

VITA

Martin Buber

Vallás és modern gondolkozás
[2. oldal]



Carl Gustav Jung

Vallás és pszichológia
[14. oldal]



Martin Buber

Válasz C. G. Jungnak
[22. oldal]



Buji Ferenc

A hívő és a gnosztikus
[26. oldal]

Martin Buber

VALLÁS ÉS MODERN GONDOLKOZÁS*

Heideggerrel és Sartre-ral ellentétben Jung, napjaink vezető pszichológusa a vallást – annak történeti-fejlődéstörténeti formájában – széles körű vizsgálódások tárgyává tette. Hogy e vizsgálódásokat olyan jelenségek sokaságára is kiterjesztette, amelyeket én magam csak „álvallásosként” tudnék jellemezni, azért Jung nem hibáztatható. Azért vagyok kénytelen ilyen módon jellemezni ezeket a jelenségeket, mert nem tanúskodnak arról az alapvetően személyes viszonyról, amely az ember valamint a tapasztalás vagy a hit fényében vele szembenállóként megmutatkozó Egyetlen között áll fenn. Csak egyet lehet érteni Junggal, amikor kijelenti, hogy nem kívánja túllépni a pszichológia önmaga által kijelölt határait. E pszichológia ugyanis nem ismer olyan kritériumot, amelynek alapján minőségi különbséget lehetne tenni vallásos és álvallásos terület között, mint ahogy a Max Weber-i értelemben felfogott szociológia sem alkalmas arra, hogy a mózesi és a hitleri karizma természetét megkülönböztesse. Viszont joggal kritizálható Jung amiatt, hogy mindezek ellenére a legfontosabb pontokon mégis önkényesen áthágja a pszichológia határait. Erről azonban többnyire nem hajlandó tudomást venni, s még kevésbé hajlandó magyarázatot adni rá.

Vitathatatlan, hogy Jung írásaiból nem hiányoznak a vallásos témákra vonatkozó egzakt pszichológiai megállapítások. Sőt gyakran e megállapítások korlátozott érvényességét is kifejezetten hangsúlyozza. Jó példa erre az, amikor a kinyilatkoztatást „mint az emberi lélek mélységeinek felfedését” olyan „pszichológiai eljárás”-nak nevezi, „amelyből természetesen nem lehet következtetéseket levonni arra vonatkozólag, hogy az máskülönben mi lehet”.¹ Sőt néha alapvetőenként szögezi le, hogy „a transzcendens vonatkozásában mindenféle megállapítást kerülni kell”, ugyanis az ilyen megállapítások „minden esetben egy olyan emberi elme nevetséges feltételezéseinek bizonyulnak, amely nincs tudatában korláta-
inak”; ha Istent a lélek egy állapotának tekintjük, az „csupán egy megállapítás arról, ami a megismerés körében megjelenik, és semmi köze a megismerhetet-

* Religion und modernes Denken. *Merkur*, 1952/2. A fordítás Buber tanulmányának csupán a második – Junggal foglalkozó részét – tartalmazza; a tanulmány egzisztencializmussal foglalkozó első részét elhagytuk. A digitális kiadás forrása: *Műhely* (Győr), 1999/2., p. 38–42.

¹ *Psychologie und Religion*. Zürich, 1942, p. 133.

lenhez, amelyre vonatkozólag [és itt következik az a formula, amelyet szóról szóra kell idéznünk] egyszerűen nem lehet következtetéseket levonni”.² Ezek a megállapítások a pszichológia törvényes helyét jelzik, és azt, hogy a lélektan az összes többi tudományhoz hasonlóan saját határain belül joggal tehet objektíve megalapozott kijelentéseket.

Ha azonban valaki azt állítja a vallásról, hogy az „élő kapcsolat azokkal a pszichikus eseményekkel, amelyek függetlenek a tudattól, s annak túlsó oldalán, a pszichikus háttér sötéttségében zajlanak”,³ akkor a fent említett határokat máris áthágta. A vallásnak ez a definíciója nem tűr ellentmondást, nem ismeri a toleranciát az eltérő vallásértelmezésekkel szemben. Mert ha a vallás egyfajta kapcsolat pszichikus eseményekkel – amelyek ugyebár csak az ember önnön lélekének eseményei lehetnek –, akkor ez azt foglalja magában, hogy itt egyáltalán nem egy olyan Lénnel vagy Valósággal való kapcsolatról van szó, amely az emberhez képest még akkor is transzcendens, ha időről időre alászáll az emberi lélekbe... Mert akárhogy is nézzük, a vallásos emberek mindig is így értelmezték saját vallásukat, még ha legmélyebb vágyuk arra irányult is, hogy énjük misztikusan beleolvadjon abba a Te-be.

Mivel azonban a vallás nem Isten „magánügye”, hanem az emberi viszonya az istenihez, vizsgáljuk meg, hogy vajon Jung mit gondol magáról Istenről. Általában úgy tekint rá, mint egy „autonóm pszichés tartalomra”. Ez azt jelenti, hogy számára Isten nem egy olyan Lény vagy Valóság, amelynek pusztán megfelel valamiféle pszichikus tartalom, hanem inkább maga ez a tartalom. Ha ez nem így volna – teszi hozzá –, „akkor Isten nem volna reális, mert sehol sem ütközne bele az életünkbe”.⁴ Eszerint mindazt, ami nem autonóm pszichikus tartalom, hanem csupán létrehoz bennünk egy pszichikus tartalmat, illetve hozzájárul egy ilyennek a létrejöttéhez, úgy kell felfognunk, mint ami nem ütközik bele életünkbe, s mint ami ennél fogva nem is valóságos.

Ennek ellenére Jung is elismeri „az ember és az Isten közötti kölcsönös kapcsolat szükségességét”. Viszont – és erről se feledkezzünk meg – egyenesen kijelenti, hogy „Isten pszichénk számára ... a tudattalan egyik funkciója”. Azonban úgy tűnik, hogy e tétel érvényességét Jung nem kívánja a pszichológiára korlátozni, ugyanis szembeállítja azzal az „ortodox koncepcióval”, amely szerint „Isten magától való”, s ez lélektanilag azt jelenti, „hogy az ember nincs tudatában annak a ténynek, hogy az isteni akció saját benső énjéből fakad”.⁵

² Richard Wilhelm – C. G. Jung, *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. München, 1929, p. 73.

³ C. G. Jung – Karl Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Zürich, 1941, p. 109.

⁴ *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. Darmstadt, 1928, p. 205.

⁵ *Psychologische Typen*. Zürich, 1921, p. 340. [A szóban forgó mű magyar fordításából (A

Ilyen módon Jung egyértelműen deklarálja, hogy amit a hívő Istennek tulajdonít, annak forrása saját lelkében van. Hogy ez a kijelentés miképpen egyeztethető össze Jungnak azzal a magabiztos állításával, hogy mindez „hozzávetőlegesen megfelel annak, amire Kant gondolt, amikor a magánvalót ‘tisztán negatív határfogalomnak’ nevezte”,⁶ számomra felfoghatatlan. Kant kifejtette, hogy az önmagukban vett dolgok nem ismerhetők meg semmiféle kategória révén, mivel azok nem jelenségek, s éppen ezért úgy kell felfogni őket, mint valami ismeretlent. Mindazonáltal Kant egyáltalán nem arra gondolt, hogy például az a jelenség, amely az ablakom alatt áll, s amit fának nevezek, saját benső énemből ered, s nem egy ismeretlennel való találkozásból.

Ellentétben azzal a kijelentésével, hogy igyekszik kerülni minden állítást a transzcendensről, Jung egy olyan szemlélettel azonosítja magát, „amely szerint Isten nem létezik ‘abszolúte’, azaz függetlenül az emberi szubjektumtól, túl minden emberi feltételen”.⁷ Ez voltaképpen azt jelenti, hogy még a lehetőségét sem hagyja nyitva annak, hogy Isten – aki nem korlátozható a létezés egyetlen szintjére, mintha a sok isten közül csupán egyről lenne szó (legalábbis ha ez az egyes számú és kizárólagos jellegű szó, hogy „Isten”, még nem veszítette el minden értelmét) – függetlenül létezzék az emberi szubjektumtól, s ilyen módon kapcsolatba is léphessen vele. Ezzel szemben nyíltan kimondja, hogy Isten nem létezik az emberen kívül. De vajon mi más ez, mint a transzcendensre vonatkozó kijelentés? Ez pontosan annak megállapítása, hogy mi nem Isten, illetve ezen keresztül annak, hogy mi Isten. Jung kijelentései az isteni „relativitásáról” tehát nem pszichológiai, hanem metafizikai kijelentések, bármilyen nyomatékka is hangsúlyozza, hogy „megelégszik a pszichikusan tapasztalhatóval, s visszautasítja a metafizikait”.⁸

Jung önmaga védelmében egy másik alkalommal tett megállapítására hivatkozhatna: „A metafizikai megállapítások a lélek közlései, és ezért a pszichológia körébe tartoznak.”⁹ Ezen az alapon azonban minden olyan megállapítást a „lélek közlésének” minősíthetnénk, amelyet nem tartalmának értelme vagy szándéka szerint vizsgálunk, hanem pszichikus eredetének folyamata alapján. Ha

lélektani típusok, Bp. 1988) ez a rész hiányzik. – A fordító megjegyzése.]

⁶ *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, p. 73

⁷ *Psychologische Typen*, p. 340.

⁸ *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, p. 73.

⁹ Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol. In: W. Y. Evans-Wentz, *Das tibetische Totenbuch „Bardo Thödol“*. Zürich, 1936, p. 18. [Hetényi Ernő fordítása. Lásd C. G. Jung: A Bar-do thos-sgrol pszichológiai magyarázata, in: *Tibeti halottaskönyv*, Bp. 1993, p. 40. – A fordító megjegyzése.]

tehát ezt a mondatot komolyan vennénk, a pszichológia határait akár el is törölhetnénk! Viszont pontosan ezek azok a határok, amelyekről Jung másutt azt mondja, hogy a pszichológiának tartózkodnia kell attól, hogy „átlépjen a metafizikai megállapítások és a hitvallások területére”.¹⁰ Ezúttal – a lehető legnagyobb mértékben ellentmondva ennek – mégis a pszichológia válik az egyetlen elfogadható metafizikává, miközben, úgy tűnik, megmarad empirikus tudománynak. Azonban egyszerre mindkettő nem lehet.

Jung természetesen nem marad adósunk annak a léleknek az eszméjével sem, amely a pszichológiai koncepció tartozéka. „A lélek az – mondja –, ami veleszületett teremtő erejénél fogva a metafizikai kijelentéseket teszi. Ő ‘tétélezi’ a metafizikai lényegiség disztinkcióit. Nem csupán feltétele a metafizikai valóságnak, de *ő maga* ez a valóság.”¹¹ Jung nem minden ok nélkül használja itt a „tétélez” kifejezést: amit itt előad, az voltaképpen pszichológiai nyelvezetre lefordított posztkantianus idealizmus.¹² De ha meg is van a helye ennek a metafizikai gondolkodáson belül akkor, amikor az egy Fichte Én-jéhez hasonló szubjektum filozófiai reflexiójának produktuma, nem követelhet ilyen helyet akkor, amikor a konkrét individuális lélekre, jobban mondva egy emberi személyhez kapcsolódó pszichikumra vonatkoztatják. Ezt Jung sem gondolhatta másképpen. Magyarázata szerint még az a kollektív tudattalan is csak az individuális pszichén keresztül tud belépni a tapasztalatba, amely az archetípusokat, ezeket a „tipikus attitűdszerű alakzatokat” örökölte.¹³

A lélek vitathatatlanul produkál olyan erőket, amelyekben az emberi faj elsődleges energiái individuálisan koncentrálódnak. Viszont a „veleszületett teremtő erők” nekem nagyon is fennhéjázó és pontatlan megjelölésnek tűnik. Ez a lélek, bárhogyan is nézzük, sosem lesz képes arra, hogy saját teremtő erejénél fogva akár metafizikai, akár más jellegű legitim kijelentést tegyen. Ilyen kijelentést csak akkor tehet, ha valódi kapcsolatban áll egy olyan igazsággal, amely artikulálja őt. Az, hogy milyen mélyen képes gondolatilag bepillantani ebbe az igazságba, attól függ, hogy mi történik vele és milyen tapasztalatok birtokába jut. Mindazok a nézetek, amelyek ezt kétségbe vonják, nem hitelesek, hanem pusztán irodalmi frazeológiák vagy kétes kombinációk.

¹⁰ *Psychologie und Alchemie*. Zürich, 1944, p. 28.

¹¹ In: *Das tibetanische Totenbuch „Bardo Thödol”*, p. 19 [Hetényi Ernő fordítása alapján. Lásd *Tibeti halottaskönyv*, p. 41. – A fordító megjegyzése.]

¹² Egyetlen ehhez hasonló kifejezés sem található az előző század filozófusainál, akik – akár csak Fries és Beneke – a metafizikát a pszichológiára kívánták alapozni.

¹³ Vö. *Der Geist der Psychologie*. *Eranos-Jahrbuch*, 1946, pp. 460kk.

Az igazi individuális lelket sosem lehet azonosítani „a metafizikai valósággal”. Voltaképpen léte, akár bevalljuk, akár nem, a más realitásokkal való valóságos találkozásokból áll, legyenek azok akár lelkek, akár bármi egyébek. Ha nem így lenne, az ember kénytelen volna a lelket egy leibnizi monádként felfogni. Márpedig e koncepció elkerülhetetlen következményétől, főképpen pedig Isten örökös beavatkozásától kétségtelenül Jung vonakodna a leginkább. Egy másik megoldás esetleg az lehetne, hogy az individuális lelkek empirikusan valóságos birodalmát, tehát a pszichológia hatáskörébe tartozó területet valóban túl kellene lépni, s tételezni kellene egy „lélek”-nek vagy „a lélek”-nek nevezett kollektív lényt, s egyedül ennek a tulajdonképpen transzcendens léleknek volna lehetősége arra, hogy az individuális lélekben megnyilvánuljon. Egy ilyen metafizikai „tételezéshez” viszont egy adekvát filozófiai tisztázásra és alapozásra volna szükség, amelyet azonban ismereteim szerint sehol sem találunk Jungnál, még abban a pszichológia értelméről szóló előadásában sem, amely kifejezetten a lélek koncepciójával foglalkozik.

Hogy mi a voltaképpen jelentősége Jung vallási alaporientációja szempontjából e lélekkoncepciónak, az a következő két, közös tematikájú mondatból világlik ki: „A modern tudat, a tizenkilencedik századival ellentétben, a legteljesebb bizalommal és a legnagyobb várakozással fordul a lélek felé.” „A modern tudat viszolyog a hittől, s mintegy ennek eredményeképpen a hitre alapozódó vallásoktól is.”¹⁴ Korábbi megállapításával ellentétben – tudniillik hogy tanításában nem találhatók „a magasabb hatalmakba vetett hit és bizalom ellen ... irányuló támadások”¹⁵ – nyilvánvaló bármely figyelmes olvasó előtt,¹⁶ hogy Jung azonosítja magát azzal a modern tudattal, amely „viszolyog a hittől”. Jung szerint ez a modern tudat most „legteljesebb bizalommal és a legnagyobb várakozással fordul a lélek felé”. Márpedig ez nem mást jelent, mint azt, hogy a modern tudatnak többé semmi köze nem lesz ahhoz az Istenhez, akiben a hagyományos vallások követői hisznek, akinek a lélek megtapasztalhatja a jelenlétét, aki kinyilatkoztatja magát neki, s aki közlekedik vele – miközben léteben mégis transzcendens marad hozzá képest. A modern tudat ehelyett a lélek felé mint az egyetlen olyan szféra felé fordul, amelytől elvárja, hogy magában hor-

¹⁴ *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich, 1931, p. 417.

¹⁵ *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, p. 73.

¹⁶ Vö. különösen a *Seelenprobleme der Gegenwart*-ból (p. 417) fentebb idézett mondat második részével: „A modern tudat ... tudni kíván, azaz elsődleges tapasztalással akar rendelkezni”, azzal a mondattal, amely ugyanebben a könyvben található (p. 83): „Nekünk, modern embereknek az a küldetésünk, hogy ismét megtapasztaljuk a szellemet, azaz elsődleges tapasztalatra tegyünk szert.”

dozza az istenit. Röviden, habár az új pszichológia fennen hangoztatja, hogy „nem világszemlélet, hanem tudomány”,¹⁷ immár nem éri be a vallás értelmezésének szerepével. Új vallást hirdet, az egyetlen igazi vallást: a merőben pszichikus immanencia vallását.

Jung egy alkalommal említi – és pedig joggal –, hogy Freud képtelen volt megérteni a vallásos tapasztalatot.¹⁸ Ő maga viszont azzal a felfedezéssel zárja a vallásos tapasztalat magasságain és mélységein keresztül vezető kalandozásait – amelyek közepette ő, messze megelőzve minden korábbi pszichológiát, valóban meghökkentő dolgokat produkált –, hogy a lélek, amikor a vallásos tapasztalatot átéli, önmagát éli át. Kétségtelen, hogy a misztikusok – akikre Jung is gyakran hivatkozik – szintén nagyjából hasonlókat hirdettek. Közöttük és Jung között mégis van két alapvető különbség, amiről nem szabad megfeledkeznünk. Először is a misztikusok úgy vélték, hogy csak az a lélek részesül ebben a tapasztalatban, amely eltávolodott minden földi sürgés-forgástól, elszakadt a teremtményi lét ellentétpárjaitól, s így képes magába fogadni azt az istenit, amely túl van az ellentétek világán; valamint az, amelyik hagyja, hogy az isteni érvényre jusson benne. Másodszor pedig ők ezt a tapasztalatot a léleknek az Istennel való egységként illetve eggyé válásaként értelmezték, aki viszont független a lélektől, s akinek azért, hogy a világ valóságába lépjen, mindannyiszor „meg kell születnie” a lélekben.

Jung az egész ember világtól való elszakadásának helyébe az „individuáció” folyamatát teszi, amelyet a *tudat* elszakadása jellemez. A Feltétlennel való eggyé válás helyére az „önvalót” helyezi, amely – mint ahogy az közismert – úgyszintén misztikus fogalom. Jungnál azonban ez többé már nem hitelesen misztikus fogalom, hanem gnosztikus koncepció. Maga Jung is kimondja ezt a gnosztikus irányba fordulást. A fenti megállapítást, miszerint a modern tudat a lélek felé fordul, az a magyarázat követi, hogy „és ezt ... gnosztikus értelemben teszi”. Mi ebben, ha csak egy egyszerű utalás formájában is, egy olyan tendencia érett kifejezését látjuk, amely kezdettől fogva jellemezte Jung intellektuális életét. Egy nagyon korai írásában, amelyet ugyan kinyomtattak, de amely nem került könyvesbolti forgalomba, ez közvetlen vallásos nyelvezetben jelenik meg, nevezetesen egy magas rangú gnosztikus isten kinyilatkoztatásaként, akiben a jó és a rossz együtt, úgymond egymást kiegyenlítve jelenik meg.¹⁹ Az ellentéteknek egy

¹⁷ *Seelenprobleme der Gegenwart*, p. 327.

¹⁸ *Seelenprobleme der Gegenwart*, p. 217.

¹⁹ Buber minden bizonnyal Jung *Sermones ad mortuos* (Tanítás a halottaknak) című művére céloz. A magyar fordítást – „Hét tanítás a halottaknak” címen – lásd *Mauzóleum*, Bp. 1987, pp. 104–112. (A fordító megjegyzése.)

mindent átölelő totális formában végbemenő uniója fut tehát végig Jung gondolkodásán. S ennek is kardinális jelentősége van számunkra akkor, amikor Jung individuációról és önvalóról szóló tanítását vizsgáljuk.

Jung a szóban forgó kérdés legpontosabb kifejezését mandala-elemzéseiben adta. Véleménye szerint a mandalák kör alakú szimbolikus képek, amelyek nemcsak a különböző vallásos kultúrákban találhatók meg (különösen keleten és a koraközépkori keresztény kultúrában), hanem a neurotikusok és elmebeteg-ek rajzain is. Számára a kollektív tudattalanból felmerülő mandalák az egészet és a teljességet, s ilyen módon az ellentétek egyesítését ábrázolják – tehát olyan „egyesítő szimbólumok”, amelyek külső tényezőktől független egységükben egyszerre foglalják magukban a férfias és a nőies, a jót és a rosszat. Középpontjuk (Jung értelmezésében az istenség székhelye) rendszerint – mint ahogy mondja – különösen hangsúlyozott.

