látszott a valóság. A szabadkőművesek ennek ellenére még a 18. században is elismerték az alkímia létjogosultságát, s például Franciaországban minden tekintélyesebb alkímista egyben szabadkőműves is volt.

E szekularizáció képviselői azonban nem értik annak az állításnak az igazságát, hogy a hermetizmus minden ízében olyan tanítás, mely magasabb rendű, kiváltságos tudásra irányul, olyan tisztán értelmi ismeretre, mely az istenit és az emberit azonosnak tartja. A „fenn” és a „lenn” (Hermész „fenséges elve”), a mikrokozmosz és a makrokozmosz, a megismerő és a megismert között fennálló megfelelés lényegileg a megismerés identifikációs felfogását jelenti, vagyis azt, hogy a megismerés egyben azonossá válás is. Ezt az értelmezést az az elképzelés teszi lehetővé, hogy Isten a szubjektumban létezik és hat, s hogy a tárgy végül is ugyanabból a szubsztanciából van (lásd az létezés egységének elvét), mint az én. Mint Koyré Valentin Weigel tanításával kapcsolatban megjegyzi, a 17. századi német spiritizista szerint az ember a világ középpontja, akiben minden megtalálható, ami fennáll a világban: egyszerre isteni, asztrális és anyagi természetű. „Képes megismerni a világokat, mert ezek benne vannak.”¹¹⁸

A következő fejezetben látni fogjuk, hogy ezek a hermetizmus valamennyi ágára annyira jellemző nézetek alapvetően meghatározták a német filozófiát a 18. és a 19. században, s maga Weigel már előre jelzi Kant ismeretelméletét. Mindenesetre az ismeretelmélet szempontjából nézve a hermetikusok azonosnak tartják a *megismerést* (eredményében: a *tudást*) és a *létezést*; annyiban ismerünk valamit, amennyiben azok vagyunk, s létünk minél teljesebb, totálisabb, annál teljesebb tudásunk is. Igaz, csak Isten teljes lét s csak ő ismer totálisan; de amennyiben lényegében mi is isteniek vagyunk és az isteni világ manipulánsai, a mi ismeretünk is teljes tudás, mi több: elválaszthatatlan Istenétől. A zsidó-keresztény hagyomány is azt állítja, hogy az ember Isten társa a teremtésben, ám ontológiailag csak alacsonyabb szinten, mint a teremtett dolgok helytartója vagy gondozója. A hermetikusok azonban nem képesek elfogadni, hogy az ember Istenhez képest alacsonyabb szinten lenne; a teremtett világ gondozói posztját olyan jogként értelmezik, mely által akár meg is szüntethetik a dolgokat, avagy felgyorsíthatják a természeti folyamatokat, az ércek arannyá, az anyag szellemmé, az ember Istenné való átváltozását, valamint, az idő kiküszöbölése által, minden dolgot beolvaszthatnak az Egybe.

A hermetikusnak nem ötlük fel, hogy a lét lehet egyszerre határtalan (például örök, vagyis: időtlen) s ugyanakkor transzcendens, s hogy az ember esetleg természete szerint korlátos lény. A hermetikus nem is ismeri fel a létet, hacsak nem olvasztotta magába értelmi képességeivel, hacsak nem hatotta át tudatával oly mértékben, hogy egygyé vált vele. Eszménye ezért a lét és a tudat egybeesése, vagyis az isteni ember, aki lét is, tudás is. Martin Buber csodálatosan elemzi ezt az alapállást; szerinte a filozófáló értelem hajlik arra, hogy

megtestesülésről beszél, s lehetővé teszi az „örök szubsztanciával” való egyesülést. Maurice Magre *Pourquoi je suis bouddhiste* című könyvében abban reménykedik, hogy felvilágosíthatja „a nyugati barbárokat”, ugyanúgy, mint a rózsakeresztesek, a német szabadkőművesek és Helen Blavatsky teozófiája is. Magre mondandója: nincs más bölcsesség, csak amit magunkban fedezünk fel, s nincs más Isten sem, csak aki bennünk lakik. Idézi Henri de Lubac, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (Paris: Aubier-Montaigne, 1952, 219. oldal).

¹¹⁸ Alexandre Koyré, i. m.

„összekeverje az abszolútumnak mint adekvát gondolat tárgyának a fogalmát saját magával, az emberi szellem fogalmával. E spekulatív eljárás során az először csak értelmileg szemlélt fogalom az ezt a fogalmat elgondoló szellem potencialitásává lesz... Az alany, mely, úgy tűnt, rászorul a létre, amennyiben érte hajtja végre a kontempláció aktusát, immár úgy véli, a létet maga hozta s hozza létre. Végül pedig minden, ami velünk szemben van, a létezés egész társas viszonya feloldódik a szabadon lebegő szubjektivitásban.”¹¹⁹

Buber leírása érvényes a hermetikus mágusra is, ennek bármilyen aktivitása vagy tevékenysége során. A fenti világ manipulációjából a fenti világ megalkotása lesz, újratemtése nemcsak a lenti, hanem a fenti világnak is – noha az egész tevékenység merőben gondolati. Ám a démiurgoszi hatalomra vágyó filozófus szempontjából mégis hatékony ez a tevékenység. Ha a „lét szolgálatát” belső birtoklásra vágyva felcseréljük a „lét feletti uralommal”, Ockham Istenének *potentia absolutá*-ja, abszolút potenciája a spekuláció során (az értelem természetes hajlandósága miatt) áthelyeződik magába az emberbe.

¹¹⁹ Martin Buber, i. m. 124. oldal.

A filozófus mágikus útja

Az előző fejezetben szó volt a hermetizmusról és ennek különféle változatairól; e vizsgálódás eredményeit felhasználva most rátérhetünk annak tisztázására, milyen párhuzamok léteznek az ezoterikus gondolkodásmód és az újkori filozófia között. A hermetizmus lényegét a következő – bizonyos jelképekben, illetve tevékenységekben kifejeződő – alapvető tételekben lehet összefoglalni.

A hermetikus úgy hiszi, hogy értelme része az isteni *mens*-nek, ezért joggal részesedhet az *igazi tudásban*. A világi tudás általában véve érvénytelen, mivel reflektív, vagyis a tökéletlen világot tükrözi. Az igazi tudást nem közönséges mentális folyamatok során szerezzük meg, hanem az ellentétek egyesülése, végelemzésben az Eggyel való egyesülés által. Az egyesüléshez vezető folyamat az elemek, a női és férfi elvek, mi több, mint Oscar Wirth állítja, magának Istennek az emberi elmében történő *érlelődése* (maturációja), mely vagy spontán, vagy mesterségesen felgyorsított módon mehet végbe. Az érlelődést *mágikus transzformátorok* segíthetik: ilyen az alkimista sója, a bölcsek köve, a hermetikus talizmán vagy a *materia spiritualis*, tehát olyan félig szellemi, félig anyagi eszközök, melyek magukban jelképezik s így előre megjelenítik a megcélzott egyesülést.

Első látásra nem könnyű felfognunk, hogy a filozófia, mely nem dolgozik anyagokkal, jelképekkel, eszközökkel, még kísérletekkel sem, hogyan rokonítható a hermetikus eljárással. A filozófia módszere merőben spekulatív; területét az emberi ismeretek és tapasztalatok területe alkotja, s az alkímiától eltérően nem irányul sem szubsztanciák átváltoztatására, sem pedig létalkotásra. Véleményem szerint a filozófia a valóság állandó kutatása, mely az ember számára nem ér véget soha; nem célja, hogy a világegyetem heterogén adottságait homogén egységgé formálja, tehát nem célja a dolgok létének átváltoztatása új létformává.

Ennek ellenére vallom az alább következőket, melyek alátámasztására a jelenlegi s a következő fejezetben kerül sor.

Mircea Eliade említi, hogy a metallurgista és az alkimista „déliurgeszi lelkesedéssel” törekszik a természetes folyamatok befolyásolására. S valami hasonló állítható az itt vizsgálandó filozófiai törekvéseiről is. A filozófus is felteszi, hogy a világegyetem ténylegesen vagy lehetőlegesen homogén (így a monizmus); ezért befolyásolása (maturációja) eleve abból indulhat ki, hogy a „lenn” és a „fenn”, az ész és a történelem egymással megfelelésben állnak. A *materia spiritualis* létrehozására, illetve minden anyag átszellemiesítésére irányuló kísérletek immár nem az *athanor*-ban mennek végbe, hanem másfajta különleges laboratóriumban: a filozófusi *mens*-ben, mely az Eggyel azonos szubsztanciájú. Az ellentétek, a szubjektum és az objektum e mentális összebékítése vezet a legfőbb tudáshoz, mely ismét csak *egyesülés*, ugyanakkor elhozza a maturációs folyamat, vagyis a történelem végét. A fenn és a lenn *konjunkciója* így az ész (a tudás) és a történelem (a tudás tárgya) konvergencia érlelődésének eredménye. Aki végrehajtja ezt az aktust, olyasmint érhet el, amit halandó ember soha: olyasmint, amit a vallások csak a „Mennyei Országban” (a keresztény mennyországban) elnyerhető jutalomként említenek. Középkori kifejezéssel azt is mondhatjuk, hogy a filozófus megszűnik *viator*-nak lenni s e ponttól kezdve immár *comprehensor*.

Az újkori filozófia és a hermetizmus összevetésében az a leginkább figyelemreméltó, hogy a filozófusi tevékenységek mind *mentálisak*; a szubjektumban mennek végbe – nem ugyan abban az értelemben, hogy a kognitív folyamatok természetesen mentálisak, hanem abban, hogy az alany saját *eszméit* tekinti a világ formálása eszközének. A valóságos világ ezért a szubjektum világa, különben nem is lehetne átalakítani. Mielőtt faültetés céljából gödröt ások a kertemben – de magának a folyamatnak a végrehajtása során is –, el kell

gondolnom s vizualizálnom kell magát a folyamatot s ennek eredményét. De ha a Kheopsz-piramist építem is fel, mentálisan csak *kísérem* az adott világ szerkezetének átalakulását; más szavakkal: mentálisan nem alakíthatom át ezt a világot.

Az újkori szubjektív filozófus meg van győződve arról, hogy a mentális kíséretnél többet is elérhet; szilárdan hiszi, hogy megváltoztathatja a lét szerkezetét. Saját növekedése „igaz tudásban” az ember és a világ érlelődésének magasabb fokát jelzi; még a tárgyi világ és az azt észlelő elme viszonyát is megváltoztatja. Vagyis abszolút változást idéz elő, az ember erkölcsiségének, értelmi képességeinek és politikai álláspontjának átalakulását: magának a létnek az átalakulását.

Feltevésem szerint ezek a változások valójában *nem* következnek be, s az alkímistához hasonlóan a szubjektív filozófus csak egyfajta játékot űz az átalakulás jelképeivel, azokkal a jelképekkel, melyeket úgy hozott létre, ahogyan Hermész Triszmegisztosz alkotta meg a maga „szobrai”-t. Akárhogyan finomítja és alakítja saját jelképeit a filozófus, ezek mégsem érik el a valóságot. Ahogyan a filozófus mentális tevékenysége sem: csak képzeletében emelkedik fel, s az általa megalkotott modellek nem alkalmasak arra, hogy befolyást gyakoroljanak a valódi világra. Ám ez a sikertelenség mégsem szegi a filozófus kedvét: tovább kutat a filozófus kövének, saját értelmi képességeinek kutatásában. Mivel titokban felteszi, hogy közte mint mikrokozmosz, illetve a világ mint makrokozmosz között összefüggés van, tudja, hogy minden lehetséges annak mértékében, hogy a *mens* mennyire kifinomult s jelképek mennyire összetettek. Mivel a mágus isteni természetű, az elméjében átszellemiesített és bensővé tett világ bármikor megváltoztatható.

A mágia általában az elérendő célhoz vezető rövidebb utat jelenti. Eszerint minden kozmikus erő (a hermetizmus „magasabb világa”, „makrokozmosza”) arra kényszerül, hogy közvetlenül¹²⁰ befolyásolja az alacsonyabb szinteket, az „alacsonyabb szférát”. Ez érvényes mindegyik, az előző fejezetben vizsgált hermetikus irányzatra. Ezek alapvető feltevése, hogy a létezés egységessége következtében kölcsönös kapcsolat áll fenn az állati, növényi, emberi és asztrális rendek között, ezért az adeptus képes arra, hogy saját különleges hatókörében elvégzett aktusai által a világegyetem bármely pontján mozgást vagy változást hozzon létre.

A létezés egységességével, illetve az erre alapozott egyetemes kölcsönhatás elvével leginkább az idő tényezője szegül szembe. A természeti rendben, az emberi tapasztalatban az idő nem fogható fel. Az idő méri az érlelődés folyamatait; elválasztja a tervet a megvalósítástól, olyan szakadék, melyet a türelmetlenség nem képes áthidalni. A mágus azonban az a kiváltságos emberi lény, aki képes átkelni az idő szakadékán, képes összekötni a most és a jövő pontjait, vagyis képes az idő megszüntetésére. Ám mindezt csak különleges kísérleteiben képes elvégezni, mint például archaikus mítoszok felidézésében vagy az alkímiai fúzió végrehajtásában. Ezért a mágust – akár mint archaikus metallurgistát, akár mint alkímistát – közösségében szentnek tekintették; úgy gondolták róla, hogy képes a közösséget összekapcsolni elődeivel, ismeri a tűz és a fémek ötvöztetésének titkát, tudja, hogy a hegyek gyomrában melyik fém hogyan érlelődik – s így tovább. Ám a mágus minden ismerete kimerült abban, hogy képes volt felgyorsítani a maturációt; ezt azonban már nem tudja sem állandósítani, sem kozmikká tenni.

Ami igaz a fémekre, igaz az emberekre is. A *lapis philosophorum* összekapcsolhatja ugyan az ellentéteket, de ez semmiképpen sem terjed ki minden ellentétre *hic et nunc*. Ha a hímnő a férfi és a nő, az agresszív kénnek és a befogadó higanynak – vagyis a szenvedély és a konfliktus két fő forrásának – egyesülését jelentette meg; de összességében mégiscsak jelkép maradt, egy eszményi állapot jelképe, s nem pedig befejezett tény. Vagyis a mágia és

¹²⁰ A mágus szigorú értelemben azonban nem közvetítő; a kozmosz része, mellyel okkult kapcsolat fűzi össze.

az alkímia műhelyei mellett ott látjuk a tökéletlen, befejezetlen és korlátolt embert; röviden: ott látjuk az embert *mint* teremtett lényt. Ám ezen nem csak a hermetikus sajnálkozhat. A filozófus ugyanilyen rezignációval veszi tudomásul saját végeességét, teremtettségét, noha „déliurgoszi lelkesedéssel” mégis megkísérélheti, hogy az ember s az emberiség maturációját végbevigye. Más szóval: a filozófus is mágussá válhat.

Könyvem első részében tisztáztuk, hogy sok esetben nehéz különbséget tenni a filozófus, a misztikus és a mágus között, noha más a kutatásuk tárgya, eltérőek módszereik és szóhasználatuk. Ennek ellenére mondhatjuk, hogy mindhárom csoport közel áll *A* és *B* pozícióhoz; ha valakit filozófusnak neveznek, még nem garancia arra, hogy a misztikustól és a mágustól élesen különböző nézeteket vall. A mágus célja a *materia spiritualis* létrehozása, mely segíti őt abban, hogy az alapérceket arannyá változtassa; a misztikus bizonyos esetekben arra törekszik, hogy felfedezze az ember átszellemiesítésének titkát s ezáltal mindentudó lénnyé, vagyis Istenné változtassa őt (Hegelről mondta Eric Voegelin, hogy *varázsló*, ami eléggé fontos megjegyzés, hiszen az egyik vezető újkori gondolkodóról van szó). Némely filozófiai rendszer pedig valóban elköveti a *metabaszisz eis to allo genosz* hibáját, amennyiben az egyik fajta létezési rendből a másikba lép át, ami leginkább az elemek alkímiai átalakulására emlékeztet. Az alkímista azzal igazolja eljárását, hogy a létezés egységességéről beszél; a filozófusnak azonban nincs ilyen igazolása. Amit tesz, merőben mentális tevékenység, melyben az idő (a történelem) állítólag ontológiai változást idéz elő, melyre azonban az értelem nem képes. A filozófus ugyanakkor feltételezi, hogy a történelmi fázisok az ész növekedésének fázisai is. Világos, hogy az ilyen elképzelés intellektuálisan mennyire veszélyes. Az következik belőle, hogy minden egyes történelmi vagy politikai eszménknak magasabb rendű értelmi valóság, belátás és bölcs ítélet felel meg: az *ideális* eljárás azonos a *tökéletes* felfogással.

Ezért tehát nyilvánvaló, hogy amit a hermetikus gondolkodás jellemzőjeként mutattam be, nem korlátozható csupán ezoterikus spekulációra: sokszor a filozófikus spekulációban is megjelenik. Jelenlétét felismerjük a klasszikus görög hagyományban, az újplatonizmusban, némely korai egyházatyá munkáiban (ilyenek Origenész és Tertullianus), majd olyan filozófusok műveiben, mint John Scotus Erigena, misztikusoknál, mint Eckhart mester, vagy gondolkodóknál, mint amilyen Nicolaus Cusanus volt. Ebben a hosszú spekulatív hagyományban a hermetizmus olykor teljesen feloldódott, olykor csak kísérőjelenség volt; ám képviselői általában feltételezték, hogy a létezés, melyet a létezők sokasága, az anyag túlsúlya, a temporalitás megkerülhetetlen tömbje és a szexualitás szégyene jellemez, a bukás eredménye. Mivel véleményük szerint mindez nem tartalmazhatja az emberre vonatkozó teljes igazságot, egyben feltételezték (így például Origenész, később Erigena), hogy a szükségszerű és üdvözítő megtisztítás munkáját csak a megváltás ismétlődő ciklusai hozhatják. Ez az elképzelés keleti eredetű, mint a metempsichózis, a lélekvandorlás tana is, ám mindkettő előfordul a görög orfikus és püthagoreus hitvilágban is. A legkiválóbb lelkek az egyes ciklusok során minél nagyobb arányban szabadulnak meg teremtettségüktől s nyerik vissza igaz természetüket, az isteni tökéletességet.

Fentebb már láttuk, hogy ennek a mítosznak némely képviselője inkább a *B* állásponthoz ragaszkodik. Ez az álláspont mint a teremtés keresztény felfogásának kísérője az egész középkorban jelen volt, a reneszánszban különösen megerősödött s áthatotta azokat a területeket is, melyekből azután a reformáció alakult ki. Láttuk, hogy a korai 15. században, illetve a 16. század során rendkívüli népszerűségnek örvendett: Marsilio Ficino és Pico della Mirandola a görög hagyománnyal egyenértékűként kezelte a Kabbalát és a hermetikus mágiát, s elméletük így a filozófia, az ezoterikus gnózis, a zsidó és a keresztény vallás különös keveréke volt. Mint Frances Yates írja, ezek a gondolkodók misztikus alapon, új gnózis után kutatva kísérelték meg minden filozófia szintézisének megalkotását. Két

nemzedékek ezután Giordano Bruno ismét facsart egyet értelmezésükön, s Mózes és Jézust „nagy mágusnak” nevezte. Angliai tartózkodása során Bruno „beavatta a mágikus hermetizmus tudományába az elégedetlen Erzsébet kori angol értelmiséget, s az okkult törekvések új megnyilvánulási formáját kínálta a társadalom más elemeinek is”.¹²¹ Yates szerint Bruno tevékenységének hatása akkor is fennmaradt, amikor az olasz tudós elhagyta Angliát, sőt halála, 1600-ban végrehajtott megégetése után is érvényesült. A szerző Brunót véli felismerni Shakespeare *Vihar* című darabjának varázslójában, Prospero jóindulatú alakjában is, aki a földi Caliban veresége után ideális államot hoz létre. Yates felteszi a kérdést: Vajon Morus Tamás *Utópiá*-jának vezéralakjaiban valójában nem a *prisci theologi* mitikus figuráit kell látnunk, az ősi egyiptomi bölcseket, akik állítólag Mózes, az egész zsidó hagyomány, s így a Biblia és Jézus mesterei lettek volna? Ha ez így van, Morus Tamás *Utópiá*-ja nem az a játékos szatíra, melyet kritikusai látnak benne, hanem inkább nosztalgikus és egyben a jövőbe révedő irodalmi alkotás, mely a krisztusi és az apostoli elképzeléseknél igazabb eszmények szerint felépített ideális államról szól.

A filozófiai és ezoterikus spekuláció még ennél is jobban összeolvadt Németországban (valamint a Németalföldön és Svájcban). Luthert már életében is azzal vádolták, hogy új ortodoxiát hozott létre, új egyházat új és kíméletlenül érvényesített dogmákkal, rítusokkal és lelkiséggel. Ilyen kritika már a középkori egyházat is folytonosan érte spiritualizáló szekták és mozgalmak részéről, melyek közül néhányat már korábban megemlítettem. Ám a reformált egyházközségek még a középkori mozgalmaknál, a fraticelli-mozgalomnál, az amaurianusoknál, a Sárga Kereszt Testvéreinél is kíméletlenebbnek bizonyultak, s magának Luthernek a tekintélye is igen ingatag volt. Ennek következtében semmi akadály sem volt annak, hogy német, holland, svájci és más nációbeli spiritualisták Luthertől különböző utat válasszanak és kidolgozzák saját metafizikai fogalmaikat, melyeket azonban vallási formában tártak elő. E reformátorok, mint a modern tudományos kutatás kimutatta, igen nagy hatással voltak a 19. századi teológusokra és filozófusokra, közülük is Kantra, Fichtére, Hegelre és Schellingre.

A német spiritualisták és társaik a 16–17. század folyamán (így Schwenckfeld, Valentin Weigel, Sebastian Franck, a Paracelsus-követő ezoterikus alkimista Jacob Böhme) kiemelték a reneszánsz és a reformáció szinkretizmusának némely tételét és élesebben fogalmazták meg őket. Mások, mint például Dirk Camphuysen, a vallás és az egyház, a kereszténység és ennek szervezeti formái, a hit és az egyházi hivatal antagonizmusát hangsúlyozták. De ellentétbe került a szív és az értelem is, melyek közül csak a szív állhatott kapcsolatban a hittel, míg az értelmet, a teológiai viták eszközét, gyakran és radikálisan elvetették. Igencsak valószínű, hogy a vallási közösségekben jelentkező állítólagosan „feloldhatatlan” ellentétet, mely Leszek Kolakowski szerint a „reifikált”, eldologiasított intézményes kötelékek, illetve a személyes vallásosság között fennáll (vagy, mint ő maga írja: amely Pál, az ifjú Luther, Kierkegaard, illetve az intézményes egyház között húzódik), az utópikus lengyel filozófus fantáziájának szüleménye.¹²² Akárhogyan legyen is, nem kétséges, hogy a német nyelvű területeken a reformációt követő szellemiség a filozófiai kérdések inkább spiritualista megoldásának kedvezett. Más kérdés, hogy egy évszázaddal később a protestáns nonkonformizmust erőnek erejével hallgattatták el mind Németországban, mind Angliában (az angol és holland puritánok Amerikába emigráltak), s a rózsakeresztesek, mint a reneszánsz hermetizmus más képviselői is, illegalitásba kényszerültek, „s azt, ami korábban uralkodó filozófiákhoz kapcsolódott, titkos társaságok fő foglalkozásává változtatták”.¹²³ A rózsakeresztesek azonban nem adták fel a harcot, amit a mozgalom casseli, 1614-ben

¹²¹ Frances A. Yates, i. m. 233. oldal.

¹²² Leszek Kolakowski, *Chrétien sans Eglise* (Paris: Gallimard, 1969, 804–805. oldal).

¹²³ Yates, i. m. 407. oldal.

publikált nyilatkozata is mutat. Eszerint „hamarosan az emberi és isteni dolgok általános reformja várható”. Már a dokumentum címe is sokatmondó: *Allgemeine und General Reformation der gantzen weiten Welt... an alle Gelehrte und Haupten Europas geschrieben* („Az egész világ általános és mindenre kiterjedő reformációja... Európa valamennyi tudósához és uralkodójához”). Nem csodálkozhatunk azon, hogy ezek az eszmék már a német idealizmust készítették elő, mégpedig kétféleképpen: egyrészt szekularizálták a vallási törekvéseket, humanizálták mindazt, ami még a spiritualisták szemében a teológia része volt; másrészt olyan ismeretelméletet dolgoztak ki, mely összhangban állt a tudásnak mint az Eggyel való egyesülésnek eszméjével, mely hagyományként akkor már igen hosszú előtörténetre tekinthetett vissza. Nietzsche gúnyosan jegyezte meg, hogy a német filozófia „protestáns lelkészek fiainak” műveként jött létre, s ezen azt értette, hogy e filozófia valójában inkább szekularizált teológia volt. S nem vélekedett másképpen Karl Barth sem, amikor azt írta, hogy a 19. századra kérdéssé vált, „hogyan lehetne a vallást, a kinyilatkoztatást és az Istennel való kapcsolatot olyanként érteni, mint ami az ember szükségszerű tulajdonsága is, vagy legalábbis az, hogyan lehetne kimutatni: az ember rendelkezik mindezek potencialitásával”.¹²⁴ „Mindezeken” Barth főképpen a következőt értette: „az emberiség felemelkedése, mely apoteózisban végződik”, melyhez a német gondolkodók egész sora tört utat, kezdve Luthertől Schleiermacheren át Feuerbachig és Straussig. Feuerbachnak teljes mértékben igaza volt abban, hogy olyan teológiában, melynek már nem Isten, hanem az ember volt a tárgya, a teológus szerepét kutatta. Mint írta, „Isten nem más, mint az emberi boldogság megvalósításának eszköze”.¹²⁵

Ám vegyük csak alaposabban szemügyre a következő problémát. Egyrészt nem mondhatjuk, hogy az újkori filozófia közvetlenül és teljes egészében az elmúlt évszázadok ezoterikus spekulációjából alakult volna ki. Másrészt azonban annyi hasonlóság található a két gondolkodási típus között – s még ennél is többre fogok hamarosan rámutatni –, hogy már e fejezet elején is számos párhuzamra bukkantam ihlető forrásaik és célkitűzéseik terén. Következtethetünk-e tehát arra, hogy az újkori filozófusi törekvések a hermetikus hagyomány részét képezik?

Talán nincs is szükség arra, hogy e következtetés mellett érveljünk. A hermetizmus és az újkori filozófia közös forrása (mely oly mélyen gyökeredzik az emberi elmében) nem más, mint az e könyv első részében vázolt *A* és *B* pozíció elfogadása. Akár a hermetikus, akár a filozófiai gondolkodást követjük, egyaránt elfogadjuk, hogy az ember valamiképpen isteni, elfogadunk továbbá egy ismeretelméleti sémát is, mely szerint az ember olyan képességekkel rendelkezik, melyek meghaladják természetes állapotának korlátait. Ez a tényező magyarázza, hogy az igaz tudás forrását mind a hermetizmus, mind az újkori gondolkodás az alany és a tárgy, a szubjektum és az objektum fúziójában látja, pontosan úgy, ahogyan a hermetikus bölcs vagy az újkori romantikus filozófus alakjában egyesül Isten és ember. Mindkét típus képviselője óvakodik attól, hogy megkülönböztetésekkel dolgozzék, olyan distinkciókkal, melyek által a megismerő és tárgya minden vonatkozásban különálló entitásként fogható fel, s Isten és ember egyszer s mindenkorra két lényegesen különálló és semmiképpen sem egylényegű létezőnek mutatkozik.

Az ilyen jellegű megfontolások végső kifutásukban azt is megmagyarázhatják, miért bizonyult az újkori szubjektív (immanentisztikus) filozófia oly telhetetlennek. Noha formálisan nem tartja ön magát a filozófiai gondolkodás egyedüli képviselőjének, törekvései

¹²⁴ Karl Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl* (New York: Simon and Schuster, A Clarion Book, 1969, 358. oldal).

¹²⁵ Ludwig Feuerbach, *Comments upon some Remarkable Statements by Luther*, in: L. Feuerbach, *The Essence of Faith according to Luther* (New York: Harper & Row, 1967, 126. oldal).

oly merészek, hogy a kortárs gondolkodásban mégis egyre nagyobb helyet foglal el. Számos filozófus egyszerűen nem képes csábításának ellenállni, különösen azért nem, mivel a nem materialista gondolkodási alternatíva intellektuálisan és ideológiailag tűrhetetlenül botrányosnak tűnik számukra. Ez az alternatíva: a személyes, ugyanakkor transzcendens Isten alakjának lehetősége. Mint fentebb már megjegyeztük, ezen (C) alternatíva ismeretelméleti következménye azt jelenti, hogy az ember csak korlátozott tudással rendelkezhet. Ezzel szemben az emberi apoteózis (Barth kifejezését használva) ismeretelméleti következménye, hogy az ismeret az alany és a tárgy egyesülésében adott. A keresztény s így „antropomorf” Isten alakja a 18. és a 19. században már teljesen hiteltelenné vált; az újkori filozófia szerint, mint a reneszánsz tudósai szerint is, a kereszténység – összevetve a hindu, egyiptomi és plótinuszi gnózzissal – babonák, tabuk, irracionális tilalmak és tudományellenes obskurantizmus rozoga épületének tűnt. Vajon kinek lett volna kedve ügyelni arra, amit a kereszténység mondott a megismerés feltételeiről és határaitól? Hiszen a kereszténység e korszak gondolkodóinak szemében nem volt több, mint az értelem fejlődésének akadály, a haladás gátja.

A filozófiai viták jelentős része az ember *maturációjával* foglalkozik. A maturáció vagy az érlelődés (vagyis a természet által kiszabott fejlődési vonal mibenlétének, illetve lehetséges gyorsításának) kérdése a hermetizmus központi problémája volt, s lett a premodern és az újkori filozófiáé is. Már megállapítottuk, hogy a kutatási szenvedély minden nehézség nélkül lépett át a hermetizmusból a filozófia terére, s ezt a tényt azzal magyaráztam, hogy az emberi maturáció gondolata abból a filozófia és a hermetizmus által közösen vallott előfeltételből adódik, mely szerint az embernek totális létezés és totális tudás – vagyis a teljes megértés és a teljes létezés – természetes osztályrésze. Eszerint az emberi lény a teremtettség állapotából fokozatosan átfelődik a teljesség, az egység és az isteniség állapotába.

E fogalomban azonban további alapvető feltételezésre bukkanunk, mely hasonlóképpen megtalálható az ezoterikus hagyományban és az ezoterikus spekulációban. Eszerint az ész feladata nem az, hogy adekvációt, az „adequatio rei et intellectus” tényét megállapítsa, tehát nem a közönséges megismerés, melyben a dolog és a gondolat biztonságosan összeillenek, hanem inkább: a világ átalakítása a világ megértésén keresztül. S ha ez így van, emberi feladatunk, hogy egyfajta abszolút értelmet – isteni *nousz*-t – alakítsunk ki önmagunkban, mely korrespondenciában áll az abszolút léttel. Azokban a tanokban, melyeket eddig megvizsgáltunk – a gnoszticizmusban, az asztrológiában, számos újkori filozófiában – különböző arányban ugyanazt találtuk: amellet érvelnek, hogy az emberi értelem valamiképpen elvegyül az isteni ésszel. E tanok csak abban különböznek egymástól, hogy egyesek szerint a két értelem-típus valójában már most egyetlen valóságot alkotnak, illetve hogy csak a jövőben valósul meg ez az egység. Ezt a kérdést az első rész második bekezdésében vizsgáltuk, s azt találtuk, hogy azok a tanok képeznek természetes túlsúlyt, melyek leírják az isteni és az emberi értelem egyesülésének útját. A könyv második része első bekezdésében pedig azt láttuk, hogy ez az út a beavatás rítusán vagy az érlelődés, a maturáció folyamatán keresztül vezet. Az egyesülés felé haladva gyarapodik az emberi tudás, akár *anamnészis*, akár az alkímiai ötödik elem (a kvintesszencia) megalkotása által, melyre magasabb szférákból a mágia útján tehetünk szert, akár pedig azáltal, hogy fokozatosan megszabadulunk teremtettségünkől.

Napjaink fő témája természetesen ez utóbbi, mivel a teremtettség állapotának fokozatos leküzdése harmonizál leginkább a messianizmus és a megváltás zsidó-keresztény eszmekörével, mely még mindig sarkköve a nyugati intellektuális-lelkiségi hagyománynak. A tudásnak mint *anamnéziának* (mint korábbi állapotok emlékezet által való felidézésének) gondolatát a legtöbb gondolkodó túlságosan is platonikusnak tartja, túlságosan is statikus ahhoz, hogy népszerű legyen. Ami ebből a gondolatból a modern, félig ezoterikus, félig

filozófiai irodalomban megmaradt, elvegyült a lélekvándorlás tanában, mely szerint a lelkek nem egyénileg, egyetlen élet során érik el kiteljesedésüket, hanem fizikai testek és élettani állapotok *avatarikus* (ismételten alászálló, megtestesülő) sorozatán keresztül. A modern tudomány lerontotta az ismeretnek mint *coincidentia oppositorum*-nak mágikus-alkímiai fogalmát. Ugyanakkor a modern filozófia kifejezetten kedveli azt a gondolatot, hogy a tudás (s vele együtt: a lét) az emberi korlátok felszámolása által fejlődik, s azáltal, hogy erkölcsileg és történetileg tökéletesebb formákban jelenik meg, a haladás során fokozatosan új típusú emberi értelem alakulhat ki. Ezt a gondolatot a modern tudomány nemcsak hogy nem ellenzi, hanem az evolúciós elméletek népszerűsítésével a biológia és az etika terén még támogatja is. Teilhard de Chardin írásainak népszerűsége mutatja a legjobban, hogyan segíti egymást két elképzelés: egyrészt a fokozatosan kialakuló nousz-szférába (felsőbbrendű szellemi valóságba) vetett hit, másrészt a történeti evolúciónak elkötelezett tudományos koncepció.

Így alakult ki az az ismeretelmélet, mely szerint a közönséges megismerés tökéletlen, a teremtettségéből, az emberi korlátok eredetének tényéből fakadó állapot. A tudás növekedésével nő az emberben az isteni szubsztancia is, mely azután áttöri a természetes korlátok burkát. Ez az elmélet szükségképpen fázisokra osztja a történelmet. Az egyes fázisok önmagukban teljesek és keretül szolgálnak a fázisnak megfelelő tudásszint, erkölcs, történelmi jelentés, az egyetemes maturáció adott szakasza számára. Ezek után aligha meglepő, hogy a filozófus szemében az egyes fázisokban elért tudásszint a maturáció mércéje. Minden eddig tárgyalt tanításban a kiválasztottak lényege a *pneuma*, mely kapcsolatban áll a *gnoszisszal*, amely, mint tudjuk, nem olyan ismeret, mely dialektikus vagy diszkurzív módon még növekedhet, hanem egyfajta isteni szubsztancia, mely fényként terjed a sötétben.

A 12. században Joachim de Fiore három fázisra osztotta a történelmet. Az első fázis az Ószövetségé s jellemzője a félelmet gerjesztő hatalom; ezt követte a „kegyelem kora”, az Újszövetségé; s mintegy hatvan évvel Joachim apát halála után, a 13. század közepén kellett volna elkezdődnie, legalábbis Joachim elképzelése szerint, a harmadik fázisnak. Ez a kor az „értelmi tökéletesség és a szeretet” kora lett volna (*tertius status in plenitudine intellectus*), mely túllép az Újszövetségen s vezéralakjai azok a szerzetesek, akiknek közössége ekkor már az egész földre kiterjed. Feltehetjük a kérdést: Vajon e szerzetesek még mindig teremtmények a szó közönséges értelmében, avagy inkább *prisci theologi*, akiknek ismerete a helyreállított eredeti tudás, avagy valamiképpen magasabb rendű lények (szellemileg tökéletesek)? Akárhogyan legyen is, Joachim szövege valami egészen újat tartalmaz: a világ állapota meg fog változni, s az ember is átalakul: mindentudó, szabad, kontemplatív lesz és szeretettel telik el. A 17. századi spiritualista Caspar Schwenckfeld is arról beszél, hogy a „teremtmény” kívül áll Istenen, benne „nincs jelen Isten, hiszen tisztátalan és profán lény”. A teremtmény tökéletlen *ex definitione*, véges és korlátolt. A megváltás Schwenckfeld szerint nem a bűntől való megszabadulás, hanem megistenülés (*theioszisz*), Isten végső tervének teljesülte. Összefoglalóul azt mondhatjuk, hogy Joachim szerzetesei e terv megvalósulásának hordozói lettek volna.

A természetes teológiával ellentétben Joachim és Schwenckfeld nézetei azt mondják ki, hogy a teremtmény nem észlelheti érvényes módon a világot, s a valóságos ismeret eléréséhez szükség van létben való növekedésre, kiemelkedésre a teremtettségéből. Az ember, legalábbis potenciálisan, nem egyszerűen teremtmény. A *homo sapiens*, mint Hegel írja, inkább megtestesült *logosz*, s mint ilyen a lét ellenfele: „Az ember negatív lét, aki csak annyiban van, amennyiben meghaladja a létet.” Hegel szerint a lét tárgyként kerülhet meghaladásra, mivel a tárgy, mint a másság (az alteritás) típusa szemben áll az énnel. A keresztények és a zsidók Istene a *par excellence* másik, az Isten-tárgy, s ezért az én csak Istennel való szembekerülés által érhet el abszolút állapotot.

Korunk hegelianusának, Ernst Blochnak gondolatai is hasonlóak. Az ember jelenlegi megnyilvánulása és jelen nem lévő esszenciája között időleges dichotómia áll fenn,¹²⁶ melyet Bloch híres formulája így fejez ki: *S még nem P*. Eszerint a szubjektumnak még nincs megfelelő predikátuma, a világ még nem talált önmagára. A filozófia kezdetén Bloch szerint éppen ez a helyzet; de a filozófia olyan démiurgoszi erőfeszítés, mely a világ megváltoztatására: az utópia megvalósítására irányul. Az „*S még nem P*” formula azt jelenti, hogy mind a filozófia, mind a világ kezdetén állunk (olyan *tézis* vagyunk, mondja Bloch, mely saját teljességére: szintézisére vár), s ott is maradunk, amíg el nem jön Utópia s vele együtt az el nem idegenedett alany, az isteni én. Programja szerint e világ és a teremtménység minden negatívumát át kell alakítanunk „fénylő Jeruzsálemmé”.¹²⁷ Jürgen Moltmann jegyzi meg, hogy Bloch bibliaértelmezése nem a teremtéssel kezdődik, hanem inkább a baljós paradicsomi igékkel: „*Eritis sicut Deus*” („Olyanok lesztek, mint Isten”), s nem is Istennel végződik, hanem az istenivé vált emberrel.¹²⁸

Annak érdekében, hogy az ember megszüntesse saját teremtettségét, eltörli határait és időhöz való kötöttségét, az ismeret közönséges módjait, s a filozófiának mint törekvésnek a fogalmát. A véges dolgok nem valóságosak, mondta Hegel barátja, Schelling, csak az abszolútum valóságos. Ezért az előbbi nem is kapcsolódhat az utóbbihoz, a véges a végtelenhez, mivel a dolgok alaptalanok, kihullottak az abszolútumból. Hegel az idő fogalmával hasonló „fantomálást” végez: az idő is irreális, amennyiben a beteljesedését még el nem érő szellem „sorsát” jelzi.¹²⁹ Több alkalommal is láthattuk, hogy Plótinosz számára a lélek csak mint a test börtönének foglya gondolkodik, mivel a gondolkodás az önmagának már nem elégséges értelem fogyatkozása. A gondolkodás a dolgokat a maguk egymásutánja szerint ragadja meg, írja Plótinosz. Ám abban, ami egyszerű, nincsen egymásutániség, s ekkor nincs értelem semmilyen „értelmi kapcsolatnak” sem. Valóban: „akik már kapcsolatba kerültek az Eggyel, tudhatják, hogy semmiféle gondolkodást (*noészisz*) nem tulajdoníthatunk neki”. Ez a gondolat szolgált alapul Henri Bergson és Edouard Le Roy számára is, akik szerint a diszkurzív tudás (a reflexió) kimetszi, fragmentálja és megszámlálja tárgyait, s ezáltal meg is hamisítja őket; az igazi tudás az intuíció, az én egybeesése tárgyával, azzal, ami a tárgyban „vitális”, „reális”.

Az egzisztencializmus ugyanezt a vitalizmust osztja, amikor mértéktelen bizalmatlanságot tanúsít a fogalmak és a fogalmi elemzés iránt. Az egzisztencialista antiracionalisták, mint Albert Dondeyne írja, „úgy beszélnek, mintha a fogalmak csupán megdermesztenék a valóság végtelenül mobilis észlelését s mintha elzárnának bennünket a konkrétumtól”.¹³⁰ A tapasztalathoz való visszatérést nem a tudományos verifikáció, de nem is az induktív gondolkodás értelmében veszik, hanem a valósághoz való visszatérés egyetlen módjaként, mely egyedül képes közvetlen rezonanciát létrehozni az énben.

Ezeket az ismeretelméleti kísérleteket, melyek a fogalmi gondolkodás, az időiség, az elme racionális alkalmazásának kötelmeit kívánják megszüntetni, az a meggyőződés jellemzi, hogy mindezen tényezők a teremtettség ember segédeszközei, olyan mankók, melyekre jelenleg szükség van, de elvethetjük őket, amint elhagyjuk alacsonyrendű állapotunkat. Kant beszél arról, hogy az ember kikerülhet kiskorú állapotából, melyet az jellemzett, hogy nem volt képes értelmének olyan használatára, mely nem irányult senki másra. Jelszava: *Sapere aude*,

¹²⁶ Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, in: *Man On His Own* (New York: Herder & Herder, 1970, 12. oldal).

¹²⁷ Ernst Bloch, *Thomas Münzer, Théologien de la révolution*, Les Lettres Nouvelles (Paris: Julliard, 1964, 79. oldal).

¹²⁸ Jürgen Moltmann előszava Bloch *Man on his Own* c. könyvéhez, 19. oldal.

¹²⁹ Fentebb C. H. Puechhel már utaltunk arra, hogy a gnosztikusok milyen elutasítóan viselkedtek az időtapasztalattal: a bukás jelét látták benne.

¹³⁰ Albert Dondeyne, *Contemporary European Thought and Christian Faith*, Duquesne, 1963, 102. oldal.

merj tudni.¹³¹ Le Roy ennél mélyebben lát, amennyiben felismerte, hogy az ismeretelmélet kérdése végeredményben az istenkérdéstől függ; ennek megfelelően próbálta megfogalmazni saját megközelítését, mely szerint: „A két egymással ellentétes fogalom, Isten immanens és transzcendens fogalma, egyaránt félrevezető, mivel statikus. Dinamikus összeegyeztetésük azonban lehetséges, mivel az ember nem zárt természetű, hanem végtelenül nyitott a végkifejletében még el nem döntött evolúcióra.”¹³²

A filozófia maga úton van a léthez (Heidegger megfogalmazásában: *das Sein des Seienden*-hez), vagyis pontosabban: ami felé a filozófia közelít, mint lét fogja magát megnyilvánítani. A folyamat növekedés, olyan „beszélgetés”, melynek során nemcsak az ész, az érzés és az akarat, hanem az ember végtelen számú egyéb (részben még csak a jövőben kialakuló) egzisztenciális vonatkozása végkifejletében nyitott dialógusba lép a léttel. Az emberhez közelítő lét szempontjából a megismerés modalitásai történeti modalitásokká válnak, s ezért végeredményben nem az ismereti tárgy határozza meg az ismeretet, hanem inkább saját élettörténetem, saját történeti növekedésem dönti el, hogy mi fogadható el ismeretként.

Ezután érthető tehát, hogy figyelmünk azokra a rendkívül érdekes párhuzamokra irányul, melyek mentén e két modern filozófiai törekvés kibontakozik: tanúi vagyunk egyrészt az ember növekvő „nyitottságának”, miközben magasabb létformák felé emelkedik s egyre kiterjedtebb tudásra tesz szert, melynek végpontja az alany és tárgy összeolvadása. Másrészt csak növeli érdeklődésünket a *lét* és a *semmi* dialektikus játéka: a teljes lét azonos a teljes tudással, mivel a teljes tudás egyesülés, vagyis az Egybe való beolvadás, mely megszünteti az ismeretet. A külvilág és vele együtt a külvilág közönséges ismerete botránykő marad, zavarba ejtő akadálya annak az értelemnek, mely türelmetlenül áhítja a *bei sich sein* nyugalmát, a hazatérést; a filozófus tehát, miközben az abszolút megoldást kutatja, az alany és a tárgy kölcsönös fololdódásának ontológiai állapotát, a megbékélés állapotát keresi és tüzi ki célul maga elé, azt az állapotot, melyben a semmi léttel terhes, s a lét semmivel viselős. „A nemlétezés, a kényszerű létrejövés hiánya – ez az *ens perfectissimum* valódi alapmeghatározása”, írja Ernst Bloch. Ez az eszméje azoknak a kozmikus vallásoknak is, melyek nem ismerik a teremtés világos fogalmát, mivel a teremtés különbséget jelentene Isten és a teremtmény között, vagyis olyan viszonyt, mely nem fér össze a fúzió fogalmával.

Itt van hát, mondhatnánk, a kutya elásva. Az abszolút megoldás ugyanis a szubjektum és az objektum különválasztásának és konfliktusának megszüntetését (vagy fúziójukat) tartalmazza. Ugyanakkor világos, hogy az alany előnyben van a tárggyal szemben, hiszen a „belső ember” akkor is tudatos marad, ha a tárgyi világ már kiemeltetett tudatából. Az ember tudatát ilyenkor az Egyre való várakozás hatja át. A külvilágot eközben fantomnak tartja, melynek nincs valóságos léte. Csak a szellemi, a noétikus énnak van valóságos léte, s *noészisének* egyetlen méltó tárgya maga a *noészisz*, vagy ahogyan Maritain mondja az idealistákról és a fenomenológusokról: számukra az ismeret nem a dolgok megismerésének aktusával kezdődik, hanem a tudat megismerésének (a tudatra vonatkozó tudatnak) aktusával („un acte de connaissance de la connaissance”).¹³³

Világos, hogy ha a dolgoknak természetük van, s az ember mással is rendelkezik, mint (tényleges vagy lehetséges) isteni természettel, az alany arra kényszerül, hogy tudomást vegyen a dolgokról, megossza velük a világot s elfogadja az anyagi világ leginkább bensőséges tulajdonságát: vagyis saját testét ennek korlátaival, melyek ugyanakkor magának

¹³¹ Immanuel Kant, Réponse à la question: Qu'est-ce que „les lumières”?, in: Kant, *La philosophie de l'histoire*, Gonthier (kiad.): Mouton, 1947, 46. oldal.

¹³² Edouard Le Roy, *Revue de métaphysique et de morale* (1907).

¹³³ Jacques Maritain, i. m. 208. oldal).

a szubjektumnak is korlátai.¹³⁴ A szubjektív ismeretelmélet azonban nem fogadja el azt, hogy – mint Maritain írja – a külső dolgok képesek lennének arra, hogy meghatározzák gondolkodásunkat, mivel az a feltételezés, hogy a dolgok függetlenül léteznek a tudattól, lehetetlenné teszi a velük való egyesülést mint spiritualizálásuk eszközét. Mi több: gondolkodásunk zsidó-keresztény és arisztotelészi fogalmi kerete a dolgok létét teremtettségükben kínálja, s ezért a tárgyi világ realitása feltételezi a legfőbb, transzcendens teremtettségét. Nem így áll a helyzet a keleti filozófiákban, melyek szerint az úgynevezett esztétikai összetevő nem gyökerezik szükségképpen az ontológiai valóságban; olyan társadalmi termék, mely az életet kellemesebbé teszi. S ez érvényes az etikai összetevőre is, melytől az esztétikum valójában nem is választható el. Ám a nyugati ember kényszerűen újra meg újra rákérdez a dolgok *quidditására*, mivoltukra; s nem elégszik meg azzal a válasszal, hogy „minden csak jelenés”, s ezért csak a társadalmi konszenzus teszi lehetővé, hogy boldoguljunk velük.

Röviden szólva: az itt leírt ismeretelmélet célja, hogy a tudaton kívüli világot beáramoltassuk a szubjektum világába, vagy legalábbis oly mértékben csökkentjük valóságosságát, amíg csak nem lesz alkalmas a szubjektummal való egybeolvadásra. A szubjektum így válik képessé arra, hogy önmagát tanulmányozza, saját törvényszerűségeit és kategóriáit, saját hangulatait és reakcióit, ahogyan ezek a kutató „belső ember” előtt megjelennek. Kant is azt állította, hogy az ismeret az értelem oly kategóriáitól függ, mint tér, okság, idő. Heidegger azután számtalan olyan egzisztenciális modalitást talált, melyek az alany alkotóelemei: szorongás, a halál jelenléte, kontingencia, szabadság stb. E modalitások meghaladják az ént, vagyis, pontosabban: dinamikus énteremtésükben végtelen számban hoznak létre új én/eket, melyektől természetesen új világok függenek. Igaz, itt már nem a karteziánus szubjektivitásról van szó, mely nem nyílik meg a külvilág felé; de következményei mégsem különböznek lényegesen emezétől, hiszen Heidegger szerint az én, a szubjektivitás olyan képességekkel rendelkezik, melyekkel valóságot képes létrehozni, beleértve saját valóságát is.

Kant azzal igazolja ezt a démiurgoszi eljárást, hogy, mint írja, az ész nem *a posteriori* meríti törvényszerűségeit a természetből, hanem inkább *a priori* előírja számára.¹³⁵ Az intellektuális megértésben az emberi szellem autonóm, annak ellenére, hogy a külvilág feltételezése igazolt. Egyik híres megjegyzésében Kant egyszerre tagadja s tartja fenn az idealista tételt, mely saját rendszerére is alkalmazható: eszerint az idealizmus abban áll, hogy csak gondolkodó lények vannak és minden más lény, melyeket intuitív módon fogunk fel, csak a gondolkodó lények reprezentációi, melyeknek a valóságban semmilyen külső tárgy nem felel meg. Kant ezzel szemben vallja, hogy a dolgok mint érzékeink külsőleg létező tárgyai adottak, de nem tudunk semmit arról, milyenek önmagukban, mivel csak megjelenésüket ismerjük, vagyis azokat a képzeteket, melyeket bennünk érzékeinkre való hatás által okoznak.¹³⁶ Heideggerhez hasonlóan Kant is úgy találta, hogy transzcendentális filozófiája igazolja az ember törekvését, mellyel túl kíván lépni önmagán, hiszen az ember Kant szerint is autonóm mind értelmi, mind erkölcsi ítéletében: ő írja elő a természet törvényeit. Az ismeretet ezért nem kell igazolni, *a priori* utal a tárgyra, s ez a kapcsolat a

¹³⁴ A modern filozófusok elvetik a testetlen idealizmust és a durva materializmust, s azon igyekeznek, hogy a testiséget megfelelően figyelembe vegyék. Ezt azonban inkább ideológiai, semmint filozófiai megfontolásból teszik. A modern filozófus fontolóra veszi azt a tételt, hogy az anyag az átszellemiesedés felé halad, s ezért egyfajta hedonizmust is elfogad, s elveti azokat a korlátozásokat, melyekkel fizikai-értelmi létünk jár.

¹³⁵ Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (New York: The Bobbs-Merrill Co., 1950, 67. oldal).

¹³⁶ I. m. 36. oldal. Meg kell jegyeznünk, hogy Nicolaus Cusanus is hasonlóan érvelt az ő *theologia negativá*-jában Isten abszolút megismerhetlensége felől. Kant is így ismeri a külvilágot: tudós tudatlansággal, *docta ignorantia*-val.

posteriori nem mutatható ki. Mind Isten, mind a kanti *Ding-an-sich* elveszítik fontosságukat az ember számára, lényeges csak az autonóm ember.¹³⁷

A *dépassement*, az ember felemelkedése a magasabb rendű ember felé Hegelnek is témája, s nála is megfigyelhető, hogy az alany mintegy felfalja a külvilágot, melyet Hegel ugyanakkor „összebékülésnek” nevez: az én és a nem-én, a véges és a végtelen, a belső és külső dolgok szintézisének. Láttuk, hogy Hegel szerint a tudat a kinyilatkoztatás melegágya, s ezért az egyéni tudat egyben istentudatnak ismeri magát: mint olyan, nem áll szemben Isten értelmével. Hegel ugyanakkor korrigálta a felvilágosodás pogány vonásait, melyek kiemelték, hogy az isteni és az emberi értelem között dichotómia van. Ugyanis Hegel szerint Isten ugyan szembenáll az értelemmel, ám ez a szembenállás csak időleges, s fel is oldódik az ember „hazatértekor”. A hazatérés a dialektikus világfolyamat utolsó felvonása, Isten *in actu* ismét magába olvasztja az emberi értelmet. Mivel Isten, mint Hegel vallásfilozófiája kimondja, nem más, mint valaminek valamitől való megkülönböztetése, valami alá vettetése, mely ugyanakkor ebben a megkülönböztetésben ugyanaz marad. Eszerint az alany és a tárgy fúziója Istenben történik meg, maga az a fúzió Isten, ugyanakkor ennek folyamata a történelem. Mivel Isten cselekvés, szüntelen cselekvés, az igazság az ellentétek szüntelen kibékítéséből áll. Mint az alkímiai praktikában, a folyamat élet és igazság; tévedés és bűn nem más, mint a folyamat megállítása, illetve az, ha ezt a folyamatot stabilnak és állandónak véljük – ha fogalommá merevítjük. A fogalmak ugyan szükségszerű fázisai a folyamatnak, amelyeket ugyanakkor meg kell haladnunk (transzcendálnunk kell őket) a dialektikus mozgás egyre magasabb formái felé közeledve.

Mindeddig feltételeztük, írja Kant a *A tiszta ész kritikája*-nak bevezetőjében, hogy ismeretünknek kell igazodnia a dolgokhoz. Ebből azonban nem keletkezett szükségszerű ismeret. Ezért kísérletet kell tennünk: vajon nem jutunk-e többre a metafizika dolgaiban, ha feltételezzük, hogy inkább a tárgyaknak kell igazodniuk ismeretünkhöz. A Kant által elutasított korábbi megközelítés statikusnak tekinthető, *in aeternum* ismeretnek a dolgokról, melyek mindig azonosak maradnak önmagukkal, s melyekre csak igaz vagy hamis kijelentések vonatkozhatnak, az úgynevezett arisztotelészi logika azonossági elvének megfelelően. Igaz vagy hamis: harmadik lehetőség nincs, *tertium non datur*. A későbbi felfogás azonban *dinamikus*, mivel ebben a világ mintegy alkalmazkodik nyughatatlan elménk változó jelentéskölteményeihez. Vagyis ami nincs összhangban az elmével (az alannal), sem nem igaz, sem nem hamis; vagy jelentéstelen, vagy sokjelentésű; az *én* képzetem, az *én* akaratom, az *én* törekvésem a jelentésre (relevanciára), mely a világot létrehozza, azt a világot, mely kizárólag az enyém. S ez lényegileg azonos azzal, amit Schelling állított *Filozófia és vallás* című művében: Ha az észlelt világ csak a világot kontempláló elméjében létezik, a lélek visszatérése eredetéhez és elválása a konkrétumtól egyben azt is jelenti, hogy az észlelt világ feloldódik és eltűnik a tudat világában. Minél közelebb jut a lélek saját középpontjához, annál közelebb kerül ehhez a célhoz.¹³⁸ Ez a gondolat azonban már Fichtét idézi, aki túllépve Kanton úgy tartotta, hogy nemcsak az értelem kategóriái, hanem maguk a fenomének is a tudatból erednek, ezért a tudatról szóló tudomány minden dolog helyes mércéje. Kant szemében a fenomének legalább egyfajta „buborékok” voltak, „merő képzetek”, melyekkel a metafizika mind az időig hitegette magát; Fichte számára a mentális világ minden, s az ismeretelméleti vizsgálódások voltaképpen területé maga a tudat.

Ily módon történt, hogy a *szubjektív evidencia* minden dolgok mércéje lett, s e felfogás követői vagy tagadták, vagy pedig megismerhetetlennek deklarálták a létet, hiszen az, ami a

¹³⁷ Rousas J. Rushdoony, *The One and the Many* (New Jersey: The Craig Press, 1971, 302. oldal).

¹³⁸ Claude Tresmontant, i. m. 734. oldal.

létet az alany számára közvetítette – vagyis a külvilág – nem lehetett több, mint „buborék”, „fantom”, „mentális konstrukció”. A szubjektív evidencia eredetileg Descartes találmánya volt, ám a 20. században Husserl fő témájává lett. Descartes-hoz hasonlóan a fenomenológusok is radikálisan tiszta filozófiát igyekeztek létrehozni, mely nem járhatott semmilyen észbeli előfeltevéssel. Ennek elérése végett a fenomenológus – Descartes-hoz hasonlóan – megtisztítja elméjét a külvilágra vonatkozó minden bizonyosságtól, s ennek eredményeképpen „számomra való világot”, az embertől elválaszthatatlan világot hoz létre. E látszólagos kölcsönhatásból azonban (mely nem más, mint új formája a külvilág tárgyainak felszívására irányuló korábbi igyekezeteknek) olyan racionalitás származik, melyet az én *in actu* alkot meg, s mely azután saját világához szögezi az alanyt. De ha az értelem éppen az az emberi képesség, mely által az ember a külvilágról szerez tudomást, a külvilágot ítéli meg és ismeri fel saját különbözőségét tőle (hiszen nem *coincidentia rei et intellectus*-ról beszéltem, nem arról, hogy a dolog és a gondolat átfedik egymást, hanem *adaequatio rei et intellectus*-ról, vagyis a kettő megbízható kapcsolódásáról), akkor tehát az értelmes cselekvés felteszi s nem produkálja az értelmet magát. Vajon a fenomenológusnak szüksége van-e az értelemre ahhoz, hogy elérje a valóságot? Vajon az intuíció vagy a fenomenológiai redukció nem helyettesíti-e az értelmet, amennyiben ugyanis áttöri magát a kulturális, nyelvi, hasznossági és egyéb rétegeken, hogy eljuthasson „az eredeti észlelési mezőig”? (Ez utóbbi kifejezés Alphonse de Waelhens-től származik). Ha ahelyett, hogy ezt a könyvet észlelem, arra figyelek, hogy észlelem ezt a könyvet, akkor nem valóságot ragadok meg, hanem csak annak folyamatát, ahogyan a valóságot megragadom. A husserli intencionalitás ellenére ismét csak saját szubjektivitásomban vagyok, s evidenciáim nem tartalmazzák a külvilág evidenciáját. Husserl maga mondta, hogy a tiszta kogitáció a lehető legkevésbé vegyülhet mással, s a lehető legtisztább intuíció. „Valójában visszajutunk a misztikusok szóhasználatához, amikor olyan intellektuális nézést írunk le, mely nem lehet diszkurzív megismerés.”¹³⁹

Sokan állítják, hogy Husserl megpróbált kibújni a szubjektivitás vaszubonyából, melybe a filozófiai gondolkodás Descartes-tal belekényszerült. S való igaz, hogy tett is ilyen kísérleteket. A valóság és a látszat megkülönböztetése nem tapasztalatból származik (mondták a fenomenológusok), hanem – Platónról. Ami létezik, megjelenik, a fenomének valóságosak, nem Kant s még kevésbé Fichte értelmében, hanem abban az értelemben, hogy maradéktalanul fenomének alkotják a valóságot. Ám Husserl bizonyossága a valóságban igen hamar elpárologhat. Először is számára az ismeretelméleti kérdés félelmet keltő és tilalmas: „Az ismeret és tárgya viszonyának átgondolásával hatalmas nehézségek bukkannak elő. A megismerés ténye... hamarosan misztériummá válik.”¹⁴⁰ Majd kérdéseket tesz fel: Hogyan lehetünk bizonyosak a megismerés és a megismert tárgy megfelelésében? Hogyan transzcendálhatja önmagát a megismerés, hogyan érheti el biztosan tárgyát?¹⁴¹ Nem csoda tehát, hogy a szubjektivitás áttörésére irányuló feladat végül is nem a megkívánt irányba haladt. A fenomenológia nem hajlandó a tárgyat mint az én és a világ összetételét megvizsgálni, hanem inkább „abszolút adottságként”, tisztán „immanens látással” próbálja megragadni.

Ennek következménye, s ezt Husserl is elismeri, nem az emberi gondolkodás vizsgálata, hanem általában a gondolkodásé, mely mentesül akár az empirikus én, akár a való világ létezését illető feltevéstől.¹⁴² Vajon ez a művelet, az eidetikus redukció, valóban elvezet az oly hön áhított „tiszta énhez”? De azonnal felmerül a kérdés: Mi az a „tiszta én”, ha semmi köze nincs ahhoz az énhez, melynek mindannyian tudatában vagyunk, melyet a

¹³⁹ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology* (The Hague: M. Nijhoff, 1964, 50. oldal).

¹⁴⁰ I. m. 14. oldal.

¹⁴¹ I. m. 15. oldal.

¹⁴² I. m. 60. oldal.

fenomenológusok „empirikusnak” neveznek, vagyis az én saját személyemben emberi módon, a környező tárgyi világban megjelenő énhez? Minden egyéb megfontolást félretéve beláthatjuk, hogy e tiszta én rendkívül szegényes valami, hiszen azt halljuk, hogy Platón óta a képzet (a reprezentáció) a dolgok gazdagsága helyére fokozatosan „lényegük meghatározását”¹⁴³ helyezte. S Robberechts, e kijelentés kútfeje, kiemeli, hogy Husserl szerint „a dolgok és létezők” nem megjelenítettek (képzetként reprezentáltak), hanem az én számára „megjelenülnek” (prezenciaként jelen vannak).

Hol vannak tehát e „dolgok és létezők” a husserli ismeretelméletben? Hol rejtőzik gazdagságuk, amikor az empirikus én, mely befogadja és továbbítja ezt a gazdagságot, „zárójeleződik”, mint ezt a fenomenológusok állítják? Ha a dolgok abszolút ismerete lényegük ismeretét jelenti, akkor, Husserl szerint, a lényegét felfedezhetjük a megjelenésben, a fenoménekben.¹⁴⁴ De láttuk már, hogy a fenomenalításra való redukció nem ragadja meg magát a dolgot, csak a redukció folyamatát, s amit végül is megragad és tárgyiságnak nevez, „mindenestül szubjektív”.¹⁴⁵ Hiszen Husserl szerint a létezés azonos a tudat számára való adottsággal, mégpedig oly módon, hogy egyben nyilvánvalóvá válik bármilyen más módon való adottság lehetetlensége. Eszerint a fenomenológia a lényegekről szóló tanítás, mely nem veszi számításba a lényegeket tudaton kívüli megvalósulásának kérdését – azzal foglalkozik, hogy micsodák a dolgok, s nem azzal, hogy léteznek-e valójában.¹⁴⁶

Husserl kritikusa tehát arra kényszerül, hogy e fenomenológia atyjával együtt realizmus és idealizmus között ingadozzék, hogy egyre messzebbre hatoljon egy minduntalan eltűnő tárgyiság után nyomulva, miközben maga a szubjektum is megfoghatatlan marad. Ezért nem is csodálkozhatunk azon, hogy Robberechts, Husserl hű követője, tanulmányának végén felkiált: a fenomenológiában nincsen tiszta tárgy vagy tiszta alany, mi több: különálló létezőként egyik sem áll fenn. A legjobb az lenne – mint írja –, ha e két szót kitörölnénk szótárunkból.¹⁴⁷

Jacques Maritain memoárszerű, a *La Paysan de la Garonne* című írásában találunk egy hosszúra nyúlt fejtegetést, melyben összefoglalja filozófiai tájékozódásának főbb pontjait, kezdve Berkeleytől, Spinozán, Hume-on, Kanton, Hegelen és Comte-on keresztül egészen Husserlig Ricoeurig és Sartre-ig. „E személyeknek hatalmas részük van a gondolkodás történetében, s a filozófia ügyét is nagyszerűen szolgálták. Konkrétan ez annyit tesz: ők készítették a filozófusokat arra, hogy több figyelmet fordítsanak az ismeretelmélet és az ismeretelméleti módszerek kérdésének. Igaz lelkesedéssel kell tanulmányoznunk őket, gondolkodásukat, valódi érdeklődéssel kell figyelniük, hogyan haladnak érvelésükben... Egyetlen dolog van csak, amit teljes mértékben vitatok mindannyiuknál: hogy e személyek filozófusok lennének. Én úgy hívnám őket: *ideozófusok*... Ebben az elnevezésben nincs semmi lekicsinylő, csak arra utal, hogy számukra valami más volt fontos, s nem a filozófia.”¹⁴⁸ Maritain nem mondja meg pontosan, mit is ért az „ideozófus” kifejezésen (mely véleményem szerint nem megfelelő), ám kifogásait kérdés formájában összefoglalja. Arra kéri olvasóit, „ikonoklaszta” megnyilvánulásait nem vegyék a szenilitás jelének, ám véleménye szerint ezek az „ideozófusok” csak a gondolattal (*la seule pensée*) kezdik

¹⁴³ Ludovic Robberechts, *Husserl* (Paris: Editions Universitaires, 1964, 71. oldal).

¹⁴⁴ Edmund Husserl, *Philosophy as Rigorous Science* (New York: Harper & Row, 1965, 45. oldal).

¹⁴⁵ Husserl, *The Idea of Phenomenology*, 51. oldal.

¹⁴⁶ Vö. Husserl, *The Idea of Phenomenology*, i. m. 59. oldal.

¹⁴⁷ Robberechts, i. m. 93. oldal.

¹⁴⁸ Jacques Maritain, *La Paysan de la Garonne* (Paris: Editions Desclée de Brouwer, 1966, 151, 152. oldal).

megfontolásaikat, és soha nem érik el a világ dologi valóságát. „Így vagy úgy, de feloldják a világot a gondolatban.”¹⁴⁹

S éppen ez az a belátás, melyet én is érvekkel próbáltam alátámasztani s megérteni azt az ismeretelméleti folyamatot, melynek során az idealisták, a fenomenológusok, az egzisztencialisták, a bergsoniánusok s más hasonló gondolkodású egyének eljutnak sajátos következtetéseikhez. Arra jutottam, hogy e gondolkodók valójában nem érdeklődnek a megismerés problémája iránt; ami érdekli őket, az az alany és tárgy egyesülésének, összeolvadásának kérdése, a spekulatív *lapis philosophorum*. Ám ez a törekvés, dacára Husserl fentebb idézet hasonlatának, nem a valódi misztikusé, aki mindig is tudatában van saját maga és törekvésének tárgya, vagyis Isten különbségének; amiről szó van, az a monista misztikus és a hermetikus művész törekvése, aki a jelképek és a jelképek manipulálása érdekében lemond a tapasztalat és a fogalomalkotás fáradságos munkájáról. Számára, mint a szubjektív filozófus számára is, a külvilág létének elvetésével alapvetően megváltozik a *tapasztalat*; ugyanakkor gyanakodva szemlélik a fogalmat is, mely önkényesen kiválasztott pillanatban „megállítja és megdermeszti” a hegeli „körkörös mozgás folytonos beteljesedését”. Eszerint fogalomhoz csak e mozgás végpontján juthatunk, amikor már minden véget ért, beleértve a tapasztalatok áramlatát is. A fogalom Isten, szól Hegel tanítása, mivel egyszerre *dictum* és *contradictum*, a szubjektív-véges és az objektív-végtelen összebekötése. Bergson is elveti a fogalmiságot, mivel szerinte az utilitáriánus elme mechanizálásának eredménye, s mindennel szemben elsőbbséget biztosít az élet szakadatlan áramlásának s az élményének, mely ezt az áramlást kíséri és abban feloldódik. Ezért Bergson nem is beszél fogalomról, csak *igazságról* – ami azonban *nincs*, csak a szellem szabadsága által *keletkezik*. Semmi sem létezik, csak létrejövésben van; s a keletkezés (*devenir*) folyamatában a lét és nemlét, a jó és rossz összevegyülve egymásban oldódnak fel.

Hegel már megírta, miben áll a szellem fejlődése: miközben kibontakozik és distinkciókon megy keresztül, önmagához tér vissza. A szellemnek ez az önmagához való visszatérése a szellem végkifejletét és beteljesülését tartalmazza: a szellem csak erre vágyik, semmi másra. Ami csak öröktől fogva égen és földön történt, Isten élete és az idők minden tettei csupán része a szellem önmaga megismerésére irányuló törekvésének; a szellem mindebben tárgyasítja önmagát, célul tűzi ki önmagát, végül pedig egyesül önmagával: önmagától eredetileg ugyan elidegenedett és elválasztott, de csak azért és oly mértékben, hogy fellelhesse magát s visszatérhessen önmagához. A szellem csak így tehet szert szabadságra, mivel szabad csak az, ami nem szorul másra s nem is függ mástól.¹⁵⁰

Ez a gondolatsor összefoglalja a modern szubjektív gondolkodás egész programját, melynek csúcspontja az, hogy a szellem megalkotja és kialakítja saját maga ellenőrző közegét, saját beteljesülése céljából „kiválasztja” a tárgyi világot. Az „Isten életének” és „az emberek tetteinek” során a szellem sohasem függ ettől a világtól, vagy ha igen, ez a függés legalábbis kölcsönös. A szellem szabad, mivel tökéletesen elégséges önmagának. Nem mondhatjuk, hogy ismeretszerzésre irányul, mivel akkor van önmaga elemében, akkor autonóm, ha teljes mértékben maga rendezi a tapasztalatot, nem kényszerül arra, hogy fogalmaknál időzzön el, melyek a megismerés közönséges módjában azáltal alakítják a tapasztalatot, hogy annak részei.¹⁵¹

¹⁴⁹ Maritain, *La Paysan de la Garonne*, i. m. 150. oldal.

¹⁵⁰ Hegel, *Lessons on the History of Philosophy*, in: uő., *On Art, Religion, Philosophy* (New York: Harper & Row, 1970, 230. oldal).

¹⁵¹ Úgy tűnik, ezt mondja Platón is a *Parmenidész*-ben (132 D): az eszmék modellként nem az események folyamatán kívül állnak, hanem a természetes világban. A dolgok konkrét változásai a gondolkodás által megragadható struktúrák szerint történnek.

Felvetődik a kérdés: ha a szubjektív ismeretelméletet *nem* a megismerés érdekli, valójában vajon mire irányul törekvése?

A filozófus abszolút léte és tudása

Az előző fejezet végén felvetett kérdésre, úgy tűnik, egyértelmű válasz adható: a szubjektív ismeretelmélet s ebből következően a modern filozófiai törekvések jelentős része a *világ végének meghatározására törekszik*, mivel ekkor a tudás tökéletes lesz s az emberi maturáció folyamata is eléri beteljesedését. Hadd fogalmazzam meg még egyszer: nem csak a modern filozófiáról van itt szó; az újkori és a kortárs filozófia csak fázisa egy régi hagyománynak, melyhez egyaránt tartoztak gondolkodók, misztikusok, ezoterikus mágusok. A szellem (*pneuma*) felmagasztalása arra a következtetésre vezeti e spekulatív szellemeket, hogy azt állítsák: a világ tökéletesítése során – mivel ontologikusan hiányos, tökéletlen – meg kell változtatnunk ontológiai státuszát, mely a szellemnek mint abszolútumnak az állításával kezdődik. A józan ész olyan megismerés, mely hületikus (materiális) létezéshez kötődik, osztozik az anyag lényegtelenségében (profanításában, komolytalanságában, éretlenségében), s ezért a filozófus feladata, hogy a profán tárgyi világot olyan magaslatokba emelje, melyen a pneumatikus kontemplációnak már méltó tárgya lesz.

A „tisztá énré” vonatkozó fenomenológiai kísérlet, de ugyanígy Hegel törekvése a végső fogalomra, mely Isten, valamint Sartre megszállottsággal, mellyel az *en-soi* (a magánvaló) és a *pour-soi* (a magáértvaló) összeolvadása mellett érvelt, továbbá a bergsoni kozmosz, mely „isteneket gyártó szerkezet”, s végül Ernst Bloch felirata az eszményi város, a „szocialista társadalom” bejárata fölé („A felszabadított alanyban végződő tárgy, a nem elidegenedett tárgyban végződő alany”) ¹⁵² – ezek az erőfeszítések mind híján vannak a profán, a tudaton kívüli világ iránti érdeklődésnek, ugyanakkor olyan végpont felé fordulnak, mely egyszerre ontológiai újdonság, új teremtés és a *noészisz* ideális állapota. Néhány igen tekintélyes görög filozófus – Hérakleitosz, Empedoklész, Plátón – úgy gondolta, hogy a lélek isteni származék, túlon túl is nemes ehhez a világhoz, s csak a test halála után kezdheti valódi életét. „Noha testbe zárt, mégis saját életét éli: nincs köze az észlelés és érzékelés mindennapi tevékenységéhez; az ismeret magasabb értelmében, az extatikus ihletettségben aktivizálódik.” ¹⁵³ Mint láttuk, az antik világban ez a Plótinosz életművében tetőző hagyomány bizonyult a legtartósabbnak. A különböző gnosztikus szekták (s később az alkimisták is) elvetették az idő realitását, s ezzel együtt mindazt, ami idői: vagyis a nem-pneumatikus létet, minden célszerűséget (kivéve a törekvést az Eggyel való egyesülésre), vagyis a heideggeri értelemben vett inautenticitást. ¹⁵⁴ Az egyetlen komoly cél a lélek üdvössége; a napi gondok világát rá kell hagyni a profán emberekre, noha, mint Claude Tresmontant megjegyzi, az a terület, melyet Plótinosz „komolytalannak” bélyegzett, fő mozgásterülete volt a héber prófétáknak és Krisztusnak, megfelelően az ígéretnek: „Isten majd felszárítja könnyeiket.” ¹⁵⁵

E megfontolásokból az is következik, hogy az ilyen fajta tudásra való törekvés csak magasabb világokba, meghatározó ontológiai valóságba való *beavatás* által valósulhat meg. Az *Upanisádok* arra buzdítják a bölcsét, hogy szabaduljon meg a személyes létezés és az ebből fakadó erkölcsi követelmények illúziójától. A brahmanikus Isten merő fény; nem tűri a testiséget, s csak a brahmanok számára megismerhető. Hérakleitosz megvetően szól a *szükség*

¹⁵² Ernst Bloch, *A Philosophy of the Future* (New York: Herder & Herder, 1970, 77. oldal).

¹⁵³ Erwin Rohde, *Psyche, The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* (New York: Harper & Row, 1966, 384. oldal).

¹⁵⁴ Hegel szerint a szellem csak addig jelenik meg az időben, ameddig önmaga tiszta fogalmát megragadja; ezután megszűnik az idő.

¹⁵⁵ Újra meg kell jegyeznünk, hogy a valódi misztikusok – ilyenek voltak a próféták – nem vetették meg az élet „komolytalan” területeit; konkrét és intézményes úton segítettek embertársaik ügyes-bajos dolgaiban.

és *kielégülés* körforgásáról, miközben várja a napot, melyen tűz borítja el a világot s Isten kifejezetten maga lesz minden mindenkben. Ekkor az egyéni lelkek egyesülnek Istennel, hiszen az Istentől való különbségnek sem jelentősége, sem értéke nincsen. Amikor a hegeli én biztossá válik abban, hogy benne szellem működik, a magát teljes mértékben megnyilvánító Istenné változik, „aki megjelenik azokban, akik tiszta tudásként ismerik magukat”. Az itt szereplő kifejezés nem „tudó” vagy „megismerő”, hanem „tudás”, s ez annál is megfelelőbb, mivel, mint Eric Voegelin megjegyzi, a tudat mint „abszolút tudás” e hagyomány fő képviselőinél végül is egyedül marad önmagával.¹⁵⁶

A tudás eszerint a tudó (megismerő) ontológiai helyzetétől függ, a megismerő pedig arra törekszik, hogy maga és a világ számára a legmagasabb ontológiai szintet biztosítsa. S ez a gondolat a szubjektív filozófiák vezérelve. Gyakran hallhatjuk, hogy a szubjektív rendszerek igen különböznek egymástól, mivel a világot mindegyik sajátos nézőpontból értelmezi. Ám a helyzet nem így áll. E rendszerek között az egyetlen eltérő mozzanat az, hogyan képzelik el a tudáshoz vezető beavatást, illetve a maturáció folyamatát, mely az áhított ontológiai státuszt eredményezi. Ám ezen túlmenően ugyanarra az eredményre jutnak: új valóságot hoznak létre, mely az új megismerő szellemében mint abszolút tudás tükröződik. Maga a beavatás ezért nem egyszerűen találkozás egyfajta titkos gnózással: inkább új valóság teremtése (verbális-mágikus manipuláció útján), vagyis ontológiai ugrás. Az intellektus közönséges működésében, a tudatlanságból a tudásra való eljutás folyamatában az alany arra törekszik, hogy korrigálja elgondolásait minden olyan tényezővel kapcsolatban, melyek quidditása, mibenléte független tőle.¹⁵⁷ A szubjektív ismeretelméletben oly kedvelt eljárás során az alany felteszi, hogy abszolút tudással rendelkezik, s arra törekszik, hogy addig hasson a külvilágra, míg az összhangba nem kerül a megismerő belső világosságával.