A feltételezések szerint azonban van néhány ősi, és számos modern mandala, amelynek középpontjában „nem az istenség jele található”.²⁰ Azt a szimbólumot, amely a modern képeken az istenség helyén látható, e mandalák alkotói – legalábbis Jung szerint – „egy önmagukon belüli középpontként” értelmezték. „Az istenség helyén – magyarázza Jung – láthatólag az ember teljessége található.” Jung ezt a centrális teljességet, mely az istenit szimbolizálja, az ősi indiai tanítással összhangban „önvaló”-nak [*Selbst*] hívja. Ez nem azt jelenti, mondja Jung, hogy azokon a képeken, amelyeken a modern ember tudattalanja fejezi ki magát, az istenség helyét az önvaló foglalja el. Alighanem közelebb járnánk Jung felfogásához akkor, ha azt mondanánk, hogy mostantól fogva az istenség már nem foglalja el az emberi önvaló helyét, mint ahogy tette azt egészen mostanáig. Az ember immár visszavonja önvalójának egy rajta kívül lévő Istenre való projekcióját, anélkül, hogy ezáltal isteníteni kívánná magát (legalábbis ahogyan Jung hangsúlyozza itt, ellentétben egy másik megállapításával, amely – mint majd látni fogjuk – az istenülést kifejezetten céllá avatja). Az ember nem utasítja el a transzcendens Istent; egyszerűen csak mellőzi Őt. Immár nincsen tudomása a Felismerhetetlenről; többé már nem szorul rá arra, hogy megismerje Őt. Amit az Ő helyén megismer, az a lélek, vagy inkább az önvaló. Valóban, nem egy isten az, amitől a modern tudat viszolyog, hanem a hit. Akárhogyan is álljon a dolog Istennel, a modern tudattal rendelkező ember számára az a fontos, hogy többé ne kelljen törődnie az Istenbe vetett hittel.

Biztos vagyok benne, hogy ezt a „modern tudatú” embert nem lehet azonosítani a ma élő emberek összességével. „Az emberiség – mondja Jung – nagy-

²⁰ *Psychologie und Religion*, p. 145kk.

részt még a kiskorúság pszichológiai állapotában van, egy olyan szinten, amelyet nem lehet csak úgy átugrani.”²¹ Ezt szemlélteti Jung a törvény hatalmának Szent Pál nevéhez fűződő megtörésével, amely csak azokra vonatkozik, akik értenek ahhoz, hogy a lelkiismeretet felcserélik a lélekre. És ez az, hangsúlyozza Jung, amit nagyon kevesen képesek véghezvinni.

Mit jelent ez? A lelkiismeret által – akár egy isteni, akár egy társadalmi rendnek tulajdonították azt, akár egyszerűen úgy vették, mint ami az emberhez lény szerint hozzátartozik – az ember hajdanában megértette, hogy lelkén belül van egy törvényszék, amelynek feladata a helyesen és a helytelenül végrehajtott és végrehajtandó tettek megkülönböztetése, s eljárás indítása az ellen, ami rosszként kerül meghatározásra. Ez természetesen nem egyszerűen egy tradicionális törvény fenntartásának kérdése, legyen az isteni vagy társadalmi eredetű. Mindazok, akik például elhivatottságot éreznek magukban valamilyen munkára, amit nem végeznek, mindazok, akik nem végeztek el egy olyan feladatot, amelyet sajátjukként ismertek fel, mindazok, akik nem maradtak hűségesek biztosan felismert hivatásukhoz – mindezek tudják, mit jelent az, hogy „lelkiismeretfurdalás”. És magánál Jungnál kiváló magyarázatát találjuk annak, amit mi „hivatásnak” nevezünk: „Akinek van hivatása [*Bestimmung*], az hallja a belső ember hangját [*Stimme*].”²² Igaz, Jung ezen egy olyan hangot ért, amely éppen azt hozza közel hozzánk, ami rossznak látszik, és aminek – véleménye szerint – „részben” meg is kellene adnunk magunkat.²³ Én azonban úgy vélem, hogy akinek hivatása van, az egészen más hangot hall. Éppen a lelkiismeret hangja az, amely összeveti az ember aktuális valóját azzal, amivé hivatott válni. Sőt, Junggal kifejezetten ellentétben, én úgy látom, hogy bizonyos értelemben mindegyik embernek hivatása van valamire, ami elől – minden bizonnyal – általában sikeresen tér ki.

De most nézzünk szembe újra azzal a kérdéssel, hogy mit jelent felcserélni az irányadó és iránytartó, perlekedő és ítélő lelkiismeretet a lélekkal! A jungi gondolkodásmód szerint ez nyilván csak „gnosztikus módon” értelmezhető. A lélek, mely az önvalóba mint az ellentéteknek – különösen a jó és a rossz ellentétének – egy mindent átölelő teljességben végbemenő egyesítésébe integrálódott, nélkülözni kénytelen azt a lelkiismeretet, amely törvényszékként különbséget tesz és dönt helyes és helytelen között. Mert a lelkiismeret az, ami rendet teremt az elvek között, ami összhangba hozza vagy kiegyensúlyozza őket, bármilyen kifejezést is használjunk erre. Az az út, amelyet Jung kétségtelenül helyesen minősít

²¹ *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, p. 203kk.

²² *Vom Werden der Persönlichkeit*. In: *Wirklichkeit der Seele*. Zürich, 1934, p. 197k.

²³ *Wirklichkeit der Seele*, p. 208k.

úgy, hogy „keskeny, akárcsak a kés éle”,²⁴ sehol nincs leírva, és nyilvánvalóan alkalmatlan is arra, hogy írásba foglalják. Az erre vonatkozó kérdés tehát a rossz pozitív funkciójával kapcsolatos kérdésbe torkollik.

Jung valamivel tisztábban beszél egy másik helyen a „pneumatikus ember” megszületésének feltételéről. Nem más ez, mint „az ösztönös igények értelmes kielégítésén” keresztül „megszabadulni azoktól a vágyaktól, ambícióktól és szenvedélyektől, amelyek a látható világhoz láncolnak bennünket”; mert „aki megéli az ösztöneit, az el is tudja különíteni magát tőlük”.²⁵ Az a taoista könyv, amelyet Jung ilyen módon interpretál, e tanítást természetesen nem tartalmazza; viszont jól ismert ez számunkra bizonyos gnosztikus körökből.²⁶

A „pszichére jellemző fejlődési folyamat”, amelyet Jung individuációnak nevez, a tudattalan személyes, mindenekelőtt azonban kollektív, vagyis archetipikus tartalmainak tudatba való integrálódásán keresztül egy „új, teljes forma” kialakulásához vezet, melyet – mint ahogy már említettük – Jung önvalónak nevez. Gondolatmenetünket röviden megszakítva egy kérdést kell itt tisztáznunk. Jung úgy képzei, hogy az önvaló „egyszerre más – vagy mások – és én”, az individualizáció pedig egy olyan folyamat, amely „nem kizárja, hanem inkább magába fogadja a világot”.²⁷ Lássuk, hogy ez mennyiben helytálló, s mennyiben nem az! Az a személyiség-struktúra, amelyet a Jung által említett és „viszonylag ritkán előforduló”²⁸ fejlődés eredményez, „a másokat” valóban magában foglalja. Azonban ezek csak az individuális lélek tartalmaiként vannak benne jelen, amely az individuáción keresztül éppen individuális lélekként fogja elérni a tökéletességet.

A tulajdonképpen mással úgy találkozom, hogy lelkem kapcsolatba kerül vele, mint valamivel, amivel nem azonos és amivé nem tud válni. Lelkem nem fogadja magába és nem is tudja magába fogadni a mást, mindazonáltal ebben a leginkább valóságosnak nevezhető kapcsolatban mégiscsak megközelíti azt. Sőt, ez a más szemben áll és szemben álló is marad önmagammal mint hozzá képest mással, függetlenül attól, hogy milyen teljességet ér el az önvaló. Így az önvaló, még ha integrálja is a tudattalan elemeinek összességét, megmarad a korábbival azonos önmagában álló önvalónak, önmagán belülre zárva. Az összes velem szemben létező lényt, akiket az önvalóm magába fogad, az önvaló „ez”-ként birtokolja. Tehát csak ha tudatára ébrednek egy lény integrálhatatlan másságának,

²⁴ *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, p. 205.

²⁵ *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, p. 61.

²⁶ *Psychologie und Religion*, p. 139.

²⁷ *Der Geist der Psychologie*, p. 477.

²⁸ *Der Geist der Psychologie*, p. 474.

és lemondok arról, hogy bármiképpen is bekebelezem vagy lelkem részévé tegyem azt, akkor válik valóban „te”-vé számomra. S ez éppúgy érvényes Istenre, mint az emberekre.

Nyilvánvalóan nem ez az út vezet el oda, amelyet Jung önvalónak nevez; de éppen ilyen kevéssé vezet ez az út az önvaló eltűnéséhez. Ez az út egyszerűen egy teljes és közvetlen kölcsönösségen alapuló hiteles kapcsolathoz vezet egy olyan lényvel, aki találkozik velem. Olyan út ez, amely a valóságot önmagában felismerő lélektől ahhoz a lélekhez vezet, amely belép ebbe a valóságba.

Jung úgy véli, hogy az önvalóról kialakított koncepciója Eckhart mesternél is megtalálható. Ez azonban tévedés. Eckhart tanítása a lélekről a hitnek arra a bizonyosságára alapozódott, hogy a lélek bizonyára hasonlít Istenhez szabadságában, viszont teremtett, míg Isten teremtetlen.²⁹ Ez az alapvető megkülönböztetés az alapja mindannak, amit Eckhart Isten és a lélek közötti kapcsolatáról illetve közelségről mondott.

Jung az individuáció céljául szolgáló önvalót „a szemben álló felek” lélekben végbemenő „menyegzői egyesüléseként”³⁰ fogja fel. Mint ahogy mondja, ez mindenekelőtt „a rossz integrációját”³¹ jelenti, ami nélkül e tanítás értelmében elképzelhetetlen a teljesség. Az individuáció ekképpen az önvaló komplett archetípusát eredményezi – ellentétben a keresztény szimbolikával, amely az önvaló teljességét egy krisztusi és egy antikrisztusi, vagyis egy fénytelen és egy sötét aspektusra választotta szét. Az önvalóban ez a két aspektus viszont egyesítve van. Az önvaló tehát tiszta totalitás, s mint ilyen, „megkülönböztethetetlen egy isteni képtől”; ami pedig az önmegvalósítást illeti, azt voltaképpen „Isten megtestesüléseként” kell értelmezni. Ez az isten, aki egyesíti önmagában a jót és a rosszat, s akinek ellentét-természete egyidejű férfiasságában és nőiességében is kifejeződik,³² jellegzetesen gnosztikus figura, és végső soron egészen az ősi iráni istenségig, Zervanig nyomon követhető (amennyire tudom, Jung számos vallástörténeti hivatkozása között éppen Zervant nem említi), akiből a fény-isten és sötét ellenpárja származott.

Jung ennek az alapvetően gnosztikus értelmezésnek a fényében dolgozza át Isten zsidó és keresztény koncepcióját. Az Ószövetségben a Sátán, a „Szembe-

²⁹ „Egyedül Isten szabad és teremtetlen, ezért egyedül ő hasonlatos a lélekhez a szabadság tekintetében – de nem a teremtetlenségében, merthogy a lélek teremtett.” *Meister Eckharts Predigten* (Ed. Josef Quint). Stuttgart, 1958, p. 13k. [Adamik Lajos fordítása. Lásd Eckhart mester, *Beszédek*. Bp. 1986, p. 7. – A fordító megjegyzése.]

³⁰ Über das Selbst. *Eranos-Jahrbuch*, 1948, p. 153k.

³¹ *Symbolik des Geistes*. Zürich, 1948, p. 385.

³² *Symbolik des Geistes*, p. 410.

szegülő” csupán egy szolgáló eleme Istennek. Isten hagyja, hogy a Sátán képviselje őt, különösen a „kísértés” érdekében, vagyis azért, hogy nyomorúságán és kétségbeesésén keresztül aktualizálja az ember elszántságának legvégső erejét. Az Ószövetség eme Istenéből Jung hovatovább egy fél-sátáni természetű démiurgoszt csinál. Éppen ezért ezt az istent „bűnös” volta, félresikerült műve miatt (s most valami olyasmit fogok szó szerint idézni Jung egy 1940-es beszédéből, amelyhez hasonló sehol sem található abban a gnosztikus irodalomban, amelyre Jung minduntalan hivatkozik) „rituális gyilkosságnak kell alávetni”.³³ Jung ez alatt Krisztus keresztre feszítését érti. Ráadásul e koncepcióban a Szentháromság egy négyességgé bővül, amelyben az autonóm ördög úgy jelenik meg, mint „a negyedik”.³⁴

Ezek, mint ahogy Jung hangsúlyozza, minden bizonnyal mind „pszichikus események projekciói”, „humán szellemi produktumok, amelyeknek az ember nem tulajdoníthat semmiféle metafizikai érvényességet”.³⁵ Számára az önvaló prototípusa az összes monoteisztikus rendszernek, melyek ekképpen titkos gnózikusként lepleződnek le. Másfelől azonban Jung az önvalót *imago Dei in homine*ként [Isten képe az emberben – a ford.] is értelmezi. A léleknek – mondja egy alkalommal egy olyan megfogalmazásban, amely tudomásom szerint párját ritkítja egyéb megállapításai között – valóban rendelkeznie kell önmagán belül valamivel, ami megfelel Isten létének.³⁶ Mindenesetre az önvalót, a jó és a rossz menyegzői egyesülését Jung mint új „Megtestesülést” emeli a világ trónjára. „Ha azt szeretnénk tudni – mondja –, hogy mi történik abban az esetben, ha Isten eszméje többé nem projiciálódik autonóm lényegiségként, akkor a tudattalan lélek válasza így szól: a tudattalan egy istenített vagy isteni ember ideáját teremti meg.”³⁷ Ez a figura, mely egyaránt átöleli önmagán belül Krisztust és a Sátánt,³⁸ annak a gnosztikus istennek a végső formája, aki mellett – mint „Isten és ember azonosságának”³⁹ földre szállott megvalósulásáról – Jung egyszer már hitet tett. S ő maga – újra és újra célozva várható megjelenésére – mindvégig hűséges maradt ehhez az istenhez.⁴⁰

³³ Das Wandlungssymbol in der Messe. *Eranos-Jahrbuch*, 1940–41, p. 153k.

³⁴ *Symbolik des Geistes*, p. 439. Vö. Zur Psychologie der Trinitätsidee, *Eranos-Jahrbuch*, 1940–41, p. 51kk, továbbá *Psychologie und Alchemie*, p. 212.

³⁵ *Symbolik des Geistes*, p. 417.

³⁶ *Psychologie und Alchemie*, p. 22k.

³⁷ *Psychologie und Religion*, p. 172k.

³⁸ *Symbolik des Geistes*, p. 409.

³⁹ *Psychologie und Religion*, p. 74.

⁴⁰ Vö. különösen *Psychologie und Religion*, p. 175k.

Jung valláslélektanát úgy kell értelmezni, mint ennek az istennek Eljövendő Istenként való bejelentését. Nietzschének ahhoz a kijelentéséhez, hogy „Megtört minden isten: íme azt akarjuk, hogy az emberfölötti ember éljen”,⁴¹ Heidegger egy máskülönben rá egyáltalán nem jellemző megjegyzésében a következő figyelmeztetést fűzi: „Az ember sohasem léphet Isten helyébe, mert lényege nem éri fel az isteni lét szféráját. Ezzel szemben minél inkább képtelen erre, annál inkább nyitva áll a lehetősége valami rejtélyes esemény bekövetkezésének, aminek természetét mi még talán nem is sejtjük. Az a rang, amely – metafizikai kifejezést használva – Istenhez tartozik, megfelel annak a rangnak, ahol minden létező megteremtése és teremtett lényként való fenntartása megvalósul. Istennek ezt a rangját nem fenyegeti semmi. Ehelyett egy másik, metafizikailag nem kifogásolható rang jelenhet meg, amely sem az isteni, sem az emberi lét szférájával nem azonos, s amelyet az ember egy magasrendű személyes kapcsolat révén érhet el. A felsőbbrendű ember nem lép és soha nem is fog Isten helyére lépni; a felsőbbrendű ember számára fenntartott rang egy másik szférához tartozik, amely egy másik lény belső világában gyökerezik.”⁴² Olyan szavak ezek, amelyeket az ember nem hagyhat figyelmen kívül: meg kell fontolnia, hogy az, ami bennük kifejeződik, nem érvényes-e itt és most.

Fordította Buji Ferenc

⁴¹ Wildner Ödön fordítása. Lásd *Ím-igyen szóla Zarathustra*, Bp. 1908, p. 105. (A fordító megjegyzése.)

⁴² *Holzwege*. Frankfurt, 1950, p. 235. Ebben az összefüggésben érdemes összevetni Heidegger gondolatát Jung – csaknem ellenkező értelmű – megállapításával: „Az interregnum a veszély teljességét hordozza magában” (*Psychologie und Religion*, p. 158).

Carl Gustav Jung

VALLÁS ÉS PSZICHOLÓGIA*

Nemrégem a *Merkur* olvasóinak alkalmuk volt megismerkedni Keyserling gróf egyik posztumusz írásával, amely „aspirituálisként” jellemzett engem.¹ Most pedig, a legutóbbi számban, Martin Buber tanulmányára bukkantam, mely ugyancsak az én osztályozásommal volt elfoglalva. Amennyiben megállapításai kiemelték az aspiritualitásnak abból a birodalmából, amelybe a német olvasóközönség előtt Keyserling gróf jóvoltából jutottam, s áthelyeztek a spiritualitás szférájába, tulajdonképpen lekötelezettje is vagyok, még ha az a korakeresztény gnosztikus spiritualitás is ez, amelyre a teológusok tudvalevőleg mindig is ferde szemmel néztek. Furcsa módon Bubernek ez a véleménye egy időben jelent meg egy másik, tekintélyes teológiai forrásból származó megnyilatkozással, amely agnoszticizmussal vádol engem – vagyis éppen a gnoszticizmus ellentétével.

Nos, amikor a vélemények ugyanarról a tárgyról olyannyira különböznek, úgy vélem, indokolt élni a gyanúperrel, hogy egyik sem helyes, és hogy valami félreértés lehet a háttérben. Vajon miért szentelnek oly nagy figyelmet annak a kérdésnek, hogy én gnosztikus vagyok-e, vagy agnosztikus? Miért nem jelentik ki egyszerűen, hogy pszichiáter vagyok, aki elsődlegesen abban érdekelt, hogy rögzítse és értelmezze empirikus anyagát? Igyekszem tanulmányozni a tényeket, és elérni, hogy azok szélesebb körben is érthetők legyenek. Kritikusaimnak nincs igazuk akkor, amikor átsiklanak ezen, hogy aztán az összefüggésükből kiragadott egyedi megállapításokat megtámadják.

Buber, diagnózisát alátámasztandó, ifjúkorom egyik bűnéhez nyúl vissza, mely abban áll, hogy egyszer „elkövettem” egy költeményt. Ebben a költeményben számos pszichológiai *aperçust* fejeztem ki „gnosztikus” stílusban, ugyanis akkoriban lelkesedéssel tanulmányoztam a gnosztikusokat. Lelkesedésem annak felfedezéséből fakadt, hogy láthatólag ők voltak az első gondolkodók, akik – nyilvánvalóan a maguk módján – érdeklődtek a kollektív tudattalan tartalmai

* Religion und Psychologie. *Merkur*, VI/5 (1952. május). A digitális kiadás forrása: *Műhely* (Győr), 1999/2., p. 43–45.

¹ Hermann Keyserling: Begegnungen mit der Psychoanalyse. *Merkur*, IV:11 (1950 november), pp. 1151–1168. (A fordító megjegyzése.)

íránt. A költeményt álnéven nyomtattam ki, és néhány másolatot adtam belőle barátaimnak, álmomban sem gondolva arra, hogy azt valaki egy napon eretnecségem bizonyítására fogja felhasználni.