A szubjektív tudásfelfogás széles teret nyit a tudással rendelkezők és azzal nem rendelkezők, vagyis a beavatottak és a profán emberek megkülönböztetése előtt. A világi ember, a bűnös, az elidegenedett nem rendelkezik tudással; ennek oka nem valamilyen szerv vagy képesség hiánya, hanem az, hogy a világi ember ontológiailag alacsonyabb rendű. Ezzel szemben a beavatott, az érett (a maturált), az integrális és bensőleg megbékélt ember „tud”, mivel felülmúlta a teremtettség szintjét. Ernst Bloch jegyzi meg Joachim de Fioréről, hogy a középkori misztikus a léleknek Istenhez vezető útját a történelem mozgásává alakította át: a Törvény (az Ószövetség) és a Kegyelem (az Újszövetség) korának meghaladásával elérkezett az Értelem teljessége, a *plenitudo intellectus* – de nem a túlvilágban, hanem az *eszkhaton*-on, a végső dolgokon innen, a történelemben. Eckhart mester is úgy hitte, hogy a világfolyamat azonos az emberiség tudásban megvalósuló egyesülésével. Ernst Bloch szerint a középkori millenarizmusban a Szentlélek uralma már nem az elkötelezettség és az ígélet kora. A Vigasztaló olyan valóságot teremt, melyben a bensőség a szellem külsőjévé válik. A Vigasztaló az Ember Fiának utópiája, aki már nem utópikus, hiszen országa eljött. Az Ország külsővé válás, nemcsak a bensőség, hanem a szubjektivitás rendje, melyhez képest az objektivitás már nem valami külső.¹⁵⁸

A szubjektum és objektum egybeolvadása, a külsővé váló bensőség, valamint a külvilág *plenitudo intellectus*-ként megvalósuló spiritualizálódása mind-mind annak lehetőségét kínálja, hogy a tudás objektivitását szubjektív ismeretelméleti terminusokban írjuk le. Bloch

¹⁵⁶ Eric Voegelin, On Hegel: A Study in Sorcery, in: *Studium Generale* 24 (1971), 347. oldal. Voegelin e megjegyzést Hegel *Fenomenológiájának* 8. fejezetéhez fűzi. Ironikusan megjegyzi: „Mivel e fejezeteket Hegel írta s feltehetően nem volt öntudatlan állapotban ekkor, arra következtethetünk, hogy Hegel 1807-ben Istenné vált.”

¹⁵⁷ Aquinói Tamás elutasította a bűnös és a megváltott ember intellektusa közötti megkülönböztetést. Az emberek közötti erkölcsi különbségek nem vezetnek megfelelő ismereti különbségekhez.

¹⁵⁸ Ernst Bloch, *Man on His Own*, i. m. 200., 210. oldal.

felhasználja Avilai Teréz hasonlatát, s úgy ábrázolja a „lélek várkastélyát”, mint új ontológiai valóságot, melyben a dualizmus feloldódik, s az én és nem-én közötti megkülönböztetés megszűnik. „A dualizmus misztikus unióba olvad... A Kastély már nem oszlik meg én és nem-én, alany és tárgy, alany és szubsztancia között. A Kastély úgy épült, hogy nem létezik rajta kívül semmi más.”¹⁵⁹

Amennyiben a filozófia tudásra törekszik, olyan végponthoz érkezhetsz, melyen túl nincs már több megismernivaló, a tárgy birodalma megszűnik. Ám ez a tárgy nemcsak a környező dolgok tudaton kívüli világa, hanem főképpen időbeli események, emberi cselekedetek köre, vagyis maga a történelem. A külsődlegesség eltörlése egyben a történelem eltörlése is. „S immár nem lesz többé különbség a gondolati és a valóságos világ között – írja Schelling –, egyetlen világ lesz..., az emberiség ősi nyugtalansága végre feloldódik..., s ekkor az ember végre birtokba veheti valódi megismerési képességét, mely eddig csak részben szolgálhatta, s így olyan egyetemes közvetítésben részesül, mely gyógyírként enyhíti saját, emberi vívódásai által okozott sebeit.”¹⁶⁰ Ez a nézet nem egyszerűen a romantikus felfogást tükrözi, melyben az ember mint egyén tökéletlen, az egésznek csak töredéke, aki nosztalgikusan vágyódik elveszett otthona iránt. Vagy ha mégis romantikus reflexióról van szó, a romantika igen gyakran bukkan fel a történelemben; újra meg újra irigykedve emlékezteti az embert saját tökéletlenségére. Akárhogyan legyen is, Hegel munkásságában a gondolati és a való világ egyesülését ünnepelhetjük, mely ugyanakkor, logikailag tekintve, a történelem vége. S figyeljük csak meg, hogy a „filozófiatörténet” mily fontosságra tesz szert Hegel munkásságában. Számára a filozófiatörténet nem a filozófia, a spekulatív rendszerek rész tudománya, mely mindörökké fennmaradhat, miközben minden egyén újra elmondhatja a maga sajátos szemszögéből; a filozófiatörténet inkább a szellem kiváltságos története, egyetlen „életrajza”, s nem is mondható el másképpen, mint ahogyan a szellem maga elmondja, miközben egyben pontot is tesz a végére. Eszerint a filozófia mint a szellem életrajza magának a történelemnek is életrajza; s a történelem mint a dialektikus folyamat része a megismerés egy módjává válik. Ebből következően a filozófia és a történelem egyszerre érnek véget, hiszen, mint Schelling írja, a filozófia csak az egészet tekintheti, s a filozófus, miként az orvos, „lassan és finom kézzel gyógyítgatja a tökéletlen emberi tudat sebeit”. E hermetikus benyomást ébresztő képek világosan jelzik, hogy az ember még nem teljesen tökéletes, értelme „sebesült”, s a filozófus feladata éppen e sebek beforrasztása, a tudat eredeti integritásának helyreállítása.

Elmondhatjuk tehát, hogy minden szubjektív filozófia szembekerül azzal a problémával, melyet a tudásra való törekvés folyamatának végpontja jelent. Ezt a végpontot a tiszta én és a tiszta tárgy találkozása írja le, mely a szubjektív evidenciában alapozódik meg és a „lelki várkastélyban” válik valósággá, melyben feloldódik minden dualizmus. Jól ismert, hogy Hegel felvetette: vessük el a filozófia, a bölcsesség szeretetének elnevezését, s válasszuk ehelyett a „valóságos” vagy „tényleges tudás” elnevezést (*wirkliches Wissen*). Hiszen az a tudás, melyről szó van, az emberi tökéletlenség hosszas fejlődésének végére utal. E fejlődési korszak során a történelem szédítő sokféleségben mutatta be a szellem különböző formáit, melyek mindegyikében az ember azon törekvése nyilvánult meg, hogy megragadja magát a tudást. Ezzel szemben a tökéletes tudás kifejezése egyben azt is kimondja, hogy a történelem befejeződött, mivel a szellem tökéletesen eltelt önmagával s egész mivoltában tudattá vagy szubjektummá változott. Új történelmi forma ezután már nem keletkezik, s nincsen semmi más, amire ismeret kiterjedhetne.

¹⁵⁹ Bloch, i. m. 228. oldal.

¹⁶⁰ F. W. J. Schelling, *The Ages of the World* (New York: Columbia University Press, 1942, 91. oldal).

Ám az emberi értelem nem képes felfogni ezt a végpontot – a tudás és a történelem végét. A filozófus vagy a látó, miközben azt állítja, hogy megragadta ezt a végpontot, valójában mentálisan új történetbe kezd, mely túllép az állítólagos végpontra. A gnosztikusok és az újplatonikusok nem ismerték ezt a problémát: mivel vallásosan tekintettek a világra, a végpontot számukra az Istenben való feloldódás jelentette. A modern szubjektív gondolkodó azonban Istenben csak az előző világkorszak hiposztázisát látja, melyet a történelem folyamán az emberi lényeg meghalad vagy felülmúl. A történelem, *volens nolens*, kénytelen valamiképpen azután is továbbhaladni a megkezdett úton, hogy az átmeneti időt maga mögött hagyta, létében és ismereti körének minőségében átváltozott. Az átváltozás három, egyre fokozottabban spiritualizált korszak során mehet végbe, mint ezt Joachim de Fiore vagy Hegel esetében láttuk, vagy pedig három, inkább szekularizált időszak formájában, mint Vico vagy Comte filozófiájában. Lényeges, hogy ezekben a rendszerekben Isten már nem a történelem végpontja, hanem az emberi lényekben feloldott emberi ideál. Az emberi lények azonban *kibontakozik*, időben, a történelemben strukturálódik. Ezért a filozófia, mely arra hivatott, hogy az első világkorszakot bevégezze, egyben az új világkorszak kinyilatkoztatásaként is szolgál. Más szavakkal: miközben a filozófus (anélkül, hogy kifejezetten elismerné) lezárja a történelmet, egyben arra kényszerül, hogy új történelmet nyisson; ugyanakkor valójában képtelen megtenni az ontológiai ugrást, ezért spekulatív fordulatot végez, amiben nemcsak a mágusra emlékeztet, hanem a sámánra is, aki önkívületének szimbolikus utazásával újra meg újra összekapcsolja a földi közösséget ennek égi mintaképével.

A filozófus úgy építi fel az új világot, hogy az általa ismert egyetlen anyagot, a régi világ anyagát használja fel, ám ezt kiemeli korábbi összefüggéséből s tartalmát önkényesen válogatja. Spinoza biztosít bennünket arról, hogy a természet törvényeinek ismerete kezünkbe adja Isten ismeretét is, vagyis annak képességét, hogy autonóm lények legyünk s ne legyünk többé kiszolgáltatva a sors szeszélyének vagy a történelem kiszámíthatatlan fordulatainak. Husserl ugyanezt az eredményt reméli az evidenciák interszubjektivitásától,¹⁶¹ Comte pedig a pozitív tudomány korától. Marx az osztály nélküli társadalomban bíz, melyben a filozófia, először a proletariátusban, majd a történelemben megtestesülve, eltörli önmagát. Sartre a jólét korát várta, melyben az egyéni tudat a javak szűkösségének elmúltával már nem tekinti a másikat ellenfelének s ezzel megszűnik az *en-soi* áthatolhatatlansága.

Ezen a ponton felmerülhet az a kényelmetlen kérdés, hogy a szubjektív filozófus, aki még az előző világkorszak polgára s ezért nem ment át az ontológiai transzformáción, miképpen tehet szert új ismeretelméleti belátásokra. Itt azonban ellentmondásra bukkanunk, mivel e gondolkodók számára a tudás ontológiai állapothoz kötött. Azonban ne feledjük, amit az ezoterikusan cselekvő személyekről korábban mondtam: ők mindig megtalálják a mágikus szférába vezető rövidebb utat, a felemelkedés lehetőségét, vagyis képesnek vélik magukat arra, hogy különműveleteket egybeolvasztanak s ezzel felgyorsítsák a test és az elme maturációjának folyamatát. A szubjektív filozófus spekulatív módon ugyanezen műveleteket végzi el; a különbség csak az, hogy nem emelkedik fel a mágikus manipuláció birodalmába (vagyis tevékenysége nem eredményez „gnosztikus felemelkedést”, Frances Yates kifejezésével élve), hanem inkább a jelenlegivel összehasonlíthatatlan jövőbe ugrik előre, mely azonos az új világkorszakkal. Ahelyett tehát, hogy az alkímista athenorjában elemeket olvasztana egybe, vagy a hímnő alakjában összekapcsolná a női és a férfi princípiumot, inkább a szubjektum és az objektum egybeolvasztására törekszik (a korábban már vizsgált

¹⁶¹ Edmund Husserl, *The Crisis of European Man* (New York: Harper Torchbook, 1965). Husserl már nem tekinti azonosnak az észet a gondolkodást, vagyis az indukció és a következtetés képességével, hanem benne inkább az emberi történelem lényegi formáló erejét látja. Számára az ész csak fázisa az ember kozmikus evolúciójának, s szerepe nem más, mint hogy elősegítse az autonóm emberiség boldogságát.

módszerekkel); ahelyett, hogy ércek maturációját segítené elő, a történelem anyagára hat, szellemmel hatja át, hogy az idő (egyfajta kompresszált és megtisztított formában) végleg feloldódjék.

Ezáltal a felvetett probléma máris elveszíti kényelmetlen jellegét, hiszen a filozófus helyzete azonossá válik az alkímistáéval vagy a hermetikiséval. A filozófus alapanyaga a történelem, pontosabban: az emberi állapot, a létezés szubsztanciája, a lét felépítése. Ludovic Robberechts, Husserl kommentátora írja, hogy a történelem haladásával maga az ész is halad, a kettő kölcsönösen befolyásolja és segíti egymást. Az ész csak látszólag spekulatív: valójában a *praxis*-ból ered s közvetlenül ahhoz is tér vissza.¹⁶² Hegel híres megfogalmazása szerint: Ami ésszerű, valóságos, ami valóságos, ésszerű. A filozófusnak a világhoz való viszonya így hasonlatossá válik a heideggeri létre irányuló figyelemmel: vagyis a kinyilatkoztatással, leleplezéssel, a világ értelmének megállapításával, megvilágításával. Hegel számára a filozófus dolga, hogy elősegítse a szellem végső kialakulását. A világtörténelem célja eszerint a szellem fejlődése, amíg végül új természetet hoz létre, a szellemmel azonos világot. Az új valóság a szellem fogalma által jön létre s objektiválása során tudatában lesz szabadságának és szubjektív racionalitásának. Hegel szerint a szellem munkálkodása saját megvalósítására s ennek tudatára irányul.¹⁶³

1806. október 13-án Napóleon a francia megszálló csapatok élén bevonult Jénába. Ennek az eseménynek tanúja volt az akkor harminchat éves Hegel, aki ezt írta egy levelében: „Láttam a császárt, ezt a világraszóló jelentőségű lényt, amint seregével végigvonult a városon. Valóban csodálatos érzés látni e személyt, akinek lovon ülő alakjában a világ összpontosul, s aki uralkodik a világon.” Vajon Napóleon az ontológiailag átalakult ember, aki már nem is ember, hanem isten, „egyetlen pontban összpontosítva a világot”? Ha ezt túlzásnak véljük, arra kell gyanakodnunk, hogy inkább csak Hegel magasztalta fel ennyire a császárt, s a világraszóló esemény eszméjét gondolatban Napóleonnal kapcsolta össze. Vagyis: ha Napóleon a nemes érc, Hegel az alkímista.

Hegel gondolatvilága hatalmas hegyláncként húzódik végig a modern filozófia tájai felett, olyan hegységként, melynek magasba szökő csúcsain az ontológiai ugrást hirdető filozófiai álláspontok szirtjei emelkednek. Nem mondhatjuk, hogy a hegeli összefoglalás ennek a hagyománynak a végét jelentette volna. Leegyszerűsítve úgy is fogalmazhatunk, hogy Spinoza és Hegel kora között a gondolkodók (jelentős kivételekkel persze, mint Leibniz vagy Reid) a természetet, a természetes működés precizitását és a tudományt magát az abszolútum felé törekvő ember szempontjából mérték. Miután a baloldali hegeliánusok leleplezték mesterük titkát – mely szerint Hegel Istene szükségtelen posztulátum – az abszolútumra való törekvés új formákat öltött: a tudomány még mindig a legfontosabb útvonal maradt (s az ezt követők közül a legjelentősebbek a materialisták és a marxisták voltak), de megjelent egy új misztikus és monista forma. Ez utóbbinak jelentősebb képviselői voltak Bergson, Laberthonnière, Le Roy, Blondel, Bloch, Teilhard de Chardin, Heidegger, Bultmann, Karl Rahner s még sokan mások, akik közül jellemző módon számosan érkeztek a teológia felől.

Nincs okunk arra, hogy most alaposabban szemügyre vegyük e gondolkodók életművét. Elegendő, ha általános vonásaikat emeljük ki. Láttuk már, hogy a Hegelt megelőző és a halálát követő időszakokban számos gondolkodó – s különösen a Hegel működését követő időszakban – az abszolútum felé való törekvés intellektuális, erkölcsi és ontológiai vonatkozását emelte ki. Minél inkább elismerjük a természet tökéletességét, jóságát és szépségét, írta Herder, annál inkább hasonlóbba tesz bennünket Istenhez. A felemelkedés eszméje nem azonos a felvilágosodás filozófusai által hirdetett haladáseszmennyel, melynek

¹⁶² Robberechts, i. m. 50. oldal.

¹⁶³ Vö. Georg. W. Hegel, *La raison dans l'histoire* (Kostas Papaioannou, ford., Paris: Générale d'Éditions, 1965, 296. oldal).

célja, Diderot-nál éppúgy, mint Saint Justnél, az igazságos társadalom volt. A haladás Herder és mások szemében is az istenséggel való azonosulás folyamata; e személyek nem kívántak tökéletes intézményeket létrehozni, éppen ellenkezőleg, szerintük az intézmény maga az emberi szellem eldologiasodásának önkényesen kiválasztott pontjain létrejövő egyfajta mellékhatás, melynek már léte is sajnálatos, hiszen eltérést jelent a természet olyannyira dicsért folyamatától. Az intézmények eltörlendők, mivel az emberiséget saját létének töredékességére emlékeztetik. Ehelyett tudományra van szükségünk, de nem mint a természet ésszerű feltárásának eszközére, hanem mint új világnézetre. Husserl szavaival: az élet és az életcélok, a kultúra minden rendszerének és formájának egyetemes kritikájára van szükségünk, magának az emberiségnek s az emberiséget vezérlő értékeknek a kritikájára.¹⁶⁴ Ennek az új látásmódnak az a célja, hogy az egyetemes tudományos gondolkodás által felemelje az emberiséget, s ezáltal gyökeresen újjáformálja, olyan emberiséggé, mely az abszolút elméleti belátások talaján képes lesz az önmagára irányuló abszolút felelősség vállalására.

Van abban valami mosolyt fakasztó, hogy – mint Quentin Lauer, Husserl egyik kommentátora megjegyzi –, Husserl nem talált elég időt a saját maga által kijelölt feladat elvégzésére, s ezért a részleteket inkább tanítványaira hagyta. Megmosolyogtató, ugyanakkor Husserl céljait illetően jellemző is: az emberi korlátokból következik, hogy az ilyen látomások soha nem is valósulhatnak meg. E látomások igen tiszteletreméltók, de mivel megvalósításuk szükségképpen az eljövendő nemzedékekre marad, a realizálódás útja ténylegesen nem is ellenőrizhető. E látomás valósága már kikerül a filozófusok hatóköréből. Érthető tehát, hogy Husserl hangsúlyozta: tudománya nem közönséges tudomány, hanem inkább „a létezés haladása az abszolútum felé”. Mivel azonban ez a haladás ennek vagy annak az elszigetelt szubjektumnak a szempontjából jelentéktelen, inkább az *emberiség* vesz részt e fejlődésben, az egymással társadalmilag vagy történelmileg kapcsolatban álló szubjektumok közössége.¹⁶⁵ Létezik-e bármilyen garancia arra, hogy amit a szubjektív evidencia Descartes óta nem volt képes elérni (tudniillik a tudást, melynek alapján az egységbe forrott emberiség felépítheti saját sorsát), elérhetjük a husserli interszubjektív evidencia útján, vagyis a transzcendentális énré való redukciót követő helyes látás szinte misztikus mozzanatait által? *Logikai vizsgálódásai*-ban Husserl azt állította, hogy valamely valóban „lényegi intuíció” soha nem lehet ellentétben egy másik lényegi intuícióval – ki nem látja tehát, hogy visszatértünk a karteziánus alapgondolathoz?

A karteziánus álláspont szerint (legalábbis azon kísérleti formájában, melyben Descartes követőire hagyta) az alany, a szubjektum nem más, mint intellektus. Az ontológiai ugrás azonban az egész embert érinti, mi több: a természetet is és magát a kozmoszt. Szó szerint új teremtmény előtt nyit utat, melyben többé már nincsenek megkülönböztetések, elválasztások, megosztások, másság. Mint Herder írta, a természet leveti a maga burkát és létrehozza szellemi építményét. A felvirágzó emberiség a maga valóban emberi, tehát isteni formájában népesíti be a földet. Karl Marx szerint ez az átalakulás a magántulajdon megszűntével következik be. 1844-ben keletkezett kéziratának legelső darabjában arról ír, hogy a természet az ember nem szervesen kapcsolódó része, melyhez az ember elidegenedettsége után visszatér. Most nincs helye annak, hogy megvizsgáljuk, Marx hogyan materializálta Hegel szellemfogalmát; csak annyit jegyzek meg, hogy ez az értelmezés megmagyarázza, Marx miért a természet felől tekintette az ember és a természet összeolvadásának kérdését, s nem pedig a szellem oldaláról. Noha Hegel a szellem alászállásait írta le, Marx pedig az anyag „megtestesüléseit”, végeredményükben egyáltalán nem kerültek egymással ellentmondásba.

¹⁶⁴ Husserl, *The Crisis of European Man*, i. m. 169. oldal.

¹⁶⁵ Edmund Husserl: *Philosophy as Rigorous Science*, i. m. 56. oldal.

Az ontológiai ugrást követően az anyag és szellem, a szubjektum és objektum kérdése immár nem merül fel; a szélsőségek az ember abszolút mivoltában találkoznak. Mint Ernst Bloch írja, nyitott szubjektumra és nyitott világra van szükségünk ahhoz, hogy a végső tökéletesség előzetes megnyilvánulásait (ahogyan ezeket a szubjektum megjeleníti) feldolgozhassuk.¹⁶⁶ Végül tehát a felszabadult szubjektum ismét magába olvasztja azokat az istenalakokat, melyeket kibontakozása során megteremtett, kezdve az asztrális-mitikus és aratási istenalakoktól egészen Jézus Krisztusig. Ez a folyamat felfedi e kísérleti formák valódi azonosságának talaját: az embert.

Marx, Bloch, Bergson vagy Teilhard de Chardin rendszerei tehát annak előrejelzését tartalmazzák, hogy bizonyos feltételek teljesültekor az emberiség történetében gyökeres átváltozás következik be. Hegel rendszere ebben egészen egyedülálló, ahogyan talán a rá jellemző hübrisz is ilyen. Joachim de Fiore szerint az átváltozás időpontja 1260-ban lett volna; a 16. századi matematikus, Cardanus szerint 1800-ban nagy átalakulás megy végbe Krisztus vallásában; Lessing ugyan nem fogadja el, hogy az átváltozás időpontja megállapítható, ám szükségszerűnek találta magát az átalakulást, mivel következménye „annak a nevelési folyamatnak, melyen az emberi faj eddig keresztülment, s ami jelenleg is irányítja”. Ez a nevelés azonban az észen alapul, mely felfedi a történelmet. Egyszerűbb formában ugyanezt az elgondolást találjuk meg Samuel Reimarushoz is, akinek írásait Lessing gondozta és publikálta. Mindketten a tiszta természetes vallásban hittek, mely minden emberi lehetőséget megnyit. A különbség csak annyi volt, hogy Reimarus reménykedett abban: a kinyilatkoztatott vallások kíméletlen kritikája (bibliai kritika, *avant la lettre*) megnyitja az utat az időtlen természetes vallás előtt, a csalafinta Lessing azonban a szabadkőművesek taktikáját választotta (s még életében csatlakozott is e társasághoz). Mint vallotta, a szabadkőművesek türelmesen várják, míg felkel a nap, s hagyják, hogy a lámpások mindaddig s oly erővel égjenek, ameddig s ahogyan csak képesek erre. Nem a szabadkőművesek feladata, hogy a lámpásokat kioltás (hogy harcoljanak az egyházak ellen), avagy ismét fellobbantsák, még kevésbé, hogy más lámpásokkal helyettesítsék őket.¹⁶⁷

Itt az ideje, hogy összefoglaljuk a második rész eredményeit az első rész megfontolásainak fényében, melyeknél csak felületesen érintettük az *A* és *B* pozíció szerint megválasztott istenkérdés ismeretelméleti következményeit. Az első részben amellet érveltünk, hogy a filozófusok egy bizonyos – ebben a fejezetben még meg nem nevezett – típusa különleges technikákat alkalmazva törekszik a közvetlen tudás formáinak megismerésére. E tudás előfeltétele, mint láttuk, a szubjektum határtalanságának posztulátuma, valamint olyan külvilág, melyet ez a szubjektum képes önmagába olvasztani (ezt nevezzük akozmizmusnak), akár a megismerési folyamat kezdetén, akár ennek eredményeképpen. Az alanynak ez az értelmezése azonban megköveteli, hogy a szubjektumot azonosnak valljuk az isteni lélekkel, vagyis a világlélek részének tekintsük, mely az egészszel a gnosztikus felemelkedés útján egyesül. Továbbá azt is állítottam, hogy ezek az elképzelések annak az előfeltevésnek vagy következménynek az elfogadásán nyugszanak, hogy Isten *távoli*, ami az egyedi lelket mintegy felhatalmazza arra, hogy megszervezze saját megismerhető világát, mely egyben egyesül is a lélekkel; a lélek ezen utóbbi esetben is mintegy a mindenség legmagasabb rendű szervező mozzanata és megismerő szubjektuma. Jacques Maritain megjegyzése ennek az álláspontnak a lényegét érinti: „Ha valóban léteznek dolgok, elkerülhetetlen annak posztulálása, hogy Isten is létezik.”¹⁶⁸ E

¹⁶⁶ Vö. Bloch, i. m. 210. oldal.

¹⁶⁷ Idézi Karl Barth, *Protestant Thought from Rousseau to Ritschl* (New York: Simon and Schuster, A Clarion Book, 1969, 129. oldal).

¹⁶⁸ Maritain, i. m. 212. oldal.

gondolat az egyes idealista és szubjektív gondolkodókra vonatkozik, akik szerint a külvilág nem valóságos, s ezért magukat jogosultnak tartják arra, hogy Isten helyét átvegyék. Ha ugyanakkor feltételezzük, hogy Isten egyrészt független az embertől (transzcendens), másrészt (személyességéből fakadóan) a világegyetemet más dolgokkal és létezőkkel is gazdagítja – e felfogást e könyv negyedik részében tanulmányozhatjuk behatóbban –, úgy Isten szavatolja az általa teremtet világot valóságosságát.

A szubjektív gondolkodó tehát csak akkor érheti el az általa meghatározott értelemben vett tudást, ha az istenség helyébe képzeleli magát. S ezt valóban meg is teszi, egyrészt belső világosságra hivatkozva, másrészt a maturáció folyamatát alapul véve, melyet, mint állítja, könnyű felfedezni mind a külvilágban, mind a történelemben. Schelling és Hegel például úgy hitték, hogy a Kant által lefektetett alapokon építkeznek, amennyiben ugyanis Kant indította el a gondolkodás felszabadulásának folyamatát. Az elidegenedettségek az a rendszere, melyben az emberiség Kantot megelőzően élt, a tárgy a nem-én (másság, elidegenedettség, különbözőség, *Trennung*) uralmának korszaka volt, Isten és a vallás külső formáinak dominanciája. Az elidegenülés ezen korszaka immár véget ért – írta az ifjú Schelling az ugyancsak ifjú Hegelnek 1795. február 14-én; az ember nap mint nap közelebb kerül az abszolútumhoz, vagyis Istenhez és a halhatatlansághoz.¹⁶⁹

Mégis figyelemre méltó, hogy a szubjektumnak ezen látszólag lelkesült ünneplői a halhatatlan abszolútum felé irányuló folyamatot nem egyszerűen szubjektív felemelkedésnek tartják, hanem kollektívnek, vagyis olyannak, mely az egész emberiségre kiterjed. Mondanunk sem kell, hogy ez a meggyőződés is igen jól harmonizál a szabadság egyre magasabb fokát megvalósító korszakok elméletével, kezdve Joachim de Fiorével egészen Hegelig. E gondolatmenetet erőteljesen befolyásolta a francia forradalom is, mely – mint a következő fejezetben látni fogjuk – nagy visszhangot váltott ki a német egyetemek filozófiai és teológiai fakultásain. De ne feledjük: a gnosztikus logika is alapvetőnek tekintette, hogy a teremtet világ feloldódásához és a teremtést megelőző nyugalom helyreállításához minden embernek (minden *pneumá*-nak) vissza kell térnie Istenhez, hogy így helyreállhasson az eredeti egység. Isten eszerint csak úgy „tehető” ismét egységessé, ha megfosztatik részeitől, csak úgy lehet Istent *megváltani*, ha szétszórt részei, a testekbe zárt *pneuma-részek* (lélekszikrák) ismét egyesülnek benne.

E gnosztikus nézetet nem volt nehéz szekularizált formába önteni. Már a sztoikusok is vallották ezt a tant, de továbbélését biztosította a Krisztus misztikus testéről szóló tan, mely a mindennapi környezetben az emberi szolidaritást volt hivatva szolgálni. Amint az emberi egység gyakorlatilag megvalósul, Isten megszületik. Bruno Bauer kritikája, melyet hegelianus elvtársai felett gyakorolt, ebben a tekintetben megsemmisítő. Az ifjúhegelianusok, mint Bauer vélte, félreértették mesterük istenfogalmát; Isten nem az emberben megjelenő egyes tudat vagy a világlélek manifestációja, nem, Isten sokkal inkább a szellemek végtelen sora a történelem folyamatában, melyek közül egyetlen egyben – Hegel személyében – a világszubsztancia önmaga tudatára ébred. Hegel másik tanítványa, Ludwig Feuerbach is hasonló következtetésre jutott: Isten az emberi fajban szétszórtan meglévő és a világtörténelem során megjelenő kiváló tulajdonságok kvintesszenciája.

A megistenülés folyamata, akár egyéni, akár közösségi szinten, az abszolútum helyére emeli a belső embert, s nem csupán gondolkodását alakítja át, hanem erkölcsi és politikai helyzetét is. Amikor az ember azt mondja: „tudom”, Isten tud benne, avagy pontosabban: Isten önmagát ismeri meg az emberben. Amikor erkölcsi akaratát fejezi ki, az ember a „belső vallás” legfőbb törvényhozója; az ember, Kant szavaival, a bennünk lakó Isten tolmácsa.

¹⁶⁹ Vö. Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel* (Publications Universitaires de Louvain, 1953, 93. oldal).

Amikor az ember azt mondja: „Szabad vagyok”, voltaképpen teremtő. Bergson írta az *Evolution créatrice*-ban, hogy a teremtés nem misztérium, hiszen magunkban is megtapasztaljuk, amikor szabadon cselekszünk. De az ember politikai akarata is abszolútumot teremt: „Kant professzor oly kedvelt elképzelése – írta a *Gotaische Zeitung* 1784. február 11-én – az, hogy az emberi faj végső célja a legtökéletesebb politikai közösség létrehozása.”¹⁷⁰ A tény, hogy a belső ember saját lelkének szépségét és egyediségét összehasonlíthatatlannak állítja, azt jelenti: egyedül áll a világegyetemben s egyben a tökéletesség legfőbb mércéje is. Ám csak stiláris fordulatról van szó, amikor Rousseau a következő különös mondatokat írja *Rêveries d'un promeneur solitaire* című munkájában: „Vajon mit szeret az ember az egyedüllét oly ritka perceiben? Semmi mást önmagán kívül, semmi mást, mint önmagát, önmaga létét; amíg ez tart, az ember elégséges önmagának, mint Isten maga...” Karl Barth nem téved, amikor úgy érvel, hogy az, amit Rousseau felfedezett, *önmaga* volt, s belső világosságát követve arra a belátásra jutott, hogy ez az új világ jó: a természet maga az ember, aki megszabadult a külvilágtól. Rousseau nem egyszerűen a romantikus érzésvilág kifejezője, ezt erősíti meg Strauss is, aki a *Jézus életében* egy évszázaddal később már arról írt, hogy ami csak szép az ember életében, belehelyezzük az idegen egyénbe, s magunknak csak a visszataszító dolgokat tartjuk meg. De egyszer majd újra magunkhoz vesszük ezeket, s megtanuljuk önmagunkat tisztelni. – Hegel számára, mint Herder (s előttük: Schwenckfeldt) számára is: Jézus volt a *schöne Seele*, a széplélek, aki megkísérelte kibékíteni egymással az emberit és az istenit azáltal, hogy a lélekből évszázadok során „kiemelt” mozzanatokot visszahelyezte magába az emberbe.

A bennünk lakó Isten tehát kifejezett tagadása a transzcendens és személyes Istennek, s az ember istenítéséhez vezet. Herder a *Levelek a teológia tanulmányozásáról* című munkájában kimutatta, hogy Jézus nem lehetett „isteni fantom”, ezért szükségszerű, hogy emberi, utánozható és követhető lény volt. Auguste Comte ennél gyakorlatiasabb felfogása szerint az ő korában eljött az ideje a legkiválóbbak számára rendelt, valóban egyetemes vallás megalkotásának; ugyanakkor szerinte az ilyen vallás előkészítésének szerepét bármilyen természetfeletti vallás betöltheti. A kereszténység és az iszlám kielégítheti a „metafizikai korszak” igényeit, ám ennek ára, hogy egymással kell harcolniuk s el kell nyomniuk az újra meg újra fellobbanó elégedetlenségeket. Comte azonban a harmadik, a tudományos világkorszak prófétája volt, melyben a kialakítandó hitrendszer minden társadalmi konfliktust felold s egyben elhozza a társadalmi szolidaritást.¹⁷¹

Hegel valláskritikája ennél természetesen sokkal tovább ment, hiszen dialektikus módszerével képes volt felfedni, hogy a zsidó és a keresztény Isten türelmetlen és féltékeny úr, aki elnyomja tisztelőiben a rejtett isteni természetet. Ezért a vallás az ember legmagasabb rendű felemelkedését kell hogy szolgálja, azét az emberét, aki magában leli fel Istent. Hegel 1795-ben írta Schellingnek, hogy „az érzéki világon túl csak egyetlen világ van, az abszolút én világa. S ez az abszolút én Isten.” S mennyire modernnek tűnik Schelling és Hegel szintézise, ha azt olvassuk, hogy meghatározásukban a vallás „cselekvő és személyes részvétel egy olyan tevékenységben, mely bennünk és általunk megy végbe”.¹⁷² Talán először történt meg, hogy a hagyományos Istenfogalom kimaradt a vallás egy meghatározásából – mely meghatározást, ne feledjük, *nem* ateisták alkották, hanem két olyan ember, aki magát hívőnek, jó lutheránusnak tekintette.¹⁷³

¹⁷⁰ Idézi Karl Barth, i. m. 129. oldal.

¹⁷¹ Auguste Comte, *Catéchisme positiviste* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966, 32–33. oldal).

¹⁷² Idézi Asveld, i. m. 99. oldal.

¹⁷³ Ugyanakkor emlékezzünk, hogy Hegel és Schelling egy bizonyos hagyományhoz tartoztak s ezért nem ők az első „ateista hívők”, már láttuk, hogy több mint egy évszázaddal korábban Schwenckfeld a megváltást *teószisz-*

Foglaljuk össze tehát az előző két fejezet konklúzióit. Ebben utalunk az első rész végén összefoglaltakra, melyben megvizsgáltuk *A* és *B* pozíció állításait, s kifejtettük, miért ellentétes mindkettővel az istenkérdésre adott válaszok *C* válfaja.

Bőven találtunk bizonyítékot annak a kezdeti feltevésnek az igazolására, mely szerint az istenkérdés – akár beszélnek erről kifejezetten, akár nem – a filozófiai rendszerekben középponti helyet foglal el. Az emberi problematika természetéhez tartozik, hogy ha Isten kimarad tárgyalásából, az általa hátrahagyott elméleti űrt be kell tölteni másik „abszolútummal”, mely isteni vagy ezzel rokon tulajdonságokkal rendelkezik. Talán meglepő módon, ám mégis arra a következtetésre jutottunk, hogy végelemzésben csak egyetlen jelöltünk van, aki ezt az űrt betölthetné: maga az ember, aki sokakat megejtően emlékeztet Istenre, hiszen lényege részben szellem, gondolat, intellektus (nyomatékosan hangsúlyozzák ezt Hegel, Bergson s mások is).

Talán nem minden nemzedék számára világos, hogy ha Istent elvetjük, helyére elkerülhetetlenül csak az önmagát istenítő ember kerülhet. Az úgynevezett vallásos korszakokban Isten és a lélek egyesülésének gondolata – a *B* pozíció – azt a képzetet keltheti, hogy e kapcsolatban Isten a domináns elem, aki az emberi lelkiismeretben lakozik és száján keresztül szól. Ám ez az egészséges arányérzék azonnal felbomlik a hit terén restebb korszakokban, Isten alakja elhalványodik, s előtérbe kerül az ember. Ekkor már a lelket tekintik isteninek, mely felfogás ismeretelméleti alkalmazása ahhoz a tételhez vezet: az ember a világot *önmagában* ismeri meg. Ez az arányeltolódás ment végbe például Eckhart mester vagy William Ockham idejében, majd Jacob Böhme és a német *Aufklärung* időszaka közt.

Az ismeret helyes felfogott értelmének, a különálló entitásokként felfogott szubjektum és objektum viszonyára alapozott ismeretfogalomnak a helyreállítása csak a lélek relativizálódása által történhet meg. Ha a lélek felfogja a maga teremtett mivoltát, különbözőségét Istentől, megtörtént a legfontosabb lépés, mivel az én felfedezte a maga határoltóságát és a külvilág, a tudaton kívüli világ valóságát. Míg a szubjektivizmus ismeretelmélete Isten és a lélek egyesülésére épül, az istenkérdés *C* típusú válaszából következő ismeretelmélet különbségtévesztésen, mi több: egy sor különbözőségen alapul. S maga a tudás is megkülönböztetéssel kezdődik: az én és a nem-én, a térbeli alakzatok, az idősorok megkülönböztetésével. Később pedig eljutunk metafizikai különbségekhez is: az én és a tudaton kívüli világ, Isten és a világ, az én és Isten megkülönböztetéséhez. A legélesebben meghatározott különbségtétel szerint maga az ismeret közvetett, annak ellenére, hogy az én *evidensen* belátja: elvileg tartalmaz minden létezőt.

E *distinguos* hiánya nyitja meg az utat a mértéktelenség, az intellektuális hübrisz előtt. Ha túl sokáig és túl lelkesen képzeljük azt, hogy Isten bennünk van, e közeli ismeretség elhomályosítja az ő jelenlétét. Valahogyan még Istenen is túl kívánnánk lépni, magunkon mint Istenen túl – nem egyszerűen azért, hogy törvénykezzünk egy előttünk is fennálló világegyetem felett, hanem inkább azért, hogy benső rendünk szerint új világegyetemet hozzunk létre; ehhez képest a külvilág már régen elmerült gondolataink áramában. Így történhet meg, hogy az ész érzéktelenné válik a tapasztalatok hiányára, melyekkel szembesülve gyakorolhatná képességeit. Az „észlelés kapui” szélesre tárulnak, s az én elmerül a benső kontemplációban, vagy ami azonos ezzel: a semmibe mered. Ne hagyjuk, hogy félrevezessenek bennünket olyan kifejezések, mint Bloch „totális reménye” vagy a „titokérzék”; e kifejezések, mint Bloch szavaiból látni is, hisztérikus személyiségre vallanak:

nak tekintette. Mint később Herder, Schwenckfeld is az emberi, véges Krisztust kereste, hogy az embert csak az istenségben lehessen szemlélni.

„A vallási szféra legnagyobb paradoxona az istenség kiküszöbölése, melynek következtében minden megnyílik a vallási gondolkodás és a totális remény előtt... Az a hely, ahol korábban Isten állt, nem a semmi helye: még mindig meghatározás nélküli és határozatlan, az, ami a titokérzék számára valóban lehetséges.”¹⁷⁴

¹⁷⁴ Bloch, i. m. 160, 161. oldal.

Az abszolút tudás helye: az eszményi társadalom

Mi történik tehát a világgal és a történelemmel, miután a filozófia utolsó üzenetét is elmondta s megszűnik létezni? Ez a kérdés egyáltalán nem érdektelen; éppen ellenkezőleg, a modern szubjektív filozófia figyelmének középpontjában áll. Ennek oka az, hogy e filozófia célja az abszolutizált szubjektum és a tárgyi világ kvázi-misztikus egyesülésének megvalósítása, melyet Hegel abszolút tudásnak nevez, s melyről láttuk, hogy egyben a gnosztikus törekvések végső célja is. Ebből a szempontból a filozófia a megtört egység helyreállítója, minden elválásztásra gyógyír. Hegel persze igen kifinomult gondolkodó: míg a szellem (*Geist*) az eredeti totalitás, s mint ilyen önmagának elégséges, önmaga megismerésére irányuló vágya valamiképpen lehetővé teszi a totalitás megtörését és dialektikus kibomlását. Ez a törés, mely minden különbség forrása, ugyanakkor bűn, hiszen, mint Hegel is vélte, a szubjektumra és objektumra való megoszlás (*Entzweiung*) bűn s egyben a reflexió, a gondolkodás, az ítélet eredete.¹⁷⁵ Ha tehát a filozófia véget vet az *Entzweiung* folyamatának, a helyreállított egységben az ész is megszűnik létezni (feloldódik a szellemben). Még a filozofálás szüksége is megszűnik, hiszen a rendszeres spekulációt az egységre való törekvés éltette. Az élet megy tovább, az emberek használják intellektuális képességeiket, de a történelem utáni világ egyben filozófia utáni vagy afilozofikus is: hiszen a filozófia már híján lesz fenntartó elvének, a szellem önmagára irányuló megismerési akaratának. A szellem ezzel hazatért, önmagánál, *bei sich* lakozik, és a „történelem rejtélye”, ahogyan Marx fogalmazott, megoldódik. Minden elveszíti bonyolultságát, mivel a polgárok az állam részeként válnak szabaddá.

Hegel rendszere, a szubjektív filozófia paradigmája ilyen módon csúcsosodik ki abban a tételben, mely szerint az ész élete és a történelem kibontakozása között elválaszthatatlan összefüggés áll fenn. Most azonban ne részletezzük a hegeli történelemfilozófiát, elég, ha csak dramatikus kibontakozásának utolsó fázisát vizsgáljuk meg. Hegel szerint a „vallásos ember” keresztény eszménye, amint az „értelmiségiek” (a *les philosophes* képviselőinek) ateizmusa is zsákutcában végződött, mivel mindkét típus az isteni és az emberi merev elválásztására törekedett, vagyis a totalitásnak csak a felére összpontosított. Ezért csak arra tehettek kísérletet, hogy a világot *verbálisan* változtassák meg. De 1789-ben oly tevékeny emberek jelentek meg a történelem színpadán, akik a keresztény és az ateista eszményt „kreatív módon tagadva” a polgári világot valódi állampolgárok világává alakították, vagy, Marx közvetlenebb kifejezésével, lehozták azt az égből a földre. Az elme csak tükrözte azt, ami a konkrét világban ment végbe: a polgári ideológiák létrehozóikkal, a szabadságot nem ismerő polgárokkal együtt haszontalanná váltak, és az ideológiák alávették az igazi filozófiának, vagyis a hegeli tudománynak, ahogyan ez megfogalmazódott a hegeli *Enciklopédiá*-ban és *A szellem fenomenológiájá*-ban. Amit a kereszténység és az *Aufklärung* nem volt képes elvégezni, spekulatív módon Hegel vitte végbe: a megbékélt tudat egységében egyesítette az emberit és az istenit.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Mint Groos *Der deutsche Idealismus und das Christentum* című munkájában megjegyzi, Hegel mint monista nem fogadhatta el a teremtés gondolatát, hanem ennek helyére az isteni bukás képzetét állította. Ebből következően a teremtés gonosszá válik, mivel a teremtés eredete a bűn. Figyeljük meg, mennyire közel áll ez a gondolatmenet a gnosztikus bukás és felemelkedés elgondolásához.

¹⁷⁶ „A Szellemnek az emberen keresztül történő visszatérése önmagához Hegel gondolkodásában beteljesült tényné vált. Hiszen a filozófia így bizonyította, hogy a Szellem megnyilvánítja magát a világban, s a világban semmi más nem nyilvánul meg, mint éppen ez... Nemcsak annyi történt, hogy Hegelnek a világ végső értelmére vonatkozó kérdése választ kapott, hanem a világ maga jutott el végső értelméhez.” Etienne Gilson, *Unity of Philosophical Experience* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965, 278. oldal).

Ezzel a történelem véget ért, hiszen az ember elérte igényei kielégítését, meghaladhatatlan és önmagát felfogó lényé vált. Napóleon alakjában (aki maga volt a megjelenő Isten, *der erscheinende Gott*), a történeti és filozófiai hagyomány párhuzama a végtelenben találkozott: a tudat (*Bewußtsein*) és az öntudat (*Selbstbewußtsein*) teljességében helyreállt az abszolút szellem uralma s létrejött a potenciálisan egyetemes és homogén világállam.¹⁷⁷ Alexandre Kojève, akinek *A szellem fenomenológiája*-ról szóló előadásait ebben a szakaszban követem, a hatodik fejezet elemzéseit azzal a kérdéssel zárja: vajon Hegel, az isteni Napóleon prófétája nem arra várt-e valójában, hogy a császár meghívja Párizsba és az Egyetemes Állam udvari bölcsévé tegye? Nem kétséges, hogy ebben a feltételezésben elegendő anyagot találhatnánk valamilyen érdekfeszítő szindarab megírásához (mint abban a történetben is, mely szerint Platón ellátogatott a szürakúzi türannoszhoz), de mégis elfogadhatjuk, hogy Hegel feltehetően épp ennyire elégedett volt későbbi, a Porosz Királyság virtuális állami filozófusaként játszott szerepével, hiszen szerinte a porosz állam a napóleoni birodalom nyomdokaiban járt. Mindebből annyit érdemes megjegyeznünk, hogy a hegelianus (s minden más szubjektív) filozófia logikája egyfajta történelmi *aboutissement*-ra irányul, olyan társadalomra, mely nemcsak kielégít bizonyos filozófiai kijelentéseket, hanem ezeket meg is testesíti. A szubjektív filozófus következőképpen úgy látja, hogy a történelem „fázisokból” áll, melyek közül az újabb mindig magasabb rendű a megelőzőnél, tudniillik történelmi érettségében és filozófiai igazságtartalmában. E fázissorozat végpontján a társadalom és annak tagjai ontológiai és az ismeretelméleti tökéletességet érnek el.

Helytelen lenne, ha az ilyen gondolatokat csak szubjektív filozófusoknak tulajdonítanánk, mintha mások nem kerültek volna valamiképpen hatásuk alá. Már többször is említettem, hogy a gondolkodás története során a filozófiát olyan tudománynak tartották, mely „komoly” s nem „világi” dolgokkal foglalkozik. S valóban, mi lehetne annál komolyabb, mint olyan spekulációkkal foglalkozni, melyek ontológiai tökéletesedésre irányulnak? Platón az *Állam*-ban, a *Törvények*-ben, a *Gorgiasz*-ban s másutt is világossá tette, hogy a filozófus csak saját lelkének üdvével törődik, s a szenvedélyre és csalásra alapozott államot reménytelenül romlottnak tartja; ha ő lenne az államférfi, az államigazgatás csupa komoly dologból állna, nem hajók, kikötők és falak építéséből, hanem igazságosságból. (Platón mindezt persze úgy értette, hogy gyakorlati ügyekkel is kell foglalkozni, ám a magasabb erények gyakorlása elegendő, s általában nem szükséges a konkrét erények gyakorlása.) Ám Platón és Hegel között mégis az a döntő különbség, hogy az előző szerint a filozófiai spekuláció, a gondolkodási folyamat soha nem irányulhat annak átalakítására, amiről a gondolkodás folyik, vagyis a valóságéra, a lét szerkezetére; csak a lélek, az ember változhat meg (fordulhat meg a platóni *periagogé* értelmében), alakíthatja ki önmagában a valóság új képét azáltal, hogy megértését mélyíti s tévedéseitől az igazság felé fordul. Ugyanakkor Hegel számára maga a valóság változik meg, fokozatosan azzá válik, amivé a filozófus, a szellem kiváltságos képviselője alakítja, avagy, pontosabban: azzá válik, amivé a filozófus szerint a valóság természetének válnia kell. Platón barlang-hasonlatának megfordulása valójában *metanoia*, a gondolkodás átalakulása, az emberi mentalitás olyan, a természetet illető változása, melyet a természettel való kapcsolat és az erre történő reflexió bontakoztat ki. Amit viszont Hegel követel, az *metasztasizis*, mely szerint a valóság szubjektív kritériumok és akarat (voluntarizmus) alapján járja végig az előre látott és akart átalakulás fázisait.

Könyvem második részében megmutattam, hogy a szubjektív filozófus a valóságnak *második valósággá* történő átalakításán munkálkodik, melynek ő az alkotója, démiurgosza. Hegelről szólva Eric Voegelin megjegyzi, hogy a második valóság létrehozásának érdekében

¹⁷⁷ Arra az ellenvetésre, hogy a napóleoni állam időben és térben határolt volt, Hegel azt válaszolta, hogy ennek ellenére mégis átfogta a világ történelmileg aktív részét; örököse a porosz állam lett volna.

a jövőről alkotott képnek is meg kell változnia: ismeretlen helyett (amilyennek hagyományosan a jövőt tartják) ismertnek kell tekinteni, s ezt tudományosan is igazolni.¹⁷⁸ Ám a végső igazolást persze mindig a filozófus maga jelenti, aki így – Voegelin kifejezései szerint – „imaginátorból” az új korszak „inaugurátorává” lép elő. Hegel saját hallgatóinak jelenlétében, Jénában, 1806. szeptember 18-án hajtotta végre e mágikus átalakulást: „Kiemelkedően fontos, forrongó korban élünk. A szellem hirtelen korábbi állapotát meghaladó, új stádiumba lépett. Az eddig elfogadott elképzelések és fogalmak egész tömege, a világ minden köteléke álmokképként foszlik szét és omlik össze. A szellem új epifániája készül.”¹⁷⁹

Mindez nyilvánvalóan többet mond az észlelhető, ám korlátozott hatású történelmi esemény tartalmánál, s a benne felbukkanó vallási terminológiának is szerepe van: Napóleon volt a megjelenő istenség, Hegel az őt hirdető próféta, s a világtörténelmi birodalom eszkatologikus eseményként bukkan fel. Hegel nem filozófiát, de nem is történelmet tanított ebben a jénai előadásban: a végső korszak beköszöntét hirdette meg, mely felé – a bölcs által megjelölt egyetemes cél felé – a történelem és a filozófia eddig is haladt. S Hegel nem az egyetlen, aki így gondolkodott. Eszményeik kifejezésére más bölcselek is eszkatologikus nyelvet használtak (melyeket alig, vagy egyáltalán nem támasztottak alá történelmi tényekkel), hogy gondolataikat ezáltal új történelmi, mi több: kozmikus korszak, új társadalom véglegesítő erejével ruházzák fel. Hogy milyen lenne ez az új társadalom, még soha el nem hangzott, vagy ha igen, csak érzelmi, rajongó, elvont és utópikus kifejezések formájában. E jövőbeli társadalom mibenléte azonban annál inkább kérdésként merül fel; s legalább általános vonásaira következtethetünk is azokból a társadalmi-politikai formákból, melyeket elgondolójuk eszményinek tekintettek.

Bergson például azonosnak tartotta Istent az „erkölcsi valósággal”, a „létalappal” (melyet a német spiritualisták *Grunt*-nak neveztek). Ahogyan az erkölcsiség állandó jobbulás és tökéletesedés, úgy Isten is az, avagy, másképpen fogalmazva: a világ folyamatosan közeledik ahhoz az eszményhez, melyet a folytonosan jobbá, szellemibbé, egyre inkább szentté váló társadalom tükröz. Ebben a növekedésben nem állapíthatunk meg történelmi fázisokat, ám mivel Isten olyan valóság, melyet önmaga megújult valósága folytonosan transzcendál, Bergson csak absztrakt módon beszél róla, míg Hegel magában a történelemben próbálja – szélsőségesen szubjektív módon – kimutatni ezt a folyamatot.

Ernst Bloch szintén ezt a gondolkodást példázza, amikor minden árnyalás nélkül kijelenti, hogy a filozófia története utópia előkészítése. Ennek az utópiának legjobb jellemzése, hogy világra nyitott, „lényegileg még mindig meghatározatlan, de kétségkívül csodálatos”, vagyis nyitva áll arra, hogy ismét feloldja magában mindazt, amit zárt és potenciális isteniségében az alany kivetített önmagából. Noha Bloch szinte vallási nyelvet használ, melyben bizonyos tiszteletet fedezhetünk fel a numinózum iránt, lényegileg mégis Hegelt követi, noha a német szellem bölcseleje Blochhoz hasonlóan nem konkretizálja utópiáját. Bloch ugyanakkor azt mondja, hogy „a világtörténelem kísérlet, mely egy lehetséges igazságos és megfelelő világra irányul... egy olyan ómegapont felé, mely mindig megjelent a filozófusok utalásaiban: olyan világ ez, mely igazi lét, lényeg, jelenség és valóság teljes egybeesése... Lehetséges tájékozódási pont a történelem céljának kérdése szempontjából..., mely az utópia terén található.” S később még hozzáteszi: „Az emberi történelem értelme a kezdetektől fogva ugyanaz: a szabadság respublikájának felépítése.”¹⁸⁰

¹⁷⁸ Voegelin, i. m. 337. oldal. A kortárs szlengben a hegeli „abszolút tudomány” helyett a „futurológia” kifejezést használják.

¹⁷⁹ Idézi Alexandre Koyré, Note sur la langue et la terminologie Hegeliennes, *Revue philosophique*, 1931.

¹⁸⁰ Ernst Bloch, *A Philosophy of the Future* (New York: Herder & Herder, 1970, 112, 139. oldal).

Még ha tekintetbe vesszük is, hogy Bloch számára „a szabadság reszpublikája” nem helyezhető el most vagy a jövőben, s hogy a jövő az ő szemében nem annyira idői kategória, mint inkább „a remény elve”, logikája összehatásában mégis olyan eszményi társadalom felé mutat, melyben a nyitott szubjektum és objektum végül is egybevágnak. A szubjektum-objektum viszony teljes nyitottsága – mint írja – logikailag vezérgondolat, metafizikailag pedig vezéreszme kell hogy maradjon.¹⁸¹ Mégis – tehetjük fel a kérdést –, mi választja el az eszményt a konkrétól, ha eleve elfogadjuk, hogy a fejlődés tökéletes államhoz vezet? Lehetséges, hogy valamilyen nem várt akadály felbukkan ezen az úton? Lehetséges, hogy a tökéletességet el sem érhetjük soha? Bloch azonban nem tesz fel ilyen kérdéseket. Ezért a szubjektív filozófus így vagy úgy arra a következtetésre jut, hogy az eszményi szubjektum-objektum viszony keretszerkezetét maga az eszményi társadalom nyújtja, melyben ez a feltétel teljesül; hiszen az ideális társadalomra éppen ez a viszony a jellemző. Az ilyen társadalom tehát filozófiai *sequitur*, függetlenül attól, hogy az adott filozófus végigjárja-e ennek a következménysornak a lépcsőfokait, vagy megelégszik saját utópikus reszpublikájának merőben elméleti és töredékes megközelítésével.

Bloch azonban még nyíltabban fogalmazott minderről a 16. századi német forradalmárról és reformátorról, Thomas Münzerről szóló könyvében. Münzer ugyanis azt ígérte, hogy a benne hívők hamarosan istenivé válnak, a mennyei Jeruzsálemben találják magukat, melyben, mint saját uralkodóval és törvényekkel bíró, egyetemes misztikus köztársaságban, eltöröltetik a *status creaturae*.¹⁸² Ebben az összefüggésben a „keresztény közösség”¹⁸³ nem a hierarchikus és szakramentális feladatok szerint tagolt és hagyományosan fejlesztett egyházat jelenti, hanem a kiválasztottak közösségét, akiknek lépteit, a régi világból az újba vezető útját (melyben még „Isten is alávettetik”) belső világosság vezérli. Bloch ezen a ponton a középkori és a reneszánsz khiliazmus és egyházkritika témáját eleveníti fel, melyre alább még visszatérünk.

Isten alávettetése Bloch egyik középponti témája. *Das Prinzip Hoffnung* című könyve némely bekezdése lenyűgöző, mivel a 20. század derekán, a régiekétől nem sokban különböző nyelven feleleveníti azt az állítólag elfeledett vitát, mely annak idején a középkori ortodoxok és az eretnekek között folyt le. Ezért Bloch álláspontja az ismeretelméletre, a közösségre és az Istenre vonatkozó kérdést nagyszerű megvilágításba helyezi – szinte hegeli fontosságúvá emeli őket. Hiszen számos modern gondolkodó, talán mert félnek attól, hogy az istenkérdést nyíltan célba vegyék, hajlanak a probléma elkendőzésére is. Hegelhez hasonlóan Bloch is evolúciós értelemben fogja fel a világegyetemet, s mint már említettem, úgy gondolja, hogy a történelem és a filozófia az utópia felé halad, mely az ellentétek összebékülését, a szétválasztások okozta sebek begyógyulását hozza. Abban azonban már eltér Hegeltől, hogy rendszerében nem a szellem, hanem az Istenbe vetett hit a történeti fázisok fejlettségének mércéje: e hit a keleti kozmogóniáktól a kereszténységig, s még ezen is túl terjed. Korábban már megvizsgáltuk Hegelnek a történelem utolsó előtti időszakára (vagyis az 1789-et megelőző korszakra) vonatkozó elemzését; nézzük meg tehát Bloch érveit is arra a korszakra vonatkozóan, melyben a mítoszok személytelen és statikus istenei alávettettek Jahvénak, aki azután szintén megszűnik teremtet lenni, ehelyett pusztán cél marad.¹⁸⁴ Ezután új Isten tűnik fel (Krisztus), „eddig soha nem hallott isten, aki kiontja vérének gyermekeiért, aki megtestesült ige, s képes halált elszenvedni a szó teljes földi értelmében, s nem csupán szertartásos keretek között, mint Attisz a róla szóló legendákban”.¹⁸⁵ Bloch

¹⁸¹ Ernst Bloch, *A Philosophy of the Future*, i. m. 36. oldal.

¹⁸² Ernst Bloch, *Thomas Münzer*, Les lettres nouvelles (Paris: Julliard, 1964, 78. oldal).

¹⁸³ Ernst Bloch, *Thomas Münzer*, i. m. 77. oldal.

¹⁸⁴ Ernst Bloch, *Man on His Own* (New York: Herder & Herder, 1970, 191. oldal).

¹⁸⁵ Ernst Bloch, *Man on His Own*, i. m. 192. oldal.

szerint megfigyelhető, hogy az asztrális mítoszokban az istenalakok egyre emberibbé válnak, ám ennek nem az az oka, hogy elővételezik a keresztény isteneszmét, hanem csak az, hogy a magasabb rendű emberiség annál inkább megvalósítja végső, utópikus nyitottságát, minél tisztábban képes önmagának, saját emberségének az istenalakokban való megjelenítésére. A kereszténységben Krisztus, az alapító, már nem mutat önmaga fölé, nem képzelt hiposztázis megtestesülése, hanem Istent saját emberségében oldja fel, „s maga válik jó hírre”.¹⁸⁶ Arra szólítja fel a köréje gyűlt közösséget, hogy „e célnak alapanyaga és városa legyen”, vagyis hogy alkossák meg a *par excellence* emberi közösséget, mely ezután majd Istent helyettesíti.¹⁸⁷ „Isten lesz Isten országa, s az Isten országában nem lesz többé Isten” – így szól az emberi és isteni történelem Bloch-féle *raccourci*-ja.¹⁸⁸ A vallási heteronómia és ennek anyagiassá válása teljesen feloldódik a közösség teológiájában – de olyan közösségben, mely átlépett az antropológiai és szociológiai értelemben vett teremtménység jól ismert küszöbén.¹⁸⁹

Mint már említettem, az utópikus megoldásra való törekvés nem érzelmi kérdés, de nem is ekvivalens elgondolásoké, hanem olyan követelmény, melynek gyökerében ismeretelméleti imperatívuszok hatnak. Hegel elgondolása az volt, hogy helyreállítja a tudás (a szellem önismerete) teljes alakját ennek kettős és megosztott állapotából, aminek végső formája *A szellem fenomenológiája*-nak szintézisében megjelenített napóleoni világállam egysége volt. Ernst Bloch is arra törekedett, hogy kibékítse egymással a szubjektumot és az objektumot, hogy lerombolja „a megosztottság falait”, s ezért minden hiposztázist az utópikus közösség eszméjében oldott fel. E gondolkodásmód további példáival később szolgálunk. De már az elmondottakból is világos, hogy a közösség, melyet e filozófusok létre akartak hozni, olyan mintát követ, mely az adott ismeretelméleti preferenciák szerint különböző összefüggésekben alkotja újra a tudás kibontakozásának sémáját.

A legtöbb, amit tehetünk, itt is csak e minta középkori, reneszánsz és újkori kidolgozásának tanulmányozása, azon koroké, melyekben az ismeretelméleti előfeltevéseket titkolni kellett, nehogy az egyházi hatóságok büntetését vonják magukra. Ennek eredménye paradox módon az volt, hogy e minták – melyek első látásra csak eszményi társadalmak leírásai voltak, álmodozásban elvesző, ám még mindig keresztény gondolkodók megengedhető játszadozásai – világosabban tárták fel önnön ismeretelméleti jelentőségüket, mint napjaink bölcsészeinek termékei, melyekben az utópia szinte csak mellékesen felülről gondolatmenetként jelenik meg. Ennek az az oka, hogy a modern filozófus, akinek már nem kell tartania az egyházi vizsgálattól, az inkvizíciótól, úgy is kifejtheti saját utópiáját, hogy nem használja elméletileg is megfogalmazható ismeretelméleti, vagyis spekulatív gondolatok kifejezésére. Ezért a modern utópia könnyedebben, szinte hanyagul odavetve születik meg, sokszor egyszerűen a divatot követve. Ezzel szemben korábbi időszakok egyházi vagy világi filozófusai spekulatív eszméik illusztrálására, rejtett szándékkal, alapvetőbb gondolatok rejtjeles közlése végett írták meg utópiájukat.

E megfontolások elsősorban a késő középkorra érvényesek. Az elmélyültebb kutató jól tudja, hogy a középkori egyház általános védnöksége alatt mily gazdagon virult a teológiai, filozófiai vagy politikai gondolkodás. Saját szempontunkból mégis két gondolkodási irányzatot kell most megkülönböztetnünk: egyrészt a khiliaszta mozgalmat, másrészt az egyházi felépítmény kritikusainak csoportját. E két irányzat természetesen nem keverhető össze, ám hatástörténeti szempontból, illetve közös ismeretelméleti feltevéseik miatt most mégis együtt tárgyalhatjuk őket.

¹⁸⁶ Ernst Bloch, *Man on His Own*, i. m. 165. oldal.

¹⁸⁷ Ernst Bloch, *Man on His Own*, i. m. 191. oldal.

¹⁸⁸ Ernst Bloch, *Man on His Own*, i. m. 156. oldal.

¹⁸⁹ Ernst Bloch, *Man on His Own*, i. m. 156. oldal.

Szembeszökő, hogy mindkét irányzat Isten és a keresztény hívek közötti intézményes közvetítés gondolatát támadta. Az egyházi álláspontot jól kifejezik Szent Tamás ismert szavai: Isten mindig figyelembe vette az általa a teremtmények fölé rendelt természeti törvényt, vagyis azt, mely szerint e teremtmények egységéhez és tökéletességéhez közvetítő erők segítségével juthatnak el. E felfogással nyíltan vagy burkoltan szembeszegültek Joachim követői, a ferences fraticelli-mozgalom, Ockham, valamint mindazok, akiket Ockham gondolatvilága befolyásolt még Luther korában is; rajtuk kívül meg kell még említeni a korábbi fejezetekből ismert különböző millenaristákat (khiliasztákat), a 16. századi spanyol misztikusokat és a 16., illetve a 17. századi német spiritualistákat. Ezen irányzatok képviselői a következőképpen gondolkodtak: a római egyház egészen addig megfelelően gondoskodott a rábízott keresztény lelkekről, míg I. Szilveszter pápa el nem fogadta az úgynevezett konstantini adománylevelet (vagy, mint a ferencesek mondták, amíg a pápaság oltalma alá nem vonta mozgalmukat), ám ettől kezdve már nem tekinthető Isten Egyházának. Ezt az Egyházat immár a római egyház bírálói alkotják, s ennek megfelelően a római egyház üldözi is őket. A ferences Petrus Johannes Olivi s tanítványa, Ubertino de Casale úgy tartották, hogy Róma rendjük ellen fordult, s ezért hamarosan alávetetik az Új Jeruzsálemnek, amiképpen évszázadokkal korábban a zsinagóga is alávetetett a keresztény egyháznak.

Ez a fajta korszakolás (zsinagóga, egyház, Új Jeruzsálem) Joachim követőinek kedvenc foglalatossága volt, melynek eredményeképpen, mint korábban már láttuk, az Ószövetségnek, az Újszövetségnek és a Szent Lélek szövetségének korszakai a történelem fokozatos megszentelődését hozzák létre. Mivel a harmadik korszak még nem jött el, Joachim apát a már ismert korszakok alapján próbálta megjósolni azt, ami e harmadik korszakban várható. A 13. századi misztikusokat, szektákat és mozgalmakat éppen ez, a másodikból a harmadik korszakba való átmenet tartotta lázban. Joachim csak allegóriákban és metaforákban szólt erről a harmadik korszakról; mint Leff is megjegyzi, nem kétséges, hogy olyannak tekintette, mely lelki megújulást, a szellemnek a betű felett aratott győzelmét hozza. Ezt erősíti meg az a tény is, hogy Joachim gyakran utal rá: e korban a szentségek színüket veszítik (már nem szín alatt jelennek meg), s ezzel feltárul szellemi mibenlétük.

Ez az átalakulás azonban a hívőben is jelentős változást feltételez, mint erre már Ockham is utalt, aki szerint a kereszténység kezdetén a világiak üdvössége szempontjából szükség volt a klérusra (intézményesített közvetítőkre), ám a jelenben (a 14. században) a világiak éppannyira felkészültek, mint a papok és főpapok, ezért e szolgálattevőkre alig vagy egyáltalán nincs szükség. Ez az érvelés számos alkalommal felbukkan; amikor a pápaság megrendülni látszott (az avignoni fogság, a nyugati egyházszakadás, a reformáció idején), a bírálat nemcsak az egyházi intézményekre irányult, hanem a világiakra is. Ám mindemögött ugyanazt a lelki összefüggést találjuk: az Istennel való egyesülésre törekvő elme megvetéssel tekint önnön teremtményére, s ez jelenik meg abban is, hogy szembefordul az intézményekkel és a követített ismerettel. Feltételezi tehát, hogy az intézmények s általában az egész történelem csak akadály a közvetlen tudásnak, az ismeretelméleti rendnek, s ezért egy esetlegesen létrejövő tökéletes társadalomban a megismerés is tökéletessé válik. Az egyházon belül radikális misztikusok képviselték ezt az álláspontot, mint például a 14. században Tauler és a 17. században Angelus Silesius, aki szerint a megismerés a tudás alacsony rendű formája, mely ugyanilyen létezőkre irányul, szemben a *látással* (Tauler szavaival: isteni gondolkodással), melynek segítségével a lélek kiemelkedhet az alacsony rendű okok szférájából. Leszek Kolakowski úgy érvel *Chrétien sans Eglise* című könyvében, hogy ez a törekvés kísérletet tett a vallási értékeknek a szervezett egyháztól független megalapozására. E törekvésével a misztikus, Kolakowski szerint, csak az ember

véges állapota, a *status creaturae* tarthatatlan helyzete felett érzett kétségbeesésének adott kifejezést.¹⁹⁰

Ám ez a törekvés, hadd hangsúlyozzam még egyszer, a monista misztikusra jellemző (akiről korábban már szóltam), valamint azokra, akiket Kolakowski is említ, így a zsidó hitből megtért spanyol ferences „megvilágosultakra”, mint például Francisco Ortiz, Bernardino Tovar, Juan de Cazalla és Pedro Alcazar.¹⁹¹ Ortiz például úgy hitte, hogy Krisztus tökéletesebben van jelen az igaz ember lelkében, mint a szentségekben, s Alcazar szerint az emberben lévő istenszeretet maga Isten. Kolakowski azt állítja, hogy ezek az emberek a vallásosságnak sajátos modelljét alakították ki, mely kibékíthetetlen ellentétben állott az egyházi intézményesség elvével. Nem veszi észre azonban, hogy nem minden misztikus monista gondolkodású, s hogy a misztikusok másik típusa éppenséggel elveti a monista törekvéseket. Szent Pál, Szent Bernát és Avilai Teréz például nemhogy nem törekedtek az egyháztól független misztika kialakítására, hanem misztikájukat könnyen egyeztették az egyház életével, intézményeivel és szentségeivel. A 14. században Ruysbroeck eretneknek nevezte azokat a misztikusokat, akik az egyéni emberben a teremtménységnél magasabb természetet is látni véltek. E monistákkal szemben azt tanította, hogy az igaz misztikus nem fordul el az érzékektől, hanem elfogadja őket a maguk mivoltában.

A Kolakowski által leírt mentalitást számos összefüggésben felfedezhetjük, melyekre mindig az jellemző, hogy az Istenre vonatkozó közvetlen ismeret és az intézményektől való irtózás együttesen jelenik meg. Az ilyen felfogásúak úgy látják, hogy „a világi kormányoknak, mivel merőben emberi intézmények, nincs joguk a hatalom gyakorlására... Csak a rajongó vágyakozik a teokráciára, melyben a jelenlegi helyzet anomáliái megszűnnek s előírásoktól függetlenül az igazak igazgatnak.”¹⁹² A lollardok szerint keresztény nem viselhet állami hivatalt. Az anabaptisták 1640-ben azt közölték az angol felsőházzal, hogy a király nem alkothat tökéletes törvényt, mivel nem is tökéletes ember. E korszak angol „megvilágosultjai”, a ranterek azt állították, hogy azonosak Istennel, s nem tartoznak emberi törvények alá. Egyes képviselőik, mint Coppe, Clarkson s mások, kijelentették, hogy „maradéktalanul és egyszer s mindenkorra felvették az isteni egységbe”, túlléptek jón és rosszon s a közönséges emberi állapoton. Angyaloknak nevezték magukat, s szilárdan kitartottak amellett, hogy „a világ ártatlanságra való újjászületése a társadalom gyökeres átalakításával történhet meg”.¹⁹³

Vajon az a teokrácia, melyről Ronald Knox beszél, kormányzási forma, szervezett társadalom (még akkor is, ha a ranterek törekvésének értelmében „radikálisan átalakult”)? Úgy tűnik, hogy ezekben az elméletekben nem egyszerűen az egyházi hatóságokkal való szembehelyezkedésről van szó, hanem minden szervezett, akár egyházi, akár világi, közösségi forma elvetéséről. A legtöbb eretnek mozgalom bizalmatlanul és türelmetlenül tekintett minden intézményes szervezetre, mivel úgy gondolták, hogy ezek a szervezetek nemcsak szükségtelenek, hanem saját tökéletességükkel összevetve egyenesen bűnösök is (így szemben az „igazi apostolokkal” és a „felkentekkel” az egyház volt „Babilon paráznája”). Más kérdés (mint Kolakowski fő állításaként kiemeli), hogy az egyháztól való elkülönülésük után az eretnekek és a nonkonformisták mindig új, szervezett egyházat hoznak létre, melyből azután újabb eretnekek válnak ki s így tovább a végtelenségig. Vagyis arról van szó, hogy az intézményesített formák és a közvetlen tudás különbözősége mindenkor serkentőleg hat a rajongókra, akiket csak teokrácia elégíthet ki, vagyis a kiválasztottak uralma

¹⁹⁰ Leszek Kolakowski, *Chrétien sans Eglise* (Paris: Gallimard, 1969, 379. oldal).

¹⁹¹ Leszek Kolakowski, *Chrétien sans Eglise*, i. m. 366. oldal.

¹⁹² Ronald Knox, *Enthusiasm, A Chapter in the History of Religion with special reference to the XVII and XVIII centuries* (Oxford: Clarendon Press, 1959, 3. oldal).

¹⁹³ Vö. Norman Cohn, i. m.

– mely azonban állítólag nem is *uralkodás*, hanem az egész közösség misztikus felemelkedése a legmagasabb ontológiai és ismeretelméleti állapotba.

E felemelkedésből kezdetben még nem részesül az egész közösség, hanem csak annak vezetői, akik ennek megfelelően különböző és hangzatos neveket és címeket viselnek. Láttuk, hogy Hegel bizton hitte, a bölcseknek oly csoportjába tartozik, akiknek elméjében és cselekedeteiben a világ és a gondolat szintézise készül. A reneszánsz mágusok írásaiban maguk a szerzők mennek át a gnosztikus felemelkedésen, ám csak előfutárai voltak másoknak, az új papságnak, mely a közösség szent kapuin keresztül követi őket. Nettesheimi Agrippa azt hirdette, hogy hamarosan bekövetkezik a teokrácia korszaka, melyben a kormányzó papi személyek birtokában vannak a mágia titkainak, s így képesek összefogni a társadalmat. E titkok (vagyis a mágikus rítusok értelme) alkották az *észvallást* (melyet később „természetes vallásnak” neveztek), az Egy – az isteni *mens*-hez felemelkedő beavatott istenségének – tiszteletét. Ilyen beavatott volt Giordano Bruno is. Mint ezt a velencei egyházi vizsgálóbizottság Bruno szállásadójától, Mocenigótól megtudta, Bruno szerint a világ abban az időben a romlottság legmélyebb állapotában leledzett, ám ugyanakkor mégis közelgett már megújulásának ideje, mely Hermész Trismegisztosz „egyiptomi vallásából” fakad. Ez a séma tökéletes mágusi hitvallás, mely szerint a kereszténység az egyiptomiak természetes vallását holt dolgok tiszteletével helyettesítette. Mocenigo vallomása szerint Bruno *capitano* lett volna az eljövendő új közösségben – ami érdekes módon jelzi előre Hegel reménykedését abban, hogy az egyetemes birodalom filozófiai fővezérévé válhat.

Thomas Campanella, aki Joachimhoz hasonlóan calabriai volt s Brunóhoz hasonlóan domonkos, Brunónál és Agrippánál sokkal összetettebben vázolta fel az ontológiailag tökéletes közösség képét. Mint e kettő, Campanella is hitt abban, hogy képes érintkezni a kozmosszal, s a világot elvezetheti az egyetemes, mágikus-vallási átalakuláshoz.¹⁹⁴ *Napállam* (*Civitas solis*, 1602) című munkájában, mint már korábban utaltunk rá, olyan államot vázolt fel, mely az *axis mundi*-n helyezkedne el s olyan titkokat testesítene meg, melyek biztosítják számára a világegyetem jótékony erőinek segítségét. A leírás szerint a város központjában templomépület jelképezi az ég és a föld összekapcsolódását, s a város hét része, a hét planétát megtestesítve, koncentrikusan helyezkedik el a központi templom körül. Világos, hogy maga a templom mindebben a világ jelképeként szolgál, s a kultusz, melyet benne üztek, a világ kultusza lenne. A város hét kerülete a teljes emberi tudást szimbolizálja, míg a város külső falán az emberi történelem nagy törvényhozóinak és alkotóinak arcképe díszelgett volna: Mózesé, Oziriszé, Jupiteré, Mercuriusé, Mohamedé s másoké. Vagyis a Napállam hatalmas kulturális és építészeti szintézis lett volna, „a világ teljes tükörképe, az égitestekhez kapcsolódó természeti mágia törvényeinek foglalatja”.¹⁹⁵ A *Civitas solis* tehát maga a „végső város”, a misztikusok „égi Jeruzsáleme”, az alkímisták *ecclesia spiritualis*-a, melyben minden ember testvériesen, egymással értelmes viszonyban és egészségségben élhet. A Napállam vezetője a „Nap főpapja”, aki egy személyben lelki és világi vezető; három segédjének jelképes neve: Hatalom, Bölcsesség és Szeretet.¹⁹⁶ Figyeljük meg, hogy a Nap főpapja olyan kiváltságokkal rendelkezik, amilyenekkel még a pápa sem, aki a „két kard” egyikét, a világit, a politikai hatalom birtokosára bízta; a Nap főpapja továbbá a legmagasabb bölcsesség, hatalom és szeretet megtestesülése is, míg a pápa, mint Páduai Marsilius és Ockham is hangsúlyozták, embersége által korlátozott lény marad. Ám a Napállamot nem

¹⁹⁴ Frances Yates, i. m. 360. oldal.

¹⁹⁵ Frances Yates, i. m. 369. oldal.

¹⁹⁶ Mint általában az utópisztikus irodalomban, Campanellánál is megfigyelhető, hogy az utódok létrehozása, a családi élet felülről irányított, ezért a Napvárosban a főpap egyik segédje, a Szeretet felelős. Cyrano de Bergerac *Holbéli utazás* és *A Nap államai és birodalmai* című munkáiban az állami főorvos nyugovóra tértük előtt minden házaspárt meglátogat, s előírja számukra, hogy közösjenek-e vagy sem, s ha igen, hányszor.

szabad a valósághoz mérnünk, hiszen ettől ontológiailag különböző, a *coincidentia oppositorum* megtestesülése, melyet épületei közül a központi templom fejez ki. Frances Yates hívta fel a figyelmet arra, hogy Campanella terve mennyire emlékeztet a hermetikus *Picatrix* című munkában leírt Adocentyn nevű városra. Ez utóbbiban is kiemelkedően fontos a hetes szám; központjában várkastély áll, amelynek legmagasabb épülete egy hétszínű rotunda; a hét szín egymást követően, a hét napjai szerint világítja meg a kastély körül épített várost.

Campanella eszméit munkatársa, Johann Arndt terjesztette német földre; Arndt egyben Valentin Andreae tanítója is volt, akinek munkája, a *Christianopolis* – mivel ebben az időben a vonatkozó irodalom már igen terjedelmesre nőtt – már csak bizonyos pontokon követte a *Napállam* leírásait.¹⁹⁷ Eszerint a jövő társadalma a sértetlenül tökéletes kereszténységet kell hogy megvalósítsa, mivel a jelenlegi társadalom, annak szöges ellentétéként, a bűn, a hazugság és a tévelygés foglya. Andrea munkája túllép Campanella célkitűzésein: Christianopolist, a Keresztények Városát már nem a Nap Főpapja irányítja, hanem egyenesen Isten, aki azonos a nép által választott Nagy Metafizikussal. Segítői, hasonlóan a Nap Főpapjához, az Erő, a Bölcsesség és a Szeretet. Talán említünk sem kell, hogy ezekben a vallási és nem vallási utópiákban e fantasztikus államok lakói minden önzéstől megtisztultan élnek, ami annál is könnyebb, minthogy semmilyen magántulajdonuk nincs s minden tekintetben a tökéletes közösségiség szigorú szabályainak kénytelenek engedelmeskedni. Elegendő, ha csak beleolvasunk ezen irodalom bármelyik reprezentatív válogatásába, s máris felfedezhetjük: az utópiában élő polgár nem közönséges ember, hanem olyan, aki már híján van az ember általános esendőségének s egyfajta ritkított légkörben is képes fennmaradni.¹⁹⁸ Mivel az utópia polgára az isteni lény közvetlen uralma alatt él (avagy ennek ontológiailag fejlettebb vezetőinek irányítása alatt, akik ezért már nem tekinthetők közvetítőnek), nem is ismeri a szenvedélyt vagy a lelki megkívánás képességét. Ne feledjük, hogy Hegel világállamában sincs többé történelem; az emberek már nem törekednek semmire, hiszen mindaz, amit a szellem általuk el kívánt érni, megvalósult. Az emberek ugyan elvégzik napi teendőiket, ám máskülönben teljes mértékben *befriedigt* (megelégedett, megbékélt) állapotban élnek s tudatuk *boldog tudat*. A hegelianus-marxista Alexandre Kojève valóban arra a következtetésre jut, hogy e konkretizálódott bölcsesség korában nemcsak a filozófusoknak nem kell többé bölcsességre törekedniük, hanem általában s elkerülhetetlenül mindenki unatkozni fog.