Szeretném kritikásaim figyelmét felhívni arra, hogy az elmúlt években engem nemcsak gnosztikusnak és ennek ellentétének kiáltottak ki, hanem teistának és ateistának, misztikusnak és materialistának is tekintettek. Az egymással versengő vélemények e kavalkádjában nem kívánok különösebb hangsúlyt fektetni arra, hogy én minek tartom magamat, hanem csupán a *British Medical Journal* 1952. február 2-i számának vezércikkéből kívánok idézni – vagyis egy olyan forrásból, amely alighanem minden gyanú fölött áll: „*Facts first and theories later is the keynote of Jung’s work. He is an empiricist first and last.*” [„Először a tények, majd az elméletek: ez Jung munkásságának vezérfonala. Jung – mindent egybevetve – empirista.” – a ford.] S ez a nézet az én jóváhagyásomat is élvezzi.

Aki nem ismeri munkásságomat, bizonyára felteszi magában a kérdést: Hogyan lehetséges az, hogy oly sok ellentétes vélemény keletkezzék egy és ugyanazon dologról? A válasz erre az, hogy ezeket a véleményeket „metafizikusok” fundálták ki, azaz olyan emberek, akik ezért vagy azért úgy vélik, hogy biztos ismeretekkel rendelkeznek a túlvilág megismerhetetlen dolgairól. Én sosem mertem kijelenteni azt, hogy ilyen dolgok *nem* léteznek; de azt sem merészeltem feltételezni, hogy kijelentéseim bármelyike bármilyen módon is helyesen tudta volna felvázolni, sőt ábrázolni azokat. Erősen kétlem, hogy a dolgokról kialakított fogalmaink pontosan fednék maguknak a dolgoknak a természetét – s ezt nagyon is nyilvánvaló tudományos okokból teszem.

Mivel azonban a metafizikai vagy vallásos tárgyakra vonatkozó nézetek és vélemények nagy szerepet játszanak az empirikus pszichológiában,² gyakorlati okokból kénytelen vagyok ezeknek megfelelő fogalmakkal dolgozni. Miközben így teszek, tudatában vagyok annak, hogy antropomorf eszmékkal foglalkozom, s nem valóságos istenekkel vagy angyalokkal, habár – specifikus energiájuknak köszönhetően – az ilyen archetipikus képek olyannyira autonóm módon viselkednek, hogy az ember metaforikusan akár „pszichikus daimónokként” is leírhatná őket. Azt a tényt, hogy autonómok, nagyon komolyan kell venni: először is teoretikus szempontból, mivel magyarázatot ad egyfelől arra, hogy a psziché egyáltalán széteshet, másfelől pedig magára a tényleges szétesésre; másodszer pedig gyakorlati okból, ugyanis lehetővé tesz egy dialektikus vitát az ego és a tudattalan között, amely a pszichoterapeutikus módszer alapjainak egyike. Aki-

² Vö. G. Schmaltz, *Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie* (1951).

nek a neurózis struktúrájáról a leghalványabb fogalmai vannak, az is tudhatja, hogy a patogenetikus konfliktus a tudattalannak a tudatossal szemben fennálló szembenállásából ered. A tudattalan úgynevezett „erői” nem intellektuális fogalmak, amelyekkel önkényesen lehet manipulálni, hanem veszélyes ellenfelek, amelyek akár szörnyű pusztítást is végezhetnek a személyiség kialakult rendjében. Ezek az „erők” alkotják mindazt, amire az ember vágyakozhat, s amitől félhet egy pszichikus „Te”-ben. A laikus természetesen úgy gondolja, hogy valamiféle sötét organikus kór áldozata; de a teológus, aki feltételezi, hogy ez az ördög műve, észrevehetően közelebb jár a pszichológiai igazsághoz.

Attól tartok, hogy Bubernek, minthogy nem rendelkezik pszichológiai tudással, nem sikerült megértenie, hogy én mit értek a „psziché realitásán” és az individuáció dialektikus folyamatán. Tény az, hogy az ego konfrontálódik a pszichikus erőkkel, melyek ősidőktől fogva szakrális neveket viselnek, s emiatt mindig is metafizikai lényekként kezelték őket. A tudattalan analízise már régóta kimutatta ezeknek az erőeknek a létezését ahetipikus képek formájában, amelyek – hangsúlyozzuk – *nem azonosak a megfelelő intellektuális fogalmakkal*. Az ember természetesen elhiheti azt, hogy a tudatos elme fogalmai – a Szentlélek sugalmazása révén – metafizikai megfelelőik közvetlen és helyes ábrázolásai. Ez a meggyőződés azonban csak azok számára elfogadható, akik már birtokolják a hit ajándékát. Sajnálatos módon én nem dicsekedhetem ezzel az adománnyal, s ebből kifolyólag nem is képelem, hogy amikor valamit mondok egy arkangyalról, akkor ezáltal metafizikai tényné is nyilvánítottam azt. Pusztán kifejeztem egy véleményt valamiről, ami tapasztalható, vagyis ami a tudattalan nagyon is nyilvánvaló „erőinek” egyike. Ezek az erők numinózus „típusok” – tudattalan tartalmak, folyamatok és dinamizmusok –, és az ilyen típusok egyszerre immanensek és transzcendensek. Minthogy a megismerés egyetlen eszköze a tapasztalás, ennek határait nem léphetem át, s éppen ezért nem tehetek úgy, mintha leírásom egybeesne egy valóságos metafizikai arkangyal portréjával. Amit leírtam, az csupán egy pszichikus tényező, de olyan pszichikus tényező, amely jelentékeny benyomást gyakorol a tudatos elmére. Autonómiájának köszönhetően ellenpozíciót képez a szubjektív egóval szemben, ugyanis ez az ára az *objektív pszichének*. Ezért ez a tényező bizonyos szempontból „Te”-nek tekinthető. Ennek realitását bőségesen igazolják számomra korunk valóban diabolikus eseményei: hatmillió zsidó meggyilkolása, az embert rabszolgává alacsonyító orosz munkatáborok számtalan áldozata, valamint az atombomba kiagyálása – hogy csak néhány példáját említsük a sötét oldalnak. De én láttam a másik oldalt is, amelyet a „szépség”, „jószág”, „bölcesség” és „megbocsátás” szavakkal lehetne jellemezni. Az emberi természet mélységeinek és magasságainak ezek a tapasztalatai igazol-

ják a „*daimón*” kifejezés metaforikus használatát.

Szeretném itt felhívni a figyelmet arra, hogy amikkel én foglalkozom, azok pszichikus jelenségek, amelyek empirikusan a metafizikai elképzelések bázisainak bizonyulhatnak, s így amikor én például „Istenről” beszélek, nem is beszélhetek másról, mint ezekről a pszichikusan igazolható modellekről, amelyeknek realitása – tegyük hozzá – gyakran elsöprő erővel mutatkozik meg. Aki ezek realitását megkérdőjelezhetőnek tekinti, annak javaslom, hogy látogasson el egy elmeegógyintézetbe.

Az én munkahipotézisem a „psziché realitása”, és elsődlegesen az a feladatom, hogy összegyűjtsem azt a tényanyagot, ami alkalmas ennek leírására és értelmezésére. Sem rendszert nem alkotok, sem általános elméletet nem állítok fel, hanem pusztán segédfogalmakat alkotok, hogy azok eszközökként szolgáljanak engem, mint ahogy az a tudomány többi ágában is megszokott. Ha empirizmusomat Buber gnoszticizmusnak véli, akkor kötelessége volna bizonyítani, hogy azok a tények, amelyeket én leírok, nem egyebek pusztán kitalálásoknál. Ha ezt sikerülne alátámasztania empirikus anyaggal, akkor valóban gnosztikus lennék. Ebben az esetben viszont ő egy meglehetősen kényelmetlen pozícióba kerülne, hiszen minden vallásos tapasztalatot mint önáltatást kellene elutasítania. Nekem azonban inkább az a véleményem, hogy Buber félreérti a dolgokat. Ez különösen nyilvánvaló akkor, amikor képtelen megérteni, hogy az ego mellett megjelenhet egy istenképhez hasonló „autonóm pszichés tartalom”, s hogy az ezzel való konfrontáció eleven tapasztalat. Nyilvánvalóan nem feladata egy empirikus tudománynak azt megállapítani, hogy egy ilyen pszichikus tartalom milyen mértékben határoz meg egy metafizikai istenség léte. Ez a teológia, a kinyilatkoztatás és a hit dolga. Kritikusom láthatólag nem ismerte fel, hogy amikor ő maga Istenről beszél, megállapításai elsősorban saját tudatos, illetve tudattalan előfeltételezéseitől függenek. Hogy ő *melyik* metafizikai istenségről beszél, azt én nem tudom. Ha ortodox zsidó, akkor arról az Istenről, akinek a megtestesülése időszámításunk első évében elmaradt. Ha keresztény, akkor az ő istensége már ismeri azt a megtestesülést, amelynek Jahve még nem mutatja jelét. Nem kételkedem abbéli meggyőződésében, hogy élő kapcsolatot tart fenn egy isteni „Te”-vel, de – akárcsak korábban – most is azon a véleményen vagyok, hogy ez elsődlegesen egy autonóm pszichés tartalomhoz fűződő kapcsolat – amelyet ő így definiál, a pápa viszont úgy. Következésképpen én nem engedélyezem magam számára annak végső megítélését, hogy vajon van-e kedve, s ha igen, akkor milyen mértékben van kedve egy metafizikai istenségnek feltárnia magát egy jámbor zsidó előtt a maga megtestesülés előtti állapotában, illetve az egyházatyák előtt Szentháromságként, a protestánsok előtt társmegváltó nélküli, egye-

düli és kizárólagos üdvözítőként, a jelenlegi pápának pedig társmegváltóval rendelkező megváltóként. Abban sem kételkedhetünk, hogy más hitek követőinek – ideértve az iszlámot, a buddhizmust, a hinduizmust s így tovább – hasonlóképpen élő kapcsolatuk van „Istennel”, a Nirvánával vagy a Taóval, mint ahogy Bubernek azzal az Isten-elképzeléssel, amely a sajátja.

Figyelemre méltó, hogy Buber kifogásolja és transzcendentális kijelentésnek tekinti azt a megállapításomat, miszerint Isten nem létezik az embertől függetlenül. Mégis határozottan állítom, hogy minden, egyszerűen minden, amit „Istenről” állítanak, emberi, azaz pszichikus megállapítás. Elszakadhat-e valaha is az embertől az kép, amelyet Istenről alkotott és amellyel Istenről rendelkezik?! Meg tudja nekem Buber mutatni, hogy – az emberen kívül – hol készített képet Isten önmagáról? Hogyan s ki tud igazolni egy ilyen dolgot? Ez egyszer és kivételesen megengedek magamnak egy transzcendentális spekulációt, sőt azt, hogy „költőien” fejezzem ki magam: Isten – az ember közreműködése nélkül – valóban készített egy felfoghatatlanul fenséges és titokzatosan ellentmondásos képet önmagáról, s ezt mint archetípust, mint *arkhetüpon phoszt*, archetipikus fényt az ember tudattalanjába helyezte; nem azért, hogy a teológusok – éljenek bárhol és bármikor – egymás torkának essenek, hanem hogy az önhittségtől mentes ember lelkének csöndjében egy pillantást vethessen egy olyan képre, ami hasonló hozzá, s az ő saját pszichikus szubsztanciájából készült. Ez a kép mindazt tartalmazza, amit ő valaha is isteneiről vagy éppen pszichéjének alapjáról képzelni fog.

Ez az archetípus, amelynek létezését nemcsak az etnológia, hanem az individuuumok pszichikus tapasztalata is tanúsítja, teljes mértékben kielégít engem. Oly emberien közeli, s mégis oly különös és „más” ez; akárcsak a többi archetípus, birtokolja azt a végső meghatározó erőt is, amellyel nekünk minden körülmények között ki kell egyeznünk. A kollektív tudattalan autonóm tartalmival való dialektikus kapcsolat éppen ezért, mint ahogy mondtam volt, esszenciális része a terápiának.

Téved Buber, amikor azt gondolja, hogy én „alapvetően gnosztikus szempontból” indulok ki, és ez alapján fogok hozzá a metafizikai igazságok kidolgozásának. Az empirizmus ténymegállapításait nem szabad filozófiai premisszákként értelmezni, ezek ugyanis nem dedukciókból, hanem a klinikai és tényszerű anyagból származnak. Javaslom Bubernek, hogy olvassa el néhány elmebeteg önéletrajzát, például John Custance *Wisdom, Madness and Folly* (1951) vagy D. P. Schreber *Memoirs of My Nervous Illness* (először 1903-ban jelent meg) című könyvét: e könyvek nyilvánvalóan éppen annyira nem a gnosztikus hipotéziseket kívánják visszhangozni, mint jómagam; vagy megpróbálkozhatna a mitoló-

giai anyag analízisével, mint ahogy azt például Dr. Erich Neumann, Tel Aviv-i honfitársa teszi kiváló munkájában, az *Amor and Psyche*-ben (1952). Állításom, miszerint a tudattalan produktumai analógiában és kapcsolatban vannak bizonyos metafizikai eszmékkel, szakmai tapasztalaton alapszik. Ebben az összefüggésben legyen szabad rámutatnom arra, hogy nagyszámú befolyásos teológust ismerek – katolikusokat és protestánsokat egyaránt –, akiknek nem okoz nehézséget felfogni empirikus álláspontomat. Ezért nem látok okot arra, miért lenne értelmezési módszerem olyan félrevezető, mint amilyenek Buber szeretné beállítani.

Szeretném felhívni itt a figyelmet egy gyakran felmerülő félreértésre. E furcsa feltevés szerint ha egy projekciót visszavonnak, az objektumból semmi egyéb nem marad. Ezzel szemben ha helyesbíttem téves véleményemet egy emberről, akkor ezáltal nem tagadom meg és nem tüntetem el őt; ellenkezőleg, még közelebről veszem szemügyre, s ez csak javára válik a kapcsolatnak. Így ha én fenntartom azt a nézetet, hogy minden megállapítás Istenről döntően a pszichéből ered, s ezért megkülönböztetendő Istentől mint metafizikai lénytől, ez sem Isten megtagadását nem jelenti, sem pedig azt, hogy az ember Isten helyére helyezi magát. Őszintén vallom, hogy ellenemre van az a gondolat, miszerint maga a metafizikai Isten nyilvánulna meg azon keresztül, aki a Bibliát idézi vagy vallási meggyőződését proklamálja. A hit bizonyára nagyszerű dolog, ha az ember rendelkezik vele, s a hit általi megismerés tökéletesebb mindannál, amit mi nehézkes és földhözragadt empirizmusunkkal el tudunk érni. A keresztény dogmatika építménye például kétségtelenül sokkal magasabb szinten áll, mint a gnosztikusok némely vad „*philosophoumena*”-ja. A dogmák páratlan szépségű spirituális struktúrát alkotnak és csodálatos értelmet rejtenek, amelynek én a magam módján keresem a mélyét. Velük összevetve a mi tudományos erőfeszítéseink, melyek az objektív psziché modelljére alapozódnak, módfelett idétlennek tűnnek: földhözragadtak és realitáshoz kötöttek, ellentmondásokkal teljesek, logikailag és esztétikailag hiányosak. A tudomány, különösen pedig az orvosi lélektan empirikus fogalmai nem a gondolkodás félreérthetetlen és tetszetős princípiumaiból erednek, hanem a hétköznapi emberi létezés és emberi szenvedés ingoványaiban végzett napi munkánk eredményéből. A bizonytalanság lényegükhöz tartozik, és az a filozófus, aki úgy kritizálja ezeket, mintha filozófiai fogalmak volnának, szélmalomharcot folytat, és éppen annyira nem fog tudni megbirkózni velük, mint Buber az önvaló fogalmával. Az empirikus fogalmak a tények megragadható köreit jelölik. Fontolóra véve az emberi egzisztencia félelmetesen paradox voltát, semmi különös nincs abban, hogy a tudattalan egy hasonlóképpen paradox istenképet tartalmaz, amely azonban egyáltalán nincs

összhangban Isten dogmatikus fogalmának szépségével, fenségével és tisztaságával. Jób és a 89. zsoltár Istene nyilvánvalóan némileg közelebb van a realitáshoz: az ő magatartása többé-kevésbé összhangban van a tudattalanban rejlő istenképpel. Természetesen ez a kép, *Anthróposz*-szimbolizmusával egyetemben, a megtestesülés eszméjének is alapul szolgált. Nem érzem felelősnek magamat azért a tényért, hogy a dogmafejlődés nem rekedt meg az Ószövetség szintjén. Ez nem egy új vallás hirdetését jelenti, mert ha ezt akarnám tenni, akkor követnem kellene azt a régóta fennálló szokást, amely ilyenkor isteni kinyilatkoztatásra hivatkozik. Én elsődlegesen orvos vagyok, akinek mindenekelőtt az ember és kora betegségével van dolga, továbbá azokkal az ellenszerekkel, amelyek éppen olyan valóságosak, mint maga a szenvedés. Mind Bubernek, mind pedig azoknak a teológusoknak, akiknek csalódást okoz lélektani szemléletem, szabadságukban áll pácienseimet Isten szavával meggyógyítani. Mivel azonban a lelkek egyházi gyógykezelése nem vezet mindig a kívánt eredményre, nekünk, orvosoknak kell megtennünk a tőlünk telhetőt, és jelenleg mi nem rendelkezünk megbízhatóbb segítséggel, mint azzal a szerény „gnózissal”, amelyet az empirikus módszer kínál nekünk. Vagy talán kritikásaim közül van valakinek jobb ötlete?

Az ember orvosként kellemetlen helyzetben találja magát, mert sajnálatos módon semmit nem tud elérni ezzel a kis szóval: „kellene”. Mi nem követelhetjük meg pácienseinktől, hogy olyan dolgokban higgyenek, amelyeket nem értenek, vagy amelyek nem felelnek meg nekik – még ha mi helyesnek is tartjuk azokat. Nekünk bízunk kell a páciens saját természetében rejlő gyógyító erőiben, tekintet nélkül arra, hogy azok az eszmék, amelyek felbukkannak, összhangban vannak-e bármi ismert hitvallással vagy filozófiával. Az én empirikus anyagom mindenből magában foglal egy kicsit: primitív, keleti és nyugati eszmék mintagyűjteménye. Aligha van olyan mítosz, amelynek visszhangja ne lenne felismerhető benne, vagy olyan eretnokség, ami ne ruházná fel valamilyen eseti különlegességgel. Az emberi psziché mélyebb, kollektív rétegeinek bizonyára hasonló természettel kell rendelkezniük. Az entellektüelek és a racionalisták, akik boldogan bújnak megingathatatlan hitük bástyái mögé, kétségtelenül meg fognak rémülni ettől, és vakmerő eklekticizmussal fognak vádolni engem, mintha csak én találtam volna ki az ember természetének és szellemi történetének tényeit, hogy aztán visszataszító teozófiai kotyvalékot keverjek ki belőlük. Azoknak, akik hittel rendelkeznek, vagy akik szeretnek filozófiai diskurzusokat folytatni, természetesen nem szükséges bajlódniuk a tényekkel, egy orvos azonban nem teheti szabadon félre az emberi természet kérlelhetetlen realitárait.

A hagyományos vallási rendszerek hívei az én megfogalmazásaimat szükségképpen nehezen érthetőeknek találják. De a gnosztikusok sem volnának elége-

dettek velem, hanem szememre vetnék, hogy nem rendelkezem kozmológiával, valamint hogy gnózisom értelmezhetetlen a *pléróma*³ vonatkozásában. A buddhista amiatt panaszkodna, hogy félrevezetett a *májá*, a taoista pedig azt vetné a szememre, hogy túl komplikált vagyok. Ami az ortodox keresztényt illeti, ő aligha tehetne mást, mint hogy helytelenítené azt a hanyag és tiszteletlen hozzáállást, amellyel a dogmatikus eszmék égboltját bejártam. Még egyszer figyelmeztetnem kell azonban könyörtelen kritikusaimat arra, hogy én a *tényekből* indulok ki, és azokat értelmezem.



³ Gör. *pléróma* = teljesség. A gnoszticizmus sajátos metafizikai-kozmozogikus fogalma, amely mindenek végső beteljesedését jelenti. (A fordító megjegyzése.)

Martin Buber

VÁLASZ C. G. JUNGNAK*

Úgy vélem, elegendő lesz az, ha Jung válaszával szemben – amely a „Vallás és modern gondolkodás” című tanulmányomban megjelent kritikám kritikája – érvei fényében újból tisztázom pozíciómat.