Az utópia tehát a tökéletes ontológiai állapot leírása, jelképe, mondhatnánk: térképe kíván lenni. Deskriptív szinten azonos a filozófusnak a tökéletes tudásra irányuló törekvésével, melynek során eltávolít minden szenvedélyt a szívéből s értelméből minden ellentétet – ami, emlékezzünk, az alkimista célja is egyben. Már korábban említettük, hogy a khiliaszta, aki tagadja az intézményeket, az utópikussal együtt elutasítja a tekintélyt – s erre nem éppen demokratikus megszokások indítják, hanem türelmetlensége, hogy elérje Istent vagy valamilyen isteni tökéletességet (például a teokratikus államformát). Vallási téren mindez úgy nyilvánul meg, hogy a bölcselők e két típusa tagadja Krisztus természetfeletti mivoltát, s csak annyit fogad el, hogy kiváló ember volt. Ennek megfelelően tagadják, hogy a pápa különb lenne a püspököknél, a pap a laikusnál, végül pedig a hatóság az állampolgárnál. Páduai Marsilius, az egyház 14. századi kritikusa arra a következtetésre jutott, hogy Péter apostolnak nincs különösebb joga a kulcsok felett s ennek megfelelően a pápa a *congregatio fidelium* hatása alá tartozik, melyben azonban – az ily módon létrejött hatalmi vákuum miatt

¹⁹⁷ Korábban már említettem az *Allgemeine und general Reformation der gantzen weiten Welt* (Cassel, 1614) című munkát, melyet feltehetően szintén Andrea írt.

¹⁹⁸ Az utópikus élet részleteit és az utópikus gondolkodás szerkezetét illetően lásd: Molnár Tamás: *Utópia – Örök eretnokség* című könyvét (Budapest: Szent István Társulat, 1993).

– nyilván a világi uralkodó jut túlsúlyra. Tanulságos megfigyelnünk, hogy Ockham miként támogatta Bajor Lajost s miként támadta XXII. János pápát, azt az embert, aki oly szilárdan szembeszállt a Szabad Szellem Testvéreinek mozgalmával és a spiritualizáló ferencesekkel.

A testületi politika terén ezek a törekvések a demokratikus képviselői rendszer kialakulását segítették, mely napjainkban súlyos válsággal küzd, mivel sokak szerint nem képes leküzdeni a merev intézményiségből fakadó hátrányokat. Filozófiai szemszögből azonban más indítékokat találhatunk, melyeknek csak mellékhatásaként jelentkeztek e politikai fejlemények. A filozófus ugyanis totális tudásra tört s az ehhez vezető egyenes utat kereste. Ehhez azonban meg kellett tisztítania önmagát, s olyan vallásra volt szüksége, mely nem külsődleges formákra épült, hanem az észre, a teljes érthetőség eszményére, olyan természetes vallásosságra, mely kollektív szinten is önmeztisztításban fejeződik ki. Ebbe az irányba már a késő középkorban is történtek erőfeszítések, tudniillik Ockham fideizmusában és Eckhart misztikájában, melyek azt sugallták, hogy Isten ész által nem érhető el, racionálisan megismerhetetlen és távoli, akiben csak *hinni* lehet. Amint a gondolkodó ember látóköréből eltűnt a keresztény Isten, a filozófus azonnal elhagyta a felfelé vezető utat, Platón és Plótinosz *voie ascendante*-jét, s szenvedélyeit – érdekes módon: vallási intenzitással – horizontális célok megismerésére fordította. A tökéletes tudás eszerint nem Istenben keresendő, hanem az eszményi közösségben, egyfajta utópisztikus alkotmányban. Ha Isten tehát végtelen, az utópia egyedül a természetből eredeztetett intézményekkel válik teljessé, melyek sem korlátozó, sem kényszerítő erővel nem bírnak. Az utópia is végtelen tehát, abban az értelemben is, hogy benne minden emberi képesség és készség – mint a Pico della Mirandolától Herbert Marcuséig tartó időszak legkülönbözőbb szövegei megmutatják – akadálytalan érvényesülhet. S ilyesmire gondolt Ernst Bloch is, amikor az utópia „nyitottságáról”, „meghatározatlanságáról” beszélt, olyan társadalmi formáról, mely „lényegileg még mindig meghatározatlan, ám kétségkívül csodálatos”. Röviden szólva: az Utópia polgárai magas fokon érhetnék el a megelégedettség (*Befriedigung*) és a *plenitudo intellectus*, az értelem teljességének állapotát, mivel közösségük (mint Campanella és Andreae elképzelései mutatják) maga a megtestesült tökéletes tudás.

A német felvilágosodás, az *Aufklärung* célkitűzései végeredményben ugyanezek voltak: vagyis olyan ideális társadalom megtervezése és felépítése, melyben az ember minden készsége és tudásszomja teljes mértékben beteljesedhet. Emlékezzünk arra, hogy Ockham szerint a tudatlanság időszakában az embereknek szükségük volt a klérusra, ám az ismeretek terjedése idején (korunkban az *információáramlás* kifejezést használják) ez a szükséglet megszűnik. Kant *A vallás a tiszta ész határain belül* című könyvében hasonlóan érvelt amellet, amit korábban az ész vallásának neveztem. Kant szerint a pozitív kinyilatkoztatásnak már semmi mondanivalója nincs a felvilágosult emberiség számára. Az egyházi hit korábban talán szükséges volt, mert nélkül az emberek nem juthattak volna el az erkölcs megismerésére.¹⁹⁹ A jelenben azonban az a filozófus feladata, hogy az egyházi hitet felváltsa: oktatással, neveléssel az ember képessé tehető arra, hogy vallási hit nélkül éljen, hiszen a filozófusok mindeközben komolyan törekednek arra, hogy elérjék az ész tiszta vallását, melyben Isten minden lesz mindenekben.

Kant ezért megvizsgálja, hogy a szabadgondolkodás milyen fokozatos hatással lehet az emberek kedélyére; szerinte így elérhető, hogy az emberek képességeik megerősödését tapasztalják, szabadon éljenek s megváltoztathassák az államigazgatás alapjait.²⁰⁰ E cél elérése érdekében Kant egész stratégiát dolgoz ki, noha, mint Karl Barth megjegyzi, művei

¹⁹⁹ Így vélekedett Lessing és Bergson is, ahogyan A filozófus mágikus útja című fejezetben említettük.

²⁰⁰ Immanuel Kant: Réponse à la question: Qu'est-ce que „Les lumières”, in: Kant, *La Philosophie de l'histoire* (Paris: Ed. Gonthier, Ed. Montaigne, 1947, 55. oldal).

annyira nehezen olvashatók, hogy legtöbb olvasója nem ismeri fel a szerző „hűvös határozottságát”, mellyel az új világ iránt érzett „lelkeseését” előadja. E stratégia alapköve, mint ezt Kant egész életműve bizonyítja, az a remény, mely szerint az ész oly szilárd alapra helyezhető, hogy a fő cél: a természetes vallás kialakítását szolgálhatja, mely az emberek új közösségének szervező elve lesz. E stratégiában három fokozat különböztethető meg: először is a vallás hatóköréből el kell távolítani mindazon elemeket, melyek megakadályozhatják, hogy minden vallás egyetlen egyház egyetemes vallásában egyesüljön. Ennek érdekében a kereszténységet meg kell tisztítani a babonáktól, a csoda, a kinyilatkoztatás, a vezeklés, a kegyelem és a hierarchia fogalmaitól. Második lépésben olyan erkölcsiséget kell létrehozni, mely független a vallástól, aminek kulcsszerepe van az egyházak egyesülésében; harmadszor, az emberi egyetértés azáltal érhető el, hogy belátjuk: a vallás lényegtelen elemeinek a felszámolása után olyan etikai lényeg marad meg, melynek segítségével egy megtisztult és racionális egyetemesség veheti át a kormányzati felelősséget.

Miután a fő akadályoktól (a hittől és a hierarchiától) megszabadultunk, immár mindenki szabadon folyamodhat saját eszének használatához. Kant ezen azt értette, hogy mindenki szabadon olvashatja a filozófusok munkáit, illetve hogy felszabadult értelemmel, nyilvánosan olvashatják ezeket a szövegeket.²⁰¹ Nyilvánvaló, hogy itt is a reneszánsz alkimisták törekvéseinek mintáját látjuk felbukkanni, mint később Hegelnél. Bruno *capitanó*-ja, a Campanellánál szereplő Főpap, Andreae metafizikus-istene, a hegeli mindent átfogó bölcs, a joachiták *dux*-jai és uralkodói csak változatai annak az egyetlen típusnak, melynek a kanti bölcs is megtestesülése.²⁰²

Miután Kant megvizsgálta a vallás és az ész kapcsolatát s így eljutott az ész vallásának fogalmához, a francia forradalom tanulmányozásához látott, ismét csak az ész fényében. Mindenekelőtt elámul azon, hogy az ész mily csuda dolgokra képes a történelemben, a tudományban, a művészetekben, az erkölcs és a vallás terén, majd annak vizsgálatába fog, hogy vajon az ész képes-e ezen dolgoknak megvalósítására is, azaz: képes-e saját elvei szerint kialakított világ létrehozására. Ezért felteszi kérdést: az ész vajon csupán immanens emberi megérés-e, avagy valódi világot is létre tud-e hozni? Ez a kérdés valójában kettő. Egyrészt arra kérdez, hogy az ember az ész által válhat-e valóban emberivé, azaz erkölcsössé és erényessé; másodszor arra, hogy vajon a tökéletes, az igazságosság elvei által vezérelt állam lehetetlen-e pusztán azért, mert még nem valósult meg. Világos azonban, hogy Kant nem az általa oly jól ismert emberiségnek tette fel ezt a két kérdést, hanem egy emennél tökéletesebbnek, melynek megszületését csak a jövő hozhatja el.

Kant a válaszok terén már nem tudott egyértelműen állást foglalni, s Karl Barth nézete szerint egyenesen ellentmondásba is került önmagával, hiszen egyrészt az ésszerű vallást, másrészt az Isten által vezetett egyház eszményét védte. Nem hiszem azonban, hogy ezen a ponton egyet kellene értenünk Barhtal, noha igaz, hogy Kant eléggé lutheránus maradt ahhoz, hogy mindenkor meglehetősen óvatossággal fogalmazzon, amit azután ifjabb deista kortársai megfelelőképpen kárhoztattak is. S a königsbergi filozófus természetesen félhetett a cenzúráról is, vagyis attól, hogy elveszítheti tanszékvezetői állását. Igaz, eskü alatt vallotta, hogy soha olyasmit nem írt le, amit igaznak ne tartott volna, ám legbensőbb gondolatait mégis csak jegyzetei számára tartotta fenn, melyek 1920-ban kerültek a nagyközönség elé. E jegyzetekben Kant az ismertnél jóval radikálisabb gondolkodónak mutatkozik, aki szerint az ember belső morális autonómiáját a benne lakozó Isten igazolja. E töredékes feljegyzésekből (melyekben Kant nyilvánvalóan még nem jutott el gondolatainak megfelelő és végleges megfogalmazásáig) elegendő két szakaszt idéznünk ahhoz, hogy lássuk: ő is hitt az

²⁰¹ Kant, i. m. 48. oldal.

²⁰² Ne feledjük, hogy Sartre számára a jövő társadalma ugyanígy az a közönség, mely olvassa az értelmiségiek könyveit.

ontológiaiilag fejlettebb emberben, aki önmagának törvényhozója. „Az a kijelentés, hogy van Isten, csak annyit mond: az emberi, erkölcsileg önmagát meghatározó észben létezik egy legmagasabb elv, mely önmagát meghatározza, s ellenállhatatlanul arra készíti az embert, hogy ezzel az elvvel összhangban cselekedjék. Istent csak magunkban kereshetjük.”

Valamint: „Istent nem úgy kell bemutatnunk, mint valamilyen rajtunk kívül álló lényt, hanem mint a bennem meglévő legmagasabb erkölcsi elvet... Annak az eszméje, melyet az emberi ész a világegyetemből nyer, Isten aktív képzele. De ez az Isten nem rajtam kívül álló különleges személy, hanem bennem lévő eszme.”²⁰³

Kant életében kiadott munkái, nevezetesen *A tiszta ész kritikája*, nem tagadják Istent s nem is utasítják el kultuszát; Kant csupán azt veti el, hogy Istent felvegye az emberi gondolkodás és cselekvés maximáinak körébe. Az ész ismeri határait, és amire e határokon belül szüksége van (amire az embernek általában szüksége van), az bátorság („sapere aude”). Ha az észt bátran és teljes mértékben kihasználjuk, az ember teljes öntudatra jut – ahogyan ez megtörtént a forradalmi Franciaországban. Miért ne hozzunk létre tökéletes államot? – teszi fel a kérdést Kant; hiszen az ész talán képes elvezetni bennünket olyan természetes dolgokhoz, melyeket még nem ismerünk.

Egy berlini szerkesztőnek 1793-ban küldött levelében Kant visszautasítja levelezőtársa iszonyódását a francia forradalom újabb eseményei láttán. Megerősíti, hogy hisz Rousseau és Saint Pierre abbé társadalmi elméleteiben; az, aminek *meg kell történnie*, meg is történhet, ha ugyanis a kormányzatok hajlandók ezen elméletek szerint cselekedni, „éppen ezáltal téve lehetővé a dolgokat”.²⁰⁴ A mindig ésszerű és óvatos Kant tehát magáévá tette azt a nézetet, mely szerint az erényes és tökéletes társadalom nem valósítható meg lépcsőzetesen, hanem csak az ember belső diszpozíciójának forradalmi megváltoztatásával. Az ember így „új emberré válhat újjászületése, új teremtés által”. Mint írja, igaz, hogy a francia forradalom olyan szenvedést és rettegést hozott, melyet az érzékenyebb lelkű ember soha nem is képzelt volna, ám mindez lényegtelen, hiszen a forradalom az elfogulatlan megfigyelőben mégis *szimpátiát* ébreszt, olyan szellemi rokonszenvet, mely már-már a lelkesedés határát súrolja. Ez azt bizonyítja, hogy az emberiség erkölcsi állapota is ebbe az irányba alakul át; olykor kudarcokkal kell szembenéznünk, ám az ész végül diadalmaskodik.

E gondolatmenet jelentése Kant szándéka szerint az, hogy az emberiség olyan világpolgári társadalom megvalósítása felé közelít, melyben örök béke uralkodik. Ennek során az egyes népekre jellemző kiváló tulajdonságok túllépnek e nemzetek határain „s addig hatnak a népek külviszonyaira, míg létre nem jön a kozmopolita társadalom”.²⁰⁵ Kant néha úgy érezte, ez csak „édes álom” lehet, ugyanakkor nem tárgított annak feltételezésétől, hogy az ilyen társadalom nemcsak lehetséges, hanem egyenest kötelessége is mindenkinek, hogy ezért munkálkodjék. „Korunk jeleiből úgy ítélem – írta 1798-ban –, hogy lesz ilyen állapota az emberiségnek... haladása e cél felé teljesen már soha nem akasztható meg.”²⁰⁶

Kant 1784-ben jelentette meg *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című munkáját, mely kilenc tételből áll. A nyolcadik tézis összefoglalja mindazt, amit az egy évtizeddel későbbi események Kant szerint is csak megerősítettek. „Az emberi nem történetét nagyrészt a természet arra irányuló rejtett tervének megvalósulásaként tekinthetjük, hogy létrehozzon egy belsőleg és – mint ami ehhez szükséges – külsőleg is tökéletes államformát, az egyetlen olyan állapotot, amelyben teljesen kifejlésztheti az

²⁰³ *Kants Opus Postumum*, kiadta Erick Adickes. Idézi Theodore M. Greene, *Kant Selections* (New York: Charles Scribner's Sons, 1929, 373. és 374. oldal).

²⁰⁴ Idézi Melvyn J. Lasky, *The Sweet Dream: Kant and the Revolutionary Hope for Utopia*, *Encounter* 33 (1968. október, 4. oldal).

²⁰⁵ Vö. Kant, *Le Conflit des facultés*, in: Kant, *La philosophie de l'histoire*, i. m. 1947, 177. oldal.

²⁰⁶ I. m. 173. oldal.

emberiség összes természeti képességét.” Majd hozzáteszi: „Látjuk: a filozófia tartalmazhat bizonyos millenarizmust.”²⁰⁷

Mindez döntőnek tűnik Kant azon felfogása szempontjából, hogy az ész egyrészt a születendő világállam „bábája”, másrészt emberi termék is, amennyiben ugyanis szavatolja az új teremtés racionalitását, erkölcsét, jellemét. Ezzel azonban az *Aufklärung* ifjabb hívei, így Lessing, Herder, Goethe vagy Hegel nem voltak megelégedve, mivel neves elődjük még mindig emberi természetről szólt, s arról, hogy ebben a természetben eleve bizonyos visszás vonások rejljenek. Nem volt-e azonban világos, hogy Kant számára az ész egyrészt ugyan az emberi természet fő tényezője, ugyanakkor tartalmaz bizonyos rosszat, legalábbis abban az értelemben, hogy saját erejéből nem teljesíthette az ész erkölcsi követelményeit? Ifjabb kritikussai, akiknek tevékenysége inkább jellemző a német felvilágosodásra, mint Kant életműve, úgy gondolták, hogy a vallás, az ész, az erkölcs, az emberi természet, az emberi faj, valamint a forradalom fogalmai a Kant által alkalmazottól eltérő sorrendet kell alkossanak. Először is a vallási tárgyú értekezéseket részesítették előnyben, de nem azért, mert valamely vallás vagy felekezet lelkes hívei voltak, hanem mert éppen e vallási irányzatokat kívánták feloldani. Herder szerint a vallás az erkölcsi érzékben gyökerezik (így gondolkozott az angol Godwin és Shaftesbury is), ám Lessing a vallás lényegét olyan jól kialakított startégiában látta, melynek eredményeképpen a természetes vallás mindenütt győzedelmeskedik. Mások, így Hegel is, úgy látták, hogy a vallási tematika felvetése a filozófusi ateizmus megfelelő *antitézise*, melyet a tézissel együtt az elidegenedéstől megszabadult ember szintézisében kell egyesíteni. Goethe és Schiller az ember esztétikai apoteózisának részeként látták a vallást.

Az emberiség nevelése című írásában Lessing visszatekint Joachim de Fiore s más középkori khiliaszták korára, s úgy tartja, hogy törekvésük egyfajta természetes vallás volt, ami ugyan dicséretes, ugyanakkor túl korai időpontban történt. Vagyis Lessing szerint a történelem egész addigi menete nem más, mint saját korának hosszan tartó előkészítése, olyan érlelődési folyamat, mely *hic et nunc* meghozza gyümölcsét. Úgy vélte, hogy a 13. és a 14. század rajongói az örök evangélium egy fénysugarát pillantották meg, s csak abban tévedtek, hogy fényének szétáradását oly közeli időpontban várták. A világtörténelem általuk felállított hármas sémája nem volt annyira üres spekuláció, hogy ne kellene megtanulnunk tőlük: az új szövetség éppen úgy elavul, mint az ó. Bukásukat az okozta, hogy kortársaik még mindig gyermekek voltak, „felvilágosodás (megvilágosodás), felkészülés nélküliek, akik nem voltak méltók a megjövendölt harmadik korszakhoz”.²⁰⁸

Lessing az emberiség éretlenségére vezette vissza, hogy a középkori khiliaszták annyira türelmetlenek voltak, s hogy lelkesedésük szalmalágnak bizonyult. Afelől azonban nem volt kétsége, hogy saját személye milyen döntő szerepet játszik az emberiség fejlődésében, s ezért úgy határozott, hogy türelmes lesz, hogy – mint a korábban már idézett szabadkőműves jelszó is kimondja – addig hagyja égni a vallások lángját, amíg csak el nem fogy belőlük a tápláló anyag. Lessing ugyanakkor azt gondolta, hogy e lángok hamarosan kilobbannak. 1774. február 2-án azt írta Karl testvérének (aki nem értette, Lessing miért teológiai tanulmányokat folytat, miért nem ír inkább színműveket): „Egyek vagyunk azon meggyőződésünkben, hogy régi vallási rendszerünk hamis.” A helyes eljárás az lenne, hogy küzdeni kell a liberális teológusok ellen annak érdekében, hogy a régi vallás magától összeomoljék. „Az ortodoxia nyilvánvalóan abszurd, s fenn kell tartani, hogy ezáltal is sietessük bukását.” Testvérehez írt másik levelében, 1777. március 20-án azt állítja, hogy „csak a régi ortodox teológiát kedvelem, mely alapjában toleráns, s elvetem az új teológusok türelmetlen műveit, mivel az előbbi nyilvánvalóan szembenáll az ésszel, míg az utóbbiaké

²⁰⁷ I. m. 40. oldal.

²⁰⁸ Lessing, *The Education of the Human Race*, in: *Lessing's Theological Writings*, válogatta és fordította Henry Chadwick, Stanford University Press, 1967, 97. oldal.

könnyen megtévesztheti az embert. Kiegyezem tehát ellenségeimmel, hogy jobban megvédhessem magamat titkos rosszakaróimmal szemben.”²⁰⁹

A lessingi stratégia igen fondorlatos volt, hasonlóan a jelen század ideológiai küzdelmeihez. Ám írásait már 1778-ban cenzúra alá helyezték. A német író ez sem tántorította el. Karlhoz írt, 1778. augusztus 11-én kelt újabb leveléből megtudjuk, hogy pamfletjei, levelei és a bírálatokra adott válaszai után a teológusok ellen újabb formában lép fel: színdarabban, melynek címe „A bölc Nátán”. E mű jól ismert mondandója az, hogy egyetlen vallás sem birtokolja az igazságot, s hogy valójában lényegtelen is, milyen lenne ez az igazság. Inkább arra kell törekedni, hogy megszüntessük a vallások, osztályok, fajok és nemzetek közötti különbséget, hogy az eddig országonként államba szervezett embercsoportok immár a szellem szabadkőművességének egyetlen államában tömörüljenek. Ezt a gondolatot fejt ki *A kinyilatkoztatott vallások eredetéről* című, csak posztumusz publikált írásában. Azt javasolja, hogy az emberiségnek meg kellene egyeznie a természetes vallás minimális tartalmában, vagyis az egyetlen Isten eszméjében, akihez csak magasztos gondolatok méltók, valamint e magasztos eszményekkel összhangban álló cselekvés mibenlétében. De mivel az emberek még ilyen csekély ügyben sem tudnak egymással megegyezni, az egyenlőtlenkedések megelőzésének legbiztosabb eszköze, hogy az embereket társadalmi eszközökkel kényszerítik. Ez úgy valósítható meg, hogy kiválasztjuk azt a néhány eszményt, mely minden pozitív vallásban jelen van, s ezek köré szervezzük az állam kultikus intézményeit. Így azután a természetes vallás lényege általános elfogadásra találhat s közhitté válhat.

Lessing megközelítése tehát pragmatikus, olyan, amelyet Hegel burzsoá ideológiaként bélyegzett meg, mely a valóságos közösség hiányát szavakkal próbálja elleplezni. S bizonyos módon helyes is volt ez az észrevétel, hiszen Kant és Lessing, úgy tűnhetett, visszalépést jelentettek a reneszánsz mágusaihoz képest. Hiszen Agrippa, Campanella és Andreae szerint az eszményi közösségre (az alkímisták, mint Jung írja, ezt nevezték *ecclesia spiritualis*-nak) teljes tudás és megváltozott ontológiai állapot jellemző. A német felvilágosodás gondolkodói már kevésbé voltak vakmerők; az eszményi közösség eszméjéhez már bizonyos megfontolásokkal közelítettek. Ám ennek oka inkább társadalmi helyzetük volt. Míg a reneszánsz mágusok, a rózsakeresztesek, a spiritualisták és a szabadkőművesek leginkább titokban ténykedtek,²¹⁰ Kant mint fizetett egyetemi tanár társadalmilag kiemelt helyzetben volt, Lessing pedig állami fizetésű könyvtárosként dolgozott. E helyzetben érthető, hogy Lessing oly feltűnően hajlott a türelemre, Kant professzori széke pedig még inkább óvatosságra készítette a filozófust, ami abból is kitűnik, hogy élete során néhány alkalommal kénytelen volt visszavonni egy-egy állítását. Saját vallomásából arra következtethetünk, hogy ha nem is írt le mindent, amit gondolt, mindenesetre semmi olyat nem írt le, amiről nem volt meggyőződve.

Hegel azonban már olyan szellemi szabadságot élvezhetett, mely korábban csak a „földalatti” mozgalmak résztvevőinek, az alkímistáknak és Paracelsus-követőknek juthatott osztályrészlül, mivel a hegeli filozófia a forradalmat követő eszmei irányzatokból táplálkozott (így például a 19. század harmincas-negyvenes éveiben Hegel filozófiája beszédtema volt az orosz értelmiség köreiben is), másrészt tanai olyannyira kétértelműek voltak, hogy a porosz hatóságok inkább hízélgést, semmint támadást láttak bennük. Hiszen néhány hegelianus még napjainkban is nemzeti elkötelezettségű gondolkodónak tartja mesterét, aki eszerint a történelmi evolúció legmagasabb fejlődési pontjának a nemzetállamot látta; e tanítványok azonban nem veszik észre, hogy Hegel egyben utópikus gondolkodó volt, vagyis olyan, aki

²⁰⁹ I. m. 12–13. oldal.

²¹⁰ Például Valentin Weigel lelkészként dolgozott, s gyülekezete csak halála után szerzett tudomást arról, hogy kéziratai milyen eszméket tartalmaztak.

potenciálisan forradalmi eszméket hirdetett. Ennek oka az, hogy Hegel, Ágoston óta első ízben, összetett és kidolgozott történelemfilozófiával állt elő, melyben helyet kapott a politika, az antropológia, a közgazdaságtan, a lélektan s más tudományágak is, melyeket ebben az életműben átfogó fenomenológiai elemzés fog össze, s amelyben maga a felépítés monumentalitása árnyékot vet a végső szintézis tartalmára. Ám mégis ez a szintézis koronázza meg az életművet, ez az, mely a kortárs gondolkodást is oly mértékben meghatározza. Mint Kojève írja: képzeljük el, amint Hegel dolgozószobájában ül, írja *A szellem fenomenológiájá-t*, miközben az ablakon behallatszik a jénai ütközet zaja. Ez a pillanat s éppen ennek a könyvnek a megírása éppen annyira fontos, mint a könyv tartalma – mely már önálló életre kelve ontológiai igazsággá változva elhagyta a könyv lapjait.

Más szavakkal kifejezve: ismét azt látjuk, hogy a filozófus nem törekszik olyan időtlen igazság felfedezésére, mely ne származna saját elméjéből, mely a valóság természetéből eredne s így a lét szerkezetét a megismerés nyelvére fordítaná – olyan nyelvre, mely maga is híd a megismerő és a valóság között. Vagyis a filozófus azt állítja, hogy bevégezheti az *igazság fázisokon átérő növekedését* s mintegy bejelentheti a maturáció folyamatának végét, mely éppen a filozófus saját korában történik meg, s melyet éppen a filozófus tett lehetővé saját képességeivel, mintegy teremtként. Míg az emberiség fejlődése el nem érte az utolsó fázist, az ontológiailag és spekulatív értelemben végső *Gestalt* állapotát, minden korábbi fázist és ezek igazságát „előkészületnek” minősítheti, vagyis minden korábbi, e fázisokra vonatkozó ítélet szükségképpen tökéletlennek számít, hiszen az ítélet tárgya sem tekinthető teljesen valóságosnak, azaz kifejelettnak. Egyedül a filozófus saját ítélete áll kivételes kapcsolatban ezzel a valósággal, s ennek megfelelően igaz is, hiszen álláspontjából a valóság egész növekedési folyamata s ennek fázisai egyetlen igaz állításban összefoglalható.

Ez az egyetlen igaz állítás – Hegel számára a *Fenomenológia* gondolati íve – történeti-ontológiai terminusokban megfeleltethető a világtársadalomnak, az ember végső és legmagasabb rendű alkotásának (mivel végső szakaszában a történelem ontológiailag is valósággá válik, s ez a valóság teljes mértékben kifejezésre jut a történelemben). A polgári világban minden a magánérdek körül összpontosul, ám a francia forradalom ezt a törekvést elsodorta. Az új és utolsó világszakaszban a lét teljes mivoltában megvalósul, és a történelem véget ér. Ám hiába Hegel lebilincselő fantáziája (az úr-szolga viszony leírása olyan, mint valami remek elbeszélés), mégsem kerekedhet felül magán a természetén: a „végső világ” írásaiban nem annyira szociopolitikai, mint inkább vallási nyelven és homályosan fogalmazódik meg. A modern filozófia e kuszasága már a reneszánsz alkotásoktól megfigyelhető. A filozófusok mint írásművek szerzői képesek arra, hogy kidolgozzák az eszményi társadalom feltételeit s a benne élő polgárok viselkedési sémáit. Ám amint életszerű helyzetekben kellene állítaniuk elképzelt állampolgáraikat, a szerzők fantáziája csődöt mond, s nem képesek spekulációjuk folytatására. Eszményi társadalmuk statikus marad, mintha valamely filmszalag hirtelen megállna; csak filozófiai és vallási nyelven lehet elmagyarázni, hogy e mozdulatlan alakok mivel foglalkoznak.

S ez nem meglepő, hiszen ezek az állampolgárok nem emberi lények, hanem olyan teremtmények, akiknek megalkotói nem vették figyelembe a lét valóságos szerkezetét. Hegel írásaiból csak annyit tudhatunk meg róluk, hogy megnyilvánul bennük az embert illető isteni értékek teljessége, mivel maga a társadalom is harmonikussá vált. Ám magának a „harmónia” kifejezésnek világosabbá válik az értelme akkor, ha felfedezzük: két tudat (például az úr és a szolga tudata) mindaddig nyomorúságot szül, amíg a másokban tükröződve nem ismeri fel saját egységét a másikkal. Ekkor, mivel a különbség megszűnik, a tudat megbékél, kielégültté

(*befriedigt*) válik.²¹¹ Hegel vallási nyelvén ez annyit jelent, hogy a kereszténynek rá kell ébrednie saját totális egyediségére (ami az univerzális és a partikuláris szintézise), vagyis azzá kell válnia, ami hite szerint Isten, tehát Krisztussá, az istenemberré.²¹² Ezzel tehát megtörtént a nagy átváltoztatás, az alkímiai-spekulatív művelet: az egyetemes és transzcendens Istent, aki mindeddig éppen hogy tudomást vett az emberről (mint rabszolgáról, mind a zsidó vallás, mind a kereszténység szerint), olyan egyetemes elv váltja fel, mely immanens a világban: a világi ország, az állam. Bloch szavaival kifejezve: Isten mint hiposztázis ezzel feloldódik, s a totális ember, az eljövendő ember megvalósul az emberi közösségben, mely immár oly tökéletes, mint a korábbi hit szerint Isten.²¹³ Prózaiban kifejezve azt mondhatnánk, hogy Hegel tanítása szerint a végső, a kinyilatkoztatást és a kereszténységet meghaladó világban a német filozófia átveszi valamennyi vallási rendszer helyét, s abszolút tudománya, mely minden filozofálás végét is jelenti, arra hivatott, hogy egyszer s mindenkorra az emberiség vallásává legyen. A végső megbékélés és kielégülés világán túl nincs már semmi, utalás egyfajta ezen túl leledző *Jenseits*-ra hiábavaló. Megmarad ugyan egyfajta empirikus folyamat, mely továbbra is az, ami eddig is volt, ám létéhez már nem tartozik elv, tehát nincsenek benne fázisok sem: az embert már semmi sem ösztönzi arra, hogy új világra törekedjék, hiszen a hegeli világ a valóban legvégső fejlődési pont. A hegeli állam a Hegelben és Napóleonban diádikusan megtestesült szellem mozgásának végállomása, s általuk egyben a tökéletes ember egyesült tudata, aki megbékél azzal, hogy létezik, s egyben tud is saját létéről.

Ha ebben az új világban értelmetlen minden olyan vágy, mely ezen a világon is túllépne, fel kell tételeznünk, hogy az ember Hegel szerint legfontosabb mozgatója, a *Begierde* (a leküzdési, győzelmi kívánság), mely talán mégis a fejlődés folytatására indítana, meg kell hogy szűnjék. S ebben a világvallások ígéretére ismerhetünk: az ember Istenhez fordul, akiben nyugalomra talál; e nyugalomban az oroszán és a bárány is békében élhet egymással, a vágyak, mint a buddhizmus tanítja, kilobbannak. A legtöbb vallás azonban a mennyei honban, vagyis a történelmen túl képzelel el ezt a békességes állapotot. Hiszen máskülönben aligha értenénk meg, hogy mit jelent egy olyan végpont, mely egy másik végpont, a történelem végpontja *után* következik be s mégis feltételez olyan embereket, amilyenek e végpont előtt élnek.

Az általunk megvizsgált gondolkodókban az a figyelemre méltó, hogy nem veszik tekintetbe az ember természetes állapotának szabályait, magasabb rendűnek képzelik el annál, amilyen, s olyan új állapotot tulajdonítanak neki, melynek lehetőségét a közösség teremti meg. Ez az állapot azonban nem azonos azzal a paradigmával, mely a platóni *Állam*-ban megjelenik, mely igazságos, ám földi és tartósságra törekvő viszonyokat mutat be. Amiről Hegelnél szó van, szellemi folyamat s egyben e folyamat vázlata arról, hogyan tér meg önmagához a szellem, miközben végső és határozott formában elsajátítja, immanensé teszi az egyetemes isteni tulajdonságokat. A *Corpus Hermeticum* szerint ez az állapot az Adocentynben valósulhat meg; a középkorban ilyennek képzeltek a szellemi egyházat, mely szemben állt a világi, szervezett, intézményes egyházi közösséggel, a reneszánszban Hermész Trismegisztosz „egyiptomi vallásának” – a romlott katolikus egyházat felváltó vallásnak – tulajdonították e végső forma leírását. A Napállamban és a Christianopolisban a legfőbb

²¹¹ Jean Wahl kifejezésével azt mondhatnánk, hogy „boldog tudattá” válnak, vö. *La malheur dans la conscience de la philosophie de Hegel* (Paris: Presses Universitaires de France, 1951, 167. oldal).

²¹² A *kereszténység jövője* című művében Hegel úgy mutatja be a zsidó vallást, mint az e világi semmi és a túlvilági teljesség ellentétének hitét, melynek egyesítése végett jött el Krisztus.

²¹³ Bloch és Hegel között az a különbség, hogy Hegel szerint a fejlődés végpontja az állam; Bloch szerint azonban a „nyitottság”.

metafizikus foglalta egységbe a mindent átfogó közösséget, melyben már nem volt szükség a tudásra való törekvésre, hiszen a közösség maga volt a tudás; ennek jeleit és szobraikat (melyek okkult hatással rendelkeztek) az egyetemesség e jelekben való tükröződésére tekintettel megalkotott szabályok szerint kellett elkészíteni.

A Kant és Lessing által elképzelt eszményi világközösségben Campanella és Andreae Főpapja, illetve Nagy Metafizikusa már a természeti vallás követelményei szerint veszt színességéből s válik prózaibbá: érthető is, hiszen már elmúltak azok az idők, amikor a reneszánsz mágusok szabadon szárnyaló fantáziája minden korlátozás nélkül alakíthatta saját képzeletének főhőseit. A német felvilágosodás protestáns légkörében a filozófusok (valamennyi lelkész gyermeke volt, mint Nietzsche figyelmeztet bennünket) úgy alkották meg a természeti vallást, hogy az csupán néhány, könnyen megjegyezhető tanból állott, a Bibliából való szövegeknek az ész által válogatott szemelvényeiből. Az önmagával megbékült ész követelményei tehát ismét mint törvényalkotó tényezők alakították a közösség életét. Ez tette lehetővé, hogy Kant, aki oly körültekintően járta be a kognitív folyamatok labirintusát, mégis jóslásokba bocsátkozhatott az eljövendő világpolgári társadalom és a világbéke felől, s felvázolhatta, hogyan szorul vissza az erőszak, hogyan növekszik a törvényesség, miként alakul ki a köztársasági alkotmány, mely soha nem lehet agresszív. Vagyis a Kant-féle kozmopolita állam, mint az ilyen típusú elképzelések sora őt megelőzően s követően is, a történelem végét jelentette. Mint Barth a civilizáció esetleges történeti jellegével kapcsolatban megjegyzi, Kant ebben a folyamatban a lényegi és szükségszerű mozzanatokot kereste.²¹⁴ S éppen ezt a gondolatot fedezhetjük fel minden utópikus eszményben, az Adocentytól Hegel birodalmáig: olyan eszmei erőfeszítést, mely az esetleges kizárásával törekedett a lényegi és szükségszerű megragadására.

De ne vezessen bennünket félre az „esetleges”, „szükségszerű” vagy „lényegi” kifejezések használata. A természettudományokban könnyen meghatározhatjuk a „lényegi” és „szükségszerű” szavak jelentését s alkalmazhatjuk is őket például olyan elméletekre, melyek szükségszerű jelenségekre vonatkoznak, s melyek egy adott törvényszerűség megfogalmazásából a kimutatott kritériumok alapján kizárják a nem lényeges mozzanatokat. Továbbá elmondható, hogy az olykor esetlegesnek nevezett tényezők segíthetik a tudományok fejlődését; esetleges tényezők ugyanis a kutatás során fontosnak, szükségszerűnek is bizonyulhatnak s így egy új elmélet lényegi részét alkothatják. Az emberi dolgok szintjén, amilyen a történelem is, e kifejezések jelentése merőben spekulatív és nem határozható meg. Vagyis lehetetlen kimutatni, hogy egy történelmi eseményben mi volt lényegi, szükségszerű vagy esetleges. Talán Kleopátra orrának hossza? Vagy Caesar lángelméje? Vagy az ész felett eluralkodó szenvedély? Az, amit némely történész „a történelem végének” nevez, csak azon az áron fogadható el, hogy önkényesen kizárjuk az emberi kiszámíthatatlanság tényezőjét, a pascali *esprit de finesse* gondolatát, mely az ember kifürkészhetetlenségét jelenti. Ha az ész az egyedüli lényeg, az erre építő filozófus azt kockáztatja, hogy légüres térben alkot elméleteket, s olyan utópikus közösséget hoz létre képzeletében, mely egyrészt gondolatainak potenciális befogadója, másrészt megtestesít minden megismerhetőt. Ennek polgárai azonban a filozófus szellemi tervrajzának programozott figuráivá válnak.