Ellentétben azzal, ahogyan Jung gondolja, én egyáltalán nem kérdőjeleztem meg az ő empirikus pszichiátriai anyagának egyetlen lényeges elemét sem. E tekintetben nyilvánvalóan nem érzem magam illetékesnek. Továbbá nem kifogásoltam egyetlen pszichológiai tételét sem. Ez hasonlóképpen nem az én dolgom. Pusztán arra mutattam rá, hogy olyan kérdésekről nyilatkozik, amelyek, mint-hogy a vallás területére tartoznak, túl vannak a pszichiátria és a pszichológia hatáskörén – noha ígéretet tett arra, hogy szigorúan belül marad ezeken a határokon. Hogy sikerült-e ezt igazolnom, azt a lelkiismeretes olvasó ellenőrizheti, ha az általam idézett mondatokat szövegösszefüggésükbe ágyazva megvizsgálja. Ezt a vizsgálódást – mint ahogy az olvasó tapasztalhatta – fáradságot nem sajnálva igyekeztem megkönnyíteni a források gondos megjelölésével. Jung vitatja az én bizonyítási eljárásomat, és az a módszer, amelyet ennek érdekében használ, világosan meg is mutatkozik a válaszában.

Kimutattam, hogy Jung „tényként” kezeli azt, hogy „az isteni akció az ember saját belső énjéből fakad”, s hogy szembeállítja ezt a tényt azzal az „ortodox koncepcióval”, amely szerint Isten „magától való”. Jung szerint Isten nem létezik az emberi szubjektumtól függetlenül. A vita középpontjában álló kérdés tehát így szól: Isten csupán egy pszichikus jelenség, vagy az ember pszichéjétől függetlenül is létezik? De másképpen is meg lehet fogalmazni ezt a kérdést: Az, amit a hívő ember isteni cselekvésnek nevez, csupán az ő saját belső énjéből fakad, vagy egy szuperpszichikus Lény cselekvése is bennefoglaltatik ebben? Jung válasza, hogy az isteni megnyilvánulás az ember saját belső énjéből származik. Ebben a vonatkozásban megjegyeztem, hogy egy pszichológusnak mint olyan-nak nincs joga nyilatkozni arról, hogy mi van és mi nincs a pszichén túl, illetve hogy léteznek-e olyan megnyilvánulások, amelyek a pszichén túlról érkeznek.

* Antwort an C. G. Jung. *Merkur*, VI/5 (1952. május). A digitális kiadás forrása: *Műhely* (Győr), 1999/2., p. 46–47.

Jung azonban azt válaszolja erre: „Pusztán kifejeztem egy véleményt valamiről, ami ... tudattalan.” Továbbá azt állítja: „Határozottan állítom, hogy minden, *egyszerűen minden* [kiemelés tőlem], amit ‘Istenről’ állítanak, emberi, azaz pszichikus megállapítás.” Később azonban furcsa módon mégis bizonyos megszorítással él: mint mondja, azon a véleményen van, hogy „minden megállapítás Istenről *döntően* [kiemelés tőlem] a pszichéből ered”.

Vessük össze az iménti mondatot Jung fentebb idézett tételével. Annak határozott kijelentése, hogy a tudattalan erők egyikének akciója az ember saját benső énjéből fakad, vagy hogy egy ilyen akció az emberi szubjektumtól függetlenül nem létezhet, a tudattalan terminológiájának megalkotása után értelmetlen tautológia volna. Ez egyszerűen azt jelentené, hogy a tudattalanként jelölt pszichikus terület pszichikus. Ez a tétel először nemet mond a tudattalan erők szféráján és általában a pszichikus szférán túli létre. Biztos vagyok benne: Jung tagadná, hogy ennek ez lenne az értelme. Ezzel kapcsolatban nyilvánvalóan arra a tényre utalna, hogy minden megállapítás Istenről „emberi, azaz pszichikus megállapítás”. Ez a kijelentés azonban alaposabb vizsgálatot igényel.

Ennél az előfeltevésnél nem látok alkalmasabb kiindulópontot a további vizsgálódás számára.¹ Nemcsak az Istenről való megállapítások, hanem általában minden megállapítás „emberi”. De vajon jelent-e ez egyáltalán valamit egy megállapítás tartalmi igazságának szempontjából? Aminek itt jelentősége van, nem a pszichikus és a nem-pszichikus megállapítások közötti különbség, hanem az a különbség, amely a szuperpszichikus valóságnak megfelelő és az ennek meg nem felelő kijelentések között van. A pszichológia tudománya azonban nincs felhatalmazva arra, hogy ilyen megkülönböztetést tegyen; ha így tesz, túl sokat enged meg magának, s ez csak hátrányára válhat. Az egyetlen, amit ebben az összefüggésben a pszichológia tehet, a megfontolt önuralom. Jung azonban láthatólag nem gyakorolja ezt az önuralmat, amikor arról beszél, hogy Isten nem létezhet az embertől függetlenül. Mert újra csak hangsúlyoznunk kell, hogy ha ez a megállapítás pusztán egy Istennek nevezett archetípusra vonatkozik, akkor annak nyomatékos kijelentése, hogy az egy pszichikus tényező, alighanem szük-

¹ Úgy vélem, nem volna tisztességes, ha itt saját hitemre hivatkoznék; ezért, hogy Junggal egyenlő felekként álljunk egymással szemben, most inkább megpróbálok eltekinteni ettől. A félreértések elkerülése végett meg kell azonban említenem, hogy saját hitem a kinyilatkoztatásban – amely nem tévesztendő össze semmiféle ortodoxiával – nem jelenti azt, mintha az égből lezárt kijelentéseket kaptunk volna Istenről. Inkább úgy gondolom, hogy amikor az emberi szubsztanciát megolvasztja a szellemi tűz, abból kitört egy szó, egy kijelentés, amely értelme és formája szerint ugyan emberi – emberi fogalom és emberi beszéd –, de mégis tanúságot tesz a háttérben működő Istenről és az ő akaratáról. Mi vagyunk kinyilatkoztatva önmagunk számára – és ez csak egy kinyilatkoztatás formájában fejezhető ki.

ségtelen (hiszen mi más lehetne?). De ha ez a kijelentés valamely extra-pszichikus tényre vonatkozik, például arra, hogy ilyen lény nem létezik, akkor – a jelzett önmeztartóztatás helyett – a határok meg nem engedett átlépésének vagyunk tanúi. Szabadítsuk ki hát magunkat ebből a nyilvánvaló kétértelműségből!

Jung azonban ezek után azokra az emberekre irányítja figyelmemet, akik sok és különböző, maguk készített képet alkotnak Istenről. Úgy gondolom, ez az én figyelmemet sem kerülte el, és magam is többször foglalkoztam már ezzel a kérdéssel. Azonban itt is csupán az a kérdés, hogy ezek a képek megfelelnek-e a valóságnak. Egyetlen hívő sem képzelem, hogy rendelkezik Isten fényképével vagy varázstükörben megjelenő tükörképével. Mindegyik tudja, hogy a képet ő festette, ő és mások. Ez pedig azt jelenti, hogy a hit arra a képek mögötti Alaktalanra irányul, akit a kép „ábrázol”, vagyis akire utal. A hitnek ez a törekvése, mely egy valóságos Lény felé irányul, egy olyan Lény felé, Aki létezik, közös törekvése azoknak az embereknek, akiknek a hite különböző tapasztalatokból ered. A „modern tudat”, amellyel Jung félreérthetetlenül azonosította magát írásaiban, „viszolyog” a hittől. De nem lenne szabad megengedni, hogy ez a viszolygás hatással legyen olyan kijelentésekre is, amelyek szigorúan pszichológiaiaként vannak beállítva. Sem a pszichológia, sem a többi tudomány nem rendelkezik kompetenciával az istenhit vizsgálatában. E tudományok képviselőinek mindössze arra van joguk, hogy távol tartsák magukat ettől a területtől; diszciplínáik határain belül nincsen kompetenciájuk arra, hogy ítéletet mondjanak az istenhitről, mintha az egyszerűen egyike lenne a tudományos megismerés számára hozzáférhető dolgoknak.

Az a pszichológia, amely anélkül foglalkozik a misztériumokkal, hogy ismerne a hit viszonyát a misztériumhoz, a gnózis modern megnyilvánulása. Gnózis alatt nem pusztán egy történelmi kategória értendő, hanem egy univerzális is. Ez – és nem az ateizmus (ami elpusztítja Istent, mert elutasítja Isten összes lehetséges képét) – a hit realitásának igazi ellenfele. Ennek modern megnyilvánulása nemcsak masszív önhittsége miatt érdekel engem, hanem különösen a karpokratiánus alap gondolat felelevenítése miatt. Ez az alap gondolat, amelyet a gnózis pszichoterápiaként tanít, az ösztönök misztikus istenítésének motívuma – ahelyett, hogy megszentelnék őket a hitben. Hogy Jung a gnózis e modern megnyilvánulásától nem független, azt kijelentéseiből bizonyítottam, és még alaposabban is bizonyíthatnám. Az ő kis „Abraxas” opuszát, amelyet egyetlen, előítéletektől mentes olvasó sem fog – mint ahogy ő mondja – költeménynek tekinteni, hanem vallomásnak, azért említettem, mert már ebben félreérthet-

lenül meghirdette az ambivalens gnosztikus „Istent”, aki kiegyenlíti önmagában a jót és a rosszat.

Fordította Buji Ferenc



Buji Ferenc

A HÍVŐ ÉS A GNOSZTIKUS*

Hozzászólás M. Buber és C. G. Jung vitájához

Mindig lenyűgöző, ha a gondolkodás és tudomány két óriása méri össze szellemi erejét. Mert mind Martin Buber (1878–1965), mind Carl Gustav Jung (1875–1961) nemcsak egyszerűen kiemelkedő képviselője volt saját szakterületének, nevezetesen a filozófiának illetve a lélektannak, hanem – jelentősen túl lépve diszciplínájuk határait – az egyetemes kultúrát is páratlan értékekkel gazdagították. Buber éppúgy több volt, mint filozófus, mint ahogyan Jung sem volt pusztán pszichológus vagy pszichiáter, s ezt a többletet mindkettőjük esetében a vallási terület bizonyos részeibe való belemélyedés biztosította. Ebben rejlik hasonlóságuk – ugyanakkor pedig alapvető különbözőségük is. Buber – egy rövid misztikus és taoista kitérő mellett, illetve azt követően – felfedezte a XX. századi ember, azon belül a XX. századi zsidó ember, s végül – de egyáltalán nem utolsósorban – *önmaga* számára a *haszidizmust*, ezt a XVII. században születő zsidó lelkeségi mozgalmat. Számos tanulmányt írt a haszidizmus történeti és szellemi vetületéről, a haszid mozgalom meghatározó egyéniségeiről, és – mint ahogy mondja – feldolgozta, újra elbeszélte a régi és már-már feledésbe merült történeteket: „Vérét és szellemét hordom magamban azoknak, akik ezeket alkották, vérből és szellemből váltak újjá bennem. Állok az elbeszélők láncsorában, láncszem a láncszemek között, megint elmondom a régi történetet, és ha újnak hangzik, az új már akkor benne szunnyadt, amikor először mondták el.”¹ Jung – bizonyos távol-keleti, s ezen belül ugyancsak taoista kitérők mellett² – hasonló alaposággal és odaadással mélyedt el az európai gnosztikus hagyományban, amely természetesen nemcsak a történelmi (I–IV. századi) zsidó, keresztény avagy pogány gnoszticizmust foglalta magában, hanem a Hermész Trismegisztosz nevéhez kapcsolódó hermetikus hagyományt is, amely csírájában

* Forrás: *Műhely*, 1992/2, p. 47–58.

¹ Idézi Pfeiffer Izsák. In: Martin Buber: *Száz chászid történet*. Bp. é.n. p. 13.

² Jung önálló művet sosem szentelt a távol-keleti vallásoknak és beavatásoknak (jóga, tantrizmus, buddhizmus, lámaizmus, taoizmus, Ji-king), csupán egy-két előadást tartott róluk, valamint bevezetéseket írt az e témával foglalkozó művekhez.

ban már tartalmazta az európai alkímiát. Jung éppen ez utóbbival foglalkozott a legbehatóbban, kiemelve azt a középkori „aranycsináló babonáság”-nak abból az évszázados sötétségéből, amelybe a „felvilágosodás” taszította.³ És ha Jung nem is vált annyira gnosztikussá, mint amennyire Buber hasziddá, egyáltalán nem mondható el róla, hogy érintetlen maradt volna a gnóztól. Buber zsidó gyökerű haszidizmusa, valamint Jung „tudományos gnoszticizmusa”, vagyis e két személyiség sajátosan különböző transzcendens orientációkhoz való kapcsolódása ha nem is magyaráz meg mindent, de sok elemét megvilágítja annak, hogy ez a vita miért alakult ki egyáltalán: sok mindent megvilágít, hiszen magában foglalja a hit és a vallás (haszidizmus), illetve a tudás és megismerés (gnózis) hovatovább kétezer esztendő, hol nyilvánvaló, hol rejtett polémiáját, sőt harcát.⁴

A jungi lélektan megítélése mind szorosabb értelemben vett tudományos, mind bölcséleti, mind pedig teológiai szempontból meglehetősen ambivalens, és pedig rendszerint *szélsőségesen* ambivalens. Az, aki megismerkedik Jung nézeteivel – és aki képes felmérni a gondolatok és eszmék jelentőségét –, aligha maradhat közömbös irántuk. Jung egyházi és általában vallási oldalról való értékelését nagyban meghatározta az kellemetlen tapasztalat, amelyet a hívő ember Freud extrém és agresszív antiteizmusának kapcsán⁵ volt kénytelen elszenvedni; s így már maga az a tény, hogy Jung szakított ezzel a freudi beállítottsággal, vallási oldalról rendkívül kedvező fogadtatásra talált. Jung azonban nemcsak szakított a freudi antiteizmussal, hanem a maga lélektani eszközeivel kutatás tárgyává is tette a vallási jelenség számos arcát, amit teológiai oldalról a vallási jelenség tudományos (pszichológiai) elismeréseként és értékeléseként értelmeztek. Jungnak mint olyan kiemelkedő tudós a pozitív egyházi fogadtatása, aki tudományát nem állította szembe a hittel, hanem azt a hit lélektani igazságának felismerésére használta (miközben persze a jungi analitikus lélektan is sokat köszönhetett a

³ Szeretném itt felhívni a figyelmet arra, hogy amikor a sötét középkorral kapcsolatban boszorkányüldözésről, inkvizícióról vagy éppen „aranycsináló babonáságról” beszélnek, akkor rendszerint megelégednek arról, hogy ezek a jelenségek – bárhogyan is értékeljük őket – nem a középkor, hanem az újkor szülöttei, akár történelmi alapon végezzük a korszakolást, akár kultúrtörténelmi alapon.

⁴ Az elkövetkezendőkben „gnoszticizmus” alatt a Krisztus utáni néhány század zsidó, keresztény (szír, egyiptomi, római, görög) és pogány gnoszticizmusát fogjuk érteni, míg gnózis alatt általában minden gnosztikus típusú metafizikát.

⁵ Vö. az *Álomfjtés* mottójának diabolikus titanizmusával: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* (Vergilius, *Aeneis*, VII. 312): „Ha az Ég nem hajlik, az Alvilágot (= Acheron folyója) verem fel.” A kérdéskörrel kapcsolatban lásd Nyíri Tamás Mélylélektan és ateizmus. Sigmund Freud kultúraelmélete (Bp. 1993) című kötetét.

vallásnak), annak az általános euforikus lelkesedésnek volt a része, amellyel egyházi részről a vallás és a tudomány összebékítésére, vagy egyenesen a tudomány „megkeresztelésére” tett összes kísérletet fogadták (lásd P. Teilhard de Chardin „transzcendentális evolucionizmusát”). A metafizikai jelenségek jungi interpretációjában rejülő „szubtilis csapdákat” még az a mélyen spirituális beállítottságú Daisetz Teitaro Suzuki sem vette észre, akinek egyik könyve elé⁶ maga Jung írt előszót, s akiről Hamvas Béla – számunkra kedvező módon éppen Buber mellé állítva őt – úgy nyilatkozott, hogy „a huszadik század második felében, ma, Guénon művein kívül a sok százezer között mindössze két mű van, Martin Buber chaszid könyve és D. T. Suzuki zen-sorozata, amely nem utólagos igazolás, és a történet tévedései számára nem keres mentségeket, hanem éppen a korszenvedély felszámolására és a végleges életrend realizálására vonatkozó indítvány.”⁷ Voltak és vannak azonban olyanok, akik nem futottak vakon a tudomány kegyei után, s a jungi vallásértelmezést – „finom mérget” vélvén felfedezni benne – nem tekintették feltétlenül üdvözlendőnek csak azért, mert Freudhoz képest kisebb rosszat képvisel. S ha már az imént Hamvas Bélát idézzük, ne feledkezzünk meg itt arról, hogy spirituális és metafizikai oldalról éppen a René Guénon, Julius Evola, Ananda K. Coomaraswamy és László András (részben pedig Hamvas Béla) nevével fémjelezhető „tradicionális iskola” volt az, amely elsők között részesítette éles kritikában Jung általános lélektani és vallási vonatkozású nézeteit; de – mint ahogy a közölt vita anyaga is tanúsítja – ezek közé tartozott Martin Buber is. Ha egyetlen mondatban kellene összefoglalni ezeknek a kritikus véleményeknek a lényegét, akkor azt mondhatnánk, hogy amennyire javára vált a lélektannak – és a lélektan révén a tudománynak általában – a jungi analitikus pszichológia vallási-metafizikai orientációja, éppen annyira vált hátrányára a vallási jelenség különféle arculatainak – az ortodox kereszténységnek éppúgy, mint a gnoszticizmus különféle változatainak – a lélektani interpretáció. S ezzel máris a vita középpontjában vagyunk.



Azt, hogy Buber kritikája a döntő pontokon egyáltalán nem alaptalan, s hogy válaszában Jung szinte igyekezett félreérteni ezt a kritikát, minden elfogulatlan

⁶ *Die grosse Befreiung: Einführung in der Zen-Buddhismus* (1939). A későbbiek folyamán Suzuki még szorosabban kapcsolódott a – mindenek előtt Erich Fromm által képviselt – pszichoanalitikus irányzathoz (lásd E. Fromm – D. T. Suzuki: *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*. Bp. 1989). Élete végén azonban felismerte, hogy a zen és a pszichoanalízis inkompatibilis.

⁷ Korszenvedélyek utólagos igazolása. *Patmosz I.*, Bp. 1992, p. 160.

olvasó érezheti. Természetesen Jungnak abban, amit válaszában kifejtett, maradéktalanul igaza van. Csakhogy – mint ahogy arra viszontválasza elején Buber rámutat – Jung nem arról beszélt, amiről beszélnie kellett volna. A pszichológia ezt úgy nevezi, hogy „tudattalan háritás”. Amikor ez a gyanú egy olyan pszichológussal szemben merül fel, mint amilyen Jung, akkor az természetesen igen meglepő. Mindenesetre Jung alighanem sejthette, hogyha tárgyyszerűen válaszol, akkor könnyen veszélybe kerülhet álláspontjának igazsága. Éppen ezért gyakorlatilag kitért Buber kritikája elől, s inkább visszavonult a tudomány szilárd és még védhető bástyái mögé. Valószínűleg ennek a „tudattalan háritásnak” az erős érzelmi indíttatású reakciója az a kifakadás, amely egyik magánlevelében található: „M. Buber könyörtelen ellenségeim egyike. Még azt sem értette meg, amit saját maga írt le!”⁸ Hiába Jung intellektuálisan szellemes és arisztokratikus stílusa, hangjában ott a sértettség és az ingerültség, amely arra vall, hogy a vitában az ő álláspontja a gyengébb; hiába állítja szembe roppant szellemesen a pszichológiájára vonatkozó eltérő véleményeket, hogy azok ilyen módon egymást semlegesítsék és kioltásuk: Jungnak mint „gnosztikusnak” tudnia kellene arról, hogy léteznek *relacionális igazságok*, hiszen ha egyazon dologra különféle szempontokból tekintenek, akkor e szempontoknak megfelelően akár teljesen ellentétes kijelentések is tehetők ugyanarról a tárgyról. A gnoszticizmus egyik legfőbb megkülönböztető vonása az ortodoxiával szemben ugyanis éppen az, hogy a különféle szinten álló emberekhez különféle – és az adott szintnek megfelelő – „igazságok” tartoznak. Természetesen az így létrejövő igazságoknak megvan a maguk hierarchikus rendje. Ezt a szemléletet nem szabad úgy felfogni, mint egy metafizikai területre becsempészett relativitáselméletet (figyelemre méltó, hogy Einstein a relativitáselméletet eredetileg *nézőpontelméletnek* nevezte), éspedig éppen az igazságok hierarchikus struktúrába rendeződése miatt. Létezik tehát adekvát relativizmus, ám az a relativizmus, amely önmagát abszolutizálja – és a jungi lélektanok félreérthetetlenek e vonásai –, mint teljességgel következetlen, okvetlenül elutasítandó. „Minden *a priori* relativizmus – írja Titus Burckhardt éppen Jung lélektanával kapcsolatban – következetlen önmaga vonatkozásában.”⁹ Másképpen kifejezve ezt úgy is lehetne mondani, hogy „a relativitás elmélete relatív”.¹⁰

⁸ Levél Bruno atyának. In: *Élie le prophète*, ed. Père Bruno de Jésus-Marie. Paris, 1956, II. kötet, p. 15.