A világ azután is haladt a maga útján, hogy Hegel, korábbi törekvéseinek megkoronázásaképpen, bejelentette a történelem végső beteljesedését, ám a hegeli gondolatok spekulatív jellege azóta is meglepő mértékben hatott a filozófusokra. A hegeli gondolkodás az immanentisztikus-szubjektív rendszerek történetében kiemelkedő

²¹⁴ Barth, i. m. 156. oldal.

jelentőségű, olyannyira, hogy a kortárs filozófiai irányzatok némelyike – lehet, egyenesen többsége – adása alapelveinek. A hegelianizmus egyfajta modernizált hermetizmus, s ismeretelméleti eszményei ennek megfelelően a tökéletes közösségben megvalósuló tökéletes noéizisben termik meg gyümölcsüket. Annyiban azonban különbözik korábbi hasonló kísérletektől, hogy ezen utóbbiak a szellemi tisztaság hívő meghódításáról szóltak, míg a hegeli és hegelianus spekulációk a *szent* terét helyettesítik a *szociális-politikai* tényezővel. A saint-simoniánusokkal, marxistákkal, Blochhal s másokkal persze érvelhetünk úgy is, hogy a múlt valamennyi szellemi közössége, amint nyilvánvalóvá vált horizontális törekvésük s ezért veszélybe kerültek (forradalmi tartalmuk miatt üldöztetés érte őket), a vertikális „felemelkedés” képeit és fogalmait helyezte előtérbe.

Am ez a vita nem tartozik témánkhoz, s csak annyit teszek hozzá, hogy elméleti szerkezetek – legyenek mitikusak, filozófiaiak vagy másmilyenek – igen jelentős kontingenciát, esetlegességet tartalmaznak, mely elkerülhetetlen, hiszen anyagukat a környező valóságból merítik. Mindenesetre elmondható, hogy az utópiák létrejötte – mind Hegel előtt, mind őt követően – immanentsztikus és racionális eszmények kedveztek, illetve olyan következtetések, melyeket részben még Hegel élete során vontak le műveiből. Nem kétséges azonban, hogy Hegel után az utópiák száma megnövekedett s tartalmuk kétségkívül egyre inkább horizontális lett. Ennek oka egyrészt az, hogy már nem létezett olyan vallási tekintély, mely a filozófusok figyelmét határozottan a transzcendens és személyes Isten fogalmára irányíthatta, kijelölhette az emberi tudás határait, illetve közösségépítő (politikai) hatalmát is korlátozhatta volna.²¹⁵ A másik megemlíthető ok az, hogy a historicizmus (mely maga is az immanentsztikus-szubjektív spekuláció eredménye) a történelemben látja a végső valóságot: e történelem utolsó konstellációjának felvázolása és megvalósítása a legméltóbb s mintegy vallásos vállalkozásnak tűnik, melynek komolysága minden korábbi feladatén túltesz.

A 19. és a 20. század gondolkodói készpénznek vették, hogy filozófiájuk – s gyakran tudományuk – egyetlen célja az eszményi közösség felépítése lehet, mely azonnal kezdetét is veszi, amint erre rendszerük jelt adott, vagy érvényesként elfogadták. Mindez a történelem különös lefejezése, s egyben annak is jele, hogy az immanentsztikus gondolkodás lehetetlenné teszi a valóság ésszerű megértését s egyben, a lét szerkezetén belül, saját korlátainak megismerését. E gondolkozók legtöbbször áldozatul esett annak, amit a mítosz „lerombolásának” neveztek (Jacob Burckhardt „rémisztő leegyszerűsítőknak” mondta őket), noha a hermetikusok, a gnosztikusok, a mágusok s a hegelianusok felfogásában a mítosz azon kapcsolódási pontoknak a gondos kidolgozásához kell hogy elvezessen, melyek az ismeretelméleti követelményeket összekapcsolják az előbbi maturációs keretűl szolgáló szerkezettel. De ez a gondos kidolgozás egy idő után elmaradt; a mai filozófusok már elődeiknél sokkal meggondolatlanabban feltételezik, hogy a tökéletes társadalomban az emberi képességek és készségek szabadon kifejlődhetnek, noha a prehegelianus álláspont szerint csak a lelki maturáció vezethetett a tökéletes közösséghez. Tehát hangsúlyeltolódást tapasztalunk, melyről ez a könyv is tanúságot tesz. Hegel előtt a gondolkodók a lelki érlelődést hangsúlyozták, mivel feltevésük szerint a lélek Isten kiválasztott lakhelye. Korunkban azonban ezt a antropológiai felfogást már nem is említik, az embert olyan lényként tekintik, mely az abszolutizáció útján halad, vagyis nyilvánvaló, hogy képes a tökéletes közösség megalkotására. Korunk szociális elhajlásaival sokkal többen foglalkoznak, mint azzal a kérdéssel, hogy a lélekben miként alakul ki Isten. Nem kétséges azonban, hogy a megismerés és a közösség feltételeit a kortárs gondolkodók is egymással szoros kapcsolatban

²¹⁵ Bábel tornyának története – Jézus azon kijelentése mellett, mely szerint oszága nem e világból való – a legerőteljesebb antiutópikus jelkép.

képzelik el, s ezért a politikai és egyéni kibontakozást is egymástól elválaszthatatlan kérdésként látják.

Néhány példával illusztrálhatjuk ezt a gondolatot. Hegel francia kortársának, Saint-Simon grófjának rendszerében a vallási, politikai és ismereti kifejtések egymással párhuzamos szálakon futnak. Eszerint az „új kereszténység” létrehozói tudósok, művészek és iparosok lennének, akiknek vezetését a boldog tömegek nem vonnák kétségbe, mivel az előbbieknél ügynének ez utóbbiak jólétének biztosítására.²¹⁶ E jólét a konfliktusok kiküszöböléséből állna (az „Érzelmek Akadémiája” foglalkozna az ösztönök és érzelmek kezelésével), s a legfőbb hatalom a „tudományok pápájában” testesülne meg. A lokális és nemzetközi béke lehetővé tenné, hogy a tudósok hatalmas számítógépet építsenek, melyet a természeti és a társadalmi jelenségek közös nyelvvel ruháznának fel. Az emberek így tanulnák meg az egyetemes társadalmi vonzás elvét (mely Newton törvényének társadalmi alkalmazása lenne), mely végül is elvezet „a szabadság tudományának” kialakításához.²¹⁷

A történelmi múlt elemzése nyomán Saint-Simon egykori titkára, a még inkább rendszerező hajlamú Auguste Comte is úgy találta, hogy eljött az ideje az eszményi, összetartó társadalom megteremtésének. Comte kulcsszava a „pozitív ismeret”, egyetemes vallásának élén „pozitív papok” vagy szociológusok állnának, akik ismerik az általános és egyetemes igazságokat. Az emberiség története, egyetemes törvényszerűség szerint, a teológiai, metafizikai s végül a tudományos korszakok fázisain keresztül bontakozik ki; „ennek végpontján az emberiség átveszi Isten helyét – anélkül, hogy elfeledné Isten jótéteményeit.”²¹⁸

Karl Marx gondolatvilága hasonlóan alakult.²¹⁹ A proletariátus léte – s általában az emberiség osztályokra való sorolása – ismeretelméleti következményekkel jár, mivel a munkások a munkabér és az árfetisizmus miatt nem ismerik saját állapotukat, nem rendelkeznek osztálytudattal. Az osztály nélküli társadalom nem egyszerűen a természet és a kollektíve értett emberi természet kibékülését jelenti, hanem hegelianus megérkezést, teljesség válást is: az emberiség harmonikus élete és jóléte következtében az anyag visszanyeri eredeti egységes teljességét.

Ha most a szociális elméletektől a filozófiai rendszerekhez fordulunk, azt látjuk, hogy ez utóbbi kortárs képviselői szintén hisznek abban, hogy immanentsztikus-szubjektív felfogásuk és a tökéletes társadalom eszméje között logikai kapcsolat áll fenn, melyet az elmélet képes feltárni. Husserl *Az európai ember válsága* című írásában a világ szükségszerű átalakulásának, maturációjának partizánjaként lép fel. Mint tudjuk, szerinte az eidetikus redukció mondja ki a végső szót a valóságra vonatkozólag, s abban bízunk, hogy az evidens módon megbízható interszubjektivitás minden ember részvétele által jön létre. Ennek az *alapvető evidenciának* azonban a kognitivitáson túlnyúló értelme van: egyben alapja az autonóm emberiség racionális megalkotásának is. Az eidetikus evidencia fényében Husserl már-már látni véli, ahogyan kiemelkedik a végső egység, melyben minden ember együttműködik, s így az egységben megjelenő értékek jelen értékeink radikálisan átalakított változatát nyújtják. Ismét csak azt látjuk, hogy az ismeret, esetünkben az ismereti folyamat, átalakítja az ismereti tárgyat, azt, amire irányul. Husserl is felteszi, hogy az ember

²¹⁶ *Le système industriel* (1821).

²¹⁷ Saint-Simon, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion* (Paris: Edition du Seuil, 1969, 32. oldal).

²¹⁸ Auguste Comte, *Catéchisme positiviste* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966, 299. oldal). Az idézett megfogalmazás Ernst Blochtól származik.

²¹⁹ Igencsak meglepő, hogy Marx gondolatvilága milyen mértékben rekonstruálható Saint-Simon és Hegel alapján. Hegel felfogása az úr és a szolga harcáról, az elme anyagi feltételeinek számbavételéről, a munka és a küzdelem jelentőségéről, a végső megbékélésről stb. nem egyszerűen előre jelzi, hanem eleve tartalmazza a marxi történelemfelfogást. Saint-Simon kevésbé rendszeres fejtegetései előre jelzik az ipari társadalom, a bürokratikus centralizmus, a vezetési minták és a világ egyesítésének marxi értelmezését.

intellektuális mivolta valamilyen titokzatos módon részesül a világ mivoltában; vagyis az ész maturációja elősegíti a világ maturációját is. Olyan korokban, melyek a vallásra és az örök üdvösségre összpontosítanak, a világ tökéletességének eszméje az *ecclesia spiritualis*-ban találja meg spekulatív kifejeződését; ám a társadalmi szervezésre és kollektív haladásra koncentráló időszakokban a tökéletesség eszméje a földi közösség elképzelésében jelentkezik, melyben az anyagi jólét a *visio beatifica* világi megfelelőjével jár együtt: vagyis a szükséges társadalmi attitűdök leírásával, mely az emberiség e világi céljainak teljes megragadására épül.

S Husserl és társai ennek alapján érzik magukat felhatalmazva arra, hogy abból, amit szigorú értelemben csak a megismerés *valószínűleg* helyes módszereként ismernek, egy új társadalom eljöttére következtessenek. Ugyanígy jár el Bergson is. Nem arról van szó, hogy a politikai, közgazdasági, intézményes s egyéb típusú ismeretek alapján Bergson, Le Roy vagy késői tanítványuk, Teilhard de Chardin kidolgozták volna a tökéletes társadalom modelljét. Inkább arra törekszenek, hogy meghatározzák annak a szubsztanciának vagy erőnek a mibenlétét, mely áthatja mind a világot, mind az értelmet, s így képesek legyenek megfigyelni maturációjának folyamatát. Nem mondanak semmit arról, hogyan néz majd ki a világ az eljövendő történelmi rendben, hanem túllépve a történelmen ellenőrizhetetlen kijelentéseket tesznek arról, hogyan működik ez a titokzatos szubsztancia, miközben kifejti maturációs hatását. Bergson szemében a világ így válik „istent teremtő géppé”, s ennek alapján kellene tudnunk, ahogyan Teilhard de Chardin mondja *Az ember jövője* című írásában, hogy a világegyetemben, bennünk és körülöttünk, a tudat kifejlődése szakadatlan folyamatban bontakozik. Igaz, az ilyen jellegű kijelentésekből közvetlenül talán nem juthatunk el a megjövendőlt emberi közösség konkrét mibenlétének megállapításához; de az eszményi társadalmakban és az utópiákban éppen az a lényeg, hogy tagjaik szellemileg és ontológiailag különböznek az általunk ismert emberektől, s magasabb ontológiai státuszukat éppen fejlett noézisükből kívánják levezetni. Ennek megfelelően Teilhard is kijelenti, hogy az emberiség végül is megtanulja majd, mit jelent embernek lenni a „hominizáció”, az erkölcsi és értelmi érettség magasabb szintjén. S ha Teilhard mégsem Campanella- és Andreae-féle közösségekről beszél, ennek oka, hogy ez utóbbiak elképzelését túlságosan statikusnak találja; ám „emberi érzéke”, mely most van kifejlődőben, most ölt alakot „az a tudat, mely a Földi Gondolatból jön létre s olyan szervezett Egészlet alkot, mely folytonos növekedés és képes egy bizonyos Jövőért is felelősséget vállalni”. Az immanentistákhoz hasonlóan Teilhard is megkülönböztet történelmi fázisokat, ám ezek valójában a Nousz-szféra kialakulását hozó ontológiai érlelődés szakaszai. S társaihoz hasonlóan számára is most történnek a döntő változások: „Kétségtelen, hogy korunkban döntő módon jelennek meg az embereket egymással összekapcsoló affinitások. Ez a folyamat ellenállhatatlan és egyre gyorsabb ütemű, mely magasabb rendű mámorban tulajdon szemünk láttára fűz egymáshoz embereket és népeket, az itt-ott még fel-felbukkanó fordított jelenségek ellenére. S ez a folyamat valójában a szervezett, hatalmas és autonóm emberiség kialakulása, mely kihat az Emberiségre mint egészre.”²²⁰

Husserl és Bergson, de a maga módján még Teilhard is rendszeres gondolkodó. Ezekhez képest sokkal nehezebb megragadni Nietzsche homályos gondolkodásának immanentisztikus jellegét, hiszen kategorikusan határozott kijelentéseinek jó része könnyen szembeállítható briliáns, ugyanakkor többértelmű és töredékes műveinek valamely más állításával. Gondolkodásának fő vonala ennek ellenére határozottan kirajzolódik. Nietzsche is azon gondolkodók közé tartozott – mégpedig eminens módon –, akik egy új korszak, egy új

²²⁰ Teilhard de Chardin, *The Human Sense*, W. H. Marsh. ford., idézi Marsh. The Teilhard Papers, *Triumph* 1971. december, 30. oldal.

emberiség előkészítőinek tartották magukat. Hegel mellett ő volt az a másik jelentős filozófus, aki saját szerepét korszakteremtő küldetésként értette, s ennek szabadon és számos alkalommal is hangot adott. 1888-ban írt levelei például több ilyen megnyilatkozást tartalmaznak.²²¹ Franz Overbecknek írta 1888. október 18-án: „Attól tartok, én leszek az az ember, aki az emberiség történetét két részre választja szét”; saját új művéről, az *Ecce homo*-ról december 9-én ezt írta Peter Gastnak: „Ez a mű a szó szoros értelmében felrobbantja a történelmet.” November 20-án e szavakkal fordult George Brandes-hez: „Én maga vagyok a sors.” Ugyanezen év novemberében hosszabban írt Helen Zimmernek; minden érték ártértékeléséről elmélkedve olyan válság eljövételét jósolja, amelyet a világ még soha nem látott, a lelkiismeret fantasztikus összeomlását, tömeges szembefordulást MINDENNEL (maga írta így, nagybetűkkel), amit addig hittek, reméltek, szentnek tartottak. Mint az *Ecce homo*-ban írja, az új értékek az emberiség legmagasabb rendű összpontosításából fakadnak, olyan „nappali fényben, melyben az ember szabadon tekinthet előre és hátra”.²²²

Vajon mit láthatunk akkor, ha követjük a próféta Zarathusztra-Nietzsche előrevetett pillantását? Ellentétben korábbi szerzőinkkel, most világosan látunk. Mint Nietzsche írja, új korszak küszöbéhez érkezünk, mely bevezet bennünket, immoralistákat és extramoralistákat, a szándéktalan, irracionális, nem tudatos tettek világába.²²³ S éppen ebben áll a döntő érték, hiszen mindaz, ami tudatos, egyben felszínes is és elrejtí az, ami lényeges. A német misztikusokhoz és Hegelhez hasonlóan Nietzsche is az individuációban látta a rossz gyökerét, s ezért szenvedélyesen követelte „az egység visszaállítását”, minden létező egységét.²²⁴

A kérdés csak az, hogyan vihető végbe ez az egységesülés? Nietzsche az új pozitívizmusban reménykedett, mely túl van jón és rosszon, abban, hogy legyőzhető a szenvedés vallásai, vagyis a zsidóság és a kereszténység. Velük szemben a buddhizmust tartja a helyes vallásnak, melynek ismeretelmélete (Nietzsche igen helyesen fenomenalizmusnak mondja) a történelem egyetlen pozitivistá vallásává emeli.²²⁵ *Per absurdum* még azt is hozzáteszi, hogy a buddhizmus az öröm vallása, mivel nincs meg benne a bűn fogalma. Nem várhatjuk, persze, hogy Nietzsche rendszeres ismeretelmélettel álljon elő, ám sok mindenre következtethetünk mindezen megjegyzéseiből. Az általa meghirdetett új ember szellemileg különbözik a jelenlegi embertől, amennyiben a primordiális, dionüszoszi egységet képviseli, mely szerint a szokratikus ész-hit elvetésével, melyet a kauzalitás ural, elérhetjük a létet és erkölcsileg uralhatjuk is.²²⁶

Beszélhetünk-e Nietzsche esetében új társadalmi eszményről? Közvetlenül aligha, hiszen Nietzsche mesterien kapcsolja össze a nihilizmust az utópizmussal, ezért a kritikus szinte soha nem érheti tetten mint valamelyik nézet egyértelmű hirdetőjét. Miközben megveti az individualizmust, kineveti a szocialistákat is, akik a tömegemberben a jövő emberét látják, aki ostoba állatként egyenlő jogok birtokában formálja majd az új társadalmat.²²⁷ A buddhizmusban az arisztokratikus lelkek vallását látja, ugyanakkor figyelmezteti Európát a buddhizmus közelgő veszélyére. Ám ezek az ellentmondások mégsem kendőzhetik el alapvető belátását: azt a reményt, hogy az összeomló történelemből új, a külső formákat megvető ember emelkedik ki.

Az egzisztencializmus bizonyos értelemben ugyanezt a sémát követi. Az egzisztencialisták célja, hogy megszüntessék az ember úgynevezett reifikációját, mely

²²¹ F. W. Nietzsche, *L'Antechrist* (Paris: Union Générale d'Éditions, 1967, 163. oldal).

²²² Nietzsche, i. m. 150–151. oldal.

²²³ Nietzsche, *Par dela le bien et le mal* (Paris: Union Générale d'Éditions, 1965, 59. oldal).

²²⁴ Nietzsche, *A tragédia születése*, par. 10.

²²⁵ *Antechrist*, par. 20.

²²⁶ *A tragédia születése*, par. 15.

²²⁷ *Par dela le bien et le mal*, par. 203.

mindenütt érvényre jut, ahol a szabadság a rögzített helyzetek szerkezetében, szociális-politikai formákban vagy erkölcsi szabályokban, tehát bármilyen *lényegben* elidegenedik önmagától. Az egzisztencialisták csak azt ismerik el, hogy az embernek folytonosan meg kell újítania önmagát, s mindig úgy kell élnie, hogy önmagát s a világot is kérdésességében szemlélje, vagyis olyanként lássa, ami *még nincs*. S ahogyan Bloch is az „S még nem P” formulájában foglalta össze filozófiájának lényegét, Heidegger is úgy írja le a világot, mely *már nem* és *még nem* az isteneké, olyan köztes állapot, mely a Lét feltárulására vár. Persze az egzisztencialisták szemében maga az ember is folytonos köztesség, aki maturációjának beteljesedését várja. Az ateista Heidegger a lét egymást követő megnyilvánulásairól beszél, keresztény tanítványai Isten üzeneteiről, melyeket a keresztényeknek mindig az adott korban kell értelmezniük. Például Rudolf Bultmann úgy véli, hogy „az az ember, aki megérti saját történetiségét, az, aki jövőként érti önmagát, örök jövőként, egyben azt is tudja, hogy igazi énjét csak ajándékként kaphatja a jövőtől. Még az erkölcsi törvényekben sem kereshet olyan garanciákat, melyek könnyítenék a rá háruló felelősség súlyát.” S hozzáfűzi: „Az ember történetiségéhez tartozik, hogy lényegét döntéseiben alakítja ki.”²²⁸

Bultmann még Hegelnél is jobban kihangsúlyozza az ember maturációs folyamatát, hiszen ez utóbbi legalább folyamatosságában fogta fel azt. Bultmann, mint tanítványa, Gogarten is, úgy véli, a metafizikai gondolkodás helyére a történeti gondolkodás lépett, s a voltaképpen váltás már kétezer évvel ezelőtt megtörtént, amikor Krisztus egyszer s mindenkorra megszabadított bennünket a „régí Adámtól” s megnyitotta előttünk a jövő kapuit. Hegelhez és Heideggerhez hasonlóan Bultmann is a numinózus lét önkinyilatkoztatásainak végtelen sorozatában hisz, melyeknek jelentése az, amit a lét (vagy Isten) az egymást váltó jelképek segítségével kíván mondani nekem. E jelképek közül régebben a kereszt volt középponti, holnap azonban valami más veszi át a helyét, annak arányában, ahogyan egyre mélyebben megismerjük az igazságot. Hecker tehát helyesen nevezte Hegel e követőit az „avantgárd” filozófusoknak, akik egy előre elképzelt és nyitott jövő felé menetelnek.

Jean-Paul Sartre is úgy vélte, hogy a létezés nyitott a jövőre, melyet szabadon megalkotott döntések összefüggésében ismerünk fel. A jövő a múlt s múltbéli önmagunk tagadása, örökös megújulása az énnak, új értékek megalkotása, melyek egyszerre teremnek s egyszerre idegenek is „rettentő szabadságunk” talajában. E folyamatnak soha nincs vége, és Sartre még a toleranciát is elveti, mint olyat, ami az abszolút szabadság gátja lehet. Mint Simone de Beauvoir írja, „a létezés jelentése sohasem rögzített, hanem újra meg újra meg kell hódítanunk”.²²⁹

Nem szabad engednünk annak, hogy ezen, eredetükben bergsoniánus (avagy teilhardiánus) gondolatok megtévesszenek minket. Első látásra ugyanis az a benyomás keletkezhet bennünk, hogy a kinyilatkoztatások sorozatának, az *élan vital* nyitott evolúciójának a hangsúlyozása nem teszi lehetővé, hogy e filozófiák az eszményi társadalom oly félrevezető stabil formáira összpontosítsanak. A helyzet azonban másképpen áll. Jól ismert Heidegger kapcsolata a német nemzetiszocializmussal; ugyanakkor sokan hiszik, hogy mind 1933-ban tanúsított viselkedése, mind ekkor keletkezett filozófiai szövegei leválaszthatók gondolkozásának egészéről. A freiburgi egyetemen elmondott rektori beszéde azonban szorosan kapcsolódik filozófiájához. Ahogyan Hegel Napóleonban, Heidegger Hitlerben látta a megtestesült valóságot, a forradalom legmagasabb rendű kifejeződését, mely „teljes mértékben újrendezi” a németiség nemzeti létét. „A vezér egyedül a jelenlegi és az

²²⁸ Rudolf Bultmann, *History and Eschatology* (Edinburg University Press, 1957, 150. és 44. oldal).

²²⁹ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*.

eljövendő német valóság.”²³⁰ 1933 német valóságát a görögökhöz hasonlítja, akiknek a tudás (tudomány, *Wissenschaft*) nem a lényegiségek (*Wesenheiten*) megértésének kényelmes útja volt, hanem olyan tényező, mely teljes létezésüket – mely minden létet átfog –népként és társadalomként (*völklich-staatliches Dasein*) meghatározta. Korunkban nagy átalakulás előtt állunk, mivel Isten halott, s az ember immár rendelkezhet azzal a szabadsággal, melyet csak az igazi közösségben (*Volksgemeinschaft*) élhet meg.²³¹

Ha Teilhard de Chardin életművének van alapvető fontosságú tétele, akkor az a következő: a bűn, a bukás, a megváltás és egyéb, ezekhez kapcsolódó fogalmak nem egyének aktusai, hanem kozmikus események, a világegyetem olyan történései, melyek a tudattalan állapottól (az anyagiságtól) a teljes tudatosság felé fejlődnek (mely az emberiség fölötti emberiségben tetőzik). Ebből következően mindazok, akik e kozmikus dráma bármely korszakában másoknál inkább összhangban állnak az evolúció középponti menetével, az emberiség többi tagjához képest jobb helyzetben is leledzenek. Az ómegapont felé haladó tudatkonzentráció szempontjából magasabb fejlettségi fokon vannak, teljesebb tudattal bírnak. Azt látjuk tehát, hogy az egyre teljesebbé váló tudatkonzentráció sémájában Teilhard de Chardin nehezen tud mit kezdeni az olyan *világeseményekkel*, mint a koncentrációs táborok, az atombomba vagy egyáltalán a két világháború. *Intések a haladás érdekében* című írásában Krisztus második eljövételét abban látja, hogy az egyes emberek egyetlen egészben fornak össze s egyéni tudatuk „kozmosz tudatban” olvad fel.²³² A jövőnek mint totalizálódásnak a látomása – mely a legfejlettebb társadalom legmagasabb mentális formáját fejezi ki – a szerző kortársi környezetében menthetetlenül a „legerősebb törzs”, a jövő kiválasztottjainak képzetét mutatja: e törzset Joachim de Fiore a szerzetesekben látta, Hegel a francia forradalmároknál, Teilhard pedig Mussoliniben és fasiszta mozgalmában. „A fasiszmus a jövő felé tárja karját” – írta 1937-ben. „Az általa megálmodott szilárd szervezettségben minden másnál több figyelmet fordítanak a legkiválóbbak gondozásának... A fasiszmus valószínűleg a jövő világának sikeres kísérlete. Talán szükségszerű fázissá is válhat e történetben, melynek során az embernek emberhez méltó feladatokat kell megtanulnia.”²³³

Sartre szemében a marxista társadalmi berendezkedés az egzisztencializmus logikus folytatása, olyannyira, hogy még az „ideológus” szolgálai szerepét is hálásan elvállalná abban, amit a filozófia utolsó fázisának tekint, a marxizmusban. Sartre e belátását az a hirtelen támadt megvilágosodás (s ez a kifejezés, azt hiszem, helyénvaló itt) szolgáltatta, mely szerint az, amit korábban a valóság áthatolhatatlan *en-soi* tartományának vett, valójában a gazdasági nélkülözés eredménye. Az emberi szorongást tehát nem az ember tökéletlensége okozza, ami együtt jár az én és tárgya kibékíthetetlen ellentétével, hanem a széles körben elterjedt gazdasági nyomor. Következésképpen a szükségletek kielégítése – ami a marxista társadalomban valósulhat meg – megoldódnak az ontológiai és ismeretelméleti konfliktusok is. A természettel való egység révén az ember felfedezi *praxisának* valóságát, ennek szabad

²³⁰ Vö. Martin Heidegger felhívása az egyetemi hallgatókhoz a *Freiburger Studentenzeitung* 1933. november 3. számában. In: *Discours et Proclamations, Mediations*, 1961 ősz, 139. oldal.

²³¹ Martin Heidegger, i. m. 145–148. oldal.

²³² Másutt ezt írja: „A nousz-szféra fokozatosan egyetlen zárt rendszert hoz létre, melyben minden alkotórész azt látja, érzi, kívánja és szenvedni önmaga számára, mint ugyanabban a pillanatban a többi alkotórész is... Tehát a tudatok harmonizált kollektivitását látjuk, mely egyfajta szupertudatnak felel meg. Arra gondolok, hogy a földet nemcsak tudatszemesek miriádjai népesítik be, hanem e tudattömegek egyetlen átfogó tudatban fornak össze, ily módon egyetlen hatalmas, kozmikus méretű tudatszemeset alkotva, melyben az egyéni reflexiók sokasága összegyűlik s tagjai egymást erősítve egyetlen, átfogó és egyöntetű reflexióban tömörülnek.” Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (New York: Harper and Brothers, 1959, 251. oldal).

²³³ Teilhard de Chardin, *Sauvons l'humanité*, fordította W. H. Marshner, in: Marshner, *The Teilhard Papers, Triumph*, 1971. november, 13. oldal.

és alkotó használatát (ezt vallotta Sartre első korszakában). A szabadság tehát már nem a semmivel való szembenézés veszélyét hozza, hanem saját magunk és mások szabad elfogadását a bővelkedő társadalomban.

Ebben a fejezetben azt vizsgáltuk meg, hogy bizonyos ismeretelméleti elv elfogadásával a filozófusok miként jutnak el az ideális vagy utópisztikus társadalom megteremtésének gondolatához. Az a felfogás ugyanis, mely szerint a tudás létállapot, súlyos következményekkel jár: eszerint először is a racionális tudás azonos az ártatlanság elvesztésével, bűnnel, mely csak azáltal oldható fel, ha az ember felfedezi lelkének kiváltságos tartalmát, az isteni jelenlétét. Továbbá: isten érlelődése, maturációja a lélekben egybevág a világ magasabb ontológiai állapotba való emelkedésével; s harmadszor: e két folyamat szükségképpen olyan közösség megalakulásában találkozódik, mely maga a tudás, s melyen túl már nem törekedhetünk sem tudásra, sem létre.

Tegyük még hozzá, hogy e következmények közül a másodikban különbség mutatkozik a monista felfogású misztikus és a filozófus törekvése között. A misztikus ugyanis általában megelégszik azzal, hogy saját lelkében megragadta Istent: nem következtet ebből a világ maturációjára. Mint Rudolf Otto kimutatta, két tipikus misztikus gondolkodó, Eckhart mester a nyugatiak, Sankara a keletiek közül megmaradt az ontológiai és az ismeretelméleti *spekuláció* határain belül, s nem mutattak érdeklődést a világ dolgai iránt, hiszen a „világ” éppen az a szféra volt, mely elől menekültek. Otto ezt a típust a „belső út” misztikájának nevezi, melyen a misztikus „nem a világra tekint, hanem önmagába”.²³⁴ Ezzel szemben a filozófus különös módon, meghatározó intenzitással érdeklődik az entitások azon hálózata iránt, melyet az ember immár istentől eltelt lelke képes megvalósítani, vagyis a közösség iránt, melyben a filozófus által megragadott tudás materializálódhat. Tehát egyetérthetünk Ernst Blochkal, aki szerint a filozófia története az utópia megközelítésének története – ha ugyanis hozzáteszünk egy igen fontos kiegészítést: csak az *immanentsztikus-szubjektív* filozófia története ilyen.

Az immanentsztikus gondolkodás utópikus törekvéseit vizsgálva arra jutottunk, hogy a filozófus nem képes elfogadni teremtményi voltát s ezzel együtt megvetéssel illeti a teremtetett létet. Az immanentsztikus rendszerekre jellemző a *most* hangsúlyozása, mely mindig az ontológiai ugrás kiváltságos pillanata, vagyis az az időpont, melyben az utópia, az átalakulás zálogának építése megkezdődik. Az immanentsztikus-szubjektív rendszerek tehát *e világi üdv tanként* jelennek meg előttünk, melyekben a filozófus a küszöbönálló új világ démiurgosza. Ezen új világ egyben az ígéret földje is, mely számos alakot ölthet – ezeket a filozófusok csak többé-kevésbé vázolták fel –, ám közös jellemzőjük, hogy egyfajta sürgető válságtudat eredményeképpen fogalmazódnak meg. Vajon a filozófusra a valóságnak e *kritikus* – mert válságtudatú – megközelítése jellemző inkább, avagy a démiurgoszi mentalitás, melyet ma ideologikusságnak mondanánk? Erre a kérdésre a negyedik részben keressük választ.

²³⁴ Rudolf Otto, *Mysticism East and West* (New York: Macmillan Co., 1970, 59. oldal).

A megismerés lehetősége és határa

Az előző fejezet végén megemlítettem, hogy a modern filozófusok egy csoportja „válságtudattal” közelít a valósághoz – a *léthez* és a *történelemhez* –, ami a jelen vizsgálódás szempontjából válságtudatú megközelítést jelent magának a filozófiának is. Saját abszolutizált énjének szellemi kifejezésére irányuló vágya a filozófust arra vezeti, hogy ideális társadalmat hozzon létre, melyben megvalósul az abszolút noézis eszménye; mindeközben a közösség tagjai – de legalábbis vezetői – ontológiaiag fölülmúlják az emberi állapotot, s ugyanakkor a közösség szerkezete azonos az emberfeletti megismerés igazi szerkezetével.

E megközelítést számos összefüggésben felfedezhettük: a hindu, az újplatonikus filozófiában, a középkori misztikában; így gondolkodtak ezoterikus tanok adeptusai Hermész Trismegisztoztól Paracelsusig, de így vélekedtek filozófusok is, kezdve Nicolaus Cusanusszal Hegelen át az egzisztencialistákig és a bergsoniánusokig. Tulajdoníthatjuk-e hatások esetleges játékanak e spekulatív irányzat formabőségét és elterjedtségét? Rudolf Otto, aki behatóan foglalkozott az indiai Sankara és az európai Eckhart mester oly hasonló, olykor egyenesen azonos ihletésű misztikájával, arra a következtetésre jutott, hogy a földrajzi távolság és a kronológiai különbségek ellenére felfedezhetünk olyan közös problematikát, a léleknek olyan közös kérdéseit, melyek e nagyfokú hasonlóságot magyarázzák. Az alkimisták és más, a szabadkőművesekhez hasonlóan félig titkos mozgalmak esetében e közösségek szigorú szervezettsége és féltékenyen őrzött szimbolikájuk magyarázza a korszakokon átnyúló egybeeséseket. Claude Tresmontant, Georg Misch, Eric Voegelin, C. G. Jung s mások is úgy vélik, hogy az immanentsztikus gondolkodásmód fennmaradását és időnkénti népszerűségét az európai filozófiai hagyományt meghatározó újplatonikus és monista törekvések teszik érthetővé.

A harmadik mozzanat, amely e különben olyannyira eltérő alapállású gondolkodókat hasonló következtetések levonására készteti, az a vágy, hogy *megmentsék a kereszténységet*, vagyis megszabadítsák eredetének terheitől és tanait ortodox magyarázattal lássák el. Igen messze vezetne, ha most a maga összetettségében alaposabban szemügyre vennénk s kritikusan megvizsgálnánk a kereszténységet, ezért csak néhányat emelünk ki azon mozzanatok közül, melyeket a megelőző fejezetekben tárgyalt gondolkodók és mozgalmak fontosnak tekintettek. A hermetikusok és az újplatonikusok a kereszténységben főképpen e megtestesülést kifogásolták, hiszen ez ellentétben állt a testiséget (a testet, *sarx*) elítélő felfogásukkal s a szellemi mozzanat (*pneuma*) kihangsúlyozásával. A középkori misztikusok, főképpen Eckhart és követői szerint a skolasztikus vitákban antropomorf módon felfogott Istent úgy kell tekinteni, mint akit az egyrészt tisztább (szellemibb), másrészt közvetlenül az emberi lélekhez kapcsolódó *istenség* transzcendál. A joachiták szerint az egyház túlon túl is földies; úgy kívánták megmenteni Jézus üzenetének lényegét, hogy megvalósítását a merőben szerzetesekből álló szent közösségben képzelték el. A reneszánsz mágusai úgy vélték, hogy a vallásosság eredeti, egyiptomi forrásához visszatérve képesek megtisztítani a kereszténységet a papság századokon át felhalmozódott interpretációitól; Giordano Bruno (a St. Victor-i apátság könyvtárnokának jelentése szerint), rendkívül tisztelte Aquinói Tamást, ám elítélte a skolasztikus szörszálhasogatást, s például azt állította, hogy Péter és Pál apostol még nem ismerték a szentségeket és az eukharisziát, csupán a *hoc est corpus meum* formuláját. Bruno állítólag azt is mondta, hogy a vallási ellentétek könnyen megoldhatók lennének, ha

megszabadulnánk az ilyen és ehhez hasonló kérdésektől, s úgy hiszi, ennek hamarosan el is jön az ideje.²³⁵

Luther mindenekelőtt a kereszténység egyszerűsített változatával állt elő, melynek elfogadását elősegítette az Eckhart mesterre visszavezethető evangéliumi prédikációs hagyomány. A reformáció általánosságban azokat a reményeket kívánta beteljesíteni, melyek a kereszténységet a felvilágosult gondolkodás számára is elfogadhatóvá kívánták tenni, s ezért elutasította a vallás racionális megalapozhatóságát, egyedül a hitre helyezve a hangsúlyt. Mindebben az a törekvés húzódott meg, mely a racionális gondolkodást más célokra kívánta felszabadítani s a kereszténységet pedig megmenteni attól, hogy az ész kritikus tekintete előtt minden hitelét elveszítse. Ezen utóbbi két célkitűzés közül a második képezte fő indítékát számos 16. századi német, holland és svájci spiritualistának. E keresztények a vallást, gyakran minden konfesszionális tartalom nélkül, merőben belső ügygé kívánták minősíteni, mivel botrányosnak találták, hogy az az emberiség, mely immár évszázadok óta növekedett a keresztény hitben (ám elsősorban Luther reformjai óta, mely új alapra helyezte Krisztus és az emberek kapcsolatát), még mindig szigorúan szervezett s ezért az ő szemükben pogánynak számító egyházhoz tartozzék. Mint Jung írja, az alkimisták is arra törekedtek, hogy elősegítsék az igaz *ecclesia spiritualis* eljöttét, mely a krisztusi születést megismétlő, az ellentéteket egyesítő alkímiai menyegzőből jött volna létre.

Karl Barth hívta fel a figyelmet arra, hogy a német protestáns teológia, miután elterjedésben és tekintélyben megnövekedett, hatékonyan törekedett arra, hogy a keresztény vallást megszabadítsa a transzcendens és személyes Isten képzetétől, mivel igencsak zavarba ejtőnek tűnt, hogy az önmagát emancipálnak ismerő embert ilyen hatalom tartsa fogva. Az Istennel való találkozás gazdag tartalmának protestáns leegyszerűsítése azután a „személyes élmény” kihangsúlyozásához vezetett; a teremtménység fogalmát egyre inkább az „antropológia” keretei között értelmezték, s az emberi értelem ereje lassan fölébe került az isteni kinyilatkoztatásnak; ismét valami szubjektív, a *szív* lett az emberben lakozó isteni bölcsesség székhelye. Barth felteszi tehát a kérdést, vajon ez a fejlődési vonal nem vezetett-e egyenesen a feuerbach-i antiteológiához, s vajon a teológusoknak nem lett volna-e feladatuk, hogy szándékuk feuerbach-i félreértelmezése ellen a leghatározottabban tiltakozzanak.²³⁶

E körülmények között érthető, hogy az istenkérdés, s ezzel együtt a kereszténység egésze több rendben is visszaszorult a vezető filozófusok gondolkodásában, noha sokan ennek éppen ellenkezőjét állítják. Azt látjuk ugyanis, hogy hívők és hitetlenek közösen munkálkodtak azon, hogy a kereszténységet és az istenfogalmat „megmentsék” a korábbi, ortodox, ám szívósnak bizonyuló értelmezésektől. Mindezt már megmutattuk Saint-Simon és Teilhard műveiből merített példákkal. Napjainkban a filozófusok minden korábbinál elszántabban törekednek arra, hogy végbevigyék azt, amit korábbi gondolkodók csak sejtetni merészeltek: a kereszténység eszményi közösséggé történő átalakítását. E szándékok mögött a következő érv húzódik meg: Isten fokozatos maturáción megy keresztül a lélek belsejében; a transzcendens Isten fogalma az emberiség korábbi, kevésbé érett állapotához tartozik, *most* azonban eljött az idő, hogy az immanens Isten teljhatalmat nyerjen, mégpedig a maradandóan szerkezet nélküli társadalom megformálásában, melyet közvetlenül az ontológiailag fejlettebb emberi lények vezetnek. Az ily gondolatokat hirdető emberekben Joachimtól kezdve Thomas Münzeren át Lessingig soha sem volt hiány. Közülük némelyek olyan történelmi körülmények között éltek, hogy megélhették vágyaik valóságát, mint például Münzer az általa létrehozott közösségben, melynek tagjai hittek a „rég világ” – s ennek Istene – elmúltában s az új közösség felépítésének lehetőségében. Mások azonban óvatosabban

²³⁵ Idézi Frances A. Yates, i. m. 230. oldal.