⁹ Modern Psychology, in: *Mirror of the Intellect*, Cambridge, 1987, p. 46.

¹⁰ Frithjof Schuon: A tér-idejő problémáról. *Arkhé* II (1994), p. 15. A relativitás abszolutizálásának azok a jelei, amelyek félreismertetlenül megmutatkoznak a jungi lélektanban, végső soron arra a modern princípiumra mennek vissza, amit – mint a modern gondolkozás *leglényese-*

Nemcsak a Buber által Jungtól idézett mondatok, de Jung válasza is arról tanúskodik, hogy Jung, egy önmagát abszolutizálni hajlamos pszichológiából kiindulva – melyet ilyen módon joggal nevezhetünk pszichologizmusnak –, egészen egyszerűen nincs tisztában az ismeretelmélet és a lételmélet, a gnoszeológiai és az ontológiai sík különbségével, s ilyen módon gondolatmenete meggondolatlanul és alighanem öntudatlanul ugrál innen oda s onnan ide. Nem mintha az ismeretelmélet és a lételmélet *végül is* ne volna egyesíthető. Azt a princípiumot azonban, amelyben e kettő egyesíthető lenne, minthogy az szuperpszichikus (Buberre nézve sajnálatos módon azonban ki kell mondanunk, hogy szuperreligiózus is), Jung nem birtokolja. A tudat és a lét, a megismerés és a létezés végső egysége ugyanis túl van a véges eszközökkel rendelkező ember hatáskörén.¹¹ Mindenesetre egy ilyen egyesítő műveletet – és *minden* egyesítő műveletet – meg kellene előznie egy határozott és éles elkülönítési műveletnek. „A meg nem különböztetés bölcsességét – mondja László András – meg kell előznie a megkülönböztetés bölcsességének. A meg nem különböztetés bölcsessége magasabb rendű a megkülönböztetés bölcsességénél, de nem érhető el a megkülönböztetés bölcsessége nélkül. A keveredettségek az egységnek mindennél végzetesebb ellentéte. Mert mit jelent az, hogy ‘összekeveredtség’? Hogy van egy egység, aminek – első személyben fogalmazva – én nem vagyok az ura, sőt még csak az átlátója sem. Csak azokat tudom egyesíteni, amiket előbb szétválasztottam. A megkülönböztetések és szétválasztásokon keresztül az egyesítést *nekem* kell végrehajtanom, hogy az *én* egységem, az én általam uralt egység valósuljon meg.”¹² Jung azonban ezt a két területet nem megkülönböztetve egyesítette, hanem megkülönböztetés nélkül összezavarta.

Érdemes megfigyelni, hogy Jung tulajdonképpen még egy költői engedmény, illetve feltételezés formájában sem képes arra, hogy adekvát isteneszmét nyújtson. Amikor ugyanis arról ír, hogy Isten önmagáról készített egy ösképet, s azt az ember tudattalanjába helyezte, akkor ez az engedmény csak a dolgok mélyére nem látó hívőt vagy teológust nyugtathatja meg. Hogy miért? Azért, mert ha volna egy ilyen öskép, és a transzcendentális irányultságú emberi aktusok

gét – Nietzsche egyetemes vonatkozásban a következőképpen fogalmazott meg: „Amit el kell végeznünk, az a *keletkezés* felruházása a *lét* tulajdonságaival” (*Der Wille zur Macht*, II, § 170. Idézi Molnár Tamás: *A hatalom két arca: politikum és szentség*, Bp. 1992, p. 289).

¹¹ A tudat-, megismerés- illetve önismeret-fokozatok és a létfokozatok szoros kapcsolatára – és végső soron egységére – céloz Eckhart, amikor arról beszél, hogy tulajdonképpen a kő is Isten, csak nem tud róla, s éppen ez a *nemtudás* teszi őt kövé. Eckhart megállapítására forrásmegjelölés nélkül hivatkozik Julius Evola: Vedânta, Meister Eckhart, Schelling, in: *East and West*, 1960, p. 182. Vö. továbbá Plótinosz, *Enneász*, III/8.8.

¹² *A Lélek és a Szellem konfliktusa* (előadás). Debrecen, 1995. május 22.

célpontja voltaképpen nem Isten, hanem ez az archetípus volna, akkor az teljes mértékben kimerítené a bálványimádás fogalmát (különösen a zsidó vallású Buber számára!), hiszen az imádat tárgya nem egy lény, hanem egy *típus*, egy kép, egy másolat volna – még ha ez a kép pszichikus természetű is lenne. Úgy is mondhatnánk, hogy gyakorlati értelemben, a vallási *praxis* vonatkozásában ez egyáltalán nem jelentene többletet ahhoz az állásponthoz képest, amely szerint e mögött az isteni archetípus mögött nincs metafizikai Isten. Ilyen módon Jung azáltal, hogy az archetipikus istenkép mögött megengedi magának a metafizikai Istennek a költői feltételezését, gyakorlati és tapasztalati értelemben egyáltalán semmiféle engedményt nem tesz, egyáltalán nem közeledik a buberi – vallásos-teisztikus – állásponthoz, csupán egy minden jelentőség, befolyás és hatás nélküli háttérfeltételezéssel megtoldja pszichológiai istenképét, mintegy azzal a felhanggal, hogy ha csak ez hiányzik, akkor tessék, ott van a háttérben egy metafizikai Isten, a lényegre nézve egy ilyen feltételezésnek amúgy sincs jelentősége. Éppen ezért kénytelenek vagyunk azt mondani, hogy Jung részéről ez csaknem cinizmus.

Különösen akkor nem kielégítő Jung „költői engedménye”, ha azt látjuk, hogy saját pszichoterápiai gyakorlatát kvázi vallásos tevékenységként értelmezi. Ez a pszichoterápiakusan átértelmezett vallás, ez az archetipikus megnyilvánulásként értelmezett metafizikai tapasztalat ugyanis alapvetően különbözik a valódi vallásos-metafizikai tapasztalattól: míg ugyanis az előbbi a beteg és sérült pszichikumot akarja egészségessé tenni, azaz normalizálni, addig az utóbbi pontosan azt tekinti kiindulópontnak, ami az előbbi végpontja – hogy aztán a hipernormális és emberfölötti fokozatok és állapotok irányába vezessen. Jung csak erről az alapvető különbségről megfelelően szólíthatja fel a pszichológiai szemléletében csalódó teológusokat arra, hogy – mint írja – „pácienseimet Isten szavával meggyógyítsák”, s csak így írhat „a lelkek egyházi gyógykezeléséről”. Sajnálatos módon azonban már a modern egyházi felfogás sincs tisztában a terápiás és a vallási perspektíva különbözőségével. Alexander Schmemmann, korunk egyik legkiválóbb ortodox teológusa írja, hogy „míg a korai Egyház *Krisztus hadseregének*, az ellenség legyőzésére Isten által mozgósított csapatnak tartotta magát, addig a ‘modern’, ‘problémáktól’ megszállott keresztény ember szívesebben jellemzi önmagát és hitét gyógyászati kifejezésekkel. Nem harcosnak tekintti magát, akit hosszú háborúra hívtak be, hanem klinikán fekvő betegnek.”¹³



¹³ *Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism*, Crestwood (NY), 1974, p. 129.

Noha a Buber–Jung vitában – a magabiztos, néhol már-már fölényes jungi válasz ellenére – jól látható Buber fölénye Junggal szemben, ez egyáltalán nem jelenti azt, mintha Buber álláspontja minden kritikán felül állna. Hogy érzékeltesük a kettejük álláspontja közötti, első pillanatra talán ellentmondásosnak látszó különbséget, egy teljesen más természetű, a dolgok más rendjéből származó, mégis ugyanezt az ellentmondásosnak tűnő viszonyt tükröző művészet-teológiai vitához kell fordulnunk, nevezetesen a bizánci ikonrombolók és az ikontisztelők VIII–IX. századi vitájához, valamint ennek megismétlődéséhez a katolikus–protestáns képvitában.¹⁴ Ugyanis az adott helyzetekben – vagyis *relatíve* – a képtisztelők képviselték a helyes álláspontot a képrombolókkal szemben. Bizáncban ezt végül is a vita kimenetele mutatta (a képtisztelők álláspontja győzedelmeskedett s vált ortodox állásponttá), míg a katolikus–protestáns vitában az, hogy a szentképeket mint a közvetítés és bálványimádás eszközeit elvető protestantizmus nem érte el az istenkapcsolatnak még a latin egyházra jellemző mélységeit és magasságait sem, és a katolicizmust jóval megelőzve humanizálódott és szekularizálódott. Ilyen módon a protestáns akció egyáltalán nem vezetett a várt eredményre, éppen ellenkezőleg!¹⁵ Ha viszont nem az adott helyzetben, hanem abszolút értelemben vizsgáljuk a kérdést, akkor egyértelmű, hogy *végző soron* a képek *akadályozzák* az istenismeretet, függetlenül attól, hogy azok külső és materiális, vagy belső és mentális képek. A kép ugyanis alacsonyabb szinten segít és megnyit, magasabb szinten viszont már akadályoz és elzár. Jól tudjuk például az európai keresztény misztikából, hogy a külső képek milyen komoly akadályokat gördítenek misztikus unió elé. Ahhoz azonban, hogy a képeknek – legyenek azok materiálisak vagy mentálisak – ez az akadályozó funkciója lépjen életbe, igen magas szintre kell jutni. Alacsonyabb szinten, a népi

¹⁴ Természetesen ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a VIII–IX. századi bizánci és a protestáns ikon- illetve szentképellenesség egy kalap alá vehető. A kettő között, még ha megnyilvánulásaikban hasonlóak is, a háttérben lévő okok különbsége miatt számottevő színvonalbeli különbség tapasztalható. Hogy egészen pontosan fogalmazzunk: amennyivel sekélyesebbek és vulgárisabbak voltak teológiaiilag az újkori protestáns képrombolók érvei bizánci elődeiknél, annyi- val volt sekélyesebb és vulgárisabb a latin képvédő ortodoxia képteológiája a bizánci ikontisztelő ortodoxia ikonteológiájánál. Vö. Pavel Florenszkij, *Az ikonosztáz*, Bp. 1988, különösen pp. 32–33.

¹⁵ Hasonló a helyzet a zsidó vallással mint a keresztény és a muzulmán képellenesség ösforrásával (a kereszténység csak a II. század végére, fokozatos hellenizálódásával párhuzamosan szakított képellenes álláspontjával). A zsidóság ugyanis – akárcsak a protestantizmus – képtelen volt előnyére fordítani a képek elutasítását. Érdeemes megfigyelni egyébként, hogy a hellenizálódás hatására a zsidó vallás is erősen fellazította mereven képellenes álláspontját, mint ahogy az az apokaliptika túlbujánzó képeiben látható.

vallásosság szintjén a képek tehát kifejezetten pozitív funkciót töltenek be, s így tiltásuk végső soron akadályozza az eleven vallásosság kialakulását.

Mindebből már sejthető, hogy a jelen vita kontextusában analogikusan Buber képviseli az ikonisztelőt, míg Jung az ikonromboló álláspontot. Jung a maga pszichológiai arzenáljával nincs olyan magas szinten, amelyről a gnosztikus álláspont előnye és fölénye a „pisztikus” (gör. *πισztisz* = hit) állásponttal szemben megmutatkozhatott volna. Jung – éppen a valódi gnózihoz elengedhetetlen metafizikai háttér hiánya miatt – nem rendelkezett azokkal a képességekkel, amelyek révén a gnózisnak ezt a helyzeti – *potenciális* – előnyét kihasználhatta és érvényesíthette volna a buberi hittel szemben. Buber Junggal szembeni fölénye ilyen módon érthető és indokolt. Buber ezzel szemben a legtöbbet hozta ki abból az álláspontból – az Istenbe vetett *hit* vallásos álláspontjából –, amelynek elkötelezettje: *kimerítette* a hitben rejlő lehetőségeket. A jungi gnózis komoly hiányosságairól már szoltunk; itt az ideje, hogy megvizsgáljuk a buberi hitet egy olyan rálátásból, amely bizvást tekinthető szuperpszichológiainak, azaz metafizikainak.

Aki azt gondolná, hogy Buber Junggal kapcsolatos aggodalmai onnan erednek, hogy Jung a vallást és a vallási igazságot alá akarja rendelni a pszichológiának, vagy netán abból a meglátásból származnak hogy Jung Istent pusztán pszichikus (archetipikus) realitásnak tekinti – ami ugyebár nem is annyira burkolt ateizmus –, az alaposan tévedne. Amit Buber Jungban kritizál, az nem egy metafizikai Isten hiánya, nem Isten pszichológiai bekebelezése, és még csak nem is az a tény, hogy a jungi lélektan vallási babérokra pályázik – hanem az, hogy a jungi vallásértelmezésben megszűnik a vallás *dialogikus* jellege. Mert abból, ahogy Buber arról az „alapvetően személyes viszony”-ról ír, amely „egy olyan Lénnel vagy Valósággal való kapcsolat, ami az emberhez képest transzcendens” (a lényeg itt nem is annyira a transzcendencia, mint inkább a *mátság*), vagy abból, ahogy „a valósággal való találkozás”-t említi, nem nehéz arra a következtetésre jutni, hogy az (inter)perszonalista Bubert¹⁶ a jungi szemléletben éppen annak az ontológiai *távolságnak* a lerombolása zavarja, amely az Istent és az em-

¹⁶ Bubert a filozófiatörténet perszonalista filozófusként tartja számon. Buber perszonalizmus azonban inkább interperszonalizmus, sőt tulajdonképpen minden perszonalizmus inkább interperszonalizmus, mint pusztán perszonalizmus, ugyanis a személy (lat. *persona*) és a személyesség (lat. *personalitas*) maga sem más, mint egy *viszony*. Egy személyes Isten tételezésének tehát kizárólag Isten és a világ relációnális szembeállításában van értelme. Ilyen módon a személyesség, dialogikusság nem lehet végső lényege Istennek, hanem csak valami felé mutatott *arca*, ugyanis a teremtéshez mint feltételhez van kötve. Isten léte azonban nyilvánvalóan nem merül ki abban, hogy ő teremtő – vagyis nem merül ki egy funkcióban, legyen az mégoly magasrendű is. Valamilyen *arculattal* megjelenni a létesült világ felé: ezt jelenti a személyesség.

bert – „dialogikus közlekedést” téve lehetővé közöttük – határozottan elválasztja egymástól; az zavarja, hogy a jungi szemléletben nincs meg az *Ich und Du*, az én és te határozott megkülönböztetése – hogy Buber egyik legfontosabb filozófiai munkájára utaljunk. Buber lelke legmélyén alighanem már a kollektív tudattalan gondolatától is viszolyog, ugyanis ez a sajátosan jungi kategória, mint minden individuálisan differenciált tudat fundamentuma, pontosan a differenciátlanság, az egység és az azonosság jegyében áll. Éppen ezért Buber számára nem az istentagadás a döntő, hanem a *distancia-* és *dialógus-*tagadás, valamint a hozzá legszorosabban kapcsolódó *hittagadás*. Sőt *expressis verbis* ki is mondja: „Ez [tudniillik a gnózis] – és nem az ateizmus [...] – a hit realitásának igazi ellenfele.”¹⁷ Buber számára tehát nem az istentagadás a döntő, hanem a hittagadás. Másképpen megfogalmazva – és a dolgot még inkább az élére állítva – Buber számára nem Isten a fontos, hanem saját dialektikus hit-aktusa: vagyis nem „istenpárti”, hanem „hitpárti”. Mert a gnózis nagyobb ellenség, mint az ateizmus. Buber számára az istenhitben a döntő súly nem az „isten”-re esik, hanem a „hit”-re. S ez több mint pusztá gondolkodási hiba!

Természetesen a relacionista felfogás egyáltalán nem elítélendő, ami pedig a filozófiai relacionizmust (perszonalizmust) illeti, az a huszadik századi filozófiák között igen előkelő helyet foglal el. Viszont a buberi interperszonalizmus egy meglehetősen abszurd fejleményt eredményez: egy *abszolút relacionizmust* – ami nem más, mint a relativizmus abszolutizálásának egy másik, immár buberi formája.

Minden bizonnyal ez a fundamentális tévedés vezette Bubert tanulmánya elején ahhoz a meglepő kijelentéshez, hogy a Jung által vizsgált vallási formációk egy része – nyilván a gnosztikus jellegűek – „álvallások”, ugyanis ezek „nem tanúskodnak arról az alapvetően személyes viszonyról, amely az ember valamint a tapasztalás vagy a hit fényében vele szembenállóként megmutatkozó Egyetlen között áll fenn”.¹⁸

¹⁷ Természetesen a gnózis soha nem volt ellensége a hitnek, ellenben a hit (az „ortodoxia”) a történelem tanúbizonysága szerint nemegyszer üldözte a gnózist. Másképpen megfogalmazva: a gnózis, a metafizikai megismerés sosem áll szemben a hittel; a hit az, amely szemben áll a gnózissal. A későbbiek folyamán részletesebben is ki fogunk térni erre a kérdésre.

¹⁸ Sőt ez a nem minden arrogancia nélküli szemlélet nemcsak a nem-dialogikus, vagyis gnosztikus vallásokat zárja ki az „igazi vallások” közül, hanem azokat is, amelyek nem szigorúan monoteisták. Ezúttal nem kívánunk részletesebben foglalkozni a politeizmus és monoteizmus problematikájával, csupán azt kívánjuk megjegyezni, hogy a tárgyi értelemben vett „végső igazságok” idő előtti leleplezése, illetve ha e „végső igazságok” nem egy „végső alanyban” gyökereznek, sőt ha – *horribile dictu* – a „végső igazságok” egyetemes elfogadását kötelezővé teszik, az korántsem szolgálja mindig a végső igazságokat. Triviális evidencia, hogy egy alacsonyrendű eg-

Mindez tehát azt jelentené, hogy hiteles, vagyis igazi vallásnak csupán a zsidó, keresztény és muzulmán ortodoxia volna tekinthető, míg a gnózis különféle európai (helyesebben mediterrán) megnyilvánulásai, valamint a hinduizmus, a buddhizmus és a taoizmus, amelyek a személyes-dialogikus én–te kapcsolatról csak alacsonyabb rendű és popularizálódott formáikban tudnak, álvallások. Viszont ha az eredeti buddhizmust – amely a „dialogikus princípiumot” még csak hírből sem ismeri, és semmi köze a zsidó-keresztény értelemben vett hithez és valláshoz (és nagyjából hasonló mondható el a másik két távol-keleti vallás nagy részéről is) – álvallásnak tekintjük, akkor ezáltal saját vallásfogalmunk komolyságát tesszük kockára.

Természetesen e vallások és általában a gnózis álvallásosként való beállítása elfogadhatatlan, ugyanis a „vallási” mint kategória nem szűkíthető le arra az értelemre, amit Buber ad neki, illetve a Buber-féle vallásértelmezés a vallásnak csupán egyetlen fajtájára vonatkoztatható. A transzcendentális orientációnak ugyanis négy alapformája lehetséges, amelyek közül a vallás csupán az egyikkel azonosítható:

bűn és erény	→ erkölcs	→ vallásos út
fény és sötétség	→ heroikusság	→ lovagi út
tudás és tudatlanság	→ megismerés	→ gnosztikus út
erő és gyengeség	→ hatalom	→ mágikus út ¹⁹

Magától értetődik, hogy e struktúra alapján – vagyis ha a vallás nem fogja át az ember metafizikai orientációjának teljességét – a vallás a transzcendentális orientációnak csupán az egyik arculatát képviseli. Ilyen módon a gnózis éppen olyan legitim transzcendentális orientáció, mint a vallás. „Álvallásos”-ként való minősítése tulajdonképpen *értelmezhetetlen*, ugyanis egész egyszerűen *nemvallásos*: nem hamisítvány, hanem egész egyszerűen *más*. Ha viszont a „vallás” és a „vallásos” kifejezéseket *kiterjesztett* értelemben vesszük – mintegy a transzcendentális orientáció megfelelőjeként –, akkor a szorosabb értelemben vett vallásos út éppen annyira legitim eleme ennek az irányultságnak, mint a lovagi, a gnosztikus vagy a mágikus út. Tehát akár kiterjesztett, akár szűkített értelemben fogjuk fel a vallást, a gnózis álvallásos minősítését mindenképpen jogtalanak és elhibázottnak kell tartanunk.

zisztencia számára egy magasrendű igazság birtoklása semmit nem jelent, vagy annál is rosszabbat. Az emberek értékhierarchiájának az igazságok hierarchiája felel meg.

¹⁹ Talán mondanunk sem kell, hogy ezek a típusok – akárcsak a pszichológiai vagy szociológiai típusok – szinte sosem érvényesülnek tisztán.

A kiterjesztett és a szűkebb értelemben vett vallás a magyar nyelvben egyetlen szóval nem különböztethető meg. A latin nyelvben azonban a vallásnak két alakja van, amelyek kifejezetten alkalmasak arra, hogy ezt a megkülönböztetést jelöljék. Az egyik a *confessio*, a másik a *religio*.²⁰ A *confessio* főnév a *confiteor* állszenvendő (!) igéből származik,²¹ és valamely hiba vagy bűn be- és megvallását, illetve a meggyőződés megvallását jelenti, s ilyen módon a legszorosabb kapcsolatban van a bűn és az erény erkölcsi világával, de általában minden teisztikus és metafizikai értelemben interperszonális szemlélettel, s így magával a hittel is. A *confessio* legjobb értelmi fordítása ezért a „hitvallás”, sőt „hit-vallás”. A *religio* etimológiailag a visszakapcsolódással van összefüggésben,²² és általában jelöl minden transzcendentális irányulást és cselekvést. Ezért alkalmas a kiterjesztett értelemben vett vallás jelölésére.

Mielőtt megvizsgálánánk a buberi hit-vallást, néhány szót kell szólnunk a gnózisról. Már említettük – és Buber is utalt rá –, hogy a gnózis nem lokalizálható a mediterráneumra és nem datálható az első keresztény századokra, hanem univerzális metafizikai forma, amely bárhol és bármikor előfordulhat. Ezen belül a gnoszticizmust már bezárhatjuk a fenti korlátok közé. De minden gnózis fundamentális tanítása az önismeret és az istenismeret szoros kapcsolata, ha nem egybeesése – ami természetesen maga után vonja az emberi preegzisztencia valamilyen formában való tételezését is. Ez pontosan arra mutat rá, hogy Isten végső soron nem a tárgyi világ – mégoly magasztos és mégoly végtelen – eszmei objektuma, akihez az ember, mint más a máshoz, odafordulhat, hanem minden emberi aktus végső alanya. A hit számára ennek tételezése egyenlő az istenkáromlással. És valóban az, csakhogy *szakrális* blaszfémia. Mert csak egy ilyen szakrális blaszfémia mondathatja a szúfi Abú Jazíd al-Bisztámival, hogy „*Allah akbar*: Isten nagy! De én még nagyobb vagyok!”,²³ vagy a katolikus Angelus Silesius-szal:

„Nem él nélkülem egy árva pillanatig sem,
Ha megsemmisülök, velem pusztul az Isten.”²⁴

²⁰ A „vallás” szó helyett magyar nyelvterületen egészen a XIX. század második feléig a „religio” kifejezést használták. A „vallás” szó mégsem a *religio*, hanem a *confessio* tükörfordítása.

²¹ A konfesszióban, vagyis a szorosabb értelemben vett vallásban mindig jelen van valamiféle fundamentális passzivitás, (el)szenvedőlegesség, és minél inkább konfesszionális, annál inkább (vö. kegyelem, megváltás, jutalom és büntetés).

²² Lat. *religare* = össze- vagy visszakötni. A *religio* szó etimológiai eredeztetéseinek más módjai is elképzelhetők, ezek azonban nem feltétlenül zárják ki egymást.

²³ Idézi Hamvas Béla, *A szúfi* (kézirat).

²⁴ Szabó Lőrinc fordítása.

A gnoszticizmus *mint probléma* éppen azért jelent meg, mert egy alapvetően hit-vallásos típusú sémi, avagy sémi alapú metafizikai beállítottságban – legyen az zsidó, keresztény vagy muzulmán – a gnózis mindig is idegen elemet képviselt, és legfeljebb a megtűrtségig jutott el (támogatott sosem volt), legtöbbször azonban tiltották. A héber hagyomány gnózással és általában az istenüléssel (lat. *deificatio*, gör. *theószisz*) szembeni leküzdhetetlen ellenérzésének első jelei már a *Tóra* első lapjain megtalálhatók (vö. Ter 3,5.22), ahol arról van szó, hogy az embernek nem szabad ennie a *Tudás Fájáról*, mert különben „*olyan* lesz – mondja az Úristen –, mint egy közülünk” – noha korábban a szöveg világosan utal az ember istenképiségre és istenhasonlóságára (1,26).²⁵



Ha egy kis figyelmet szentelünk a buberi – vagyis szűkebb értelemben vett és „igazi” – vallásnak (*confessio*), akkor láthatjuk, hogy az egy különféle elemekből álló együttes. Hogy mik ezek az elemek? Már az eddig elhangzottak alapján is sejthető, hogy e vallás *hitből*, erkölcsből, *dialogikus viszonyból*, *imperativitásból*, *intoleranciából*, *egalitarizmusból*, *kinyilatkoztatásból*, személyességből, misszionarizmusból, *passzivitásból* és *fundamentális dualizmusból* áll, s ezek a sajátosságok többé-kevésbé szorosan, egymást feltételezve összefüggenek. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ezen elemek valamelyike – vagy akár mindegyike is – ne lehetne meg az egyes „álvallásokban”;²⁶ csupán arról van szó, hogy az „igazi vallást” ezek teszik azzá, ami: *par excellence* hit-vallássá.

(*A hit*) Vizsgáljunk meg kiemelten e sajátosságok közül néhányat, mindekelelt a *hitet*, vagyis azt az „erényt”, amelyet a közfelfogás nemcsak szorosan a valláshoz kapcsol, de amelyet rendszerint – mint ahogy Buber is teszi – a „vallás” szó szinonimájaként is szoktak használni (legalábbis a zsidó-keresztény kultúrkörben). Ahogy ugyanis az alapvető és mindent megelőző tudományos aktus a megismerés (tulajdonképpen tapasztalás), és ahogy az alapvető és mindent megelőző filozófiai aktus a gondolkodás, éppúgy az alapvető és mindent megelőző vallásos aktus a hit.²⁷

²⁵ Nem kívánunk biblikus szakkérdésekbe bocsátkozni, csupán arra szeretnénk utalni, hogy e két eltérő felfogás megjelenése a *Teremtés könyvében* a két külön teremtéstörténettel, az úgynevezett Papi (1,1–2,4a) és a Jahvista (2,4b–) teremtéstörténettel függ össze.

²⁶ Ne feledkezzünk meg róla, hogy a gnosztikus típusú vallások szinte kivétel nélkül fokozatosan konfesszionalizálódtak.

²⁷ Az ember primordiális metafizikai tudása (*scientia sacra*; vö. Hamvas Béla hasonló című művével, Bp. 1988) három elemre esett szét: egy puszta – ám szakrális – *hit-vallásra*, mely híjával van a tapasztalásnak és a gondolkodásnak, egy profán spekulációra (filozófia), mely híjával

Már szóltunk róla, hogy a hit abban a formájában és hangsúlyozottságában, amellyel a zsidó, keresztény és muzulmán vallásban rendelkezik, teljesen idegen a távol-keleti vallásoktól, különösen, ha ezek eredeti és még degenerálatlan formáit vizsgáljuk. Buddhista hitről éppen annyira önellentmondás volna szólni, mint védikus-védántikus hitről, hiszen – már ami ez utóbbit illeti – a „véda” szó a szanszkrit *vidjából* származik, amely metafizikai látást és metafizikai tudást (megismerést) jelent, vagyis szemantikailag ekvivalens a hellenisztikus *gnószisz*-szal.²⁸ A közkeletű felfogás szerint a hit *par excellence* keresztény sajátosság. Ez részben igaz, részben nem. Akárcsak a távol-keleti vallások esetében, a kereszténység esetében sem mindegy, hogy melyik periódust vizsgáljuk, ugyanis a hit értelmezésének és fontosságának tekintetében a kereszténység igen jelentős változáson ment keresztül, éspedig igen korán és igen gyorsan. Arról van szó ugyanis, hogy a hit azt a jellegét és hangsúlyozottságát, amit ma a kereszténységben visel, csak az apostoli ígéhirdetésben, a kérügmában nyerte el. Magának Krisztusnak a tanításában *ez* a hit gyakorlatilag nem szerepelt. Kétségtelen, hogy Krisztus is beszélt hitről, ám a krisztusi hit alapvetően különbözik attól a hittől, amelyet már az apostolok kezdtek hirdetni, s amely a kereszténységnek valóban az egyik legfontosabb, elválaszthatatlan sajátosságává vált. Krisztus hite ugyanis nem Hiszekegy-hit, nem doktrinális hit, nem valamiféle tartalmi igazsággal összefüggő hit volt, hanem egy *hatalmi potencialitás aktualizálásának az eszköze*. Noha már Szent János apostol evangéliumában szembeütnő a hatalmi értelemben vett hit átalakulása doktrinális értelemben vett hitté (hinni Jézusban *mint* Messiásban, és abban, amit a Messiás tanított), ez utóbbi hit tanát Szent Pál dolgozta ki a maga teljességében. A szinoptikus evangéliumokban (Máté, Márk és Lukács evangéliumában) a hit szinte mindig egy hatalmi potencialitás mozgósításával van összefüggésben: ennek a hitnek voltak híjával Jézus tanítványai, amikor nem voltak képesek meggyógyítani a holdkórost (Mt 17,14kk), s erről a

van a szakrális és a tapasztalati elemnek, valamint egy ugyancsak profán empirikus megismerésre (tudomány), amely híjával van a szakrális és a gondolati elemnek. A szakrális és a profán megismerés megkülönböztetését egyébként már a hellenizmus is ismerte: az előbbi volt a *gnószisz* (lat. *scientia sacra*), az utóbbi az *episztemé* (lat. *scientia profana*). Ugyanakkor a gyakorlatosság kultusza – amely a filozófiában a pragmatizmus formájában csapódott le – a legszorosabb összefüggésben van egy fundamentális materializmussal; viszont nagy hiba lenne, ha ebből arra következtetnénk, hogy az elméletiség ugyancsak modern kultusza bármilyen kapcsolatban is lenne a spiritualitással. Ellenkezőleg: ezek a fundamentális materializmus Janus-arcának két oldalát képviselik. A szellem (spiritualitás) ugyanis nem elvont, hanem a lehető legkonkrétabb, és az embert a legközvetlenebből érinti.

²⁸ A görög *gnószisz*nek van etimológiai megfelelője is a szanszkritban, éspedig az ugyancsak metafizikai megismerést jelentő *dzsnyána*.

hitről mondta nekik Krisztus, hogy ha csak akkora lesz is, mint „a mustármag, s azt mondjátok ennek a hegynek itt, menj innét oda, odamegy, s *nem lesz nektek semmi sem lehetetlen*” (Mt 17,19–21); ennek a hitnek a növelésére kérték Jézust tanítványai (Lk 17,4), s ez az a hit, amely a víz felszínén tartotta a csónakból kilépő Péter apostolt (Mt 14,30kk); ez az a hit, amely a Jézus ruháját a tömegben hátulról megérintő vérfolyásos asszonyt azonnal meggyógyította – Jézus ugyanis „nyomban észrevette, hogy *erő* ment ki belőle” (Mk 5,25–34); s alighanem e hit növelésére irányuló kéréseiket teljesítette Krisztus tanítványainak akkor, amikor szétküldésük előtt „*erőt és hatalmat* adott nekik a gonosz lelkek fölött és a betegségek gyógyítására” (Lk 9,1). Általában azt lehet mondani, hogy a szinoptikus evangéliumokban a „*hatalom*” és az „*erő*” Jézus legfontosabb szavai közé tartoznak, s ezeket magának az adott dolognak a végbemenetelére vetett hit képes aktivizálni, legyen szó gyógyításról, vízen járásról, ördögűzésről, hegymozgatásról, vagy – mint egy minden szakrális vonatkozást nélkülöző esetben – egy fügefá kiszáritásáról.²⁹ Ha pedig arra gondolunk, hogy az ördögök és gonosz lelkek, vagyis az eredeti görög szöveg szerint a *daimonionok* (*daimónok*, vagyis démonok)³⁰ felett Jézusnak hatalma volt, s ha meggondoljuk, hogy a mágia nem más, mint hatalom gyakorlása afölött, ami fölött az embernek közönségesen nincs hatalma, akkor nem könnyű elkerülni azt a feltételezést, hogy amit Jézus tett, az egy *csaknem* minden mágikus praktikát mellőző hit-*daimonomageia* (démonomágia) volt, nem a démonok általi, hanem a démonok *feletti* hatalomgyakorlás értelmében. És különösen Márk evangéliumában őrződtek meg olyan esetek, amelyek alapján Jézus bizonyos csodatetteit inkább egy mágikus hatalom érvényesítésének lehet tekinteni, mint abszolút isteni csodatetteknek: az egyik süketnémát például úgy gyógyította meg, hogy „fülébe dugta ujját, majd megnyalazott ujjával megérintette a nyelvét” (7,33); egy vaknak pedig „nyállal megkenete a szemét, rátette a kezét s megkérdezte tőle: ‘Látsz valamit?’ Az felnézett s így szólt: ‘Embereket látok; olyan, mintha a fák járkálnának.’

²⁹ A történetet, mivel páratlanul éles fényt vet a jézusi hitnek mint hatalomaktualizálási eszköznek a természetére, szó szerint közöljük: „Kora reggel a városba visszamenet megéhezett. Az út mentén látott egy fügefát. Odament, de nem talált rajta egyebet, csak levelet. Erre így szólt: ‘Ne teremjen rajtad gyümölcs soha többé.’ A fügefá azon nyomban kiszáradt. [Márk verziója szerint (11,20) a fa csak másnapra száradt ki.] Ennek láttán a tanítványok csodálkozva kérdezték: ‘Hogyan száradhatott ki így egyszerre a fügefá?’ ‘Bizony mondom nektek – felelte Jézus –, ha lesz bennetek hit és nem kételkedtek, nemcsak a fügefával tehetitek meg, ami történt, hanem akár ennek a hegynek is mondhatjátok: Emelkedj föl és omolj a tengerbe, s az is végbemegy.’

³⁰ Az Újszövetség nem ismeri a *kakodaimón* (rossz démon) és az *agathodaimón* (jó démon; vö. Szókratész daimónja) klasszikus görög és hellenisztikus megkülönböztetését, noha a „test-nélküliek *minden* rendjében” indokolt lenne alkalmazni egy ilyen különbségtételt.

Azután ismét a szemére tette a kezét [az első „kezelés” úgy látszik nem vezetett kielégítő eredményre], erre tisztán kezdett látni és úgy meggyógyult, hogy élesen látott mindent.” (8,23–25).

Mert „minden lehetséges annak, aki hisz” (Mk 9,22). Nem annak, aki tantételekben és kinyilatkoztatásokban, tehát tartalmi igazságokban hisz, s még csak nem is annak, aki Istenben vagy Jézusban (Jézusnak) hisz. Hát akkor kinek? Kénytelenek vagyunk tautologikusan fogalmazni: minden lehetséges annak, aki hisz abban, hogy minden lehetséges annak, aki hisz. Hit ez a hitben. Mert a hitmágia gyökerénél a hitnek mint specifikus emberi akciónak ezt az öntételezését találjuk.

Láthatjuk tehát, hogy a jézusi hit egyáltalán nem az a hit, amelyet nem sokkal később már szembe lehetett állítani – és szembe is állítottak – a gnosztikusok megismerésével, s amelyre Buber is hivatkozik tanulmányában.³¹ Jézus hite értelmezhetetlen a „hit *versus* tudás” ellentétén belül. Ez utóbbi hit-értelmezést a kereszténységben alighanem Pál alapozta meg, és az ő hatására terjedt el a kereszténységben. Noha Pál ismerte a hitben rejlő hatalmi lehetőséget, sőt maga is élt vele, mindössze csak egyszer szólt erről a hitről, és pedig szeretethimnuszában, s akkor is meglehetősen lekicsinylően: „...hitemmel elmozdíthatom a hegyeket, ha szeretet nincs bennem, mit sem érek” (1Kor 13,2).³² Pál számára a hit már az a tanítás, amit *hirdetni* lehet és kell (Róm 10,8), s az ilyen módon „hallásból fakad” (10,7); sőt ezzel a hittel a hívők egymást akár meg is vigasztalhatják (1,12);³³ általa jutnak „kegyelemhez”, s ugyanakkor általa válnak „megigazulttá” is (3,22); ez az a hit, amelynek nemcsak a pogányok közül hódolnak egyesek (ApCsel 6,7), hanem amelyet „a zsidók is, a görögök is tömegesen fogadtak el” (14,1). Ennek a hitnek már semmi köze ahhoz a hithez, amiről Krisztus beszélt, s ezt ráadásul még az is aláhúzza, hogy míg Jézusnál a hit az erővel és a hatalommal állt – textuálisan is – összefüggésben, Pálnál a kegyelemmel és a megigazulással, két olyan sajátos *terminus technicus*-szal, amelyek – a

³¹ Megdöböntő, hogy a biblikus teológia egyébként kiváló és kifejezetten tárgyyszerű standard kézikönyve, a Xavier Léon-Dufour-féle *Biblikus Teológiai Szótár* (Bp. 1986) „hit” szócikke egyetlen szót sem szentel a hit hatalmi arculatának! És hasonlóképpen megdöböntő, hogy a Karl Rahner és Herbert Vorgrimler-féle *Teológiai kieszótár* (Bp. 1980) „hit” szócikke a következőképpen vezeti be a *maga* hit-értelmezését: „Függetlenül attól [*sic!*], hogy hogyan alkalmazza maga Jézus a ‘hit’ szót, és hogy pontosan mi volt a szándéka vitathatatlan csodáival az egyes esetekben...” Az idézetet nyilván fölösleges is folytatni.

³² Csak futólag említjük meg – hiszen nem tartozik tárgyunkhoz –, hogy nemcsak a hit kap Pálnál alapvetően más értelmet, mint amelyet Jézusnál viselt, hanem a szeretet is. Ennek egyik oka nyilvánvalóan az, hogy Pál sosem hallotta az élő vagy feltámadt Krisztus szavait.

³³ A „hívó” *főnév* Pálnál közel ötvenszer fordul elő; Jézus ajkain egyetlen egyszer sem!