²³⁶ Barth, i. m. 358. oldal.

fogalmazták meg javaslataikat; de mindannyian egyetértettek abban, hogy Istent immáron a közösséggel kell helyettesíteni, ami a bensőségessé tett istenség fejlődésének végső stádiuma. Ernst Bloch e törekvések számos vonatkozását összefoglalja abban a Marxszal szemben megfogalmazott vádban, mely szerint Marx nem vette tekintetbe a teológia szerepét utópiája tervezetében. Bloch ugyanis úgy vélte, hogy a teológia és ennek szekularizált verziója, a filozófia, csak azért létezhet, mert millenarista (vagy khiliaszta); az utópiában mind a teológia, mind a filozófia elenyészik – s lehet, helyettük egyfajta teológiai antropológia következik.

Mindebből tehát arra következtek, hogy noha különböző hatások befolyásolhatták az immanentsztikus spekuláció alakulását, ez a spekuláció elsősorban mégis azokból a filozófiai rendszerekből ered, melyek az emberi *én* abszolutizálására törekedtek. Rudolf Otto még azt is kimondja: az újabb kori gondolkodás jelentős alakjainak, Descartes-nak, az okkázionalistáknak, Malebranche-nak, Spinozának, Shaftesburynek, Leibniznek és Kantnak spekulatív rendszere mögött bizonyos misztikus felfogás húzódik meg.²³⁷ Amíg az abszolutizálást hangsúlyozó törekvések spekulatív rendszerekben és ezoterikus mozgalmakban fejeződtek ki, vizsgálóik szemében nem okoztak feltűnést. Mi több, még rokonszenvet is kiválthattak, mivel a – véleményük szerint – méltatlanul figyelembe nem vett valóságmozzanatok értelmezésére törekedtek. Magának a transzcendens Istennek a léte is felfogható bizonyos valóságmozzanatok méltatlan háttérbe szorításaként, különösen, ha Isten személyessége nem teszi lehetővé azt, hogy rögvess a *deus otiosus* szerepébe kényszerítsék. S ez a tényállás már-már elviselhetetlennek tűnt számos gondolkodó számára: ha Isten magasztos úrként jelenik meg (s Hegel, mint láttuk, ezt hangsúlyozza is), a lélek bensőségessége előtt esetleg üres absztrakciónak tűnik, ugyanakkor mégis személyesnek mondják, vagyis olyanak, aki folytonosan beleavatkozik az ember szabadságába. Például Ásaiás próféta leírásában Jahve hatalmas és fenséges, rémítő, mégis vonzó; jelenlétében az ember félelmet, reszketést, tiszteletet, ugyanakkor bizalmat is érez. Szentséges Isten ő, aki választott népe által ugyanakkor a történelemben is működik. Igaz, Otto számára e jellemzők nem akadályozzák meg az istenhitet, mi több, a Miatyánk kezdő sorai véleménye szerint Isten személyes és a transzcendens vonásainak kibékítését tartalmazzák.²³⁸ Számos gondolkodó azonban úgy véli, hogy ha vallásban ilyen feszültség bukkan fel, a teológiai rendszer és a szervezett egyház formájában megjelenő pozitív vallás óhatatlanul is az emberi képességek, különösen az akarat és az érzelmek akadályává válik. Ezért az immanentsztikus filozófusok szemében a pozitív vallás megvetés tárgya; ezen a ponton azonban az egzisztencialista gondolkodók s társaik azzal állnak elő, hogy inkább a belső Istent kell keresni, a lélek és a világszellem Istennel való egységét, meghaladását az *istenség* felé vezető úton. E tekintetben talán Kierkegaard gondolatvilága a leginkább jellemző.

Ugyanakkor a modern filozófia mibenléte mégsem merül ki abban, hogy az álmok és az ezoterikus nyelv köntösében az emberi ént abszolutizálja. Ha a transzcendens és személyes Istent oppresszív helyzet megalkotójaként szemléli, ezt hangosan és erőteljesen ki is mondhatja s olyan utat s módot is kereshet, mely orvosságot jelent e fájdalmas helyzetre. E törekvés logikai végpontja az eszményi közösség, melyet a filozófus éppen annyira sürgetőnek tart, mint az ember szellemi fejlesztését. Az immanentsztikus gondolkodó az ideális közösségben bizonyos értelemben azt a lehetőséget pillantja meg, amit az archaikus ember vágyott átélni azáltal, hogy elmerült a *törzs ősképében*. Ám a múlt felidézésének archaikus módját lehetetlenné tette a személyes felelősség és a lineáris történelem keresztény elgondolása. Mivel a filozófus nem képes többé feléleszteni a ciklikus felfogást – amiben már

²³⁷ Otto, i. m. 253. oldal.

²³⁸ Rudolf Otto, *Le sacré* (Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1969, 125–126. oldal).

hinni sem tud –, arra kényszerül, hogy valamely önkényesen választott ponton megállítsa a történelem menetét s létrehozza (a hozzáférhető fogalmak anyagából) az utópikus társadalmat. Ebben nem a múltat ismétli meg, hanem Istennel válik azonossá (*unum esse cum Deo*). Ez az egység számára, mint az archaikus ember számára is, a profán világ elutasítását jelenti, közönyt az emberi történelem eseményei iránt.²³⁹

Másrészt azonban az eszményi közösség szellemi alkotás, mely jelzi (s nem csupán jelképezi) a tökéletes tudás tényét, mely Istennek az emberben való feloldódása által jöhetett létre. Ám ez a megközelítés is elveti a profán világot, s nemcsak mint történelmet, hanem mint külső dolgok szerkezetét is. Az eszményi közösségben olyan tudás valósul meg, mely már nem is az, ami – vagyis nem a valódi tudást el nem érő illúzió –, hanem „szinopszis”, mindennek egyidejű s egymásban való látása, melyhez nem férhet elkülönítés vagy különbségtétel, s mely már túllép a megismerő, a megismert és a megismerés ellentétén. Hegeli fogalmakkal kifejezve: a transzcendens, univerzális Istent helyettesítjük az immanens univerzalitással, melyben az embert nemcsak elismerik (ahogyan az úr a szolgát), hanem az ember már „elismerendővé” válik embertársai körében, akikkel mindenben egyenlő.²⁴⁰ Ám ez az állapot Hegel szerint csak az e világi országban jöhet létre, vagyis az államban.

Napjainkban tehát minden korábbinál nagyobb hatást gyakorol az immanentisztikus spekuláció, melyet mindenütt felismerhetünk, ahol a megvalósítandó ideális államról esik szó. E könyv harmadik részében állítottam, hogy ilyen elképzelések ma már naponta, divathullámban születnek, gyakran anélkül, hogy meggondolnák, mit is jelent az utópia a kognitív rendben. Emerson írja, hogy ifjúkorában minden valamirevaló ember a tökéletes társadalom tervrajzával a zsebében közlekedett; ilyen elképzelések ma már a művészet, az irodalom, a politika és a vallás minden vonatkozásában feltűnnek, hiú remények s megfakult legendák napi szellemi tápanyagaként. E tervezetek egyre inkább szembeszökő kidolgozatlansága és elnagyoltsága egyenes arányban áll a valóság „kritikus megközelítésének” állítólag sürgető jellegével; ám e sürgető válságtudat voltaképpen nem más, mint a kettős csapdába került filozófiai vállalkozás fokozódó irányvesztése. Az első csapda abban áll, hogy a filozófiai problémák megszűnhetnek, ha a filozófia által megcélzandó valóság ontológiailag átalakul, minek következtében a problémák kiküszöbölődnek a valóságból mint olyanból – s ezáltal a filozófiából is. A valóság azonban nem akar megváltozni, s a filozófia továbbra is köztünk kóborol, nyakában valamennyi problémájával. A második csapda az, hogy amennyiben a filozófus a mágus szerepét ölti fel s befolyásolni akarja a létezés szerkezetét, egyben meg is szünteti a filozófiát, mely ezzel az eszményi társadalom *praxisában* oldódik fel. Így hát fel kell tennünk a kérdést: ha a filozófia önpusztító vállalkozásnak bizonyul, melynek végsőként leszűrt válasza szerint „a valóságnak meg kell változnia” – akkor meghatározhatjuk-e úgy a filozófiai törekvést, hogy célja nem más, mint a filozófia megmentése önnön, saját elpusztítására irányuló kísérleteitől?

Másképpen is megfogalmazhatjuk a kérdést: milyen feltételekkel rehabilitálhatnánk a filozófiai vállalkozás egészét, miután a filozófia az én s következésképpen a közösség abszolutizálásával zsákutcába jutott? Ha Hegel az immanentisztikus filozófia csúcsát és logikus végét jelenti – hiszen az abszolút tudás megtestesült az abszolút államban –, képesek vagyunk-e szembenézni ezzel a nyilvánvaló politikai kudarccal, amely mögött a filozófia önmegsemmisítésének még nagyobb eseménye húzódik meg, s képesek vagyunk-e a fenyegető veszély elhárítására, az eszményi közösség gondolatának elutasítására, hogy ily

²³⁹ Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, 190. oldal.

²⁴⁰ Más filozófiai rendszerek, mint például Husserlé, ezt a gondolatot nem annyira politikai nyelven fejezik ki, mint inkább ismeretelméleti terminológiában. Ennek husserli kulcsszava az interszubjektivitás. S ezt feltehetően Marx is elfogadná.

módon visszataláljunk a filozófiai vállalkozás lényegéhez? Ehhez nem szükséges újra átgondolnunk az én és a közösség abszolutizálására vonatkozó érveket, hiszen ezt a könyv harmadik részében elvégeztük. Elegendő, ha ismét a megismerés immanentsztikusan felfogott mibenlétére, szerkezetére összpontosítunk, hogy azután rátérjünk a megismerésnek a valódi realizmusból adódó korrekciós elemzésére.

E könyv első lapjain felsoroltuk azt a három álláspontot, melyet az istenkérdéssel szemben elfoglalhatunk. Idézzük fel következtetéseinket. Az *A* betűvel jelzett álláspont szerint Isten mind a világ, mind az ember számára elérhetetlen – ezért a világ esendő, rossz, megosztott, illuzórikus, s mivel megismerhetetlen, végelemzésben jelentés nélküli. A *B* álláspont szerint Isten immanens az emberi lélekben, ami a külvilágot ismét csak tökéletlenként tünteti fel, mely széthulló, részekre szakadt és hiábavaló – ezzel szembenáll az emberi én, mely, miközben átmegy a maturáció és a megistenülés fokozatain, a világot is ontológiai tökéletességhez segíti. Ennek végeredménye nem azonos sem a kifejlődő énnel, sem a tökéletesedő világgal. Ám a *C* betűvel jelzett álláspont egyensúlyt jelez. Isten transzcendenciája útját állja az én abszolutizálásának; arra kényszeríti az embert, hogy ismerje meg saját természetes korlátait, melyekről a létezés szerkezete naponta bebizonyítja, hogy a valóságban gyökereznek; Isten személyessége ugyanakkor szavatolja a világ, az én, a megismerés és a jelentés valóságát.

Az *A* és *B* pozíciók időről időre megújuló népszerűsége vagy legalábbis az általuk kiváltott érdeklődés levezethető a diszkurzív értelem tapasztalatából. Az egymásra következő érvek során a diszkurzív értelem óhatatlanul is oly szakadékokhoz ér, melyeket saját erejéből nem képes áthidalni. Vagyis úgy tűnik, hogy a racionális terminusok nem mindig utalnak valóságos szubsztátumra, hogy a valóságnak és az értelemnek a valóság teljes kifejezésére és átfogására irányuló erőfeszítése között hasadék tátong. Ez a tapasztalat azonban nem lehet ok arra, hogy megvessük az értelmet, avagy ezen hiátusok ünneplésébe fogjunk, csak azért, mivel az értelem nem képes létezőként megragadni őket. Mint Etienne Gilson írja, a filozófia egyszerűen nem azonos azzal a fogalmi költészettel, melyeket „filozófiai rendszereknek” nevezünk.²⁴¹ Ezen rendszerekben nemcsak a „korlátolt” értelmet vetik el, hanem másfajta megismerést keresnek, mely túllép az előbbi megismerés állítólagosan illuzórikus természetén, és igaz tudáshoz vezet az istenség által betöltött lélekben. Ezen utóbbi tudásfajta előnye, hogy akadálytalanul tevékenykedik, mivel anyagát a szellem szolgájaként működő értelem szolgáltatja. E tevékenység számára nincs különbség valóságos létezők és értelmi létezők (*entia rationis*) között, ami megmutatkozik abban az önkényességben is, ahogyan az immanentsztikus gondolkodók kezelik az olyan fogalmakat, mint idő, történelem, a valóság kategóriái, ontológiai ugrás, az én abszolutizálása. Eliade igen helyesen úgy látja, hogy az alkimista valójában fölül kívánja múlni az időt, ami „megelőlegzése annak, ami a modern korban az ideológiák lényege lett”.²⁴² E törekvés eredetét Eliade a technikai lehetőségeiben korlátlanul bízó *homo faber* eszkhatológiai rajongásában látja. Véleményem szerint azonban mélyebben kell keresnünk ennek a rajongásnak a gyökerét, tudniillik az isteninek gondolt lélekben s abban a hitben, hogy az ilyen lélek magasabb tudás megszerzésére képes. Ám óvatosan foghatunk csak hozzá a magasabb rendű tudás leírásának. Az archaikus ember ugyanis különbséget tett a profán, a mindennapokban használt tudás és a szent tudás között, mely utóbbi utalhat ugyan mindennapi tárgyakra és tettekre, ám mégis magasabb rangúnak tekintik, mivel a megújító szertartások során és szent időkben, szent helyeken alkalmazzák. Eliade ebben az értelemben szól a vallásos emberről, aki olykor az „istenek kortársává

²⁴¹ Etienne Gilson, *The Spirit of Thomism* (New York: Harper & Row 1966, 87. oldal).

²⁴² Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible* (New York: Harper & Row 1971, 173. oldal).

válik”.²⁴³ Van azonban másfajta magasabb rendű tudás is – például Eckhart mesteré –, mely a teremtménységgel való folytonos elégedetlenségből ered. Ezt az elégedetlenséget nem is lehet időlegesen megszüntetni – ellentétben az archaikus ember ünnepi rendbe illeszkedő várakozásával –, mivel csak a végső *unum cum Deo* mozzanatával oldódik fel.

Az *A* és a *B* álláspont tehát az emberi s ezen belül főképpen a szellemi korlátok meghaladására törekszik. S ez érthető is. Az immanentisztikus gondolkodó esetleg kíváncsabbnak tarthatja másfajta korlátok ledöntését; ám mégis immanentisztikus éppen szellemi (*pneumatikus*) lényege által, mely része az Egynek, s mely várja, hogy visszaolvadhasson az Egybe. Ezért prioritásai között egyéb korlátok ledöntése vagy áthágása másodlagos jelentőségű, s csak a szellemi felsőbbrendű állapot elsajátítása nyomán kerülhet rájuk a sor. Rudolf Otto a következőképpen foglalja össze a monizmus lényegét, mely az immanentisztikus gondolkodás alapjául szolgál: Sankara számára az igazi lét azonos a *Szattal*, a léttel magával, az örök *Brahman*-nal, mely változatlan és nem okoz változást, meg nem osztott, nincsenek részei. Az örök Egy teljes mértékben *atman*, tiszta tudat, tiszta tudás, mely túl van a megismerő, a megismert és a megismerés hármasságán.²⁴⁴ Ezért az Egy előbbre való, mint Isten vagy a lélek, s ez utóbbi célja voltaképpen nem is a megistenülés, hanem az eggyé válás azzal, ami több, mint Isten, az Eggyel, az „Isten fölötti istennel”. Az Egyhez vezető út hosszú és fáradtságos, mivel a léleknek meg kell küzdenie saját, időlegesen felvett teremtménységgel, mely arra kényszeríti, hogy észleljen más teremtett dolgokat is, melyek hasonlóképpen elkülönülnek az Egytől. Az Egy azonban oly nagy kincs, mint Otto írja, hogy a misztikus élmény teljessége leírható pusztán az Egy „nézéseként” s a vele való egyesülésként. Az „isten” elnevezés nem több hagyományosan kényelmes utalásnál, mely azonban mégis zavarba ejtő, hiszen személyességet tartalmaz – személyességet, noha a végső cél maga a tiszta lét. S ne feledjük, hogy Eckhart számára az *esse*, a lét megelőzi Istent; az utóbbi az előbbi tulajdonsága.

A kérdés tehát indokolt: vajon a lélek abszolutizálása magasabb rendű cél, mint az isteni állapotra való törekvés? A megdicsőült léleknek szüksége van oly elnevezésekre, mint „Isten”? A gnosztikusok, a hindu filozófusok, a monista keresztény misztikusok válasza túlságosan is egybehangzó ahhoz, hogy kételkedjünk: felfelé vezető útja során a lélek túllép Istenen, s arra törekszik, hogy az istenfeletti, a léttel egyesüljön. Valentinus és Baszilikész Istent kizárólag tagadó kifejezésekkel írják le; Isten nem Jahve, de nem is Krisztus, hanem „szakadék” és „csönd”. Areopagita Dénes és John Scotus Erigena Istenre sokszor mint lényeg feletti lényegre utalnak, hogy ezáltal is kimutassák: Isten leírhatatlan. A hindu misztika a személyes Istent messze fölülmúló *Brahman*-ról szól, mellyel a lélek azonos. Eckhart pedig így kiált fel: „Ha olyan Istenem lenne, akit fel tudnék fogni, többé nem tartanám Istennek!” Ehhez hasonlóan a 19. századi német filozófus, Schleiermacher is előszeretettel szól „istenségről” és a világegyetem „magasztos szelleméről”. A lélek pedig mint befogadó közeg áll szemben azzal, amit Eckhart mindent megelőző lényegnek, s Nicolaus Cusanus egyetemes lényegnek nevez. A misztikus emelkedés útján az eckharti beavatott („megvilágosodott”) olyan lénné válik, aki meghatároz jót s rosszat. Nicolaus Cusanus sem véli úgy, hogy ő maga csupán egy ember lenne a többi között – inkább formának véli önmagát, melyben az egyetemes lényeg életre kel. S Eckhart tanítványa, Johannes Tauler is úgy látja, a léleknek túl kell lépni Istenen ahhoz, hogy valóban istenesen gondolkodjék.

²⁴³ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968, 87. oldal).

²⁴⁴ Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, i. m. 19. oldal.

E könyv második és harmadik része rámutatott arra, hogy a filozófus szellemi erőfeszítéseit (mind a mai napig) joggal hozzuk összefüggésbe a monista misztikus törekvéseivel. Azok a misztikusok, akik egzaltált állapotukban illúzióknak vagy semmisnek tekintik a teremtet állapotot, egészen természetes módon emelkednek a következő fokozat felé, melyen a misztikus élményt már összetévesztik az ontológiai ténnyel; így minden lét és tudás Isten része, s egyben a léleké is, különösen, ha ez utóbbi már elhagyta a *status creaturae*-t s már elmerülne Istenben. Láttuk, hogy a misztikus semmiben sem korlátozza Istenre irányuló abszolút vágyakozását. Az immanentisztikus gondolkodó is megkísérli, hogy eljusson Istenhez, noha ezt nem üdvösségi kifejezésekkel mondja el, hanem csak az ember ontológiai helyzetének átalakítását leíró terminusokban.

Nehéz meghúzni a határvonalat a misztikus erőfeszítés és a filozófiai spekuláció között. Ruysbroeck teisztikus volt s ezért mentes is az eckharti törekvésektől; az érzéki tapasztalatot érvényesnek fogadta el s elismerte a dolgok valóságát. Következésképpen elfogadta azt is, hogy a világ sokféleség, a valóság tehát nem a primordiális Egy monopóliuma, hanem teljes mértékben a teremtményekhez tartozik. S ez a gondolat valóban döntő, hiszen az egész kérdés azon áll vagy bukik, hogyan értjük a teremtettséget: hibaként, tökéletlenségként, nemlétként, avagy korlátozott, de ezen belül teljes lényegként. Ruysbroeck elítélte azokat a misztikusokat, akik szerint minden dolog az Egy emanációja, vagyis azokat, akik a plótonoszi felfogást követték. Harmadszor pedig – s ez különösen fontos – tagadta, hogy a dolgok értelmi ítélet által (vagyis azáltal, amit az értelmi létezők megidézésének neveztem, az egyik *genus*-nak a másikba való átalakulása által) olyan létezőkké alakíthatók, amilyenek természetükben soha nem voltak. Ruysbroeck tehát elutasította a *metabaszisz eisz to allo genosz* tévedését.

Ruysbroeck gondolatvilága nagy segítséget jelent abban, hogy a lelket gondosan elválasszuk Istentől, az istenségtől, a tiszta léttől. Misztikája nemcsak a lelkiség történetében jelent fontos eseményt, hanem következményeit tekintve a filozófiatörténetben is. *Szerelmesek országa* című írásában Ruysbroeck nyomatékosan használja az „különbőség nélküli egység” kifejezést, mellyel az Istennel való találkozás legmagasabb élményét kívánja jelölni. Halála után éppen e hangsúlyok miatt támadta meg misztikáját Jean Gerson teológus, de már életében is érték baráti, jöllehet zavaró bírálatok. A karthauzi Gerard de Herinnes például azt állította, hogy a „különbőség nélkül” kifejezést ő és szerzetestársai úgy értették, mint ami azt jelenti: Isten és ember viszonya „egyenlőtlenség”, „különbőség”, „másság” nélküli. Ruysbroeck oly fontosnak tartotta ezt a kérdést, hogy hajlott kora ellenére felkereste a karthauziak kolostorát, hogy elmagyarázza: nem az isteni lényegben szűnik meg Isten és ember között a különbség, hanem a kegyelem boldogító, szubjektív pillanatában. Az emberi természet azonban soha nem oldódik fel az isteniben, s maga az élmény merőben a hit és a szeretet tapasztalata marad. Ám Ruysbroeck halála után vagy két évszázaddal Cornelius Agrippa, aki neves filozófus hírében állott, mégis beleesett abba a hibába, melyet a holland misztikus óvatosan elkerült. *De occulta philosophia* című munkájában felteszi a kérdést: Ki adhat életet élettelen dolgoknak? S válaszol is: „Az, aki együtt lakozott az elemekkel, legyőzte a természetet, a mennyeknél magasabbra hágott, egészen fel az ideáig, mellyel azután a természet társalkotója lett, s így minden dologra képes.” Vajon Agrippa lenne maga „misztikus”, Ruysbroeck pedig a „filozófus”? Akárhogyan legyen is, nem Ruysbroeck volt az első, aki a misztikán belül védelmezte a megismerés realitását; világosan felismerte, hogy minden immanentizmus forrása – vagyis a külvilág, a teremtmények valóságának, magának Istennek a tagadása az Isten feletti isten nevében – éppen az említett tévedésben rejlik. De ugyanígy gondolkodtak az Ószövetség írói is: szerintük ugyanis Isten lelke leszáll a prófétákra, cselekvésre bírja őket, ám a próféták nem válnak ezáltal istenivé. A skolasztikus filozófusok is úgy gondolták, hogy Isten közvetlenül semmiképpen sem költözhet az emberbe, s az ilyen nézetektől elhatárolták magukat. Isten csak képmása által lehet az

emberben jelen, ám mint valóság az emberen kívül áll, ami szükségessé teszi a kommunikációt Isten és ember között, s ez utóbbi a kinyilatkoztatással veszi kezdetét. Ennek megfelelően elmondható, hogy a skolasztikus álláspont szerint az emberi megismerés nem képes arra, hogy egyfajta ontológiai létrán hágjon egyre magasabbra, legyen szó akár közönséges ismeretről, akár *docta ignorantia*-ról, mely utóbbi Nicolaus Cusanus szerint minden ismeret foglalata. Ahol a megismerés végződik – mert valahol végződnie kell –, helyét a hit veszi át, melynek alapja a természetfölötti önmegnyilvánítása.

Mindez azt jelenti, hogy az emberi megismerés korlátos. Hogyan juthatunk erre a következtetésre s milyen következmények származnak belőle? Az érvényes ismeret kérdése attól a metafizikailag fontosabb kérdéstől függ, hogy létezik-e olyan tényező, mely szavatolja a *status creaturae*-ben adott emberi megismerést. A radikális misztika számára a teremtmény az, ami nem Isten; mivel Isten minden, ami van, tehát teljes lét, a teremtmény nemlétező, nincs mivolta vagy értéke. Ez a gondolat a misztikus azon törekvéséből fakad, hogy túllépjen a racionális megismerésen, hogy a lehető legtovább jusson el a teremtő mibenlétének megismerésében. S ez még voltaképpen elfogadható; ami már nem fogadható el, az az, hogy a teremtmény felemelkedését Istenbe nem követi visszatérte teremtményi mivoltába, s a misztikus saját élményét a külvilág ontológiai átalakulásaként is értelmezi. Mint Eckhart mester esetében láttuk, az *esse* Isten, ezért a teremtménynek csak a *non-esse* marad, ami megalapozatlan és radikális felfogás, s voltaképpen az én kielégíthetetlen vágyából ered. E felfogás következménye az is, hogy a teremtmény megfosztatik a megismerés képességétől, amennyiben ugyanis nem több teremtménynél. Isten és a teremtmény összeolvadására irányuló vágyunk azonnal eltűnik, mihelyt megértjük, hogy Isten és a teremtmény nem zárják ki egymást, noha radikálisan különböznek egymástól. Az egyesülésben is megmarad *különbségük*, ám éppen ez a különbség teszi lehetővé, hogy a teremtményi *noézésis* a maga teljes értelmében bizonyossággal közeledhessék Isten megismeréséhez. Érthető tehát, hogy a misztikus – és az immanentisztikus gondolkodó – nem fogadja el a számára kompromisszumnak tűnő megoldást, mely a lélek, vagyis az emberi állapot részére nem kínálhatja fel a lét egészét. Mivel az ilyen felfogású ember elutasítja, hogy a megismerésnek lehetnek korlátai, ezért vagy a lét teljességétől (Istentől) megfosztottnak tekinti az embert (az *A* álláspont szerint), vagy ellenkezőleg, az embernek juttatja a lét teljességét (amint a *B* álláspont sugallja). Csak a *C* álláspont alapján fogalmazhatunk meg olyan ontológiát és ismeretelméletet, mely tényleges tapasztalatainkkal összhangban van; eszerint az ember korlátos, mégis teljes létező, s megismerésből eredő tudása bizonyos korlátok között hasonlóan teljes, tehát érvényes és megbízható. Vallási nyelven mindez úgy értendő, hogy az ember léte és létmodalitásai – beleértve megismerő képességeit is – Isten adománya (s éppen ez a teremtettség pontos értelme), ám ezek az adományok az embert nem emelik teremtményi állapota fölé – nem teszik Istenné. *Szentenciáiban* Aquinói Tamás így fejezte ki ezt a gondolatot: Isten minden létezőben benne van, amennyiben saját létükkel és természetükkel látja el őket. – Vagyis Isten nem saját létét adja a teremtményeknek, hanem a teremtményi létben részesíti őket; ezért különbségük éppannyira érintetlen marad, mint szülő és gyermek különbsége.

Az ember helyzetére tehát a köztesség jellemző: a természeti és az isteni között foglal helyet. Az isteni rész hasonlóvá teszi Istenhez, de – egyszerűen fogalmazva – ebből oly kevés jut neki, hogy semmiképpen sem kívánhatja a teremtményiség meghaladását, és képességeit sem fokozhatja valamilyen eljárással oly mértékben, hogy a befogadó helyett az adományozónak képzelhesse magát. Platón a *methaxü* kifejezéssel illeti az ember ezen állapotának tudatos formáját, ami a *noézésis*re is alkalmazható. Amint az *Euthüdémosz*-ban írja, az emberi elme megismerheti a dolgokat önmagukban, ám nem kimerítően. De ahhoz, hogy az ember kiegészítse a dolgokra vonatkozó ismeretét, nincs szüksége mentális szerkezetek megalkotására (*entia rationis*zokra, mint korábban már említettem), amint arra sincs

szüksége, hogy az ismeretet valamilyen mesterséges alakzattá torzítsa. Bizalommal elfogadhatja, hogy Isten, az emberhez való közeledésével (*kinészsízával*), kielégíti az elme szellemi vágyait. A megismerés tehát nem jelentheti sem a teremtményi reflexió megvetését (ehhez vezetne, ha a reflexiót Istenben akarnánk feloldani), sem mesterséges „valóság” létrehozását. A tudás Platón szerint sokkal inkább preegzisztens létezők felfedezése, melyek különállóan és a megismerőtől függetlenül léteznek. Vagyis e dolgok érthetősége magukban a dolgokban van, a valóságos világban. Arisztotelész szerint a megismerés annyiban „preegzisztens” létezők felfedezése, hogy az ember a világban létező dolgokból elvonás útján meríti tudását. Eszerint az objektív valóságban inherens érthetőség lakozik, melyet az emberi értelem képes visszakeresni.

Ennek ellenére megmarad a kérdés: Amit most leírtunk, lenne a megismerés eredményeképpen nyerhető tudás? Hiszen mennyire szeretnénk hinni, hogy a tudás (mind folyamatában mint megismerés, mind egyes végeredményeiben mint ismeret) oly evidens és oly abszolút, hogy a megismerésnek az ember végességéből fakadó „korlátairól”, köztességéről beszélni elkerülhetetlenül csalódáshoz, mi több: a létezés tökéletlenségét illető elbátortalanodáshoz és kétségbeeséshez vezet. Innét ered az a kísértés – mely a misztikus saját kísértésével nyilvánvalóan ellentétesen hat –, hogy a megismerés egyetlen eszközévé az értelmet emeljük s hatalmát minden lehetséges ismeretre kiterjesszük. Ami pedig legitim módon nem sorolható ehhez a területhez, azt hajlamosak vagyunk megismerhetetlennek s ennek megfelelően nem létezőnek állítani. Ez az elmélet az *A* álláspont változata, s mint a múltban, ma is igen népszerű. Ennek oka abban keresendő, hogy nemcsak a vallás személyes Istenét zárja ki a megismerés köréből, hanem a metafizikát is, és így a tudományos kutatások látszólag biztos garanciáját nyújtja. Ráadásul ez a filozófia – melynek legnagyobb hatású megfogalmazását Kant nyújtotta – azzal is hízeleg magának, hogy egyszer s mindenkorra véget vetett a szubjektum és objektum örökös háborúságának – noha e béke (jobban mondva: fegyverszünet) ára igen magas volt, hiszen a tárgyi világ belezsúfolódott a *Ding an sich* megismerhetetlenségébe.

Mint korábban már említettem, ezt a felfogást előre jelezte Valentin Weigel posztumusz kiadású műveinek gondolatvilága, melyet oly erőteljesen befolyásolt Paracelsus. S ne feledjük, hogy Paracelsus maga úgy tett szert páratlan hírnévre, hogy kimutatta a mikrokozmosz ember és a makrokozmosz szoros és mindent átható összefüggését. Ismeretelméletileg ennek az a jelentése, hogy csak azt ismerhetjük meg, ami saját lényünkhöz tartozik. S így gondolta Weigel is: a megismerés forrása a megismerő szubjektum s nem a tárgyi világ, mivel ez utóbbi kívül esik a szubjektumon s ezért nem létező. A szubjektum a megismerésben azt tanulja meg, hogy mi ő maga, miben áll természete.

A kanti spekuláció eredete tehát abban a kérdésben foglalható össze: Vajon a filozófia jogosult-e a világnak mint teremtet valóságnak a megismerésére, s egyben megismerésére, ha korlátozott mértékben is, a világ teremtőjének? Kant válasza abban állt, hogy megkísérelte kimutatni az ész határait, azonosnak tekintette az ész tevékenységét a megismerhető valóság totalitásával, s megalapozta a tudaton kívüli világ *idealitását*, vagyis valótlanágát, hozzáférhetetlenségét. Helyesen érezte, hogy a dolgok valóságát állítva egyben Isten valóságát is állítaná, ezért mindkettőt kizárta az ész köréből: eszerint a tárgyi világ önmagában megismerhetetlen, s Isten csak a gyakorlati ész posztulátuma. A szubjektum és gondolati folyamatai elhatárolódnak a létől, a fenomenális megismerés szűk cellájába vannak bezárva (mint Ferdinand Alquié megjegyzi).²⁴⁵ Kant tehát exorcizálja a valóságot, Istent és a metafizikát. A szintetikus apriori ítéleteken, tehát a matematikai vagy ennek

²⁴⁵ Ferdinand Alquié, Introduction à la lecture de la *Critique de la raison pratique*, in: *Critique de la raison pratique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1966, 11. oldal).

mintájára felfogott ítéleteken kívül csak jelenségeket ismerhetünk meg. A kanti felfogás tehát ugyancsak korlátozott megismerést hirdet, ám abban különbözik a realista elmélettől, hogy az ész határain kívül semmi megismerhetőt nem ismer el; ugyanakkor a realista felfogás számára a tudaton kívüli világ nem feltételelesen valóságos, hanem abszolút módon, még akkor is, ha a megismerés nem képes teljes mértékben kiaknázni ezt a valóságot. A kantianusok – s a modern filozófusok nagy része egészen Wittgensteinig – úgy vélik, hogy a külvilágról csupán annyit mondhatunk: van, de léte alaktalan tömeghez hasonlítható. (Ebben csak Fichte jelent kivételt, aki nemcsak a külvilág, hanem a szubjektum realitását is tagadta.) Így a szubjektum is korlátozott, ám csak azért, mert rajta kívül nincs semmi, amit megismerhetne. Az ember tehát megteremti a maga – fenomenológiailag vagy nyelvfilozófiaiilag leírt – valóságát, s ezt annyira komolyan veszi, hogy nem tud ellenállni a kísértésnek s már-már hozzá is lát, hogy tényleges világot alkosson az egyedül hozzáférhető anyagból, a szubjektivitásból. Mindebben, mint Alquié írja, a gyakorlati ész nem megismerhető tárgyakra irányul, hanem feladatra: egy világ felépítésének feladatára... A kantianus *cogito* célja, hogy művet hozzon létre.²⁴⁶

A 20. században a logikai pozitivisták és a nyelvanalitikusok folytatták a kanti hagyományt. Ezt Wittgenstein közvetlenül el is ismerte, amint kommentátora, David Pears is, valamint így tett Hempel, Stebbing, Philip Franck, Moritz Schlick, Hans Reichenbach, akik filozófiájuk lényegét szintén Kanttól kölcsönözték. A belga neoskolasztikus szerző, Maurice de Wulf ítélete jól illik rájuk, noha még a századelőn született, mielőtt Wittgenstein megírta volna *Tractatus*-át vagy létrejött volna (1921–22-ben) a Bécsi Kör: „A kortárs filozófusok legalább háromnegyed része a kanti szubjektivizmus és ismeretelmélet hatása alatt áll.”²⁴⁷ Való igaz, a nyelvanalitikusok a kanti fenomenalizmusból indulnak ki, de nem állnak meg ezen a ponton: először is a tényleges ismeretek körét szabják meg, s ezáltal minden olyan jelenséget kizárnak innét, amely nem vezethető vissza kísérleti (lélektani, nyelvi, fizikai) verifikációra, ami után persze viszonylag könnyűvé válik, legalábbis elméletben, a jelenségek visszavezetése alkotórészeikre. Ami ezután hátramarad, már halványan sem emlékeztet a régi állításra, mely szerint a gondolat és a külvilág megbízhatóan illeszkedik egymáshoz (*adaequatio rei et intellectus*); mint Stebbing hangsúlyozza, csak annyit várhatunk egy rendszertől, hogy alkotórészei egymással kompatibilisek legyenek. Ugyanezt halljuk Rudolf Carnaptól is: csak a kísérleti igazolás tesz valamit értelmessé, s a végső igazolással csak fizikai tényező szolgálhat. Philip Frank véleménye szerint lehetetlen eldöntenünk, hogy a tudaton kívüli világ létezik-e vagy sem, mivel sem az igenlő (realista) válasz, sem a tagadó (idealista) válasz nem szolgálhat olyan kísérlettel, mely a kérdésben döntő lehet. A Bécsi Kör megalapítója, Moritz Schlick úgy gondolta, hogy az igazság nem tényekben áll, hanem protokollételekben vagy tényleges kijelentésekben, illetve a hipotézisek közötti ellentmondás hiányában. Valami akkor válik értelmessé, ha a tényállításokat alkotórészeikre vezettjük vissza, majd végrehajtjuk azokat a műveleteket, melyek ezen adottságokat verifikálják.

Még folytathatnánk az olyan idézetek sorát, melyek e huszadik századi kantianizmus példájául szolgálhatnak. Általános céljuk az emberi gondolkodás átfogó rendszeres elemzése, ám nem képesek elkerülni a következő veszélyt: elemzésük óhatatlanul feloldódik abban a tudományban, mely a nyelvelemző vagy pozitivist gondolkodó szívéhez a legközelebb áll; ezt a tudományt – legyen akár biológia, fizika, geometria, nyelvtudomány, ahogyan a középkorban ilyen volt a teológiai is – már nem tudományos okok alapján választják ki. Ezért az így kiválasztott tudományág a metafizika szerepét ölti; feltevéseinek mérlegeléséhez azonban egy újabb tudományra lenne szükségünk s így tovább a

²⁴⁶ Ferdinand Alquié, i. m. X. oldal.