„hívó” főnévhez hasonlóan – még *textuálisan sem* jelennek meg Jézus szavai között! Talán nem véletlen, hogy a kereszténység hit-aspektusa azokkal a szentségekkel kapcsolatban jelent meg legszélsőségesebb formájában, amelyeket a teológia a „megigazulást” szolgáló „kegyelemeszközökként” definiál, s amelyek hatásukat valóban egy olyan szférában fejtik ki, amely kizárólag a hit számára „hozzáférhető”.³⁴

A kereszténységnek tehát a mai értelemben vett – és a tudással szembeállítható – „hit” kifejezés *nem eredendő eleme*. A hit tulajdonképpen az ószövetségi zsidó vallásból került át a kereszténységbe, és pedig feltehetőleg – mint ahogy már utaltunk rá – Pál által. Ez talán különösen hangzik, hiszen Pált általában úgy tartják számon, mint aki a kereszténység zsidóságtól való elszakadását bevégezte. És ez vitathatatlanul így is van a dolgok látványosabb oldalán. Ámde számos, kevésbé szembetűnő, de annál meghatározóbb vonatkozásban a Jézus által letett ószövetségi fonalat éppen Pál vette fel!³⁵ A zsidó vallás ugyanis *par excellence* hit-vallás (*confessio*), mert Krisztus előtti formájában nem biztosított semmiféle metafizikai visszakapcsolódási lehetőséget (vö. *religio*: visszakapcsolódás). Az ószövetségi zsidó ember a merőben hitre épülő transzcendens irányulásokon kívül (szóbeli ima, a kinyilatkoztatott erkölcsi és kultikus parancsok betartása) nem élt – hogy úgy mondjuk – spirituális életet. Már maga az aszkézis is gyakorlatilag ismeretlen volt előtte, márpedig minden „spiritualizációnak” éppen ez az előfeltétele. Nem rendelkezett koncentratív-meditatív, avagy beavató jellegű eszközökkel – vagy ami ugyanaz: nem tudott átlendülni a társadalmi síkról a spirituális síkra. A vallási tökéletesség a Törvény betartásában merült ki. A jutalom, amit „jó magaviselete” miatt az ószövetségi ember Istentől várt és gyakran kapott, kizárólag földi és materiális jellegű volt: egészség, vagyon, csa-

³⁴ László András mutat rá arra, hogy vannak olyan vallási formák, amelyek ha elveszítik belső tartalmukat, működésképtelenné válnak és megszűnnek. Kiváltképpen ilyen például az, amit rendszerint „sámánizmus” név alatt szoktak összefoglalni. Ezzel szemben más vallási formációk akkor is képesek tovább egzisztálni, ha kiürülnek és belső tartalmukat elveszítik. Különösen azokat a vallásokat – mint például a kereszténységet – fenyegeti ez a veszély, ahol a belső tartalmat és a külső formát (tulajdonképpen a *forma internát* és a *forma externát*) radikálisan elválasztották egymástól, s ahol a hit túlsúlyba került.

Egyébként annak fényében, amit Johannes Tauler mond, nevezetesen hogy „amit az ember *itt* nem birtokol, azt *ott* sem fogja birtokolni”, nagyon is magától értetődőnek tűnik az a feltételzés, hogy egy szentségi szintű istenkapcsolat csak egy szentségi szintű üdvösségre – istenlátással – vezethet.

³⁵ Ha meggondoljuk, hogy a protestáns és neoproteštáns Ószövetség-centrikus egyházak, gyülekezetek és szekták legfőbb hivatkozási területe az Ószövetség mellett a páli *corpus*, s hogy ezek egyike-másika az evangéliumokat kifejezetten ignorálni látszik, akkor már semmi meglepőt nem látunk ebben.

lád, hír, nyugalom és szelíd *kimúlás* az életből. Ez az, amire a Genézisnek az a híres sora utal, amely bekerült a latin liturgiába is: „Emlékezz ember, porból vagy és porrá leszel” (vö. Ter 3,19). Az ószövetségi ember még nem ismerte a halál legyőzésének azt az útját, amelyet éppúgy ismert Krisztus, mint Lao-ce, Buddha, Krisna vagy Zarathustra, s amelynek mind az eszközeit, mind az eszkatológiai alternatíváit Jézus tárta fel a zsidó nép előtt. Ráadásul a zsidó vallás tárgya nem annyira Jahve, mint inkább maga a zsidó nép: Izrael.³⁶ Magától értetődik, hogy ilyen körülmények között nincs más, mint a hit, és pedig a színtiszta – minden gnózis, sőt minden spiritualitás nélküli – hit, ami az elérhetetlen transzcendencia bűvkörében tartja az embert.

Természetesen a gnózis előtt sem volt ismeretlen a hit. Itt azonban a hit – mint „elővételezett intuitív transzcendentális bizonyosság” (László András definíciója) – a tudás elvi megszerzhetőségébe (tárgyi feltétel), illetve a tudás gyakorlati megszerzésébe (alanyi feltétel) vetett hit volt. Az adott hitfokozatnak ilyen módon – mint ahogy azt László András mondja³⁷ – minden alkalommal meg kellett előznie az adott megismerés-fokozatot, ez utóbbi ugyanis az előbbi nélkül elérhetetlen. A hit a gnózisban tehát mindig a megismerés szolgálatába állított hit volt, s így a hitfokozatoknak megismerés-fokozatokká kellett válniuk. Ugyanígy határozott különbség van a gnosztikus és a „*pisztikus*” megismerés között. Mert míg az előbbinél a megismerés Istenre, a világra és az emberre irányul (de mindig szakrális jelleggel), az utóbbinál a kinyilatkoztatásra, a *hittartalomra*. Mindenesetre megdöbbenő, hogy a fél világgal el lehetett fogadtatni azt a képtelen nézetet, miszerint a hit valamiféle *ultima ratio*. Mintha csak egy függő helyzetet, egy átmeneti állapotot akarnának befagyasztani. Mintha csak a hit pozíciójának nem a megismerésben való beteljesedés lenne az értelme! Holott ez annyira nyilvánvaló, hogy erre külön kitérni megszegyenítő mind az író, mind az olvasó számára.

(*Dialogikus viszony*) Magától értetődik, hogy az a távolság, amit a hit és az erkölcs Isten és ember között feltételez, szükségképpen *dialogikus viszonyhoz* vezet. A dialógus lényege a távolságtartás. Amíg nem lehet szó közeledésről, addig csak a dialógus marad hátra. Sőt azt kell mondanunk, hogy a dialógusnak a két személy közötti távolságtartás a feltétele. A párbeszéd megköveteli a távolságtartást, olyannyira, hogy egy bensőségesebb viszonyban a párbeszédnek vagy már nincs, vagy erősen korlátozott a szerepe. Ugyanakkor a párbeszéd csak a hitben

³⁶ Figyelemreméltó ebből a szempontból, hogy Fernando Joannes (*A zsidó vallás*, Bp. 1990, pp. 16–29) a zsidó vallás lényegét négy pontban foglalja össze: 1. Izrael, a „meghívott”; 2. Izrael: az Egyetlen és Egy Isten népe; 3. Izrael: a szövetség népe; 4. Izrael: a *Törvény* népe.

³⁷ Vö. *Hit és tudás*. Öshagyomány 11. (1993. április), pp. 3–7.

jelenik meg párbeszédként; a gnózis, vagyis a megismerés fényében a párbeszéd monológgá változik, és pedig azért, mert a beszélgetés egyoldalú, magasabb értelemben pedig azért, mert a párbeszédet folytató két fél tulajdonképpen egy.

(*Imperativitás*) A vallás *imperatív jellege* annak a törekvésnek felel meg, amely az adott közösségen, csoporton, populáción belül mindenki számára kötelezően ugyanazt akarja előírni az adott kollektívumon belüli differenciálódástól függetlenül (ugyanakkor természetesen a differenciálódásokat is ki akarják küszöbölni, illetve nem engedik társadalmi megnyilvánulásukat). A hitben ugyanis nincs és nem is lehet differenciálódás (ellentétben a megismeréssel, ami maga egy differenciáló tényező), és differenciálódás a hit szemszögéből csak a hit és a hiten kívüliség világa között van. A zsidóság, a kereszténység és az iszlám, függetlenül az intellektuális és a morális képességektől, mindenki számára *ugyanazt* a hitet és erkölcsöt teszi kötelezővé, *ugyanolyan* vallási követelményrendszert érvényesít mindenkivel szemben. Jellemző, hogy a kereszténységen belül azokat, akiknek vallási törekvései jóval meghaladják az átlagos hívőkét, nevezetesen a szerzetességet, vagyis a keresztény „profizmust” csupán „szorgalmi feladatként”, valamilyen „vallásos sztahanovizmusként” értékeli (vö. „evangéliumi *tanácsok*”: tisztaság, szegénység, engedelmesség). A szerzetes tulajdonképpen az, aki *túlteljesíti a tervet*. Végső soron persze a terv túlteljesítése nem vezet többre és magasabbra egy egyszerű és hétköznapi hívő vallásosságának szintjénél.³⁸ A gnózisznál általában, azon belül pedig a mediterrán gnoszticizmusnál viszont vagy beavatási szinteket találunk, vagy az embereknek magából a sorsból adódó (veleszületett) megkülönböztetését: tipikus példája ezeknek a *szomatikus* (testi, azaz animális), *pszichikus* (lelki, azaz piztikus) és *pneumatikus* (szellemi, azaz gnosztikus) fokozatok megkülönböztetése. A gnosztikus jellegű vallások (*religio*) mindig arisztokratikus beállítottságúak, és igen magas szintű követelményrendszerük miatt csak keveseket tartanak alkalmasnak a végső igazságok és a végső megismerések elérésére.³⁹ Például itt van a hinduizmus, amely a legprimitívebb lelkektől az in-

³⁸ Ugyanis mindkettő az örök életre vezet. Újabban azonban kezdenek elterjedni már olyan vélemények is, hogy a pokol eléréséhez már különös – természetesen negatív irányú – erőfeszítések szükségesek, és legalábbis a hétszeres rablógylkosok kivételével mindenkinek jó oka van reménykedni a mennyei örömelekben. Komolyra fordítva a szót, bizvást mondhatjuk, hogy a történelmi egyházak „üdvözülési minimuma” még soha nem volt ennyire szánalmasan alacsony szinten, és jól láthatóan e pillanatban is a folyamatos süllyedés, sőt zuhanás állapotában van.

³⁹ Érdemes megfigyelni, hogy az eredeti jézusi tanítás itt sincs analógiában az általános hitvallásos felfogással. Vö. pld. Mk 4,11: „Titeket beavattalak [gör. *teleté*] Isten országának titkaiba [gör. *müszterion*]; a kívülállóknak azonban mindent példabeszédekben mondok el, hogy nézzenek, de ne lássanak, halljanak, de ne értsenek, nehogy megtérjenek és bocsánatot nyerjenek.” Mellesleg ez is rávilágít arra, hogy a jézusi misztérium-értelmezés nem a vallásos misztérium-

tellekтуálisan és metafizikailag legkifinomultabb lelkekig mindenkinek nemcsak más és más igazság-, erkölcs- és vallásgyakorlás-szinteket kínál, hanem ezeknek megfelelően differenciálódó halál utáni lehetőségeket is. Ezzel szemben az ószövetségi zsidóság posztmortális alternatívája a Törvényt tökéletesen betartó és a Törvényt annak minden pontjában megszegő ember számára is azonos volt: porból vagy és porrá leszel. A zsidó vallásban csak babiloni, majd hellenisztikus hatásra jelent meg a halál utáni élet gondolata, előbb a test feltámadásának, később a lélek halhatatlanságának formájában. De a halál utáni alternatíva a kereszténységben is csupán két végső és stabil lehetőséget foglal magában: a poklot és a mennyei birodalmakat, illetve – mint már utaltunk rá – lassan már csak a mennyei világot.

(*Intolerancia*) A közel-keleti eredetű vallások imperatív jellege egy olyan tulajdonsággal is rendelkezett, amely miatt e vallásokat, különösen az elmúlt egy-két évszázadban, igen komoly kritikák érték – s ez az *intolerancia*. Magától értetődik ugyanis, hogy a tudás mindig hajlamosabb tolerálni a tudatlanságot (a megismerőképesség hiánya ugyanis egyfajta „elemi csapás”), mint a hit a hitetlenséget. A gnózis semmi lehetőséget nem ad arra, hogy talaján agresszív misszionarizmus bontakozzon ki. A hit-vallás agresszív misszionarizmusát a modernitás egy kellemetlenül tolaikodó s éppen ezért nem kevésbé agresszív propaganda formájában örökölte, amelynek hatásfokát mi sem mutatja jobban, mint az, hogy nemsokára az egész világot befolyása alá fogja vonni.⁴⁰ Ráadásul a tudás és a tudatlanság között kontinuuus fokozatiság van, míg a hitetlenségből a hitbe jutni egy pillanat, egy ugrás műve⁴¹ (még akkor is, ha ezt az ugrást hosszú előkészület előzi meg), s ez újra csak intoleranciára és misszionarizmusra csábít. Egyrészt ugyanis a hitre mindenki egyaránt képes, függetlenül előzetes diszpozíciótól, másrészt pedig csábító, hogy a hitet a másikkal egy csapásra el lehet fo-

értelmezéssel mutat rokonságot (amely szerint a misztérium az, ami az emberi értelem számára felfoghatatlan, azaz csupán a hit révén ragadható meg; lásd hittitkok), hanem a gnosztikus típusú misztérium-értelmezéssel, amely szerint a misztérium egyesek számára hozzáférhetetlen, míg mások – a beavatottak – számára hozzáférhető igazság, tudás vagy átélés.

⁴⁰ A modernizmus agresszíven intoleráns mindazokkal a jelenségekkel szemben, amelyek nem igazodnak a modernista értékrendhez; kiváló példája ennek a ma teljesen általános közép-korgyűlölet. Azok eszmei elődei, akik ma a modernista eszmék történelmi győzelmének pozíciójából toleranciát, erőszakmentességet és békét hirdetnek, a feltörekvő állapotában ezeknek épp az ellenkezőjét hirdették és gyakorolták.

⁴¹ Újabbán e kettő között nemcsak hogy kitaláltak egy átmeneti fokozatot – nevezetesen a *kétkedést* –, de egyúttal a nimbuszát is megteremtették ennek (vö. a heroikus kétkedő képével). A kétkedés azonban nem igazi átmeneti fokozat, vagyis nem lépcső, hanem csupán szabad lebegés, sőt oscilláció a kettő között.

gadtatni. A megismerés magas fokára azonban nem mindenki juthat el, és a magasra jutás nem kegyelmi, hanem *képességi* kérdés.

A tudatlanság nem elítélendő, hanem meghaladandó. A gnózis sosem áll szemben a hittel. Ezt a hit oldaláról is elismerik, még ha nem is méltányolják túlzottan, mint ahogy az Söveges Dávid megállapításából kitetszik: „A kereszténységre nézve [a gnoszticizmus] azért volt veszélyes, mivel vele szemben nem lépett fel ellenségesen.”⁴² Mert azzal, amit az ember meghalad, nem áll szemben. Ezért kellett a hitnek ellenségesen szembefordulnia a gnózissal, egészen az elpusztításáig. A meghaladott viszont szemben áll a meghaladóval. Hogy miért, azt nem nehéz megérteni. A hit *megmaradási létfeltétele*, hogy ne jusson el a megismerésig, helyesebben hogy ne *teljesedjen be* a megismerésben. A „hit realitását” ugyanis a megismerés realitása *per definitionem* beteljesíti, felülmúlja és meghaladva megszünteti. Mintha a hitben meglenne az a kényszer, hogy amit – első személyben fogalmazva – én hiszek, azt kötelessége mindenkinek hinnie (inkluzivizmus), míg a gnózis mentesnek látszik e kényszertől, minden bizonynyal nem függetlenül attól a meggondolástól, hogy amit én tudok, azt úgy sem tudhatja mindenki (exkluzivizmus). A hit az embernek elemi s mindenki számára elérhető képessége, ezért kapcsolata az egalitarizmussal igen szoros, míg a megismerés képességhierarchikusan differenciált. A valóban magasabb rendű ugyanis az alacsonyabb rendűt nem nyomja el, mert rálát, és tudja, hogy van és *kell lennie* alacsonyabb rendűnek, hiszen ő maga is alacsonyabb megismerésfokokatok lépcsőin keresztül hágott fel oda, ahol most van. S mert ilyen módon arisztokratikus, idegen tőle a misszionarizmus, különösen a totális misszionarizmus. Az alacsonyabban lévőket legfeljebb lenézi, de nem gyűlöli, és főként – hiszen ez számára értelmezhetetlen lenne – nem üldözi. Miért is üldözné? Inkább segítenie kell. A vallásos oldalnak érdemes volna megfontolnia László András megállapítását: „Bármely vallás aláértékelése minden vallás – és ezen belül *saját vallás* – aláásását vonja maga után.”⁴³ A gnoszticizmus elleni „pisztikus” irtóhadjáratban tehát az esszenciálisan alacsonyabb rendű ressentiment-ja és intoleranciája nyilvánul meg az esszenciálisan magasabb rendűvel szemben.⁴⁴

⁴² *Fejezetek a lelkiség történetéből*. Pannonhalma, 1993. p. 22.

⁴³ László András szóbeli közlése alapján.

⁴⁴ A gnózis aktuálisan lehet alacsonyabb rendű a hitnél (mint ahogy Jung esetében is láttuk), hiszen számos gnosztikus irányzat már a gnózis tekintetében is elmaradt az ortodoxiától, és valamiféle zavaros teozofizmusba süllyedt. E megromlott gnózisnak egy adekvát, gnosztikus kritikáját lásd Plótinosz, *Enneasz II. 9: Azok ellen, akik a világ teremtőjét rossznak, s a világot rütnak mondják*. A könyv magyar fordítását lásd Plotinos, *Istenről és a hozzá vezető utakról*, Bp. 1944, pp. 85–116.

(*Egalitarizmus*) Ez a vallási differenciálatlanság ugyanakkor szoros összefüggésben áll a már említett *egalitarizmussal*, a társadalmi differenciálatlansággal, vagyis a szakrális rend (hierarchia) hiányával. Kezdetben a kereszténység és az iszlám sem ismerte a társadalmi differenciálódást, később azonban mindkét vallás rákényszerült arra, hogy – társadalmi legitimációja fejében – elfogadjon bizonyos eleve meglévő társadalmi differenciálódásokat. A zsidóság azonban egészen a szétszóratásig megőrizte társadalmi differenciálatlanságát. Nemhogy a kasztrendszer nem ismerte, de még a középkori európai viszonyokhoz hasonló társadalmi differenciálódást sem (vö. a Dumézil-féle indoeurópai hármas struktúrával), és – mint ahogy arra Otto Weininger rámutatott – az ókori társadalmak között egyedülálló módon nem rendelkezett nemességgel.⁴⁵ Sőt az ószövetségi társadalom olyannyira homogén volt (természetesen az ókori viszonyok közepe), hogy ebből még a király sem emelkedhetett ki abban az értelemben, ahogyan metafizikai értelemben felette állt a király a társadalomnak és az államnak. Mert a király az a pont volt, ahol az Eget a Földdel összekötő Világtengely, az *Axis Mundi* a Földdel találkozik. Az állam a földi világban azt az idő feletti stabilitást volt hivatott képviselni, amit a metafizikai világban a vallás: ezért Állam és Egyház (Vallás), politika és metafizika a legszorosabban összefüggött: mindkettőt az állandóságra-törekvés, az idő általi hanyattatás (vö. történelem) elutasítása jellemezte. A király e statualitásnak, az államiságnak volt a mozdulatlan középpontja és képviselője. A zsidó király ellenben nem tennő, fáraó, kende vagy inka volt, hanem tulajdonképpen egy szakrálisan felszentelt – felkent – *elnök*, hiszen a *sacrum* legfontosabb királyi jellegzetességei hiányoztak a zsidó királyeszméből. A zsidó királyi eszme valahol félúton állt az amerikai elnöki rendszer és az egyiptomi királyi rendszer között.⁴⁶

(*Kinyilatkoztatás*) Ami a vallás egy további elemét, nevezetesen a *kinyilatkoztatást* illeti, itt is jól megfigyelhető a különbség a vallásos („pisztikus”) és a gnosztikus megközelítés között. A nyugati monoteisztikus vallásokban a kinyilatkoztató vagy közvetlenül, vagy közvetve, de maga Isten. A kinyilatkoztató és

⁴⁵ *Nem és jellem*, Bp. é.n. (3. k.), p. 360. Vö. továbbá William O. McCagg: A főbb vitapontok. Fontos-e a zsidó nemesség?, in: *Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában* (szerk. Mislivetz Ferenc és Simon Róbert), Bp. 1985, pp 373–384.

⁴⁶ Az állameszmét Európa számára egyébként nem a görög, hanem a latin politika közvetítette (az egyiptomi még alkalmasabb lett volna erre, de a keresztény Európa és az ókori Egyiptom között jelentős időbeli szakadék tátongott). A görögség ugyanis – akárcsak a zsidóság (vö. Weininger, *Nem és jellem*, p. 358–59) – nem ismerte az állameszmét, hanem csak társadalomeszmével rendelkezett. Az „állam” görög megfelelője, a *politeia* tulajdonképpen nem is „államot” jelent, hanem „közösséget”, mindenesetre valamit, ami összetett. A latin *status* ezzel szemben a szó legszorosabb értelmében vett *állam*.

a kinyilatkoztatást kapó között a kinyilatkoztatás után is fennmarad a távolság. (Tulajdonképpen azt mondhatjuk, hogy a vallásban a kinyilatkoztatás az egyetlen olyan isteni aktus, amely az emberi monológot, hacsak roppant töredékesen is, dialógussá változtatja.) Úgy is mondhatnánk, hogy a kinyilatkoztatás révén Isten „elárul” bizonyos dolgokat önmagáról és az emberrel kapcsolatos elgondolásairól – s ezért itt nem is a szó klasszikus értelmében vett megismerésről van szó, hanem megismertetésről, nem az ember gnosztikus aktusáról, hanem Isten önmegismertető tettéről. A gnosztikus értelemben vett kinyilatkoztatás őstípusa ellenben alapvetően különbözik ettől. Jobban illik rá a latin *revelatio*, mint a magyar kinyilatkoztatás, mert itt a transzcendencia felé lendülő emberi megismerő aktivitás az, ami fellebbenti a fátylat az isteni titokról.