²⁴⁷ Maurice de Wulf, *Introduction to Scholastic Philosophy* (New York: Dover Publication, 1956, 216. oldal).

végtelenségig. Wittgenstein persze jól látta ezt a csapdát, vagyis azt, hogy nyelvelméletével újratерemtheti a metafizikát; ezért kutatásainak más irányt adott, mivel elvetette, hogy a metafizikai elméletek igazak lehetnek. S ha úgy áll a helyzet, ahogyan Kant e késői követői mutatják, vajon a kantianus (s a követők által vallott) fenomenizmus kritikáját nem éppen Arisztotelész szavaival kellene kezdenünk, mely szerint legjobb, ha először a létet mint olyat s ennek tulajdonságait vesszük szemügyre?²⁴⁸ Más szavakkal: először is azzal kell kezdenünk, hogy ami valóság, létezik. Greenwood a kortárs gondolkodás számára ugyanezt a gondolatot fejezi ki: a jelek és jelképek mögött kell lennie valóságnak, a dolgok olyan lényegének, melyet nem jelképkombinációk tartalmaznak, hanem csak maguknak a dolgoknak az elemzésével bontható ki.²⁴⁹

Meglehet, Kant nem Valentin Weigeltől kölcsönözte ismeretelméletének alapelemeit. Mindkettejük ugyanahhoz a Luthertől Herman Dooyeweerdig érő protestáns hagyományhoz tartozik, mely az istenkérdést elhagyja filozófiai vizsgálódásaiból. Luther, Kálvin és Barth egyetértenek abban, hogy Istent nem ismerhetjük meg természetes eszünkkel. Csak az a bölcsesség, melyet Isten mond; jóllehet szólhat kiválasztottain keresztül, ám ekkor az ige nem filozófia: közelebb áll a kinyilatkoztatáshoz. Két katolikus teológus, Louis Bouyer és Etienne Gilson egyaránt úgy gondolja, hogy Barth még elődeinél is határozottabb ebben a kérdésben, s Bouyer szerint még Kálvinnál is kálvinistább. Barth szerint Isten teljes mértékben elrejtőzködő, s jobb, ha a filozófia, mely merőben emberi spekuláció, inkább megmarad világi keretei között s nem törekszik vallási babérokra. „A filozófiának be kell vallania profán természetét, azt, hogy Isten nélkül való.”²⁵⁰ Hermann Dooyeweerd volt az utolsó jelentős kálvinista gondolkodó, aki kitartott e felfogás mellett: A filozófiai gondolkodás a tapasztalat időbeli horizontja s ennek modalitásai alá tartozik. Ezért nem szólhat Isten és ember viszonyáról. Ugyanakkor szólania kell az emberi énről, minden reflexió középpontjáról, különben arra kényszerül, hogy a teoretikus gondolkodás érvényességét teljes mértékben tagadja.”²⁵¹

A megismerés kérdése kanti megoldásának kudarca éppoly egyértelmű, mint a misztikus törekvéseké – mindkettő ragaszkodik ahhoz, hogy a tudaton kívüli világ és a teremtő Isten valóságát elutasítsa. Ha Isten radikálisan különbözik az embertől, de nem elérhetetlen számára, ugyanakkor hozzáférhető és megismerhető, de mégsem azonos az emberrel, úgy a teremtést létezőnek, de korlátok között létezőnek tekinthetjük, mely bizalmas kapcsolatban áll teremtőjével, aki szavatolja létét és jelenvalóvá teszi, mivel létét mintegy kölcsönadja. Ez a belátás annak elfogadásához vezet, hogy a lelkes és lelketlen dolgok a létezők hierarchiájában Isten alá rendelődnék, végesek, s egyben különböznek is más létezőktől. Ám végenségük ellenére „érthető szerkezet lenyomatát hordják”,²⁵² s mit látni fogjuk, az emberi értelem természete szerint éppen ezt az érthetőséget hozza felszínre, mely a véges dolgok lényegéhez tartozik, s melyet nem az értelemnek kell a dolgokba préselnie.

A megismerési folyamatok e vizsgálati módja s ennek eredményei az immanentsztikus gondolkodás számára is fontosak. El kell ismernünk például, hogy totális tudás csak Isten számára lehetséges. Ebből azonban nem következik, hogy a lélek oly módon egyesülhet Istennel, hogy részesedik tudásában is. Különösen a modern korban, amikor a vallásos hit gyengül, s Isten a léleknek mintegy csak tartozéka, különösen szembeszökő annak a

²⁴⁸ Vö. Arisztotelész, *Metafizika*, 3, 1.

²⁴⁹ T. Greenwood, *Foundations of Symbolic Logic*.

²⁵⁰ Idézi Etienne Gilson, *Calvinisme et philosophie, Itinéraires*, 1967. május, 37. oldal.

²⁵¹ Hermann Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought* (New Jersey: The Craig Press, 1968, 31. oldal).

²⁵² John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953, 137. oldal).

gondolatnak az abszurditása, hogy a lélek totális tudásban részesülhet. Ugyanígy igaz, hogy a megismerés egyetlen minden tekintetben megfelelő tárgya Isten mint olyan, aki valóságosan és a szó teljes értelmében *van*. De miért vezetne ez a felfogás más dolgok megismerésének tagadásához vagy illuzórikusságához, vagy annak hangsúlyozásához, hogy az egyes dolgok megismerése alacsonyrendű, szinte már a bűn és a rossz határát súrolja? A teremtmény természete szerint nem képes teljesen, *per essentiam suam* átfogni Istent, mivel „a teremtménynek az értelme is teremtett”.²⁵³ Mint Platón mondta, minden véges létező korlátos, ami nem jelenti azt, hogy rossz lenne; rossz csak valami elérhetőnek a hiánya, ám véges létező számára nem elérhető a határtalan tudás.

Ez a nézet tehát kizárja, hogy a teremtmény megismerheti Istent? Ha erre a kérdésre igenlően válaszolunk, elvetjük például a misztikusok legfontosabb törekvését, és jogtalannak tekintjük a jogos, noha gyakran tévedéshez vezető erőfeszítést, mely a lét lényegének kikutatására irányul. Az ilyen válasz másrészt a filozófiai vállalkozás lehetetlenségét is jelentené, mely azután, mint Barth állítja, arra kényszerülne, hogy vagy teológiai törekvéssé (e helyütt a „vallási” kifejezés lenne alkalmasabb) alakul át, vagy megszűnik. Mivel e könyvben összefoglalt érveim arra irányulnak, hogy mindkét végtől *megszabadítsam a filozófiát* s kimutassam a filozófiai vizsgálódás jogosultságát, meg kell határoznunk azt a területet, melyen belül még jogosan törekedhetünk megismerésre.

Fentebb már említettem, hogy a megismerés egyetlen teljes mértékben megfelelő tárgya Isten. Aquinói Tamás szerint (s ezt Eckhart mester sem kétlené) ez a megismerés csak misztikus elragadtatásban lehetséges. Eckhart és követőinek tévedése abban áll, hogy az elragadtatásban elnyerhető állapotot rendszeresen és habituálisan elérhetőnek, szinte az ember tulajdonának tekintik. Ezt posztulálja a gnosztikusoknak és a hermetikusoknak a lélek felemelkedésére vonatkozó felfogása is. S Hegel sem gondolkodik másképp: az igazság csak akkor igazság, ha a benne kinyilvánuló valóság minden lehetőség aktualitását is tartalmazza. Mivel Hegel szerint az ember számára ez az igazság nem volt lehetséges korábbi történelmi korokban, a történelem beteljesedése azt jelenti, hogy az ember mintegy kis részeket „harap ki” magának a létből, aminek következménye, hogy csak akkor válhat teljessé, ha a lét fokozatosan „elfogy”, semmivé válik. Az immanentizmus e vonatkozásában egyetértés van a platonikus hagyomány, a tomista gondolkodás és Hegel filozófiája között: abban ugyanis, hogy az ember nemcsak a létből, hanem a *nemlétből* is részesül s ez teremtményiségéből következik. Eckhart és Hegel számára ez a tény azonban *bűn*, valami rossz, olyan hiányosság, melyet lázas buzgalommal be kell tölteni, s míg ez meg nem történik, az ember egyrészt üresség, másrészt e hiányosság betöltésének vágya (*Begierde*). Eckhart és Hegel, noha más-más kifejezéseket használva, igen hasonló módon azt állítják, hogy az emberi természetet olyan világi mozzanat terheli, mely megakadályozza, hogy valóban az legyen, ami, hogy betölthesse lényegét, mely voltaképpen azonos az isteni lényeggel. A teremtményiséget sebnek, az embert betegnek látják, akinek meggyógyítása magasabb, a teremtettséget meghaladó ontológiai állapot létrejöttét eredményezi.

Ezzel szemben az emberben rejlő üresség, melyet a realista filozófia is felismer és megfogalmaz, az emberi lét folytonosan fennálló szerkezetének része, s egyben az emberi tapasztalat magyarázó princípiuma. Fentebb már említettem, hogy lényeg és létezés csak Istenben esik egybe, csak benne nincs hiányosság. Az emberben lévő üresség azonban nem *valaminek* a hiánya (hacsak nem Istennel szembeállítva tekintjük az embert, ami azonban jogosulatlan). Ha az emberben meglévő ürességet valaminek a hiányaként értjük, negatív módon nézzük a teremtményi állapotot, úgy, mintha a maga nemében nem Istentől akart teljesség lenne. Noha az ember korlátos lény, képes megismerésre. Mint Gilson írja, „az

²⁵³ A. E. Taylor, *Platonism and Its Influence* (New York: Cooper Square Publisher, 1962, 43. oldal).

értelmi szubsztancia rejtett paradoxona, hogy véges képesség virtuálisan végtelen tárggyal”. Ehhez hozzátehetjük: a véges képességnek a végtelen tárgyra való irányultsága maga is véges, hiszen, mint Gilson is mondja, „Isten paradoxális aránytalanságot hozott létre az emberi megértés véges erői és az ember vágyát egyedül kielégíteni képes végtelen lét között”.²⁵⁴ Voegelin szerint ez a paradoxon inkább az ember embersége és Isten istensége között fennálló „egzisztenciális feszültség”; a filozófus saját erotizmusa által ezt a feszültséget igyekszik feloldani, noha tudatában van annak, hogy lehetetlen feladat előtt áll. A platóni érosz nem azonos a hegeli *Begierde*-vel, ez előző ugyanis folytonos feszültséget és igyekezetet jelent, míg Hegel, mint láttuk, úgy véli, hogy e kutatás s ezzel együtt az emberi állapot is egyszer magasabb szinten oldódik fel.

Platón szerint²⁵⁵ az emberi természetben a lélek valóságos létezőt szemlél, a megismerés tárgyát nem fizikailag ragadja meg, hanem, mint John Wild megjegyzi, szellemileg, mégpedig a dolog miséjében, *quidditás*-ban.²⁵⁶ E megragadás az értelem voltaképpeni működése, mely Don Quijotéhez hasonlóan céltalanul fenyegetne nem létező dolgokat, ha nem állna előtte érthető tárgy, valóságos létező, melynek misége, mibenléte biztosan felismerhető. Garrigou-Lagrange írja, hogy a megismerés mindig valaminek a megismerése, melyet a megismerés tárgya határoz meg, máskülönben a megismerés önmagában semmi... Miután tárgyat megragadta, az értelem visszatér önmagához, s önmagát olyan erőként ragadja meg, melyet létező dolog motivál.²⁵⁷ Az én tehát először a létezőt, a rajta kívül álló létet fogja fel, s csak ezután észleli különbségét a nem-énként megragadott világtól. Garrigou-Lagrange szerint itt történik meg első ízben, hogy a lét szubjektummá és objektummá szakad.

E felfogás a megismerés relativizálásának tűnhet azok számára, akik (mint Descartes s mások) a szubjektív evidenciát tekintik alapnak s a tárgy „betolakodását” ezen evidencia fenyegetéseként szemlélik. De így gondolkodhatnak azok is (így Eckhart és Fichte), akiknek nem sikerül a teremtet világ sokféleségét megérteniük az Egy alapján s ezért – ez különösen Fichtére érvényes – tagadják a sokféleséget. Különösen az alany és a tárgy végleges kettéválását tartják elfogadhatatlannak, éppen ennek megszüntetése végett lépnek a filozófia porondjára. A megismerés e felfogása azonban a tudás abszolutizálásának tűnhet azok szemében, akik Kant és Wittgenstein követőiként úgy érvelnek: ha az értelem vagy az általa használt nyelv más természetű lenne, más lenne a tudaton kívüli világ szerkezete is. A realista filozófia egyetlen ellenérve ezzel az állítással szemben is az, hogy ami számunkra igaz, igaz Isten számára is, noha hozzánk képest fokozottabb és átfogóbb értelemben. S ez az ellenérv azoknak is válasz, akik szerint (így főképpen az egzisztencialisták) a világ csak akkor értelmes, ha mi, értelmes lények, értelmet adunk neki – enélkül abszurd. „Soha nem fogom megérteni – írja Maurice Merleau-Ponty –, miféle felhő lehet az, melyet emberi lény nem láthat. Laplace felhője nem mögöttünk van, nem az ember keletkezése előtt, hanem előttünk, a kultúra világában.”²⁵⁸ Az őserdei vihar, mondja Sartre, önmagában nem vihar – csak akkor lesz viharra, ha jelen van az ember is, aki retteg a benne felszabaduló erőktől, védelmet keres, elsiratja villámverte halottjait s mágikus eszközökkel megpróbálja visszatértét elkerülni. E nézet szerint az ember önkényesen egészíti ki az *en-soi* tartományát, hiányát önkényes jelentésekkel és jelentésstruktúrákkal, nyelvi mintákkal kísérli meg betölteni. De minek alapján tekintjük önkényesnek az embert és jelentésstruktúráit? Vajon a világ nem lehet oly módon értelmes, hogy értelmes létezők értelmesen észlelhessék, akik ráadásul Istent is megértik az alacsonyabb rendű létezők által?

²⁵⁴ Etienne Gilson, i. m. 50., 81. oldalak.

²⁵⁵ *Phaidrosz* 249 E.

²⁵⁶ Wild, i. m. 137. oldal.

²⁵⁷ Reginald Garrigou-Lagrange, i. m. 135. oldal.

²⁵⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 494. oldal.

Az ilyen kérdés nyilvánvalóan abszurd olyan immanentisztikus gondolkodó számára, mint Fichte. *A boldog élet kalauza* című munkájában azt írja, hogy valójában semmi sem létezik, aminek különben létet tulajdonítunk – nem léteznek dolgok, testek, lelkek, mi magunk sem mint egyedi lények, amennyiben önmagunknak is független és önmagának elégséges létet tulajdonítunk. Csak az isteni lét van, minden más csak az empirikus tudatban tűnik létezőnek mint érzett és gondolt dolog. – Világos, hogy ezzel a felfogással nem lehet vitatkozni: az érthetőség, mint fentebb láttuk, megalapozó léttől függ; felkutatására az értelem szolgál, mely a létet a tudaton kívüli dolgokban találja meg. Ezzel azonban nemcsak Fichte álláspontját utasíthatjuk vissza, hanem a *Ding an sich* és a jelenség kanti (ám Fichte álláspontjánál kevésbé hangsúlyos) különbsége is megszűnik, mivel kiderült, hogy a magánvalóhoz mégis hozzáférhetünk, noha – hadd hangsúlyozzam ismét – kimerítően nem ismerhetjük meg. Önkényesen járunk el, ha ismeretünk tárgyát fenoménnek nevezzük, hiszen tényleges kiterjedésének körében voltaképpen valóságos ismeretet tartalmaz.

Ellentétis okból nem tudok egyetérteni Husserllel, aki szerint minden létező fenomén, s aki „minden létezőhöz” csak eidetikus redukció által képes eljutni. Több dolgok vannak földön és egen, mint a fenomenológia „minden létezője”; s a transzcendentális ego e többletet soha nem fogja elérni, ez azonban mégsem teszi hiteltelenné a „pszichológiai ént”, melynek korlátozott valóságmegragadása igazi megismerés. Noha egyenes vonalat vagy tökéletes kört soha nem érzékelhetünk, mégis tudjuk, mi az egyenes vonal s milyen a tökéletes kör. Mint Maritain írja: „Az idealisták tévednek, amikor azt hiszik, hogy megismerő képességünk minden értelmezése, pontosabban minden ítélete torzítás vagy konstrukció. Értelmezés és ítélet a megismerés tökéletes és mélyreható eszköze, hogy a tárgyat elsajátítsa és összhangba kerüljön azzal, ami *létezik*.”²⁵⁹ Marcel de Corte ezt nevezi „a valóság elfogadásának”, s egyben Maritainhez hasonlóan elismeri, hogy az értelem így sem juthat túl messze.²⁶⁰ Voegelinnek ismét ki kell mondanunk, hogy „a történeti valóságban a filozófus igazsága saját tapasztalatának exegézise: a valóságos ember részesedik Isten, a világ, a társadalom és önmaga valóságában s tapasztalatait többé-kevésbé megfelelő nyelvi jelképekkel fejezi ki.”²⁶¹ A tapasztalatok természetesen mindig végesek, s a filozófiai kutatás lényege, e tapasztalatok exegézise a kimerítő jelleget csak *megközelítheti*.

E tapasztalatok végessége azt jelenti tehát, hogy az emberi tapasztalat tökéletlen? A tapasztalat, anélkül, hogy interszubjektív lenne, részesedés; nem válhat teljessé, mivel a tapasztalatban való részesedés a gnosztikus elképzeléssel ellentétben nem azonos az isteni, szellemi tapasztalattal, hanem ennek csak általános, megalapozó jellegében részesedik. A filozófiai kutatás tapasztalata végeredményben a filozófus csodálkozásán nyugszik, mely mindenkor felismeri, hogy a „léttöbblet” és a „létezés totalitása” között szakadék tátong, melyet az értelem nem tartalmazhat.²⁶² Számos, e szakadékkal szembekerülő gondolkodó úgy kíván helyzetén segíteni, hogy a filozófiát antropológiára redukálja, mely az embert mindent átfogó valóságként szemléli, vagyis nem „létebe burkolva és a lét mércéjével mérve”, mint Hans Urs von Balthazar írja. Ám a lét több az embernél, annak ellenére, hogy az ember önálló valóság és a léttel összemérhető tudás. Igaz, az ember tudása nem olyan szerkezetű, hogy mintegy fogalmak felett (Cusanus nem tudó tudása és a Fichte szerint a „boldog élethez” tartozó intuíció, illetve a hegeli *wirkliches Wissen* fogalma szerint) kiváltságos módon mégis kikutathassa a létben rejlő szakadékot; az emberi tudás inkább alkalmazkodik a lét sokszerűségéhez s bízunk abban, hogy mindez valóságos.

²⁵⁹ Jacques Maritain, i. m. 103. oldal.

²⁶⁰ Marcel de Corte, *La philosophie et la théologie à l'envers, Itinéraires*, 1971. március, 102. oldal.

²⁶¹ Eric Voegelin, i. m. 344. oldal.

²⁶² Hans Urs von Balthazar, *Cordula ou l'épreuve décisive* (Paris: Beauchesne, 1968, 53. oldal).

Az *erkölcsi világ* tárgyaival, vagy még inkább: helyzeteivel hasonlóan állunk. Ezeket erkölcsi értelmünkkel ragadjuk meg, mely a megismerő értelemhez hasonlóan működik, noha kevésbé biztos belátásokkal. De két szélsőséges felfogást itt is elvethetünk.

Az egyik felfogásra közbevetőleg már utaltunk ebben a könyvben: ez a gnosztikusoké, melyet a monista és a hindu misztikában is fellelünk, Fichtéig bezárólag. Mivel a világ rossz, s az etikai parancsok a démiurgosztól, vagy az alacsonyabb, ember formájú istenségtől származnak, nem is kell követni őket; ha mégis betartjuk e parancsolatokat csak még inkább foglyai leszünk ennek a világnak s hozzájárulunk ahhoz, hogy a gonosz továbbra is hatalmában tartsa a világot. A kiválasztottak tehát vagy aszketikusak (vagyis távol tartják magukat a teremtett anyagi dolgoktól és helyzetektől, valamint a test dolgaitól), vagy kicsapongóvá lesznek, mivel azt vallják, hogy a szellem, a pneuma számára közömbös, mi történik a testtel (*szarksz*). Ez a felfogás megfelel annak, amit korábban *B* álláspontnak neveztem.

A másik, inkább az *A* felfogásnak megfelelő nézetet erkölcsi szubjektivizmusnak nevezhetnénk. Legjobb példája Kant s szélsőségesebb formája a mai „szituációs etika”. Kant szerint az erkölcsi törvényt nem meríthetjük külső forrásból, mert ekkor természeti törvény lenne, s az egész erkölcs, az erkölcsi döntés és viselkedés csak célok elérésére szolgáló eszközzé válna. Az ember ekkor is követ valamit, de nem a benne feltörő motivációt; vagyis erkölcsileg nem autonóm. Ezzel szemben Kant szerint az embernek saját maga számára kell törvényt adnia, hogy szubjektív erkölcsi evidenciája legyen e törvény érvényessége felől. E könyv harmadik részében már láttuk, hogy e felfogás Kantot elkerülhetetlenül vezette ahhoz, hogy Istent az emberbe helyezze s azonosítsa az emberi, erkölcsileg önmagát meghatározó ésszel. A szituációs etika képviselői ugyanígy gondolkoznak, hiszen azt állítják, hogy az embert környező helyzet morális megítélésére egyedül maga a helyzet alanya hivatott.

Ez az álláspont azonban az erkölcsiség megcsonkításához vezet; minden morális felfogást igazol, amennyiben a cselekvő belső evidenciával bír, vagy akár egy istenséggel, mely irányítja választásában. Kant tudatában volt ennek a nehézségnek, s külső érvényesítő tényezőt keresett – nem ugyan Isten parancsolataiban mint „külső szubsztanciában”, hanem abban a reményben, hogy az egyéni erkölcsi döntések végül is összhangba kerülnek egymással, mivel mindenkinek azt kell akarnia, amit mások is akarnak. Gyanítható, hogy az (*avant la lettre* így nevezhető) interszubjektivitásba vetett e bizalom mögött Rousseau hatása és a pietizmus húzódik meg. Hangsúlyozni szeretném, hogy az erkölcsi döntések e feltételezett összhangja nem annak következménye, hogy minden cselekvő elismerné a helyzetekben adott erkölcsi értelmességet (Kant szemében ez a külső ráhatás, az erkölcsi heterogenitás lényege lenne), hanem abból a feltételezésből ered, hogy minden szubjektum egyforma felépítésű s ezért ugyanazon erkölcsi evidenciákra tesz szert. Más szavakkal: úgy tűnik, hogy az erkölcsi alany ugyanúgy szerkezettel bír, mint a megismerő szubjektum; míg ez utóbbi ismereti világát alkotja meg, az erkölcsi alany (vagyis a gyakorlati ész) erkölcsi aktusokból építi fel saját világát. Kant továbbá azt várja, hogy a két világ között szintézis teremthető s a természeti világ összhangba kerül az értékek világával. Mivel mindkettőt az ember hozza létre, ez elvileg egyáltalán nem lehetetlen.

E szintézis mindazonáltal hiú ábránd marad, s Kant csak az ész feltételezett követelményéből vezeti le mind az összhang elképzelését, mind elvárásainak egészét. Vagyis abból a feltételezésből indul ki, hogy a szubjektum képes világépítésre. Csakhogy a „szubjektum” minden ember esetében más és más; ahogyan a katolikus hagyomány kimondja, az erkölcsi követelmény alapja az erkölcsi tárgyban felfogható objektív valóság; a világ ugyanakkor sokféle, jó és rossz közös tere. Az egyének különböző mértékben értelmesek és érzékenyek erkölcsileg, ezért nem mindegyikük képes kiemelni a környező világból ugyanazt a jelentést, mely objektív módon a valósághoz tartozik. Ezért, mint Hans

Urs von Balthazar írja, szóba sem jöhet, hogy a világtörténelem és Isten országa története között konvergenciát fedezhetnénk fel; a világtörténelem nem a kozmosz fokozatos krisztifikációja, a teológiai erények nem igazítanak el bennünket az ember közös földi feladatai terén.²⁶³ A megismerő és a megismert közötti hiátus éppen annyira megszüntethetetlen a megismerés rendjében, mint az erkölcs világában: ami az elsőben az érthető valóságból eredő tévedés vagy helytelen következtetés, a másodikban türelmetlenség és szenvedély, lázas akarat, mely arra irányul, hogy mágikus úton más valóságot hozzon létre. Mint von Balthazar megjegyzi, ennek alapján érthető, hogy Újszövetség miért helyez oly nagy hangsúlyt a türelemre, „a várakozás képességére, mely kitartó, mely kívárja a dolgok végét s nem lép túl saját korlátain”,²⁶⁴ vagyis képes elfogadni az erkölcsi törvényt, mely az emberi természet szerkezetén alapul, de forrása másutt keresendő.

Az említett hiátus vagy szakadék tehát az ember Istentől való távolságának tapasztalati vetülete, melyen csak Isten közelsége enyhít. Von Balthazar türelemről beszél; én szerényen hozzátenném: annak világos felismerése, hogy nem vagyunk képesek magasabb ontológiai státusz elérésére, isteni *noészisz*-re, avagy történeti utópiára, ugyancsak a szakadék tapasztalatából vezethető le.

Vizsgálódásunk végén fel kell tennünk a kérdést: megmenthető a filozófia? Bizonyos értelemben azonnal meg kell válaszolnunk ezt a kérdést, hiszen a nyugati egyetemek filozófiahallgatói úgy tapasztalják, tanáraik szerint a filozófiai vállalkozás mára érvényét veszítette s ezért forradalmi vagy más természetű praxisban kell feloldódnia, avagy a pozitív tudomány szolgálólányává kell válnia, amit, mint Bergyajev mondta egyszer, a tudomány iránti „sötét irigysége” ébreszt a filozófiában. Így vagy úgy, a filozófiát manapság a kihálás legkellemetlenebb válfaja fenyegeti: az önkipusztítás. Amit korábban a valóság kritikus (válságtudatú) megközelítésének neveztem, éppen azt a követelést fejezi ki, hogy ha a filozófia nem képes átalakítani a valóságot, a valóságnak kell megváltoznia úgy, hogy a filozófiára – kifinomult társaságok hanyag és következtelen csevegésére – ne legyen többé szükség.

Am annak közvetlen szükségletén túl, hogy a filozófiát megmentjük, vajon mi ennek a vállalkozásnak hosszú távú, vagy még inkább: örök értelme? Már kimutattam, hogy a nyugati filozófia két fő témára épül, melyeknek a filozófiatörténet során, már kultúránk görög „pirkadata” óta mindig voltak adeptusaik. Ez a két téma azonban helyesebben írható le egyetlen, kettős természetű problémaként, mivel mindkettő szélsőséges álláspontot implikál, kölcsönösen a másikat váltva ki reakcióként. E kettősségből azonban soha nem keletkezik szintézis. A két álláspont tehát a racionalizmus és a misztika, a konceptualizmus és az immanentizmus, a parmenidészi vagy a hérakleitoszi felfogás, vagy egyszerűbben: az általam e könyvben meghatározott *A* és *B* pozíció.

E két álláspont antagonizmusa, illetve erőszakolt szintézise két tanulással is szolgál. Az első szerint nem engedhető meg, hogy a filozófusok továbbra se vegyenek tekintetbe olyan problémákat, melyeket körükből természetellenes módon kizártak. A filozófiai vállalkozás fokozatosan elszegényedett; e folyamat kezdetén a késő skolasztikát, Descartes-ot és Spinozát találjuk, majd Kantot s napjainkban a pozitívizmust, a nyelvanalízist, illetve az ideológiákat. Tehát az első szembeszökő dolog, hogy nemcsak a metafizikát kell visszaállítanunk eredeti helyzetébe, hanem a vallási problematikát is, ennek misztikus mozzanatával s mítoszaival együtt, melyek tapasztalatot artikulálnak. A filozófiának valamennyi emberi tapasztalatot számba kell vennie, mielőtt meghatározná saját fogalmi

²⁶³ Hans Urs von Balthazar, *Theology of History*, 30–31. oldal.

²⁶⁴ Hans Urs von Balthazar, i. m. 30–31. oldal.

kategóriáit, melyekhez persze vissza kell térnie, mint a filozófiai diszkurzus sajátos hordozóihoz. A filozófia e telített felfogásából következik, hogy a lélek betegségeinek számbavételével – Platónhoz hasonlóan – mi is eljuthatunk a társadalom betegségeinek felméréséhez, és megfordítva; innét lenne levezethető a filozófia gyógyító szerepköre – nem a lét, hanem a lélek problémáit orvosolhatná.

A második tanulság az, hogy nem hozható létre semmilyen erőszakolt szintézis („kémiai menyegző”, ahogy az alkimisták mondanák) a fentebb említett két, egymással antagonisztikus viszonyban álló felfogás között. Az ezoterikus spekulációk jellemzője, hogy az önmagukban jogosultnak tekinthető érzelmi kifejezéseket már jogosulatlan módon alakítják át fogalmi kifejezésekké. Ennek eredménye, mint Rudolf Ottó éles eszűen kimutatta, mesterséges rendszer, „szörnyszülött tudomány”, mely félrevezető függetlenül attól, hogy alkotója Eckhart, Paracelsus, Böhme, Hegel, Mrs. Besant, avagy Bergson.²⁶⁵ Ezt a fajta rendszeralkotást az „Isten feletti isten” leírásával világítottam meg: a rajongó lélek, aki nemcsak a világot veti meg, hanem Istent is, mivel ez utóbbi antropomorf (sokszzerű és anyagi) és a világ teremtménye, kényszerítve érzi magát arra, hogy magasabb rendű, szellemibb létet alkosson magának, olyat, mely méltó arra, hogy a lélek hozzá emelkedjék és egyesüljön vele. S nemcsak az úgynevezett ezoterikus elméletek épülnek fel erre a sémára, hanem, mint Otto megjegyzi, s magam is kimutattam, filozófiai rendszerek is, vagy filozófiai rendszereknek legalábbis lényeges részei. Az ilyen rendszerek minden további nélkül kiállnak az ontológiai ugrás és szellemi felemelkedés eszméje mellett.

Ennek következményeként a két antagonisztikus pozíció semmilyen szintézisben sem békíthető ki egymással; harmadik felfogásnak kell alárendelnünk őket, ha ugyanis a filozófiát valóban meg akarjuk menteni a megsemmisüléstől. Az első két álláspontot tehát azért kell elvetnünk, mivel végeredményben (s ehhez lásd az első rész konklúzióját is) mindkettő az emberi természet önmagának elégséges voltán és önhatalmúságának jogtalan feltevésén nyugszik, s egyik sem ismeri el valóban létezőnek a tudaton kívüli világot.²⁶⁶ A racionalizmus ebből a szemszögből tekintve az *A* pozíció következményének tűnik: ha Isten elérhetetlen, a teremtett valóság, a tudaton kívüli világ nem támaszkodhat semmire, és a szubjektum meggyőzheti magát arról, hogy ő hozza létre a világot. A misztika a *B* felfogás következményének látszik: ha Isten egy a lélekkel, a tudaton kívüli világ illuzórikussá válik, végül pedig elillan az egyetlen lét, az Egy jelenében. Az emberi létre és megismerésre mindkét esetben több hárul annál, ami a *status creaturae*-ből következne.

E teremtményi állapotnak csak egy harmadik filozófiai felfogás felel meg; e felfogást jól jellemezhetjük a *mérsékelt realizmus* kifejezéssel. Egyrészt ugyan elismerjük különböző kognitív ismeretforrásaink adatait, ám ellenőrzést is gyakorlunk felettük, éppen a tapasztalat által, mely egyetlen, szakadatlan folyamatban ad jelzéseket ítéleteink természetéről. A korlátosság tudata tehát kellő távolságra helyez tőlünk minden abszolutisztikus igényt. Egyaránt elfogadhatatlanná teszi az értékét veszített szubjektum és a valóságában összezsugorított objektum képzetét. A szubjektum, mely nem tiszta szellem, hanem aktív értelem, ahhoz igazodik, ami *van*, s csak így találhat rendet; s az objektum, mely saját jogán létezik, annak rendezett szubsztrátuma, amiről értelmünk tudósít minket.

²⁶⁵ Otto, *Le sacré*, 155. oldal. Otto Hegel „animisztikus logikájáról” beszél.

²⁶⁶ Egyáltalán nem meglepő, hogy az immanentisztikus gondolkodás modern változatai is ugyanazzal a problémával kerülnek szembe, mint a görög filozófiában Parmenidész és Hérakleitosz. Hérakleitosz (s hozzá hasonlóan Hegel, Bergson s mások is) nem ismerik el a megismerés objektivitását sem, hiszen tagadja az ellentmondás mentesség elvét. A dolgok „egymásba olvadnak”; „Isten létrejön és elmúlik”; „a tudást felülmúlja a nemtudás”. A teremtmény egyszerre létező és nemlétező; elmerül a változás folyamatában, mely egyedül nevezhető valóságosnak. Parmenidész és Hérakleitosz, mint követőik is, aligha beszél fenoménokról.

S vajon honnét ered az ilyen tudósítás és saját ítéleteink megközelítőleges jellege? Mint Fichte írja, amint eltűnik az individualitás használhatatlan fogalma, a korábban énnek tartott mozzanat isteni létet nyer. Mindaddig, amíg az ember valamivé lenni törekszik, Isten nem jön el hozzá. Amint gyökerestül irtja ki önnön énjét, helyében csak Isten marad. Tapasztalatunk azonban ennek ellenkezőjéről tudósít, arról ugyanis, hogy felépítésünk szerint egyénként kell léteznünk. Az emberi én csak egy-egy pillanatra, az elragadtatásban olvadhat át az isteni létbe; megmarad ontológiai állapotában, mivel ilyen természettel van ellátva. Hasonlóképpen a külvilág sem olvadhat át az emberi énbe: saját természete van, s az a feladata, hogy különálló entitásként töltsse be természet adta lehetőségeit. Az individuum tehát nem esetleges; olyan elv, mely által minden létező méltóságot nyer s melyben kifejezi ezt a méltóságot. Az észlelő szubjektumok sokaságának az észlelt tárgyak sokasága felel meg, s mindkét oldal megmarad saját állapotában, s nem emelkedik egyre feljebb a tökéletesség valamilyen létráján. Ha a lélek egy lenne s ez az egység csak a lét predikátuma lehetne, az individuumok valóban totalitásba omlanának össze. Ekkor nem lenne tévedés, megközelítőleges ítélet – nem lenne megismerés sem. A megismerés feltételezi, hogy a tudásnak *fokozatai* vannak, aminek része a megközelítőlegesség és a tévedés is. Tudásról akkor lehet szó, ha különállás van; azonos vagy egybeolvadt létezők között nincsen sem megismerés, sem ennek eredményeként tudás. Az alanynak képesnek kell lenni arra, hogy megkülönböztesse magát tárgytól, mely mint tárgy, feljebb való nála. Ha tehát a lélek eltelik is magasabb rendű szellemi törekvésekkel (mint a misztikusok esetében), csak időlegesen kerülhet hatásuk alá, s megismerő szubjektumként meg van fosztva attól, hogy törekvéseit beteljesítse.

Isten létének bizonyítása nem feladata az ismeretelméletnek. Posztulálhat azonban olyan helyzetet, melyben saját feltevéseit igazolhatja. A mérsékelt realizmus számára ilyen posztulált helyzetet jelent, hogy létezik egy transzcendens és személyes Isten. Mi a szerepe az ilyen Istennek az ismeretelméletben? Mint korábban már kifejtettem, az ismeretelméleti probléma különbözik az ontológiától. A transzcendens és személyes Isten posztulálása akadálya lehet annak, hogy az ember egyfajta ontológiai létrán járjon végig s magasabb rendű tudással bíró lénnyé változzék. Mivel e nézet szerint az embert távolság választja el Istentől, mely ugyanakkor bensőséges kapcsolat is, elképzelhetetlen, hogy az ember istenélménye több legyen a próféták, misztikusok, a *szpoudaioi* (az erényesek) tapasztalatánál, mely szerint az isteni fenség leereszkedik hozzájuk, ihleti őket numinózus, mégis személyes jelenléte által, melyet bizalom és szeretet hat át.²⁶⁷ Az ilyen jellegű tapasztalat kettős jellegét Luther úgy fejezte ki, hogy a *deus revelatus*, a kinyilatkoztatott Isten értelmetlen hang lenne a *deus absconditus*, az elrejtőzködő Isten nélkül, s a *tremenda majestas*, a félelmetes fenségesség nélkül a kegyelem sem lenne oly édes.

A vallási tapasztalat jellege érvényes a kognitív tapasztalatra is. A transzcendens és személyes Isten posztulátuma megakadályozza, hogy az ember isteni belátást tulajdonítson magának, s kizárja, hogy az ember feloldódjék a létben. Isten figyelmeztet bennünket arra, hogy nem az ember a természet teremtője, s nem a természet az emberé; mindkettőt limitálnak és egymástól különállónak teremtette Isten. Isten tehát elállja az útját annak, aki Istennel vagy a tudaton kívüli világgal akarná magát azonosítani. Isten az a lény, akivel nem lehetséges az összeolvadás, s aki a külvilágot az emberi lénytől különálló valóságként alkotta meg. Az emberi megismerés tehát e széles, ám szilárd határok közé kényszerül.

²⁶⁷ Ugyanígy gondolkodik Max Scheler is: a személyes Istent nem ismerhetjük meg egyedül kognitív aktusaink által. Az ilyen ismeretet kiegészíti Isten „szuverén leereszkedése” a kinyilatkoztatásban. Scheler álláspontja figyelemre méltóan emlékeztet Platón, Maritain és Buber vonatkozó nézeteire, lásd Scheler: *The Eternal in Man*, 334. oldal.

Nincs kétségem afelől, hogy a filozófia megmentésének ez a módja aligha elégit ki mindenkit. Az *A* és *B* álláspont hívei, korábban már részletezett okokból, szinte mindig túlnyomó többséget alkottak. Vallási gondolkodók talán a tétellel sem értenek egyet, hogy a lét, a megismerés és tudás, valamint a közösség kiegyensúlyozott felfogásához antropomorf Istenre van szükségünk. A racionalisták szememre vethetik, hogy „Istent” fölöslegesen kevertem bele vizsgálódásaimba, hiszen az emberi megismerés határait illetően már régen megalkottak más igazolási eljárásokat is. A misztikusok pedig azt gondolhatják, hogy álláspontom a lélek megcsonkításához vezet, léthez felszárnyaló vágyának letöréséhez. Végül az utópikusok azt fogják mondani, hogy aki eszményüket kedvezőtlen fényben akarja feltüntetni, szembeszegül az elemi emberi vággyal, mely elutasít minden korlátot rajongó látomása elől, melyben az ember és az emberi közösség még soha nem látott magasságokba emelkedik.

Lehetetlen, hogy érveim kifejtése során minden ellenfelemnek minden lépésben megfelelően válaszoljak; az már viszont lehetséges, hogy rámutassak közös előfeltevéseik gyökerére – ellenérveik további mozzanatait azután szintén tarthatatlannak bizonyulnak. Elemzéseimet azzal kezdtem, hogy az istenkérdés nem hogy elavult volna, filozófiai spekulációk minden korban rendszeresen felvetik, ha csak felszámolásának szándékával is. Ezután megvizsgáltam, honnét ered az istenkérdés megszüntetésének e vágya, illetve a vele való szembefordulás. Úgy találtam, hogy e törekvés végső mozgatója a filozófia területén kívül helyezkedik el: az ember ontológiai átalakítására irányul, melyet tudásának különleges felfokozása kísér. Ezután már csak az volt a kérdés, hogyan vezethető vissza a filozófia vállalkozása a tapasztalatra, mindig szem előtt tartva ugyanakkor, hogy a tapasztalat körét sokkal tágabban és mélyebben kell értenünk, mint ahogyan számos, a tapasztalatot különben megbízható ismeretforrásnak tekintő gondolkodó teszi. Ha viszont a tapasztalatot megnyitjuk az ontológiai törekvések, a mítoszok igazsága, a misztikusok látomása előtt, felfedezhetjük: nincs ellentmondás abban, hogy az ember egyrészt korlátozott lény, másrészt megbízható adatokat keres a környező valóságot illetően. Ha azonban létében vagy tudásában a jelenleginél lényegében magasabb szintre akarna jutni, Istennel találja magát szembe. S ez már valóban a mérsékelt realizmus utolsó szava, s kezdete a bölcsességnek.