(*Passzivitás*) A passzivitás – bármennyire is meglepő ez az állítás – rendkívül lényeges eleme a nyugati vallásosságnak. Kétségtelen, hogy rendszerint a keleti vallásokat szokták a passzivitással kapcsolatba hozni, míg a nyugati vallásokról a köztudatban épp az ellenkező kép él, tudniillik hogy azok kimondottan aktív típusúak. S amennyiben a kifelé, a materiális világ felé irányuló tevékenységek körét vizsgáljuk, ebben csakugyan van is némi igazság.⁴⁷ Ha azonban egy ezzel homlokegyenest ellenkező irányulást vizsgálunk, nevezetesen az embernek önmagához és saját vallási tartalmaihoz való viszonyát, akkor ez a meglátás máris érvényét veszíti. A nyugati embernek ez a fajta aktivitása ugyanis roppant csekély. A mindenható Isten és a vele szemben álló emberi lény, aki Istenhez képest esszenciálisan (is) semmi: nos, egy ilyen viszony egyáltalán nem kedvez a metafizikai aktivitásnak, hanem éppen ellenkezőleg, passzív, szenvedőleges attitűdöt eredményez.⁴⁸ Ezzel függ össze, hogy a kereszténységben nem alakult ki beavatás, vagyis egy olyan út, amelyen meghatározott tettek meghatározott eredményekre vezetnek, egészen a legmagasabb, emberfeletti pozíciókig. A beavatás ugyanis belső aktivitást követel az embertől. Ahol az isteni kegyelem túlsúlyba jut az emberi tevékenységgel szemben – mint ahogy az különösen a protestantizmusban történt –, ahol helyettesítő megváltásról van szó, szentségekről, amelyeket az ember felvesz, magához vesz s amelyekben részesül – ott kénytelenek vagyunk metafizikai passzivitásról beszélni. Ezzel szemben a keleti ember a metafizikai aktivitás útját választotta, hiszen összehasonlíthatatlanul maga-

⁴⁷ Ilyen benyomást az ember nem annyira a keleti és nyugati vallások összevetéséből nyerhet, mint inkább a jelenlegi aktivista és expanzív nyugati kultúra és az „elmaradott Kelet” (elsősorban India) összehasonlítása alapján. Mindazonáltal a mai kereszténység pasztorális, szociális és karitatív orientációja kétségtelenül ennek az aktivitásnak a jele.

⁴⁸ Aligha véletlen, hogy a kereszténységben a szenvedés – akár mint probléma, akár mint pozitív erkölcsi kategória – olyan nagy szerepet játszott és játszik.

sabb fogalmai voltak önmagáról, mint a nyugat embernek: önmaga vonatkozásában egy potenciális maximalizmus, sőt abszolutizmus álláspontjára helyezkedett, vagyis önmagát – Gustav Meyrink szavaival – „alvó Istennek” tekintette. Aki semmi – mint a keresztény felfogás szerint az ember –, az bármit is tesz, metafizikai értelemben semmit sem tesz; aki azonban önmagában egy isteni potencialitást hordoz, annak elsődleges feladata, emberi hivatása e potencialitás aktualizálása, s ez a leghatározottabb metafizikai aktivitást követeli.

(*Fundamentális dualizmus*) Ha megpróbálnánk a vallás eddig vizsgált alap-elemeit visszavezetni ahhoz a princípiumhoz, amelyben – hogy úgy mondjuk – a leghamarabb találkoznak s amelyből erednek (vagyis amelyik – matematikai nyelvezetet használva – legkisebb közös többszörösük), akkor azt mondhatnánk, hogy a hit, a moralitás, az imperativitás, a kinyilatkoztatás és a dialogikusság stb. egyetlen princípiumra megy vissza, s ez egy *fundamentális dualitás*. Bármennyire is paradox, de a szigorúan monoteista vallások egy fundamentális dualizmusban gyökereznek. Mert ugyan mind a zsidó vallás, mind a kereszténység, mind az iszlám kimondja, hogy a dualitás világának, vagyis magának a világnak (vagy ami ugyanaz, magának a dualitásnak) Isten a teremtője, tehát az Istentől ered, de amikor az eredet irányában fontolják meg a dolgokat, a kettőségeket kiterjesztik Istenre, ami annyit jelent, hogy Istent *alávetik* a kettősségnek. Így lesz például Isten morális értelemben jó, sőt logikai halálugrással abszolút jó (vagyis abszolút relatív). A gnózis mindig is tisztában volt azzal, hogy a moralitás – akárcsak a dialogikusság vagy a hit – a dualitás és a relativitás világához tartozik, s ezért meghaladandó. Ez a cusanusi *coincidentia oppositorum* értelme, s ezért beszél Eckhart mester minduntalan az idő, a tér és a szám meghaladásának szükségességéről; s talán ez lehet a rejtett értelme annak, amikor Krisztus arra szólít fel bennünket, hogy „Legyetek ... tökéletesek, amint a ti mennyei Atyátok tökéletes. ... Így lesztek fia i mennyei Atyátoknak, aki fölkelte napját jókra is, gonoszokra is.”⁴⁹ Egyébként szeretnénk itt rámutatni arra, hogy a kereszténység jól ismeri a lehető legszélsőségesebb ellentétek egybeesésének lehetőségét is, nevezetesen a véges és a végtelen egybeesését – éspedig az Emberfia személyében. Vajon nem képzelhető el az, hogy éppen *ez* a Megtestesülés legmélyebb üzenete számunkra? Hiszen amikor az Emberfia saját személyében lerombolta az Isten és az ember közötti válaszfalat – vagyis az Emberfia egyúttal Isten fia is volt –, s amikor az Istentől születés feladatát állította elének (ugyanis

⁴⁹ Mt 5,48.45. Már a keresztény aszkézisben is felismerhető, a távol-keleti aszketikus gyakorlatokban pedig egyenesen szembevető az a tendencia, amely – Istenről véve a mintát – az istenhasonlóságban látja a szellemi előrehaladás feltételét. Ez pedig a relativitás világához tartozó ellentétpároktól való megszabadulást foglalja magában.

éppen *ezáltal* lesz Istenből Atya!), akkor vajon nem egy eleven példát akart-e nekünk ezzel mutatni? Ahogy ugyanis nincs visszavezethetetlen kettősség a létben, éppen úgy nincs visszavezethetetlen kettősség a megismerésben sem, hiszen a megismerésnek éppen a lét a tárgya. Minél magasabb létformára irányul egy megismerési aktus, alany és tárgya távolsága annál kisebb, míg a csúcson a megismerés és a lét – a *coincidentia oppositorum* értelmében – egybeesik.⁵⁰



Hogy a gnózis elnyomása a hit-vallás részéről történelmi perspektívában mit jelentett, azt nem nehéz meglátni. Mert aligha tarthatjuk véletlennek, hogy a hit és a tudás évszázados konfliktusa abban a kultúrában jött létre, amelyet a zsidó gyökerekkel rendelkező keresztény vallás formált.⁵¹ Az, hogy Európa saját szakrális gnózisát elnyomta, nyilvánvalóan szoros összefüggésben van azzal, hogy Európában jött létre egy mindeddig ismeretlen profán gnózis: a tudomány. A dolog pikantériájához persze az is hozzátartozik, hogy ez a profán gnózis a hitet már nem azzal a leereszkedő, de alapvetően jóindulatú hozzáállással kezeli, mint az első néhány évszázad szakrális gnoszticizmusa. Ez a gnózis a kereszténységre nézve immár nem azért veszélyes, mert vele szemben nem lép fel ellenségesen – mint ahogy Söveges Dávid írta a gnoszticizmusról –, hanem azért, mert mind

⁵⁰ Nyilvánvaló, hogy ez csak a megismerő szubjektumban valósulhat meg. Ennek a végső egységnek a szubjektummal való azonosságát burkoltan maga a keresztény misztika is kimondja. Hiszen mi másra utalna az a gyakran elhangzó megállapítás, hogy Isten közelebb van az emberhez, mint tulajdon lelke (R. Peyriguere: „...ő inkább te, mint saját magad” – Jacques-Albert Cuttat: Keresztény tapasztalat és keleti spiritualitás, in: *Őshagyomány*, Bp. é.n., 11. szám, p. 58), mint arra, hogy az ember voltaképpen végső, a tapasztalati önzonosságon messze mélyebben fekvő önmaga *azonos* Istennel. Egy másik fontos jele a végső emberi szubjektum és az isteni Szubjektum – az aktuálisan megélt „én” számára tapasztalhatatlan – egybeesésének az, hogy a szakrális úton járó ember saját akaratának megtagadásával és Isten akaratának teljesítésével egyetemben fokozatosan a szabadság növekedését éli át. Ez azonban nem volna lehetséges akkor, ha itt két külön szubjektumról volna szó. Ha ugyanis a két szubjektum nem volna azonos, akkor az embernek ebben az esetben szükségképpen a szabadság hiányának – ha mégoly édes hiányának is – a tapasztalatát kellene átélnie. „A heteronómia, a más és a mások által való meghatározás – írja Otto Weininger – elmaradhatatlanul hozzákapcsolódik minden kényszerhez” (*Nem és jellem*, p. 217). Az önaratról való lemondás és Isten akaratának teljesítése csak akkor eredményezhet szabadság-tapasztalatot, ha Isten akarata végső soron az én akaratom. A heteronómia, bárki is legyen a más, az esszenciálisan külső meghatározó, teljességgel összeférhetetlen a szabadsággal.

⁵¹ Ne feledkezzünk meg róla, hogy a kereszténység nemcsak egyszerűen zsidó eredetű, de Szentírásának hozzávetőleg 79 %-a azonos a zsidó vallás szent könyvével, s csupán 21 %-a kizárólagosan keresztény.

maga, mind pedig az általa létrehozott ipari-technikai-informatikai civilizáció már minden elképzelhető ponton kikezdte és aláásta a kereszténységet. A modern tudomány megjelenése éppen ezért aligha tekinthető másnak, mint a kereszténység büntetésének azért, mert kiirtotta saját gnózisát. Bubernek teljesen igaza van akkor, amikor Jungot gnosztikusnak minősíti. Jung ugyanis, mint tudós, *eleve gnosztikus*. Az, hogy Jung még ezen túl is gnosztikus, az már kétségtelenül az ő személyes bűne avagy erénye, attól függően, hogy honnan nézzük. Mert a tudomány éppen annyira gnosztikus, mint például a buddhizmus – csak teljesen más szinten és egészen más következményekkel⁵² –, ami nemcsak egyszerűen nem kíván semmiféle transzcendentális vagy akár csak kozmológiai jellegű hitet (az Isten-eszmét még munkahipotézisként sem használja), hanem azokat kifejezetten károsnak tartja. Éppen ezért elképzelni sem lehetne nagyobb anakronizmust, mint buddhista szentségeket.

A tudomány azonban nemcsak a gnózis maradványait örzi, hanem az erő és a hatalom jegyében álló, ugyancsak elpusztított *mágikus tradíció* maradványait is. A modern tudomány nemcsak gnózis (megismerés), hanem mágia (hatalom) is. Hatalma azonban éppen annyira távol van az eredeti mágikus hatalomtól, mint a metafizikai gnosztikus megismerés a tudományos megismeréstől. A természet fölötti modern tudományos hatalom ugyanis pontosan megfelel bizonyos diktatúrák társadalom fölötti terrorisztikus hatalmának. Nem pusztán azért – mint ahogy első pillantásra gondolni lehetne –, mert *itt* is elnyomásról van szó, és *ott* is. (A természet-kizsákmányolás és a természetvédelem vulgáris, ámbar jogos kérdésén túl kell lépnünk.) Hanem azért, mert az egyik hatalom éppúgy, mint a másik, erőszakon alapul, és az erőszak *nem valóságos hatalom*, pontosabban olyan *álhatalom*, amely bizonyos eszközök birtoklásán nyugszik, amelyeket ha elvonnánk, kiderülne, hogy soha nem is volt szó hatalomról. A valódi hatalmi kvalitástól ugyanis nem lehet megfosztani az embert azáltal, hogy kiveszik kezéből az eszközöket. Kiválóan látszik ez abból, ahogyan László András principiális összefüggésbe állítva elemzi a hatalom természetét: „Minden igazi uralom feltétele a *valóságos suprematia*, a *valóságos* fensőbbiség – ami egy szellemi magasabbrendűségből következik. Ez az *igazi és valóságos suprematia: suprematia realivera* – való és igaz fensőbbiség. Ha ez a való és igaz fensőbbiség nincs meg, akkor az uralom – *dominatio* – nem lehet igazi uralom. Az uralom a

⁵² A gnosztikus és a tudományos megismerés közötti különbséget ezúttal nem kívánjuk részletezni. Csupán arra szeretnénk itt rámutatni, hogy míg a gnosztikus megismerés vertikális természetű és háromdimenziós (vagyis a mind magasabb létsíkok irányában transzcendálja önmagát), addig a tudományos megismerés horizontális természetű és kétdimenziós (egyetlen síkon igyekszik minél jobban szétterjedni).

hatalom birtoklása. Ha nem igazi az uralom, akkor a hatalom birtoklása helyett a hatalom törvénytelen *bitorlásáról* (*usurpatio illegitima potestatis*) lehet beszélni. És ennek semmi másból nem kell következnie, mint abból, hogy a *dominatio* nem igazi. Miért nem igazi? Mert nincs igazi és valóságos fensőbbiség. És a fensőbbiséget nem lehet csak úgy 'odahelyezni'. A hatalom bitorlóit oda lehet helyezni a megfelelő posztokra, hogy bitorolják a hatalmat. A valóságos fensőbbiség képviselőit azonban nem lehet odahelyezni, mert azok vagy vannak, vagy nincsenek. Ha nincs igazi *dominatio*, akkor a hatalom bitorlása jelenik meg, és ráadásul a hatalomnak csak bizonyos aspektusai, bizonyos szegmensei jelennek meg, azok a szegmensei, amelyek az erőszakkal kapcsolatosak. Tehát a hatalom törvénytelen bitorlása csak egy nagyon is partikuláris hatalombitorlás. A bitorló csak az erőszakot, az erőszak-vonásokat tudja bitorolni. Ugyanis minden más-hoz igazi *erő* kellene. Az erőszakhoz azonban nem kell igazi erő. Az erőszakhoz nem kell személyiségbeli erő. Az erőszakhoz géppisztoly kell és gumibot.⁵³ Az, amit itt László András mond a politikai hatalomról, a tudományos hatalomra is érvényes. A tudományos hatalom az igazi hatalomnak csupán erőszak-arculatával rendelkezik. Ahogy ugyanis ha kiveszik a hatalom bitorlójának kezéből a gumibotot és a gépfegyvert, kiderül, hogy a hatalom elillan – vagyis az nem volt integráns része, tulajdonsága az adott személynek⁵⁴ –, éppúgy, ha elveszik a modern tudománytól az eszközeit, kiderül, hogy a hatalma csupán azokon nyugodott. „A tudományos akció – írja Julius Evola a tudományos hatalom modern téveszméjéről – csak azért vezet eredményre, mert alkalmazkodik az adott törvényekhez, amelyeket a tudományos kutatás felismert.⁵⁵ ... Az eredmény ezért nem közvetlenül az emberhez kapcsolódik, nem az énhez vagy az én szabad akaratához mint ennek okához; a tett és az eredmény között közvetítő elemek sokasága található, amelyek nem az éntől függenek, s amelyek el-

⁵³ *Modernitás és társadalom* (előadás). Nyíregyháza, 1995. március 23.

⁵⁴ Az öngyilkosság annak erőszakos tette önmaga ellen, akinek voltaképpen nincs hatalma önmaga fölött – még önmaga fölött *sem*! Hát akkor hogyan lehetne hatalma külső dolgok fölött?! Az embernek akkor volna hatalma önmaga fölött, ha pusztán egy belső elhatározás révén képes volna – minden eszközt, még a diogenészi lélegzetvisszatartást is mellőzve – azonnal meghalni. Ez különbözteti meg az – elsősorban tantrizmusban gyakorolt – akaratlagos halált (szanszkrit *icshá-mritju*) az öngyilkosságtól. Ez a legmélyebb oka annak – túl minden morális megfontoláson –, amiért az öngyilkosság tilos. Az ugyanis kívül esik az ember hatalmi körén. Önmaga élete és halála felett az ember nem rendelkezik valóságos hatalommal.

⁵⁵ Vö. a „szabadság = felismert szükségszerűség” marxista definíciójával. Itt hívjuk fel a figyelmet a hatalom és a szabadság rendkívül szoros kapcsolatára (ez legtisztábban az ember benső folyamataiban érhető tetten). Nyilvánvaló, hogy a marxista értelemben vett szabadság – akár csak a marxista értelemben vett hatalom – nem valódi szabadság és nem valódi hatalom.

engedhetetlenek ahhoz, hogy az ember elérje azt, amit akar. ... Egy pisztoly ugyanazt eredményezi egy elmebeteg, egy katona és egy államférfi kezében.”⁵⁶



A Buber–Jung vitához írt kísérőtanulmányunkkal arra igyekeztünk rámutatni, hogy buberi *pisztisz* és a jungi *gnószisz* szembeállítása nemcsak érvénytelen, de valamiképpen egészségtelen is. Sem a buberi vallásos hit, sem a jungi tudományos gnózis nem adekvát hit és gnózis a szavak metafizikai értelmében. E kettő szembeállítása tehát csak mint vallás és tudomány szembenállása értelmezhető. Hogy azonban egy ilyen szembenállás egyáltalán létrejöhetett, azért komoly felelősség terheli azt a vallásos hitet, amely metafizikai gnózisát eltiporva teret engedett a gnózis profanizálódásának, amely egy immár radikálisan vallástalan tudományban csúcsosodott ki.

Azt a metafizikai orientációt, amely kimerül a hitben, bízvást párhuzamba állíthatjuk Platón barlang hasonlatának azokkal az embereivel, akik, háttal a világgosságnak, örökké csak az árnyakat nézik (ideértve önmaguk és egymás árnyát is), és soha nem jut eszükbe, hogy megfordulva megismerjék a valóságot. Továbbá e hasonlat értelmében a barlanglakók tiltakozása minden olyan kísérlet ellen, amely megfordulásra akarja őket ösztönözni (és ez a *metanoia*, a „megtérés” metamorális értelme), erősen emlékeztet a vallásos hívő tiltakozására a gnózis, a metafizikai megismerés ellen.

A hit és a gnózis viszonyának tulajdonképpen két helyes értelmezési lehetősége van: az egyik szerint a kettő között alá- illetve fölérendelő kapcsolat áll fenn, míg a másik szerint mellérendelő a viszony. Egyfelől ugyanis nyilvánvaló, hogy a hit és a metafizikai tudás egyetlen metafizikai akció két – egy elővételező és egy beteljesítő – fázisát képviseli. Szembenállásról tehát itt szó sem lehet, csak egymás alá- illetve fölérendelődésről. Szembenállásról csupán ott lehet szó, ahol egy önmagát abszolutizáló hit irányul a gnózis felé, és itt is csupán a hit áll szemben a gnózissal, nem a gnózis a hittel. Ez azonban magától értetődően illegitim beállítottság. Másfelől a jézusi hit sem állítható szembe a gnózissal, hiszen alapvetően mágikus természetű, ugyanis egy hatalmi lehetőség ténylegesítésének eszköze. Ebben az esetben a gnózis és a hatalmi hit két legitim és egymással párhuzamos metafizikai orientációt képvisel. Az európai vallásosság, amelynek Buber is örököse, azzal, hogy a hitet alaptalanul szembeállította a gnózissal, önmaga fokozatos szekularizálódását és deszakralizálódását készítette elő; vagy másképpen megfogalmazva: azzal, hogy a *homo christianus*t szembeállította a *homo religiosus*-szal, a *homo humanus* uralomra jutásának útját egyengette.

⁵⁶ *The yoga of power*. Rochester, 1992, pp. 15–16.